



**DROGUES,
SANTÉ ET
SOCIÉTÉ**

drogues-sante-societe.ca



Vol. 23 N° 1
Avril 2025

VOYAGE, *DROGUE* ET TOURISME CHAMANIQUE

Sous la direction de
Marc Perreault

TABLE DES MATIÈRES

Mot de présentation

- i** Drogue et voyage : voies de rencontre et de détournement
-

Voyage, *drogue* et tourisme chamanique

- 1** Drogues et voyage : une volonté de réenchanter le monde
- 17** « Trip » sous LSD : le psychédéisme des sixties
- 39** Voyage vers la chaleur des mondes : le devenir médicinal des plantes chez les A'i Cofán
- 63** Le cinéma du chamanisme mondialisé — Évolution des représentations sur les chamans dans les productions audiovisuelles
- 88** « Ayahuasca sans ayahuasca » — Du clientélisme chamanique à une patientèle en devenir
- 109** Corps en voyage. Tourisme chamanique en Amazonie
- 127** Souffle d'ocre rouge — Le récit illustré d'un voyage en suspension



Drogue et voyage : voies de rencontre et de détournement

Sous la direction de Marc Perreault

[...] l'espace est une drogue [...]

Nicolas Bouvier (*L'usage du monde*, p. 157)

« En route ! » [...] On était tous aux anges, on savait tous qu'on laissait derrière nous le désordre et l'absurdité et qu'on remplissait notre noble et unique fonction dans l'espace et dans le temps, j'entends le mouvement.

Jack Kerouac (*Sur la route*, p. 189)

Le voyage vers « Ce qui mérite qu'on interroge » n'est pas une aventure, mais un retour au pays natal.

Martin Heidegger (*Science et méditation*, p. 76)

Pour atteindre à la profondeur, il n'est pas nécessaire de voyager loin ; et même il n'est pas nécessaire de quitter son environnement le plus proche et le plus habituel.

Ludwig Wittgenstein (*Remarques mêlées*, p. 114)

[...] tout voyage, y compris dans les terres inconnues, n'est que le souvenir d'une encre ancienne [...]

vous ne marchez jamais que dans les encres des explorateurs qui vous ont précédé.

Gilles Lapouge (*L'encre du voyageur*, p. 9)

Mot de présentation

Les drogues voyagent et font voyager au propre comme au figuré. Elles deviennent les substances que l'on connaît sous des noms distincts en franchissant des territoires et des frontières de sens qui transforment leur usage, tandis que les chemins que prennent ses voyageurs sont autant réels et parsemés d'épreuves qu'imaginaires.

En empruntant la piste de la drogue¹, nous proposons dans ce numéro de la revue *Drogues, santé et société* d'aller à la rencontre de ces voyageurs particuliers, touristes-explorateurs entre les mondes visibles et invisibles d'ici et d'ailleurs, pour découvrir avec eux les représentations du voyage et de ses multiples usages. Fils conducteurs emmaillés de la présente aventure, la drogue, avec toutes les ambiguïtés qui l'entourent, devient un prétexte pour interroger « la relation du moi au monde que tisse le voyage » (Urbain, 2003, p. 188), alors que le voyage, dans toutes ses étendues imaginables, se révèle un prétexte pour nous pencher sur le « devenir-drogue » et ses voies de sortie.

Si le voyage des drogues peut mener jusqu'à des mondes encore inexplorés, voire dans l'« hyper-espace » (St. John, 2017), il n'est pas rare que son trajet se déroule dans l'intériorité des corps en « résonnance »². Peu importe la distance parcourue et la nature des espaces visités, l'accompagnement d'un « guide » pourra s'avérer déterminant dans l'accomplissement dudit voyage.

S'il est devenu un lieu commun de comparer l'expérience des drogues à un voyage, pour certains, l'expérience du voyage se compare volontiers à l'effet d'une drogue. Il existe des « drogués » du voyage³ tout comme on a pu parler durant une période pas très éloignée de nous de « fous voyageurs »⁴. Le rêve de partir, la fièvre du départ, l'exaltation de l'arrivée, l'idée de s'évader du quotidien aliénant afin de vivre de nouvelles expériences contribuent à faire du voyage — ou de l'idée que l'on se fait de celui-ci — une « drogue » sans substance. Et puisque cela ne suffit pas toujours, pour pousser son adrénaline à des sommets personnels le touriste-aventurier n'hésitera pas à s'adonner à des activités périlleuses où le défi et la sensation du risque le transporteront dans un état altéré proche de « *la petite mort* » surpassant en gratification l'effet attendu des drogues. Avec ses propriétés autant stimulantes qu'introspectives, le voyage pourra aussi être vécu comme un moyen d'échapper à ses problèmes de « dépendance ». On quitte pour changer son mal de place et dans l'espoir de se créer de nouvelles habitudes.

¹ Le mot drogue est employé ici comme un terme générique, sans connotation positive ou négative, englobant une multitude de substances et d'activités qui ne sont pas *a priori* indispensables à la subsistance même si elles peuvent le devenir. Qu'une substance soit qualifiée de psychotrope, de psychédélique, d'enthéogène, de « chair des dieux » ou de médicament ne change rien au fait que ce sont les usages (incluant leur conception, leur fabrication et leur commercialisation) qui définissent une « drogue » et non pas leurs seules propriétés chimiques ou métaphysiques. Nous reviendrons à la fin sur certains pièges que comporte l'emploi ou non du mot drogue lorsqu'il advient d'interpréter la valeur des pratiques.

² Associant affection et émotion, la résonance, telle que la décrit (Rosa, 2021, p. 270), est une forme alternative de relation « dans laquelle le monde et le sujet se touchent et se transforment mutuellement ». Or, faut-il le souligner, pour Rosa « la résonance est l'envers de l'aliénation » (Rosa, p. 277) l'une et l'autre demeurant en ce sens indissociables.

³ L'espace nous manque, mais il y aurait beaucoup à dire et à apprendre de ces « drogués » et de leurs manières de vivre le voyage. De la passion à l'addiction, la ligne est souvent mince. Il y a, par exemple, selon Christin (2020, p. 103), la « jouissance esthétique » de l'exotisme inattendu qui peut « entraîner une forme d'addiction chez les accros du voyage ». Ou encore, il y a « le voyageur comme un drogué », qui, telle une addiction sans cesse inassouvie, cherche « non moins rituellement à retrouver le plaisir éprouvé lors d'un premier voyage » (Urbain, 2017, p. 590).

⁴ Ainsi qualifiait-on en France à la fin du XIX^e siècle, les vagabonds, les fugueurs et les sans-papiers errant sans but d'une ville à l'autre dans toute l'Europe et constituant aux yeux de la médecine psychiatrique de l'époque une « épidémie de folie » (Hacking, 2002).

Qu'il soit « intérieur » ou d'aventure, le voyage appartient à la panoplie des outils adoptés dans le cadre d'une démarche d'abstinence ou de retour à l'équilibre de la santé. Que l'on parte en groupe sur les eaux du monde dans une sorte de cure fermée sur un navire comme le *Bel Espoir* du père Michel Jaouen ou avec des « aînés » dans un campement « dans le bois » proche de sa communauté afin de se raccorder avec ses traditions et son autochtonie, le « voyage » contient des propriétés thérapeutiques dont on connaît encore mal toutes les vertus. À l'inverse, par son côté « extraordinaire » créant une brèche dans les repères habituels du quotidien, le voyage s'avérera pour plusieurs une raison pour tenter de nouvelles expériences sans prendre garde aux risques qu'elles comportent. Combien de touristes insoucians sont-ils tombés dans le panneau de (faux-vrais) policiers-malfrats et ont dû payer un gros prix pour éviter la prison lors de l'achat d'une petite (ou moins petite...) quantité de drogues ; ou encore, ont dû recevoir des soins parce qu'ils avaient exagéré sur les doses ou consommé des substances frelatées ? Ce ne sont que des exemples parmi d'autres, car les « secrets de voyage » (Urbain, 2003) sont de plusieurs types.

Inutile d'être alarmiste ni non plus de se fermer les yeux, sauf qu'un tour d'horizon complet de la thématique *drogue, voyage et tourisme* nous obligerait à examiner de plus près plusieurs aspects de leurs rapports qui, positifs ou négatifs, n'ont pu être abordés ou traités exhaustivement dans le cadre du présent numéro⁵.

Quand les imaginaires de la drogue et du voyage s'entremêlent

Le voyage des drogues est avant tout une traversée des imaginaires et une rencontre entre des mondes qui se croisent, s'opposent et s'interpénètrent. Il implique une métamorphose.

Au propre comme au figuré, le voyage de près de 500 km que les Huichols réalisaient traditionnellement à pied jusqu'à la « terre du peyotl » (Wirikuta) au cœur de la Sierra Madre du Mexique est ici exemplaire. Vécu comme une « pénitence », le rite de purification que constitue le long pèlerinage de la « chasse au peyotl » amènera les *peyoteros* accompagnés de leur « chamane »⁶ à traverser des passages « dangereux », à la fois physiques et imaginatifs, afin de retourner à un état mythique originel et « retrouver le paradis de l'enfance » (Furst, 1974)⁷.

⁵ Parmi les exemples de sujets que nous n'avons pu traiter et qui le mériteraient, il y a le phénomène des « mules », de même que les aspects humains du trafic - voyage - des drogues qui sont de plus en plus mêlés, dans les rets de la mondialisation, avec ceux de la traite des personnes.

⁶ Les guillemets sont utilisés ici pour souligner l'aspect générique du terme chamane qui ne saurait se réduire à un type précis de personnage traditionnel. Cela vaut pour tout le présent « mot de présentation », même en l'absence de ceux-ci.

⁷ L'anthropologue Peter T. Furst qui a accompagné en décembre 1968 un groupe de Huichols durant leur pèlerinage annuel précise qu'il ne suffit pas pour eux « de retrouver le paradis de l'enfance : il faut être replongé dans l'état originel pour que s'ouvrent les portes de l'autre monde », les portes de la perception de la face spirituelle du monde » (Furst, p. 149). Or, on ne peut s'empêcher ici de souligner combien les mots que Furst emploie sont imprégnés des schèmes conceptuels à la mode à l'époque, si bien qu'il est difficile de savoir si les dites « portes de la perception » sont celles qui s'ouvrent à l'expérience subjective de l'anthropologue ou bien celles que franchissent réellement les Huichols.

Mot de présentation

Métamorphose, le voyage des drogues peut aussi devenir l'enjeu d'une contamination des pratiques entre des mondes opposés. «Les voyages d'exploration transocéanique, raconte l'historien Carlo Ginsburg (2010, p. 146-147), ont marqué le départ d'une circulation des substances enivrantes et stupéfiantes si intense qu'elle ne peut être comparée qu'à l'unification microbienne du monde». Non seulement les *conquistadores* rapportent de leurs périples les substances enivrantes et fascinantes qu'ils découvrent, mais apportent aussi les leurs, dont la fameuse «eau-de-vie». De ces contacts et de ces échanges inégaux résulte une transformation des usages et des représentations. Chacun interprète l'Autre et ses pratiques à partir de ses propres «filtres culturels». Ainsi, ce «poison du diable» et «mauvais comme la peste»⁸ qu'est le tabac et dont les usages cérémoniels des *Indios* scandalisaient ne sera pas moins — une fois introduit dans les jardins et les potagers d'Espagne — reconnu pour ses «grandes vertus» curatives «contre toutes sortes de maladies» (Ginsburg, p. 144). Dans les perceptions et les mots des missionnaires-voyageurs au temps de la colonisation, l'usage ritualisé du tabac par les Autochtones est comparé à celui du vin et de l'alcool alors que l'on dit d'eux qu'ils «boivent la fumée» et qu'ils s'enivrent de ses effets. En revanche, on n'hésite pas à leur faire accroire que «la grande mortalité qui les frappait était due aux vins et aux liqueurs qu'ils ne savent pas consommer avec modération» (Ginsburg, p. 148). Or, ce qui valait hier est toujours vrai aujourd'hui : on ne peut comprendre les impacts des «voyages» sans tenir compte des échanges inégaux et bidirectionnels qui s'établissent entre les voyageurs qui vont et reviennent, et les capacités réceptives variables des communautés visitées qualifiées à tort ou à raison «d'accueil».

Les imaginaires modernes du voyage et de la drogue trouvent dans leurs rapports à l'altérité et à l'étrange des voies de jonction et d'évitement. Si les «voyageurs» à l'époque de la colonisation diabolisent les pratiques extatiques et les mœurs étranges des populations qu'ils veulent asservir, ils ne sont pas moins capables pour le succès de leur entreprise de s'appropriier des éléments des savoirs autochtones, incluant l'usage des psychotropes. Or, force est de reconnaître que l'attitude colonialiste n'est jamais totalement disparue de l'esprit capitaliste du développement touristique.

Persiste jusqu'à nos jours dans les représentations occidentales, une image de la drogue éveillant la crainte de l'étrangeté. Les usages sont d'autant plus condamnés pour des raisons religieuses ou morales lorsqu'ils sont associés à l'Autre étranger. Drogue et voyage sont teintés de la même ambivalence face à l'inconnu. Si le voyage consiste, pour reprendre les mots de Baudelaire, à plonger «au fond de l'inconnu pour trouver du nouveau», la drogue demeure toujours pour sa part un viatique équivoque. «Enfer ou ciel»⁹ : les chemins imaginaires de la drogue et du voyage se séparent entre les deux. Peu importe la direction, la destination demeure incertaine. Bon ou mauvais, on ne s'entend pas sur la valeur de leur usage respectif. Et que dire quand drogue et voyage deviennent les deux faces inextricables d'une même aventure ? Qu'arrive-t-il quand l'usage de la drogue définit le sens du voyage et quand la notion de voyage redéfinit le rapport à la drogue ?

⁸ Ainsi le «voyageur» Girolamo Benzoni décrivait-il le tabac en 1565 dans *La historia del mondo nuevo* (cité par Ginsburg, p. 141). Voir aussi dans Narby et Huxley (2002, p. 21-23) le texte de Gonzalo Fernández de Oviedo intitulé par les éditeurs *Le culte du diable : consommer le tabac pour communiquer avec la nature* et qui fut publié originellement en 1535.

⁹ «Verse-nous ton poison pour qu'il nous réconforte! Nous voulons, tant ce feu nous brûle le cerveau, Plonger au fond du gouffre, Enfer ou ciel, qu'importe? Au fond de l'inconnu pour trouver du nouveau.» Dernier quatrain du «poème narratif» *Le Voyage* de Charles Baudelaire.

Mot de présentation

Poètes et écrivains jouent un rôle déterminant dans la rencontre des imaginaires du voyage et de la drogue. Ce sont des guides de voyages abstraits qui emplissent l'imagination de leurs lecteurs de « désirs d'ailleurs » (Michel, 2004), dont certains émules voudront poursuivre les traces avec l'intention de vivre concrètement des expériences qu'ils n'ont jusqu'alors que fabulées. Si dans les premières décennies du XIX^e siècle l'imaginaire littéraire de cette rencontre est empreint de romantisme, au XX^e siècle, cet imaginaire prend d'abord une forme expérimentale quasi clinique — « médico-littéraire » — pour ensuite se métamorphoser en un esprit de vagabondage « céleste » et de révolte spirituelle. Se dessinent avant et après la Deuxième Guerre mondiale deux portraits séparés du voyage qui finiront plus tard par se joindre partiellement avec les expériences néo-chamaniques de la mouvance *New Age*. Le premier portrait montre un usager davantage solitaire et qui, animé par « une curiosité spéculative », expérimente en privé les drogues pour découvrir les « *terræ incognitæ* [de] la cartographie de l'esprit humain » (Milner, 2000, p. 439). Le deuxième est celui d'un héros marginal qui, motivé par un esprit festif de communauté, fera de la route son Royaume et de la drogue un élément de partage et de communion. L'expérience psychédélique¹⁰ se révélera une sorte de point de passage entre ces deux modèles. Sortant des campus universitaires pour manifester dans la rue, une certaine jeunesse empreinte d'une ferveur de liberté prend la « route des Indes » pour échoir sur une plage de Goa ou dans les bazars de Katmandou, pendant que d'autres dévient du chemin et s'accrochent les pieds (et la tête...) quelque part entre les cols de l'Afghanistan et du Cachemire pour expérimenter des drogues plus « dures ». C'est le moment de grâce et d'effervescence de la cohorte plutôt éphémère de jeunes et de moins jeunes que l'on a baptisé les « Hippies »¹¹, lesquels renaîtront plusieurs fois pour le plaisir de ceux et celles aimant les étiquettes ou en quête d'identité¹².

Sitôt commencé, le mouvement hippie faisait place à une nouvelle génération de voyageurs. Des « junkys », comme on les surnommait péjorativement, quittaient sans plan de retour¹³, pendant que de jeunes *routards* partaient, sac à dos chargé et cheveux dans le vent, sur les traces déjà mythiques de leurs prédécesseurs. Avant même que les guides de voyages ne deviennent un essentiel de la trousse de départ, les *backpackers* se partagent une carte du monde de leurs destinations de prédilection établie sur l'imaginaire des drogues¹⁴.

Avec la multiplication des passages par les mêmes chemins, le mariage entre la drogue et le voyage n'apparaissait plus tout le temps sous son angle idyllique, alors qu'un sentiment de dangerosité se

¹⁰ À propos de cette expérience, voir dans ce numéro l'article de Robert.

¹¹ On se souvient que les Hippies de la première vague ne se désignaient pas eux-mêmes par ce nom. Le mot avait une connotation péjorative et était surtout employé pour dénigrer leur mode de vie et leur apparence.

¹² Pour l'anecdote, initié à l'ayahuasca (ou en voie de l'être), dont il retire une expérience spirituelle transformatrice, le « néo-Hippie » que l'on croise aujourd'hui sur les routes d'Amérique latine ou ailleurs en Asie voyage en traînant sur soi non pas *Sur la route* de Kerouac et encore moins *Flash* de Duchaussois, mais un livre du genre *Un voyage vers soi* de Lenoir (2021) qu'il pourra vous expliquer en lien avec sa démarche personnelle, comme j'ai pu en être témoin.

¹³ Le livre *Flash* ou *le grand voyage* de Charles Duchaussois publié en 1971 et qui sera vendu à plus de 6 millions d'exemplaires témoignait avec son condensé de mésaventures invraisemblables ce passage post-hippy où la route devient une échappée suicidaire.

¹⁴ L'espace nous manque pour faire un tour d'horizon de cette carte informelle qui s'étend aux quatre coins du globe et qui circule toujours parmi les groupes de jeunes voyageurs attirés par la fête et l'usage des psychotropes. Mentionnons qu'avec la saturation de la route des Indes et la popularité de la cocaïne avec ses fausses promesses de performance et de sevrage des opiacés, l'Amérique du Sud occupera à partir des années 1980 une place de choix sur cette « carte » des destinations.

propageait entre les branches de l'espace médiatique. À l'écho des *overdoses*, des arrestations et des traquenards criminels s'ajoutaient les manchettes des décès prématurés des idoles musicales en raison de leur abus de drogues et d'alcool. L'imaginaire hollywoodien se mêlait aux représentations populaires. Succèdent au film culte de la génération hippie de la fin des années 1960 *Easy Rider*, d'autres succès à l'écran comme *French Connection* et, plus tard, *Midnight Express*, dans lesquels le monde de la drogue et l'esprit d'aventure ne ressemblent plus tout à fait à une partie de plaisir. Et c'est un peu — pour prendre ici un raccourci — pour sortir de ce labyrinthe de chemins perdus que la nécessité du « guide » a commencé à se faire ressentir parmi les voyageurs en quête de connexions spirituelles et de découvertes des « réalités » autres. Nous sommes à l'époque où les livres du mystérieux anthropologue Carlos Castaneda deviennent des succès de librairie. Les enseignements romancés de son « maître », le sorcier Yaqui Don Juan Matus, captivaient alors l'imagination d'une jeunesse férue de « savoir », de « pouvoir » et de « voyage » par les drogues. Désormais, les substances psychédéliques ne suffisent plus, l'aide d'un guide au « bon voyage » s'avère essentiel.

Le tournant chamanique et le « phénomène ayahuasca »

Le voyageur étranger qui arrivait en 1980 à Real de Cartoche (Wirikuta) ou à Palenque au Mexique, ou à Iquitos en Amazonie n'était accueilli par aucun sorcier-chamane ni même par une agence prête à l'introduire à ce dernier. Si son but était à ce moment de « prendre » du peyotl ou des « champignons magiques » — l'ayahuasca étant encore un secret bien gardé¹⁵ — il devait se débrouiller par lui-même, soit en cueillant dans les champs alentour, soit, la plupart du temps, en s'enquérant auprès d'un habitant disposé à lui en vendre. Pour la plupart, tout était improvisé à leurs risques et périls. Rien à voir avec l'abondance de services chamaniques, incluant la prise de psychotropes, que l'on retrouve aujourd'hui dans une ville comme Iquitos. Ici, la demande a créé l'offre.

Il faut savoir que dans les années 80 le voyageur des mondes invisibles auxquels donnerait accès l'usage des plantes psychotropes n'échappe pas au vent d'individualisme qui soufflait dans l'air du temps. S'il idéalise une rencontre avec le sorcier-chamane, il n'est pas moins un auto-apprenti. Plusieurs sont initiés par leurs acolytes rencontrés au hasard de la route, tandis que quelques-uns ont appris de leurs lectures le b.a.-ba du « bon voyage » psychédélique. Expérience extatique explorant les limites de la « folie », ledit voyage, qu'il fera seul ou accompagné, est aussi un moyen selon ses principaux promoteurs de « mobiliser plus profondément le potentiel révolutionnaire » (Cooper, 1976, p. 43)¹⁶. Un monde séparait toujours le voyage intérieur « chez soi » des initiés aux drogues de

¹⁵ Plusieurs raisons expliquent ce secret dont la plus grande complexité de sa fabrication et les cadres restrictifs variables de ses usages traditionnels (voir dans ce numéro l'article de López Sánchez et Mesturini Cappelletti). À cela s'ajoute, qu'hormis « les lettres du Yage » entre William Burroughs et Allen Ginsberg, l'usage de l'ayahuasca avait eu en Occident un écho limité au-delà de certains milieux littéraires. Rien de comparable en cela avec la publicité des usages rituels du peyotl et des champignons hallucinogènes du Mexique qui, dès les débuts années 1950 ont fait les frais d'article dans les revues *Time* (1951), *Newsweek* (1953) et *Life* (1957).

¹⁶ Au tournant des années 1970, les principales figures de la mouvance antipsychiatrique ont fortement insisté sur l'importance du « bon voyage » avec les « antidrogues telles que le LSD, la mescaline, la psilocybine 581 » (Cooper, 1976, p. 38). Pour le réaliser, l'antipsychiatre David Cooper posait dans sa *Grammaire à l'usage des vivants* huit conditions dont celle d'être accompagné par un « guide du voyage, soit une personne qui a expérimenté l'acide (et sa propre folie) » (Cooper, p. 42).

Mot de présentation

synthèse dites hallucinogènes (LSD, acide, mescaline, etc.) du voyage «holistique» des initiés aux plantes psychotropes en contexte cérémoniel. Et c'est la rencontre avec de «véritables» chamanes (l'appellation «sorcier» s'étant entretemps estompé) qui allait permettre de les relier, voire de les amalgamer en un même projet. Alors en pleine montée, la vague *New Age* avec ses techniques du corps et ses pratiques spirituelles contribua à la magnification de l'expérience chamanique.

La «redécouverte» par les Modernes de ce grand voyageur¹⁷ et médiateur entre les mondes du visible et de l'invisible qu'est le chamane¹⁸ sera le point de départ d'une nouvelle forme de tourisme éco-spirituel. Des centres spécialisés ainsi que des agences réceptives sont créés principalement par des Occidentaux, eux-mêmes initiés, afin d'accueillir ces nouveaux touristes-voyageurs en quête de «guérison» ou de connexions avec le «sacré»¹⁹. On assisterait à ce que d'aucuns nomment une «renaissance psychédélique».

Voyage intérieur et tourisme d'aventure se conjuguent avec l'attrait de ce qui est permis d'appeler le «phénomène ayahuasca». Popularisé dans l'espace médiatique pour ses multiples vertus, l'ayahuasca a fini par sublimer par ses propriétés ineffables et mystérieuses tout le contexte de ses usages traditionnels. Même plus nécessaire de se déplacer à l'autre bout du monde pour «prendre de l'ayahuasca», puisque des chamanes-entrepreneurs sont prêts à faire le trajet dans le sens inverse pour satisfaire une clientèle élitiste²⁰. Heureusement, à l'encontre de ce phénomène caractéristique du monde consumériste et expéditif dans lequel nous vivons, des chamanes en alliance avec des chercheurs et des membres de leur communauté s'interrogent sur les impacts et les moyens de freiner ce que López Sánchez et Mesturini Cappelletti appellent le «devenir-drogue» de l'ayahuasca.

Dans ce numéro, nous partons à la rencontre de cet esprit de résistance, voire de «revanche», qui se dissimule derrière la face visible du tourisme chamanique. Les auteurs qui seront nos guides tout au long de notre parcours nous amèneront depuis leur regard et leur sensibilité à revisiter les usages du voyage et de la «drogue» ainsi que leurs rapports ambigus.

Un parcours en zigzags en sept étapes

Entrepris avec des ambitions de «tour du monde», tel un touriste au programme trop chargé qui ne veut rien manquer de son périple, notre parcours s'est plutôt engagé, sans destination précise, sur les sentiers nouvellement fréquentés d'un «tourisme chamanique» où l'usage des psychotropes

¹⁷ Il est devenu commun après Mircea Eliade de comparer l'extase chamanique à un voyage. Le chamane, résume Eliade (1983, p. 23), «est le spécialiste d'une transe, pendant laquelle son âme est censé quitter le corps pour entreprendre des ascensions célestes ou des descentes infernales». Or, si «l'ivresse narcotique» est l'une des techniques pour induire la transe, elle n'est pas moins, à ses yeux, une «technique aberrante» (Eliade, p. 383), une innovation récente témoignant «en quelque sorte une décadence de la technique chamanique» (Eliade, p. 315). Comme quoi le préjugé défavorable envers les «drogues» obnubile depuis longtemps les représentations intellectuelles et populaires à propos des «bons» et des «mauvais» usages, qu'ils soient chamaniques ou non.

¹⁸ À propos de la figure protéiforme et ambivalente du chamane, voir dans ce numéro l'article de Chabloz. Sur le rôle déterminant que jouent les intellectuels dans les représentations du chamane moderne et des usages «néo-traditionnels» des drogues, nous nous permettons de renvoyer à un de nos textes (Perreault, 2009).

¹⁹ Voir dans ce numéro l'article de Gondard.

²⁰ Voir par exemple : <https://www.slate.fr/story/266309/ayahuasca-nouvelle-lubie-riches-amazonie-breuvage-hallucinogene-capitalisme-occident>.

Mot de présentation

est parfois au cœur de l'expérience du voyage, parfois une limite entre des mondes qui s'affrontent, parfois facultatif. Sur la route en zigzags qui traverse le présent numéro, chaque article constitue une étape d'un voyage où nous sommes invités à repenser notre rapport avec les « drogues ».

Pur produit de notre modernité et techniques de réenchantement du monde, drogue et voyage sont deux formes sociales qui entretiennent selon Éric Gondard des « affinités affectives ». Qu'il s'agisse de l'itinérance de l'usager ou du voyage en quête de sens et de sacré, les deux partagent en Occident des imaginaires marqués par le désenchantement et l'affaiblissement des rites d'intégration dans la société moderne.

Au quai de départ de notre aventure, Gondard nous invite à le suivre en repassant par le parcours de sa formation en sociologie qui l'a conduit dans la vingtaine en Amérique du Sud, plus particulièrement jusqu'à la clinique de Takiwasi au Pérou, puis chez un guérisseur *ayahuesquero* en Équateur, où il a rencontré d'autres *backpackers* de son âge auprès desquels il a mené ses recherches. Son itinéraire s'est ensuite poursuivi en France en tant que sociologue œuvrant dans le milieu associatif de la prise en charge des addictions. À la croisée entre drogue et voyage, l'auteur dégage, en reprenant la nomenclature de Nadège Chabloz, trois profils types de voyageurs occidentaux en quête d'expériences chamaniques, soit le mystique, l'expérimentateur et le souffrant, profils qu'il examine depuis sa perspective « assumée » de chercheur-voyageur-usager. Que le désir de voyage ou la « pulsion viatorique » de l'usager s'inscrive dans une démarche individualiste ou communautaire, le chemin qu'il parcourt, explique Gondard, porte les traces de la mouvance — errance — psychédélique qui l'a précédé.

Nous poursuivons notre route en remontant quelque peu dans le temps vers le nord, plus précisément en Californie dans les alentours du quartier Haight-Ashbury à San Francisco pour découvrir les dessous de la « révolution psychédélique » qui s'y tramait dans les années soixante et qui bouleversait les valeurs de la société américaine. Ancrée sur une scène contre-culturelle où les univers musicaux, littéraires, spirituels et politiques se fusionnent, ladite « révolution », avec ses gourous charismatiques, trouva dans l'usage des drogues dites psychédéliques un point de rassemblement communautaire et festif pour des voyages sensoriels — des *trips* — « dans des contrées inexplorées de la conscience ».

Frédéric Robert nous replonge dans son article sur les différentes scènes de ces années turbulentes en montrant les impacts et les détours empruntés par leurs figures de proue (Timothy Leary, *Grateful Dead*, Allen Ginsberg, Ken Kesey, etc.), qui ont été chacune à leur manière des guides et des promoteurs d'une façon alternative de « voyager » où expérience mystique, modification de la conscience, esthétique musicale et consommation de LSD sont autant de véhicules menant à la révélation d'un monde que l'on croit pouvoir changer. Malgré le cul-de-sac auquel s'est buté « le psychédéisme des sixties », l'auteur termine en soulignant le regain de l'intérêt social et thérapeutique que connaît le LSD depuis le début du XXI^e siècle.

Quittant l'Occident consumériste, nous retournons en Amérique du Sud, cette fois dans la jungle colombienne aux confins de territoires où s'opposent des visions du monde différentes à propos

Mot de présentation

des usages et de la valeur des drogues. Avec la démocratisation de l'usage de la cocaïne dans les années 1980, la Colombie est devenue le plus grand producteur de ce psychotrope qui fait la fortune des grands cartels en plus d'accroître la violence armée dans les zones de production. Pour satisfaire la demande mondiale de substances psychoactives récréatives, c'est toute une écologie locale de petits paysans qui se trouve ainsi perturbée. Et c'est à la trace de la « chaleur » de ces mondes qui s'interpénètrent et qui s'affrontent que Daniel Hernández Restrepo nous invite à le suivre dans son « voyage ethnographique en territoire a'i cofan ».

Son texte nous fait découvrir un monde en métamorphose dans la jungle du Putumayo où un peuple autochtone est « affecté par deux fièvres du végétal », soit d'un côté « la ruée de la monoculture illégale de la coca » et de l'autre « l'appropriation du yajé ou de l'ayahuasca par les non-autochtones ». Voyageur dans les zones de tension de son pays, l'anthropologue avance dans les différents sentiers de cette métamorphose en se demandant comment la « prégnance multisensorielle » reliée à l'usage des plantes traditionnelles (« yajé », coca, tabac, ortie, etc.) et les modes d'existence qui leur sont associés « peuvent-ils guérir, alléger ou composer avec le monde hostile d'une colonialité en narcose ? » Ici s'efface la ligne de partage entre nature-culture, entre santé et réalité sociale, si bien, dit Hernández Restrepo, que « la guérison des corps est inséparable de la guérison des territoires ».

Si, comme le prétend Lapouge, on ne voyage toujours que dans les encre des explorateurs qui nous ont précédés, force est de reconnaître que cette « encre » est dorénavant de plus en plus virtuelle et remplacée par la surabondance des images qui peuplent nos vies interconnectées. Avant même de partir, le touriste-voyageur moderne a non seulement tout organisé, mais déjà tout vu ce qu'il s'apprête à vivre en chair et en os. Ainsi les déceptions sont-elles nombreuses quand le voyage ne se déroule pas aussi parfaitement que prévu (Urbain, 2017). Ne cédant pas aux habitudes de son quotidien, « simple spectateur » d'un « monde en spectacle », le touriste part « sans réellement partir » (Christin, 2020).

Bien que la littérature spécialisée sur le tourisme chamanique commence quelque peu à se renflouer, c'est souvent le visionnement de « films à chamanes » qui, au départ, éveillent la curiosité des touristes-aventuriers vers ces univers mystérieux afin d'en vivre l'expérience. Présentant des pratiques et des contextes tantôt traditionnels ou néo-traditionnels, tantôt artistiques voire fantasmagoriques, en prenant un angle « éco-politique » ou « éco-spirituel », ces films contribuent à la fabrication de l'image polymorphe du chamane moderne. Ce sont à la fois des guides de voyage et des créateurs de réalités et d'ambiance.

S'appuyant sur un corpus de quarante films, majoritairement documentaires et francophones, Nadège Chabloz se penche dans son article sur l'évolution des représentations occidentales des chamanes de différentes origines. Elle montre que la figure muette et archaïque du chamane isolé dans son milieu naturel qui dominait dans les années 1980-1990 tend, de nos jours, à être remplacée par celle du chamane moderne qui voyage, utilise les nouvelles technologies, accueille des touristes, crée des alliances et participe à des festivals. On découvre à travers ces films que l'image primitiviste du chamane gardien des traditions ancestrales vivant en osmose avec la nature dans des contrées exotiques difficilement accessibles est désormais mise en tension

Mot de présentation

par la mondialisation du chamanisme touristique et sa marchandisation par l'intermédiaire de promoteurs occidentaux. Malgré tout, en prenant une place de plus en plus centrale, tant dans la production des films que dans la valorisation de leurs pratiques (incluant ou non l'usage de psychotropes), les « chamanes du futur », comme les appelle Chabloz, tirent un « avantage symbolique » de leur rôle. À souhaiter seulement, conclut-elle, qu'un nombre plus grand de chamanes « dit de pays du Sud » puissent trouver les ressources leur « permettant de documenter les manières dont ils se représentent eux-mêmes ».

Un tel privilège nous est offert dans le prochain article, alors que nous sommes conviés à faire connaissance avec un « chamane » (*onanya*) qui se questionne sur l'avenir de sa pratique dans un contexte de marchandisation où l'ayahuasca est désormais devenu « un phénomène globalisé » ainsi qu'un « emblème » de la transformation des modes de vie résultant des « asymétries socio-économiques et politiques héritées de la colonisation ». Avec le texte de López Sánchez et de Mesturini Cappel nous arrivons au carrefour de notre parcours où se rencontrent dans un projet de requalification des pratiques de soin, un guérisseur tradipraticien, une anthropologue et une clientèle occidentale. Véritable travail de traduction et de « reconfiguration multisyntaxique » défiant les malentendus interprétatifs, sont ici proposées des cérémonies d'« ayahuasca sans ayahuasca » où l'attention est déplacée sur un ensemble enchevêtré de pratiques d'apprentissages, de chants et de puissances agissantes, telles que les « mères des plantes médicinales ». À la fois thérapeutique, éducative et politique, la proposition de « l'ayahuasca sans ayahuasca » vise à contrer le « devenir drogue » de l'ayahuasca « orpheline » en insistant sur le fait que ce n'est pas la substance seule qui soigne, mais le contexte global dans lequel s'inscrivent ses usages.

Nous restons au Pérou en prenant cette fois une autre direction. L'ethnologue Sébastien Baud nous invite à explorer le champ intime des sensations propres à l'expérience ayahuasca. Abordant les esthétiques amazoniennes de l'ivresse et l'épistémologie chamanique façonnant les désirs occidentaux, Baud entend montrer avec son article que voyager en Amazonie, s'asseoir dans un lieu de culte et boire l'ayahuasca est « un geste pensé comme un espace d'altérité, d'inconnu et de non-savoir, propice aux bricolages rituels et aux cheminements spirituels ». S'attachant à la phénoménologie du corps en sensation, il s'intéresse moins aux images perçues qu'au geste d'incorporer l'ayahuasca, soit « cette expérience bien étrange qui décompose le corps, épaissit le temps et autorise la vision ». Pour l'auteur, les expériences des voyageurs et les incorporités qui s'y inventent sont des articulations du paradigme chamanique. Vue sous cet angle, l'expérience recherchée à travers le « tourisme chamanique » ne relèverait pas d'une « simple consommation de l'altérité », tel un produit « offrant la promesse d'une identité prêt-à-porter », mais plutôt « d'une interpénétration de manières de vivre ouvrant de nouveaux horizons de transformation sociale » et personnelle. Ici, « corps, gestes, mouvements, saveurs » dans leurs relations sensibles et affectueuses avec l'*ayahuasca* deviennent dans les discours de ces voyageurs en Amazonie « autant de prétextes à la perception et à une attention portée aux processus de surprise et d'effectuation ». Entre posture touristique et posture existentielle, les « personnes ivres de l'ayahuasca » sentent, dit Baud en terminant, « qu'un geste autre envahit leur corps et y trouve toute la place pour s'épanouir et porter une incorporité hétérogène ».

Mot de présentation

«L'espace est une drogue que cette histoire dispensait sans lésiner», raconte l'écrivain-voyageur Nicolas Bouvier (2014, p. 157) en parlant de l'effet de la lenteur et de la subjectivité du temps vécu du voyage et du récit. Cette sensation de vivre l'espace comme une drogue, nous la retrouvons sous une autre forme dans «le récit illustré d'un voyage en suspension» des deux anthropologues Laplante et Helmesi. Ici le temps du voyage est suspendu par le «le souffle de l'ocre rouge des airs camerounais» remémorant chez les deux voyageuses «la sensation d'une prise de *rapé* des airs sud-américains» — un psychotrope fait à base de feuilles de tabac réduites en poudre puis mêlées à d'autres plantes et épices qui en teintent la couleur et qu'on inhale à travers une pipe de bois à deux bouts — «qui glisse dans celle du *yagé* et persiste dans un nouvel agencement». S'unissant dans ce moment d'émerveillement vécu sur le «terrain», les deux chercheuses s'interrogent sur les perspectives théoriques et méthodologiques qu'elles peuvent tirer de cette expérience unique de défamiliarisation et de désorientation pour la pratique de l'anthropologie. Elles cherchent en outre à arrimer à leur pratique de «nouveaux souffles» ou de nouvelles techniques de recherche rappelant dans leur dessein les effets «recherchés et obtenus avec l'usage de substances». S'inspirant de Deleuze (1969, p. 188-189), elles s'intéressent plus précisément à la possibilité que «les effets de la drogue» — leurs «révélations» — puissent «être revécus et récupérés pour eux-mêmes à la surface du monde indépendamment de l'usage des substances». Prenant acte qu'il est possible que les effets d'une substance singulière refassent surface dans un tout autre contexte avec d'autres substances ou sans elles, elles proposent d'aborder l'objet «drogue» et son expérience en prenant un «autre chemin», soit en se laissant guider par l'intensité du «souffle» tel que le conçoit Artaud et qu'elles le ressentent, c'est-à-dire comme une présence «qui s'élabore dans un mystère ou un chaos par-delà les choses».

Écrit en dialogue sous la forme d'un récit de voyage, leur article se révèle le lieu d'une expérimentation anthropologique où s'unissent dans un «espace interstitiel d'activité» différentes gestuelles et perspectives — dessins, textes, perceptions des couleurs, réminiscences ethnographiques, etc. — auxquelles se mêlent dans l'air dense et poussiéreux du milieu ambiant les multiples agencements humains et non humains des «corps sans organes».

Détour de route : touristification et usage de psychotropes

Le tourisme n'a pas toujours bonne presse. En Europe, il n'est pas rare que des groupes de citoyens habitant à proximité des centres-villes «chauds» manifestent contre le «surtourisme»²¹. Parmi les doléances de ces manifestants sont souvent pointés du doigt les débordements de la vie nocturne causés par les touristes éméchés. L'attention médiatique portée sur les plaintes des citoyens des grandes villes du tourisme international ne représente toutefois à l'échelle mondiale que la pointe de l'iceberg de l'équilibre précaire entre la vie locale et la présence touristique, surtout quand la «joie festive» des visiteurs est amplifiée par l'usage des drogues et de l'alcool.

²¹ Un exemple récent parmi d'autres : <https://www.travelandtourtworld.fr/nouvelles/article/Les-habitants-d%27Amsterdam-se-r%C3%A9voltent-ainsi-que-le-surtourisme-d%C3%A9clenche-des-manifestations-et-des-restrictions-de-voyage-drastringues-pour-sauver-la-ville.-Voici-ce-que-vous-devez-savoir/>

Mot de présentation

Cela fait maintenant 50 ans que j'arpente les routes du monde et je peux confirmer que si la consommation est le moteur de l'industrie touristique, la fête et ses produits dérivés en sont le principal « carburant ». Ainsi de petits villages autrefois tranquilles et peu fréquentés, que ce soit sur des îles de l'Indonésie ou de la Thaïlande ou au pied des volcans du Guatemala, sont désormais couramment pris d'assaut par des hordes de jeunes occidentaux venus fêter la pleine lune ou autres « divinités » païennes. Nul besoin d'ajouter que ces événements touristiques — où les rythmes enivrants de la musique et des corps dansants se mêlent aux effets des psychotropes — ne font pas l'unanimité au sein des communautés locales. Même si les heurts et les dérives du tourisme festif sont assez bien identifiés, il existe à ma connaissance peu d'études qui abordent ces phénomènes dans leur globalité. Il n'y a pas lieu ici de faire l'étalage des multiples formes et impacts du tourisme moderne (festif ou non) axé sur la consommation de substances psychoactives. Mon intention n'est pas non plus d'en faire le procès, mais de souligner l'étendue et la complexité des enjeux que recouvre la thématique « drogue et voyage », lesquels dépassent les seuls aspects abordés dans le présent numéro.

Par commodité, j'ai préféré ne pas séparer dans ce « mot de présentation » le touriste, cet « idiot du voyage » (Urbain, 1993), du voyageur. « Si le tourisme est d'abord économie, le voyage est par-dessus tout philosophie » résume Rodolphe Christin (2020, p. 16). Pour ce penseur de « l'antitourisme », le voyage transcende le tourisme, il le dépasse dès lors qu'on le considère « non seulement comme un désir, mais comme le *résultat* de l'expérience corporelle, psychologique, sensible et intellectuelle liée au fait de se mouvoir dans l'espace, quels que soient les formes et les motifs du déplacement » (Christin, p. 15). Ainsi formulé et appliqué à l'usage des drogues, il devient tentant de séparer cette « expérience radicalement sensorielle et poétique » que serait le voyage de la posture consumériste propre au tourisme. Voyageur et touriste vivraient en ce sens une expérience différente, peu importe le motif et la forme du « déplacement ». Le « touriste » consommerait des drogues, le « voyageur » les utiliserait pour « connaître le monde » et s'unir à lui. La réflexion mérite d'être scrutée en acceptant de ne pas poser *a priori* d'échelle de valeurs distinguant le touriste du voyageur, tout en ouvrant les paramètres qui les définissent l'un et l'autre à la fois comme sujet d'étude et comme personne utilisant des substances psychoactives. Peut-être trouverions-nous ici des pistes de recherche intéressantes permettant de mieux comprendre les dérives des « voyageurs-touristes » mal-aimés de nos grandes villes que nous considérons — souvent sans faire de nuances — comme étant des « itinérants ». L'idée peut paraître saugrenue, mais à y regarder de plus près, elle touche à tous les enjeux de la thématique « drogue et voyage », au propre comme au figuré²².

²² Les visages de l'itinérance sont multiples. Le chemin qui mène jusqu'à la rue peut s'étendre sur des milliers de kilomètres, comme il peut commencer au seuil d'une porte venant de se refermer derrière soi. Initiatique, touristique, situation de crise ou « pulsion d'errance » (Maffesoli, 1997), les motifs de départ sont aussi nombreux qu'il y a d'individus. Lorsque l'usage des drogues fait partie de l'équation du « voyage », leurs effets peuvent autant être structurants que destructurants sur les formes de vie, ils peuvent être une raison de poursuivre « l'aventure » comme de l'arrêter. Et quand ces voyageurs perdent espoir et se rassemblent pour former des îlots de communauté dans certains secteurs « chauds » de la ville, la coexistence avec la vie locale peut parfois s'envenimer à défaut de modèles de cohabitation efficaces. Bref, toutes des pistes de recherche qui s'inscrivent parfaitement dans l'esprit de la thématique « drogue et voyage », telle que je la conçois.

Mot de présentation

On me reprochera avec raison de tourner les coins ronds. Le pays imaginaire des drogues est sans lieu et de tous les lieux, et ses voyageurs sont des étrangers familiers que l'on connaît mal. En proposant l'idée de ce numéro, mon souhait était de repasser sur des chemins connus pour continuer la réflexion sur les usages et les représentations des drogues. Le voyage n'était qu'un prétexte pour joindre usage et représentation.

Au terme du parcours, dont nous présentons ici les différents « récits » recueillis auprès de collègues sociologues et anthropologues qui ne sont pas pour la plupart des spécialistes des « drogues », il faut souligner combien le mot « drogue » est entouré de mystère pour ne pas dire tabou, surtout lorsqu'il est associé à des usages traditionnels et aux « plantes miracles ». Comme le souligne Chabloz, à l'égal de l'ayahuasca, l'iboga est présenté dans les films qu'elle a étudiés « comme une substance “visionnaire” et non pas “hallucinogène”, et surtout pas comme une “drogue” puisque cette plante est utilisée comme médicament-miracle anti-drogues et psychothérapeutique »²³. De leur côté, López Sánchez et Mesturini Cappello s'inquiètent du « devenir drogue » de l'ayahuasca se transformant en ce qu'ils appellent une « ayahuascaïne », soit une plante sortie de son cadre rituel que l'on utiliserait « comme un médicament » pour se soulager ou se divertir. Dans tous les cas, les propriétés des substances psychotropes, qu'on leur accole l'étiquette « drogue » ou non, sont dépendantes des caractéristiques et des contextes de leur usage. Or, comme j'ai pu l'observer récemment dans la ville de Cusco, il y a lieu de s'interroger quand les cérémonies d'ayahuasca ou de San Pedro se retrouvent sur les menus de l'offre touristique entre la descente en rafting et le saut en parapente, alors qu'il suffit d'allonger des « billets verts » pour y participer. Nous sommes là loin des touristes constituant une « clientèle » se rendant dans un centre chamanique en Amazonie après avoir suivi une longue étape de préparation et s'être pliée à des exigences très strictes avant de « boire l'ayahuasca ». Savoir quand l'ayahuasca ou toute autre plante psychotrope devient (ou est considérée comme) une « drogue » est une question ne changeant rien au fait que ce sont les usages qui définissent une « drogue » et non seulement ses principes actifs. Que cette drogue soit bonne ou mauvaise est une autre question qu'il n'y a pas lieu de débattre ici.

Que l'on me permette en terminant de remercier tous les acteurs invisibles et anonymes que sont les « pairs » évaluateurs des textes soumis. On ne soulignera jamais assez l'importance de leur apport pour assurer la qualité des articles réunis dans ce numéro.

Marc Perreault

Anthropologue globe-trotter et membre fondateur de la revue *Drogues, santé et société*.

²³ Voir également le commentaire de Hernández Restrepo à propos du yajé qui ne serait ni une drogue, ni un psychédélique ni un hallucinogène, toutes des conceptions qui sont fortement centrées selon lui sur le « tourisme et les quêtes de vision » et la « marchandisation des plantes » et qui réduisent « les guérisseurs traditionnels à des marchands opportunistes de l'identité autochtone ». Suffit-il toutefois de dire que le terme « drogue » n'est pas approprié pour que ce n'en soit pas une ? Difficile de se déprendre de l'image péjorative associée à la drogue comme produit de consommation.

Références

- Bouvier, N. (2014) *L'usage du monde*. La Découverte.
- Christin, R. (2020) *La vraie vie est ici. Voyager encore ?* Les Éditions Écosociété.
- Cooper, D. (1976). *Une grammaire à l'usage des vivants*. Seuil.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Les Éditions de Minuit
- Duchaussois, C. (1971) *Flash ou le Grand Voyage*. Fayard.
- Eliade, M. (1983). *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Payot.
- Furst, P.T. (1974). Trouver notre vie : le peyotl chez les Indiens huicholes du Mexique. Dans P.T. Furst (dir.), *La chair des dieux. L'usage rituel des psychédéliques* (p. 122-181). Seuil.
- Ginsburg, C. (2010). Les Européens découvrent (ou redécouvrent) les chamans. Dans C. Ginsburg, *Le fil et les traces. Vrai faux fictif* (p. 141-167). Verdier.
- Hacking, I. (2002). *Les fous voyageurs*. Les empêcheurs de penser en rond.
- Heidegger, M. (1958). Science et méditation. Dans M. Heidegger, *Essais et conférences* (p. 49-79). Gallimard.
- Kerouac, J. (1960). *Sur la route*. Gallimard.
- Lapouge, G. (2020). *L'encre du voyageur*. Albin Michel.
- Lenoir, F. (2021). *Jung. Un voyage vers soi*. Albin Michel.
- Maffesoli, M. (1997). *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*. Librairie générale française.
- Michel, F. (2004). *Désirs d'ailleurs. Essai d'anthropologie des voyages*. Les Presses de l'Université Laval.
- Milner, M. (2000). *L'imaginaire des drogues. De Thomas de Quincey à Henri Michaux*. Gallimard.
- Narby, J. et Huxley, F. (dir.) (2002). *Chamanes au fil du temps. Cinq cents ans sur la piste du savoir*. Albin Michel.
- Perreault, M. (2009). Rites, marges et usages des drogues : représentations sociales et normativité intellectuelle. *Drogues, santé et société*, 8(11), 11-55. <https://doi.org/10.7202/038915ar>
- Rosa, H. (2021). *Résonnance. Une sociologie de la relation au monde*. Éditions La Découverte poche.
- St. John, G. (2017). Hyperespace dans le cyberspace : DMT et méta-ritualisation. *Drogues, santé et société*, 16(2), 76-103. <https://doi.org/10.7202/1041854ar>
- Urbain, J.-D. (1993). *L'idiot du voyage. Histoires de touristes*. Payot & Rivages.
- Urbain, J.-D. (2003). *Secrets de voyage. menteurs, imposteurs et autres voyageurs impossibles*. Petite Bibliothèque Payot.
- Urbain, J.-D. (2017). *Le voyage était presque parfait. Essai sur les voyages ratés*. Payot & Rivages.
- Wittgenstein, L. (2002). *Remarques mêlées*. Flammarion.



**DROGUES,
SANTÉ ET
SOCIÉTÉ**

Réflexion théorique

Drogues et voyage : une volonté de réenchanter le monde

Eric Gondard, maître de conférences, Laboratoire d'Études Interdisciplinaires sur le Réel
et les Imaginaires Sociaux, Université Paul-Valéry Montpellier 3

Correspondance

Eric Gondard

18, rue des Cinsaults

34090 Montpellier

France

Courriel : eric.gondard@univ-montp3.fr

Résumé

Dans le cadre de notre contemporanéité occidentale, usage de drogues et voyage sont deux pratiques sociales qui prennent un sens particulier et parfois conjoint. Il semble même que les deux puisent dans certaines valeurs communes et se retrouvent ainsi irrésistiblement liés, entretenant de réelles « affinités électives ». L'engouement actuel pour les techniques exotiques de néo-chamanisme nécessitant parfois l'ingestion de plantes psychotropes parle très clairement en ce sens. Nous pensons notamment à l'enthousiasme des Occidentaux pour les rituels d'ayahuasca depuis une vingtaine d'années. À partir du concept d'affinité élective, il est possible de complexifier notre regard sur ces deux aspects de nos sociétés et de dépasser une lecture monocausale et un déterminisme unilatéral. Drogues et voyages sont à la fois un pur produit de notre modernité, ils en révèlent donc le sens, mais aussi une démarche de dépassement, voire de refus de cette dernière. En ce sens, ces deux formes sociales peuvent être comprises comme des techniques de réenchantement du monde.

Mots-clés : ayahuasca, *backpacker*, désenchantement, réenchantement, modernité, rite de passage

Drugs and travel: a desire to re-enchant the world

Abstract

In contemporary Western society, drugs and travel are two social practices that take on a particular and sometimes joint meaning. It even seems that both draw on certain shared values and thus find themselves closely linked, maintaining real “elective affinities”. The current craze for exotic neo-shamanism techniques, sometimes involving the ingestion of psychotropic plants, is clearly in line with this. We are thinking of Westerners’ enthusiasm for Ayahuasca rituals over the past twenty years or so. Starting from the concept of elective affinity, it is possible to make our view of these two aspects of our societies more complex, and to go beyond a monocausal reading and unilateral determinism. Drugs and travel are both a pure product of our modernity, revealing its meaning, but also a way of overcoming it, or even rejecting it. In this sense, these two social forms can be understood as techniques for re-enchanting the world.

Keywords : ayahuasca, backpacker, disenchantment, re-enchantment, modernity, rite of passage

Drogas y viaje : voluntad de encantar al mundo

Resumen

En el marco de nuestra contemporaneidad occidental, el consumo de drogas y los viajes son dos prácticas sociales que adquieren un significado particular y a veces conjunto. Parece incluso que los dos se basan en ciertos valores comunes y se encuentran así irresistiblemente vinculados, manteniendo verdaderas «afinidades electivas». El entusiasmo actual por las técnicas exóticas de neochamanismo que, a veces, requieren la ingestión de plantas psicotrópicas habla muy claramente en este sentido. Pensamos en particular en el entusiasmo de los occidentales por los rituales de ayahuasca desde hace unos veinte años. A partir del concepto de afinidad electiva, es posible hacer más compleja nuestra mirada sobre estos dos aspectos de nuestras sociedades y superar tanto una lectura monocausal como un determinismo unilateral. Drogas y viajes son a la vez producto puro de nuestra modernidad, por lo que revelan su sentido, pero también proceso de superación, incluso de rechazo de esta última. En este sentido, estas dos formas sociales pueden ser entendidas como técnicas de re-encantamiento del mundo.

Palabras clave : ayahuasca, backpacker, desencanto, modernidad, rito de iniciación

Introduction

Comment expliquer le rapprochement, presque intuitif, qui semble exister entre drogue et voyage ? Nous sommes en présence de deux formes sociales qui partagent des « affinités électives » au sens explicité par Michael Löwy (2004) à la suite de Max Weber (2002). Comme si, dans notre contemporanéité occidentale, les deux phénomènes se rencontraient pour mieux se renforcer et s'éclairer l'un l'autre. Voyage et drogue vont effectivement souvent de pair, qu'il s'agisse de l'errance ou l'itinérance de l'utilisateur de substances psychoactives contemporain (Gondard, 2017) ou du voyage en quête de sens, voire même du voyage initiatique ou encore, dans la sémantique utilisée pour décrire le voyage intérieur ou *trip* que permet l'utilisation de certaines substances psychédéliques.

Dans cet essai, nous nous focaliserons plus particulièrement sur les individus âgés de 20 à 30 ans. Ce choix méthodologique est à mettre en relation avec notre propre parcours et donc avec une part de subjectivité (mais assumée et, autant que faire se peut, maîtrisée).

Depuis le début de notre formation en sociologie en 2004, nous avons eu en effet l'occasion de voyager à travers différentes destinations dans le monde et tout particulièrement en Amérique du Sud. D'abord en simple touriste, nous avons par la suite continué cette dynamique dans le cadre de notre *master* et de notre doctorat. En ce sens, la majeure partie de notre terrain de recherche s'est portée sur la clinique Takiwasi¹ au Pérou dans la ville de Tarapoto, ainsi que sur les techniques d'un *ayahuasquero* (guérisseur ayant recours à la potion ayahuasca²) installé à Puyo en Équateur et fondateur de la fondation *SachaWarmi*³.

En plus de ce terrain, en tant que sociologue, nous fréquentons le monde associatif de la prise en charge des addictions en France depuis maintenant plus de 10 ans⁴. Nous nous rapprochons donc d'une méthodologie de la théorisation enracinée (*grounded theory*). Que ce soit pour les voyages ou pour la question des usages de drogues, notre observation et nos enquêtes nous ont amenés à nous orienter vers une population adolescente / jeune adulte qui se retrouverait assez bien dans la dénomination de *backpacker* (Demers, 2011).

Incontestablement, voyages et drogues trouvent un écho particulier chez les jeunes adultes. Le *backpacker* est bien souvent un individu qui se situe dans un entre deux de sa vie sociale, un ensemble de lignes biographiques entre l'enfance et les futures éventuelles activités salariées. C'est aussi à cette période qu'apparaissent bien souvent les premières utilisations de toxiques.

¹ <https://takiwasi.com/indexfr.php> Takiwasi est une clinique de prise en charge des individus en situation d'addiction. Elle peut accueillir une vingtaine de patients à l'année, aussi bien locaux qu'occidentaux, avec un public majeur, mais relativement jeune, et uniquement masculin. Takiwasi propose aussi des retraites/diètes inspirées de la médecine traditionnelle amazonienne et ouvertes à tous.

² L'ayahuasca est une liane (*Banisteriopsis caapi*, classe naturelle des β -carbolines), le terme renvoie aussi à un breuvage dans lequel la décoction concentrée de cette plante est mélangée avec celle d'une autre plante, en général la chacruna (*psychotria viridis*). Cette potion est purgative et, selon l'acception que l'on voudra retenir, puissamment hallucinogène, visionnaire ou même enthéogène.

³ <https://sachawarmi.org/es/inicio/>

⁴ En France, les deux principales structures sont le CAARUD (Centre d'Accueil et d'Accompagnement à la Réduction des risques des Usagers de drogues) qui est l'accueil de première ligne avec une forte dimension sociale et le CSAPA (Centre de Soins, d'Accompagnement et de Prévention en Addictologie) avec des prérogatives plus centrées autour de la question sanitaire.

Tout au long de nos différents voyages en Amérique du Sud, nous avons pu rencontrer et interviewer des dizaines de personnes tant de manière formelle qu'informelle. La majorité des entretiens réalisés au cours de nos différents voyages ont été effectués dans le cadre du centre de réhabilitation pour toxicomanes Takiwasi. Les entretiens formels étaient pensés soit selon la méthodologie des récits de vie, soit comme des entretiens semi-directifs. Ils ont été réalisés avec des patients locaux ou étrangers ou avec des Occidentaux en voyage en Amérique du Sud.

Dans cet article, nous cherchons à montrer une triple affinité élective entre voyage et usages de substances psychotropes. Si la première affinité que nous verrons est directement liée aux valeurs occidentales contemporaines, les trois sont tout de même à penser dans une continuation directe avec « l'esprit du temps ». Ainsi, notre deuxième affinité renverra plus particulièrement à la diminution des rites de passage aujourd'hui. La troisième, quant à elle, s'enracinera dans la question des imaginaires sociaux, notamment autour de la question sémantique du « voyage psychédélique ».

Toutes actions sociales rationnelles s'enracinent dans un double mouvement, entre valeurs et positionnement individuels face à ces mêmes valeurs. Aussi, nous montrerons que les Occidentaux qui s'engagent dans cette démarche particulière, à la croisée entre drogues et voyages, répondent à une logique qui leur est propre et que nous pouvons penser à travers une modélisation « idéaltypique ». Nous développerons ce point à la fin de cet article, notamment en donnant des exemples tirés de différents entretiens que nous avons pu réaliser. Toutefois, parce qu'ils sont directement en lien avec la question des affinités et permettent d'en mieux saisir le sens, nous souhaitons d'ores et déjà présenter brièvement chacun de ces idéaux-types :

- Le « mystique » est un individu à la recherche de spiritualité dans un univers sécularisé.
- Dans un monde globalisé, l'« expérimentateur » est un individu qui connaît très bien les drogues et qui est en quête d'une nouvelle substance psychotrope.
- Le « souffrant » est à la recherche d'une médecine qui pourrait *a minima* donner du sens à sa maladie ou, peut-être, même le guérir.

Mais, avant toute chose, nous pouvons penser une première affinité centrée autour des valeurs de la modernité occidentale où pratiques de drogues et voyages sont à la fois fruits et rejet de ces mêmes valeurs.

De quelques affinités électives entre pratiques de substances psychoactives et voyage

Comme annoncé en introduction, nous comprenons ce concept d'affinité élective à la suite de Max Weber, cité par Michael Löwy (2004) : « quand deux éléments sont liés par un "degré d'adéquation particulièrement élevé" et entrent en rapport d'affinité élective, ils s'adaptent ou s'assimilent réciproquement (*aneinander anzugleichen trachten*), jusqu'à ce que, "finalement, un développement d'une intime et inébranlable unité s'installe" ».

Ce concept possède l'avantage d'éviter une interprétation en termes de monocausalité et un déterminisme unilatéral si peu adéquat dans le cadre des sciences sociales. Ainsi, drogue et voyage seraient comme deux amants qui s'attirent irrésistiblement, dont les âmes possèdent des affinités électives comme dans le roman de Goethe (2010).

**Première affinité : entre valeurs modernes et contestation individuelle latente.
La question du désenchantement / démagification et réenchantement du monde**

Selon Max Weber (2002), la modernité occidentale est marquée par un élan d'intellectualisation et de rationalisation scientifique qui lui donne sa spécificité au sein de l'Histoire humaine. Ce mouvement entraîne dans son sillage un désenchantement du monde. Le concept originel, *entzauberung der welt*, trouve en français une double traduction particulièrement pertinente : désenchantement ou démagification. Double acception que nous retrouvons très clairement chez Raymond Aron (1976) qui a l'avantage de bien éclairer la différence que nous entendons entre ces deux traductions : « La science positive, expérimentale et mathématique a progressivement chassé le sacré de ce monde [démagification] et nous a laissés dans un univers utilisable, mais vide de sens [désenchantement]. » Car c'est bien à travers ces deux propositions que nous devons comprendre le concept originel ; les deux sont utiles à la compréhension des deux pratiques sociales.

Le désenchantement est en lien avec les désillusions du progrès. Ce dernier nous offre un monde utile, mais vide de sens où l'individu contemporain peine à s'épanouir quand il n'est pas clairement en souffrance psychique ou sociale, écrasé par un monde qui le dépasse. Seule la consommation, emplie d'un fétichisme pour des marchandises sans cesse renouvelées, semble éclairer d'une lumière blafarde l'horizon de l'individu contemporain.

La démagification, de son côté, renvoie à l'idée que le cadre de référence privilégié des sociétés occidentales, c'est-à-dire la rationalité scientifique et ses débouchés techniques, s'est construit dans un processus de refoulement d'une acception magique de l'univers, de la vie et de la mort. Face à ce vide, nous pouvons d'ailleurs parler de vide existentiel (ou même ontologique ?), l'individu contemporain des sociétés occidentales cherche à redonner du sens avec des techniques plus ou moins conventionnelles, c'est-à-dire plus ou moins socialement légitimées, et selon une biographie qui lui est propre. Il s'agit d'autant de techniques de réenchantement du monde⁵.

Ainsi, le réenchantement est, en grande partie, une démarche individualiste ou, au mieux communautaire, qui vise à se frayer un chemin dans le dédale des valeurs contemporaines avec pour objectif principal une quête de sens. Dès lors, les voyages et les pratiques de substances psychoactives (encore plus celles nécessitant de se confronter justement à des voyages ou à des cultures différentes) prennent tout leur sens pour des populations de jeunes adultes. L'âge d'or du

⁵ Nous aborderons plus tard la question, encore différente bien que liée, d'un processus de désacralisation à l'œuvre dans les sociétés occidentales contemporaines. Notamment quand nous aborderons lors de la présentation de la troisième affinité, la différence entre un sacré sauvage et un sacré domestique. Toutefois, nous considérons que ces phénomènes de sécularisation et de transformation du sacré sont avant tout une conséquence du processus plus vaste de démagification révélé par Max Weber.

mouvement psychédélique porté par les hippies des années 60 aux États-Unis parle clairement en ce sens (Monneyron et Xiberras, 2008).

Regarder nos deux pratiques sociales avec ce prisme là c'est donc les considérer comme une promesse de (re)valorisation de son identité et plus largement d'une possible réappropriation de son univers. Il faut tout de même souligner une nuance d'importance : si le voyage est largement valorisé dans une hiérarchie des valeurs occidentales, c'est bien entendu moins le cas des pratiques de substances psychoactives, surtout quand ces dernières sont considérées comme illégales dans un contexte juridique donné.

Toutefois, les deux vont aussi dans le sens de certaines valeurs de la modernité occidentale, notamment dans leur rapport à la « sacro-sainte consommation ». Les phénomènes sociaux ne sont jamais tout noirs ou tout blancs. Aussi, si nous pouvons comprendre les usages de substances psychoactives comme une quête de sens (particulièrement dans les démarches adolescentes et avant que d'éventuelles problématiques d'addiction puissent apparaître) et une possible contestation face aux structures qui nous façonnent, elles sont aussi le fruit de ces dernières. Ainsi, lors d'un entretien dans un centre de prise en charge, un usager de drogues me disait : « On n'arrête pas de nous dire de consommer et le jour où quelqu'un s'y met vraiment on l'engueule ! » L'usager de drogue contemporain, comme d'ailleurs le *backpacker*, est un pur produit de son temps. Il s'agit dans les deux cas d'individus consommateurs, bien souvent individualistes et hédonistes qui recherchent l'instantanéité du présent et la liquidité de l'existence (Bauman, 2013).

Marc Augé (1992) parle ainsi de pulsion viatorique, un désir de voyage qui est le propre de l'être humain et qui, dans une dimension anthropologique, a toujours existé. Pourtant, pour cet auteur, la pulsion viatorique s'explique, ou plutôt se renforce, par l'expérience de l'urbanisation et de la modernité qui ont créé des « non-lieux » : des espaces de transit et de circulation qui n'ont pas de sens ou de fonction symbolique particulière. Pour le dire autrement, les espaces urbains contemporains et particulièrement la démesure des très grandes métropoles correspondent à des espaces non investis socialement et symboliquement par les individus.

Ces non-lieux génèrent un mal-être, une potentielle angoisse existentielle et donc un désir d'ailleurs, de voyage, de découverte. Dans cette acception, la pulsion viatorique serait bien une réponse à la condition moderne dans une quête de sens individuelle. Nous retrouvons donc potentiellement, tant chez l'usager de substances psychotropes que chez le voyageur contemporain, une réponse individualiste face aux valeurs de la modernité occidentale. Nous pouvons d'ailleurs rapprocher cela de ce qu'Émile Durkheim appelait le « mal de l'infini » dans son étude sur le suicide (2014), c'est-à-dire la contrepartie tragique et le malaise individuel qui découle du progrès de la société industrielle qui n'offre pas de règle sociale capable de contenir l'insatiabilité des désirs humains.

Deuxième affinité : du problème de l'initiation dans les sociétés occidentales contemporaines

En même temps que nos sociétés se sécularisaient, les rites de passage ont eu tendance à s'affaiblir ou même disparaître. Dans ce même mouvement apparaissait l'adolescence, c'est-à-dire cette période qui s'étale toujours plus, entre dirons-nous en grossissant les traits, la puberté, la volonté de sortir du cadre familial classique et la vie active avec la création d'un foyer à son tour. C'est justement parce que notre société ne propose plus de rite de passage en lien avec une cosmogonie structurée et structurante que cette durée surgit. Là où, dans les sociétés dites traditionnelles, le rite de passage servait à donner sa future fonction sociale à l'individu en l'arrachant à son ancienne condition d'enfant, les sociétés actuelles proposent un temps d'initiation indéterminé en lien avec un système bureaucratique légal.

Cet affaiblissement des rites de passage n'est pas sans conséquence. En effet, l'individu va bien souvent vouloir créer des rites qui lui sont propres ou qui prennent sens au sein de petites communautés (Le Breton, 2005). Là encore les expériences de substances psychotropes ou les voyages sac sur le dos à travers des pays inconnus prennent tout leur sens ! Et que dire alors des expériences qui cumulent les deux ?

À ce propos il est intéressant de noter que ces rites de passage sont potentiellement non reconnus par le système de valeurs dominantes. Aussi, à la suite de l'anthropologue Roger Bastide qui aborde la question d'un sacré sauvage et d'un sacré domestique, nous pourrions à notre tour parler de rites de passage sauvages et domestiques.

Mais enfin n'assiste-t-on pas aujourd'hui à une nouvelle recherche passionnée du sacré chez les jeunes – comme si nos contemporains, après une assez longue période de développement de l'athéisme, ou seulement d'abandon à l'indifférence, se rendaient de nouveau compte de l'existence en eux d'un vide spirituel à combler, et constataient à partir de ce sentiment de vide qu'une personnalité qui ne s'enracinerait pas dans une sorte d'enthousiasme sacré ne serait en définitive qu'une personnalité châtrée de ce qui constitue une dimension anthropologique universelle et constante pour tout homme vivant, la dimension religieuse ? Seulement, ce sacré que l'on voit à nouveau réapparaître dans la culture et dans la société d'aujourd'hui se veut un sacré sauvage. (Bastide, 1997)

Le sacré domestique est institué et partagé par l'ensemble de la société alors que le sacré sauvage est socialement instituant et moins fortement partagé. Nous avançons donc que cette configuration du sacré convient parfaitement pour éclairer nos phénomènes adolescents et/ou jeunes adultes. La dénomination de rite de passage sauvage nous semble plus pertinente que celle, proposée parfois dans la prise en charge médico-sociale, de rites de passage transgressifs⁶.

⁶ C'est ainsi que l'ancien directeur d'un CSAPA (Jean-Marie Ferrari à « Arc-en-Ciel », Montpellier, France) nous avait présenté ces passages à l'acte adolescents autour des substances psychotropes lors d'un entretien.

En effet, d'un point de vue sémantique, et quand on connaît la généalogie du concept explicitée ci-dessus, l'idée de sauvagement fonctionne très bien avec la question de la sécularisation de nos sociétés. De plus, l'idée de décrire ces phénomènes en évitant la question de la transgression, et donc du légal, permet d'éviter une stigmatisation supplémentaire dont souffre très largement cette population par ailleurs.

Enfin, si nous voulons compléter ce trop rapide tour d'horizon de la question de l'initiation dans les sociétés occidentales, nous sommes bien obligés d'admettre qu'il n'existe pas d'initiation autour des usages psychotropes alors que l'économie de marché donne toujours plus l'occasion de s'en procurer une diversité difficilement imaginable.

Restent les usages d'alcool au sein de fêtes votives, patronales, kermesses ou autres carnivals, qui sont bien souvent pour les jeunes Français l'occasion de connaître leur première expérience avec l'alcool, sous l'œil plus ou moins attentif des plus âgés. Toutefois, ces expériences largement instituées ne permettent pas l'expérience d'une socialisation secondaire différenciée, en dehors du réseau familial. Le voyage est par contre la possibilité d'expériences de ce genre que ce soit autour des drogues ou autres, d'ailleurs.

Troisième affinité : voyages, substances psychotropes, imaginaires et sémantique

Pour éclairer cette troisième affinité, nous pouvons aborder la question des imaginaires telle que présentée par G. Auclair dans son article : *Le double imaginaire de la modernité dans la vie quotidienne* (1981).

Pour cet auteur, deux imaginaires sont à l'origine de la manière dont les individus vivent, appréhendent et rêvent leur vie quotidienne dans la modernité occidentale : le faustien et le franciscain. Ils expriment en leur creux et de multiples façons, bien que particulièrement à travers le langage, les manières dont l'Homme moderne cherche à maîtriser la nature.

L'imaginaire faustien correspond à l'imaginaire technique de domination de la nature, il est donc particulièrement présent dans la modernité occidentale. De manière antagoniste se réalise l'imaginaire franciscain qui prône plutôt un retour ou même une symbiose avec la nature. Pour les présenter, l'auteur va avoir recours à un exemple particulièrement précieux en ce qui concerne notre sujet.

En effet, pour Auclair (1981) le lien entre ces deux imaginaires ne se manifeste nulle part peut-être aussi nettement que chez les adeptes de la drogue :

[...] Le faustien : ils veulent agir par des herbes et des plantes, mais aussi par des produits chimiques, sur l'esprit et forcer sa nature ; ils lui font violence pour obtenir *hic* et *nunc* – et c'est là que se retrouve le franciscain – de vivre dans un paradis où s'épanouiraient librement les vertus, à l'ordinaire bridées ou censurées, d'une imagination toute de douceur et d'harmonie : les hallucinations produites artificiellement, avec une efficacité qui s'apparente à la brutalité de la domination de l'homme sur la nature, ne sont recherchées

que pour fuir les contraintes, vécues comme intolérables, propres à notre société productiviste, et échapper à l'anxiété qu'elles engendrent. (p. 193)

Aussi, il existe derrière la prise de substances psychotropes une réelle motivation de s'extirper des contraintes de la société moderne tout en prônant une certaine maîtrise et alliance avec la nature. Force est de constater que cette citation de Georges Auclair garde aussi tout son sens pour parler du touriste qui s'arrache à sa condition moderne par le moyen d'avions, toujours de plus en plus puissants, en direction d'une hypothétique « nature-sauvage-des origines » et qui, une fois arrivée à sa destination entreprendra un autre voyage, psychédélique cette fois.

Comme nous l'avons vu les imaginaires sont particulièrement perceptibles à travers le langage. Or, il se trouve qu'en français, des expressions comme « faire un *trip* » ou « *bad trip* » renvoient très explicitement à la question du voyage, particulièrement avec les substances hallucinogènes. Nous pouvons aussi retrouver l'expression, qui s'est généralisée, avec d'autres types de substances.

Dès lors, la question à se poser est : pourquoi parler de voyage ? Il s'agit très clairement de ce temps entre deux, en dehors de la réalité quotidienne, un moment « extra-ordinaire » au sens littéral du terme. Comme durant un voyage où nous pouvons sortir de nos responsabilités quotidiennes, n'étant ni dans celles du départ et pas encore dans celles d'arrivée. Il s'agit clairement d'une position que nous pourrions qualifier de touristique. Quelqu'un de passage qui va chercher du merveilleux ou, pour le moins, des aspects différents de sa réalité ordinaire. Tout comme Simmel dans sa réflexion sur l'étranger (qui est dans une relation objective à l'espace et à la culture d'accueil), nous pourrions dire que le touriste n'est que de passage et qu'il n'entretient pas de réelle objectivation de ses rapports tant à l'espace qu'aux individus de la culture qu'il traverse.

Cette distinction entre l'étranger et le touriste peut être transposée à la question des pratiques de substances psychotropes. Notamment entre l'usager hédoniste qui se promène dans cette « réalité non-ordinaire » et les praticiens aguerris qui tentent, entre autres, de cartographier ces voyages, ce qui demande clairement le support d'une cosmogonie et une légitimité forte de la pratique. Car tous les individus qui décident volontairement d'entreprendre un voyage psychédélique n'y vont pas avec les mêmes intentions. À l'inverse de la pratique occidentale, de nombreux témoignages d'ethnologues⁷ attestent que les *ayahuasqueros* amazoniens, par exemple, ont une véritable cartographie du monde spirituel et que l'*ayahuasca* peut être perçue comme un moyen et un véhicule pour s'y rendre.

Ainsi, dans les approches traditionnelles, quand les Indiens prennent la potion, il y a une volonté d'explorer et de rentrer en contact avec le monde spirituel à des fins divinatoires (chasse, rite de passage, divination, médecine, etc.). De ce que nous avons pu observer lors de nos différents terrains, quand la grande majorité des Occidentaux prennent de l'*ayahuasca* il s'agit en réalité d'explorer son monde intérieur, comme si, par avance la possibilité de l'existence d'un monde spirituel était

⁷ À ce propos voir : Chaumeil, J-P. (1983). *Voir, savoir, pouvoir*. Georg éditeur.

niée et/ou que le seul monde digne d'être exploré était le sien. Ceci correspond d'ailleurs très bien à l'individualisme contemporain qui caractérise, entre autres, nos sociétés occidentales.

De plus, dans une logique médicale, les Occidentaux sont arrivés auprès des *curanderos* (guérisseurs) avec la pensée plutôt intuitive pour eux qu'ils devaient prendre la potion pour se soigner ; alors que dans le monde amazonien, et dans la grande majorité des cas, seul le guérisseur ingère l'ayahuasca. Il entre en contact avec les esprits d'où il tire une connaissance ou un acte en vue de la guérison du patient.

L'exemple des voyages d'Occidentaux à la recherche de l'ayahuasca

Si nous avons approché le contexte de société qui peut pousser de jeunes (ou moins jeunes aussi il est vrai) Occidentaux à entreprendre des voyages à l'autre bout du monde ou à tenter l'expérience des substances psychotropes, nous pouvons maintenant essayer de réfléchir au sens que ces actions peuvent avoir pour ces individus. Par là même, nous pourrions aussi envisager un lien de causalités multiples entre drogue et voyage.

Pour répondre à cette double interrogation, et comme annoncé en introduction, nous appuierons notre réflexion sur l'engouement actuel autour des pratiques d'ayahuasca pour un nombre croissant d'Occidentaux depuis une vingtaine d'années.

Force est de constater qu'un tourisme chamanique s'est largement développé en Amazonie autour de la pratique de l'ayahuasca. Mais ce mouvement n'est pas isolé et n'est pas sans rappeler non plus les usages de peyotl ou champignons en Amérique centrale (dans la lignée d'un Castaneda par exemple) ou les voyages en Inde à la grande époque des hippies.

Aujourd'hui, il est possible en se baladant dans les pays amazoniens de trouver des agences de voyages spécialisées dans des excursions chamaniques où pour quelques centaines de dollars il est possible d'aller « danser avec les esprits » à la rencontre de « vrais chamanes ». Ces agences de voyages pullulent par exemple dans une ville fortement touristique comme Cuzco, pourtant en plein milieu des Andes et donc bien éloignée de la zone traditionnelle d'utilisation de l'ayahuasca.

Dans ce cadre, pas de préparation nécessaire si ce n'est d'avoir des dollars avec soi... Pas de prise en charge non plus en « post-expérience » pour débriefer des expériences qui peuvent parfois être extrêmement fortes et/ ou traumatisantes pour des gens peu habitués ou aguerris. Il est aussi possible, à partir de quelques clics sur Internet, d'organiser son voyage depuis son canapé avec prise en charge totale depuis l'aéroport de Lima, par contre il faudra cette fois compter des milliers de dollars.

De même, il existe de nombreux sites relatant des expériences d'ayahuasca parfois heureuses, parfois plus difficiles, mais presque toujours très romancées et esthétisées à l'excès. L'offre existe, c'est indéniable, et nous comprenons que Jean-Loup Amselle dans son ouvrage *Psychotropiques* (2013)

en arrive à parler d'une « filière du chamanisme amazonien ». Pour autant, cela n'explique pas nécessairement qu'un Occidental lambda saute sur l'occasion. Dans sa thèse de doctorat, Nadège Chabloz (2011) propose une construction idéale typique des Occidentaux entreprenant le voyage vers des expériences chamaniques. Elle relève trois explications causales non excluant les unes des autres, trois idéaux-types. À titre d'exemple nous proposerons pour chaque catégorie des passages d'entretiens réalisés durant nos différents voyages :

Les mystiques

Ce sont des individus qui recherchent clairement une dimension spirituelle qui leur fait défaut dans leur vie quotidienne. Dans un élan très proche du nouvel âge, ils pensent trouver dans les expériences du type ayahuasca une révélation proprement mystique. Aux yeux d'un sociologue, leur démarche a ceci de touchant qu'elle se rapproche d'une lecture très durkheimienne du phénomène religieux : ces derniers pensent se rapprocher d'une sorte de « religion des origines » qui serait commune à toute l'humanité. Insatisfaits par l'offre spirituelle instituée et domestiquée des sociétés occidentales, ces baroudeurs se tournent vers l'exotisme des sociétés dites traditionnelles dans une démarche très proche des voyages aux Indes des années 60 et 70 du siècle dernier. Il existe aussi dans cet idéal typique une dimension de souffrance puisque cette quête est aussi tentative de combler un vide existentiel que leur quotidien ne sait appréhender. Nous retrouvons ici le dualisme entre sacré sauvage et sacré domestique explicité plus haut autour de la question des rites de passage.

Petit on m'a bien un peu emmené à l'église, mais je n'ai jamais cherché à aller plus loin... Alors là, c'est vrai qu'avec l'ayahuasca ben cela devient très difficile de ne pas penser à un monde spirituel qui existe. En fait, tu en fais l'expérience, au moins avec les esprits⁸.

Moi j'ai toujours été croyant et le fait qu'ils proposent des messes pour les patients [dans la clinique Takiwasi], c'est une bonne chose, après chacun fait ce qu'il veut. Et pour répondre à ta question non les sessions [d'ayahuasca] cela ne me dérange pas, tout cela c'est un peu la même chose. Bon t'es pas en train de parler avec Dieu, mais il y a quelque chose⁹.

Les expérimentateurs

Ils recherchent une expérience psychédélique, celle-ci ou une autre. Ce sont des gens qui ont souvent eu recours aux substances psychotropes et qui en recherchent une nouvelle. Ils sont très informés et on longtemp compulsé Internet et les différents témoignages qui y pullulent pour se renseigner sur les différentes possibilités de prises. Là encore il y a derrière cette démarche la volonté de combler un vide plus ou moins présent dans leur vie quotidienne. Littéralement ces individus cherchent un « trip ».

⁸ A est un homme suisse de 24 ans présent dans la clinique Takiwasi pour une double addiction : héroïne et jeux-vidéos

⁹ B est un homme péruvien de 32 ans, après avoir été arrêté par la police pour possession de marijuana, il a préféré réaliser un séjour au Takiwasi. Les traductions sont de l'auteur.

L'aya, je connaissais pas, mais j'ai déjà testé tellement de prodes [produits] en teufs ou ailleurs que j'avais vraiment envie de tester. En fait, en venant, enfin avant de partir je savais déjà que je voulais essayer. On [avec sa copine] a aussi testé le san Pedro en Équateur, avec un chamane on est resté 15 jours chez lui dans la forêt¹⁰.

Les souffrants

Ils ont des problèmes psychologiques parfois lourds ou encore, une maladie incurable ou non reconnue par la médecine positiviste et classique. Aussi, dans une volonté d'échapper à une « gouvernance des corps » au sein d'une biopolitique propre à l'Occident (Foucault, 1976), ces acteurs se tournent vers des alternatives propres à d'autres contextes historiques et sociaux. C'est d'ailleurs cette catégorie qui est l'explication la plus fréquente dans les discours des individus. Aussi, cela est certainement à mettre en relation avec le réductionnisme thérapeutique à l'œuvre actuellement dans le chamanisme amazonien et particulièrement urbain¹¹.

Le truc c'est qu'avant de venir ici [à Takiwasi] j'ai pris la plante avec un gars et ça s'est pas bien passé. Alors j'ai entendu parler de Takiwasi et j'espère qu'ils pourront me soigner. Franchement j'ai fait deux sessions depuis que je suis là et c'est vraiment la merde¹².

En fait j'ai des règles douloureuses depuis que je suis ado et personne n'a jamais rien pu faire. Du coup je me suis dit pourquoi pas, j'ai déjà essayé tellement de choses. Et puis mon copain voulait venir depuis longtemps, du coup c'était l'occase¹³.

Comme nous le soulignons dans l'introduction, ce modèle idéal-typique est à mettre en relation avec les valeurs de nos sociétés, leur sécularisation, ainsi qu'avec la tentative d'une quête de réenchantement du monde. À la catégorie du mystique correspond particulièrement la problématique de la démagification du monde telle que nous l'avons abordée ci-dessus, tandis que celle de l'expérimentateur correspond à son tour très bien à la question du désenchantement. Enfin, le souffrant se retrouve potentiellement à la croisée des deux, notamment quand sa souffrance se trouve être plus particulièrement d'origine sociale.

La lecture qui est faite par A. Ehrenberg¹⁴ de notre contemporanéité correspond bien à ce que nous essayons d'exprimer ici. En effet, si la souffrance psychique de nombre de nos contemporains est bien réelle, son explication est de plus en plus à chercher dans le monde social lui-même.

¹⁰ C est un homme français de 24 ans, polyconsommateur qui dit ne pas avoir de problème avec la drogue.

¹¹ Rappelons que le terme chamanisme n'est pas du tout endémique à l'Amérique du Sud, qu'il a été popularisé par les ethnologues et les touristes, et que ce dernier comportait une dimension sociale au sein des tribus bien plus large que son évolution contemporaine. À ce propos, voir *Les praticiens du rêve de M. Perrin (2011)*.

¹² D est un homme français de 25 ans, il a essayé l'ayahuasca sans savoir à quoi s'attendre et est persuadé d'avoir été ensorcelé. Depuis, il a essayé de prendre avec un autre « chamane » et maintenant à Takiwasi pour tenter de « guérir ».

¹³ E est une femme française de 21 ans qui n'a jamais essayé d'autres substances que l'alcool.

¹⁴ Nous nous référons particulièrement à sa trilogie *Le culte de la performance* (1991), *L'individu incertain* (1995) et *La fatigue d'être soi* (1998).

Ainsi, la montée de l'individualisme, le culte de la performance, l'idéologie de la concurrence, l'obligation à l'utilité sociale, l'injonction à l'autonomie ou à la responsabilité et la sécularisation de notre temps créent une impossibilité à être qui touche potentiellement chacun d'entre nous. Ces valeurs sont une explication centrale pour comprendre le malaise de l'esprit du temps : « À l'implosion dépressive répond l'explosion addictive, au manque de sensation du déprimé répond la recherche de sensations du drogué » (Ehrenberg, 1998).

Et, pour notre part, nous pouvons aussi rajouter cette quête du voyage ou tout simplement de l'ailleurs. Partir, c'est aussi laisser derrière soi ce qui encombre, ce qui dérange ou gêne, dans une forme d'échappatoire social, prémices potentielles d'une auto-exclusion au sens où le psychiatre Jean Furtos l'entend (Furtos, 2009).

Enfin, et en guise de conclusion, nous sommes amenés à penser un rapport aux valeurs au sens webérien du terme. En effet, nous avons été ce même *backpacker* dont nous évoquons certains aspects dans cet essai. De même nous avons été amenés à expérimenter l'ayahuasca à de nombreuses reprises. Cela soulève un double problème épistémologique :

1. Le problème de l'objectivité dans toute démarche scientifique et particulièrement dans les sciences de l'esprit. Ainsi, si nous sommes le produit de notre temps, si nous sommes nécessairement emportés dans « l'esprit du temps », il est toutefois possible de remettre en question notre propre rapport aux valeurs. C'est ce que nous cherchons à faire ici dans une perspective compréhensive évitant, autant que faire se peut, les jugements de valeur et assumant une démarche axiologique où le chercheur (Max Weber aurait parlé de savant) peut appréhender les actions sociales de ses contemporains dans un double mouvement : à la fois empathique et rationnel.
2. Le problème de l'initiation à des pratiques néo-chamaniques, de surcroît si celles-ci impliquent l'ingestion d'un hallucinogène classé au tableau des stupéfiants dans la société d'origine du chercheur¹⁵. Partant du principe que la potion est autorisée dans la culture d'accueil, il devient légal de la consommer, mais cela a-t-il du sens pour autant ?

L'anthropologue Deshayes (2000) apporte des éléments de réponse vis-à-vis de ce double problème :

Il est vrai que lorsque l'on essaye d'aborder cet aspect de la connaissance que sont les aspects cognitifs d'une société, en particulier sur tout ce que l'on appelle l'au-delà, la recherche est encore plus délicate. Et je ne crois pas qu'il suffise, comme le prétendent certains chercheurs, de refuser l'initiation aux pratiques chamaniques, pour bénéficier d'une certaine objectivité. Entre l'objectivisme distancié et le subjectivisme total, la question de la connaissance se pose. Serons-nous tiraillés éternellement par ces deux approches ?

¹⁵ L'ayahuasca a été classée comme patrimoine culturel au Pérou en 2008, alors qu'en France elle est classée au tableau des stupéfiants depuis 2004.

Somme toute, le voyageur comme l'usager de substances psychotropes, et *a fortiori* l'individu qui cumule ces deux aspects de la vie, se retrouvent dans une position ambiguë : pendant la durée de leur pratique, ils disparaissent des rapports sociaux ordinaires pour se tourner à la fois vers quelque chose de plus grand et de plus intime. Ils explorent de nouveaux horizons au-delà des illusions de la modernité, de la banalité et de la potentielle souffrance du quotidien. Voyages et drogues correspondent à une pulsion viatorique, un désir de voyage et d'errance inhérent à l'être humain. Une forme sociale duelle et réunie par des affinités électives qui, dans le contexte de la modernité occidentale, prend des contenus très particuliers.

L'approche via les affinités électives permet enfin de très bien saisir l'engouement actuel des Occidentaux pour les prises de psychédéliques dans le cadre d'un néo-chamanisme, mais aussi l'errance psychédélique des nomades du vide comme les nomme Chobeaux (1996), ou encore le mouvement hippie des années 60.

Ces trois mouvements sont emblématiques de ce rapport entre drogue et voyage et se construisent tous dans un refus des valeurs de la modernité occidentale, en même temps qu'ils en sont le produit. Drogues, voyages et modernité forment ainsi un triptyque significatif de notre époque.

Références

- Amselle, J-L. (2013). *Psychotropiques*. Albin Michel.
- Aron, R. (1976). *Les étapes de la pensée sociologique*. Gallimard.
- Auclair, G. (1981). Le double imaginaire de la modernité dans la vie quotidienne. *L'Homme et la société*. N. 59-62. <https://doi.org/10.3406/homso.1981.3173>
- Augé, M. (1992). *Non-lieux : Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Seuil.
- Bauman, Z. (2013). *La vie liquide*. Fayard.
- Bastide, R. (1997). *Le sacré sauvage*. Stock.
- Chabloz, N. (2011). *Voyages salvateurs*. Thèse de doctorat. EHESS.
- Chaumeil, J-P. (1983). *Voir, savoir, pouvoir*. Georg éditeur.
- Chobeaux, F. (1996). *Les nomades du vide*. La Découverte.
- Demers, J-C. (2011). Pour une typologie de l'expérience backpacker. *Papeles del CEIC*. 2011/1. # 68.
- Deshayes, P. (2000). *Les mots, les images et leur maladie. Chez les Indiens Huini Kuin de l'Amazonie*. Éditions Loris Talmart.
- Durkheim, E. (2014). *Le suicide*. Flammarion
- Ehrenberg, A. (1998). *La fatigue d'être soi*. Odile Jacob.
- Foucault, M. (1976). *La volonté de savoir*. Gallimard.
- Furtos, J. (2009). *De la précarité à l'auto-exclusion*. Éditions Rue d'Ulm.
- Gondard, E. (2017). La temporalité toxicomane : du discours à l'identité sociale. *Sociétés*. 138. <https://doi.org/10.3917/soc.138.0041>
- Goethe, J. W. (2010). *Les affinités électives*. Gallimard.
- Le Breton, D. (2005). Rites personnels de passage. Jeunes générations et sens de la vie. *Hermès, La Revue*. 43. <https://doi.org/10.4267/2042/23995>
- Löwy, M. (2004). Le concept d'affinité élective chez Max Weber. *Archives de sciences sociales des religions*. 127 | juillet - septembre 2004. <https://doi.org/10.4000/assr.1055>
- Monneyron, F. et Xiberras, M. (2008). *Le monde hippie*. Imago.
- Perrin, M. (2011). *Les praticiens du rêve*. PUF.
- Simmel, G. (1999). *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*. PUF.
- Weber, M. (2002). *Le savant et le politique*. Éditions 10/18.



« Trip » sous LSD : le psychédélisme des sixties

Frédéric Robert, maître de conférences hors classe habilité à diriger des recherches en civilisation américaine (MCF-HCL-HDR), Faculté des langues, Université Jean Moulin Lyon 3

Correspondance

Frédéric Robert

8, rue Louis Blériot

42160 Andrézieux, France

Téléphone : + 33 6 78 35 40 42

Courriel : fredericbob@aol.com

“Turn on, tune in, drop out.”

– Timothy Leary, 1967.

***“People have to go out of their mind before
they can come into their senses.”***

– Timothy Leary, 1967.

Résumé

Les années soixante aux États-Unis ont été une décennie turbulente. L'un des principaux éléments de cette transformation sociale, sociétale et culturelle est sans nul doute la « révolution psychédélique » qui a profondément secoué la Californie en général et le quartier de Haight-Ashbury à San Francisco en particulier. La déferlante psychédélique a radicalement transformé la Californie. Le terme psychédélique est un néologisme qui a été popularisé par Timothy Leary, en 1961. Dans cet article, nous chercherons à expliquer en quoi consistait véritablement cette révolution psychédélique. Quels étaient les tenants et aboutissants des « *trips* » sous LSD ? Quelles étaient les figures de proue du psychédéisme ? En quoi le LSD a-t-il transformé la société américaine et a-t-il été l'un des éléments les plus marquants de la contre-culture des années soixante ?

Mots-clés : années soixante, Californie, LSD, Haight-Ashbury, révolution psychédélique, Timothy Leary

Trip on LSD: The Psychedelic Sixties

Abstract

The Sixties in the United States were a turbulent decade. One of the main elements of this social, societal and cultural transformation was undoubtedly the «psychedelic revolution» that turned California upside down and particularly San Francisco's Haight-Ashbury neighborhood. The psychedelic tidal wave radically transformed California. The term «psychedelic» is a neologism that was popularized by Timothy Leary in 1961. In this article, we will try to explain what this psychedelic revolution was really about. What were the ins and outs of LSD trips? Who were its leading figures? How did LSD transform American society and was it one of the most important elements of the counterculture of the Sixties?

Keywords: sixties, California, LSD, Haight-Ashbury, psychedelic revolution, Timothy Leary

“Viaje” con LSD: el psicodelismo de los años 60

Resumen

Los años 60 han sido una década turbulenta en los Estados Unidos. Uno de los principales elementos de esta transformación social, cultural y como sistema social es sin ninguna duda la “revolución psicodélica” que ha sacudido profundamente California en general y el barrio Haight-Ashbury en San Francisco en particular. La avalancha psicodélica transformó California radicalmente. El término “psicodélico” es un neologismo popularizado por Timothy Leary, en 1961. En este artículo los autores buscan explicar que qué consistía verdaderamente esta revolución psicodélica. ¿Cuáles eran los pros y los contras de los “viajes” con LSD? ¿Cuáles fueron las figuras más relevantes del psicodelismo? ¿En qué sentido el LSD transformó la sociedad norteamericana? ¿Fue uno de los elementos más notables de la contracultura de los años sesenta?

Palabras clave: años sesenta, California, LSD, Haight-Ashbury, revolución psicodélica, Timothy Leary

« Trip » sous LSD : le psychédélisme des sixties

Les sixties aux États-Unis ont connu une multitude de gourous, maîtres à penser et autres guides spirituels, que ce soit dans la sphère littéraire, musicale, culturelle ou politique. Parmi eux figurent en bonne place des personnages charismatiques comme Allen Ginsberg ou Alan Watts dans le domaine du bouddhisme zen, Mario Savio, Martin Luther King Jr., Malcolm X, Stokely Carmichael, Bobby Seale, qui étaient très actifs sur la scène contestataire, Bob Dylan, Joan Baez, Janis Joplin, Jimi Hendrix, les Grateful Dead figures incontournables de la scène folk rock, et Timothy Leary, surnommé le « Pape du LSD » qui a fait souffler un vent de psychédélisme sur la société conservatrice de l'époque qui prônait les nobles valeurs familiales, morales, sociales, culturelles et religieuses établies depuis des décennies et qui s'étaient trouvées renforcées par la présidence patriarcale d'Eisenhower dans les années cinquante.

Toutes ces personnes ont animé la scène contre-culturelle américaine pendant cette décennie turbulente et bouleversé les valeurs américaines les plus ancrées dans l'inconscient collectif (Miles, 2005)¹. L'un des principaux dénominateurs communs à cette vague de fond de transformation sociale, sociétale et culturelle est sans nul doute la « révolution psychédélique » qui a profondément secoué la Californie en général et le quartier de Haight-Ashbury à San Francisco en particulier.

La déferlante psychédélique a radicalement transformé la Californie. Le terme psychédélique est un néologisme qui a été popularisé par Timothy Leary, en 1961. Ce terme découle également de l'histoire américano-européenne de la psychiatrie².

L'historienne française Anne Lombard en donne la définition suivante :

« Psychédélique » [...] signifie dans son sens le plus large : qui exalte l'esprit, désigne un état mental de calme profond, de perception des sens intensément agréable, de transes esthétiques et d'impulsion créatrice. Par extension, cette épithète accolée d'abord aux drogues hallucinogènes l'a été par la suite — dollar oblige — à certains restaurants, films, littératures, spectacles. Avec les drogues était née la philosophie du même nom, puis de leurs promesses était née la religion du même nom, puis la révolution du même nom (Lombard, 1972, p. 133).

Pendant les années qui précédèrent l'avènement du mouvement psychédélique, les foyers américains avaient été inondés de publicités écrites ou télévisuelles vantant les mérites de cigarettes, de produits pharmaceutiques divers et variés et de marques de boissons alcoolisées, plus fortes les unes que les autres. Pour beaucoup, il ne s'agissait que de drogues dites douces, mises à la disposition du plus grand nombre et approuvées par le gouvernement américain, d'autant qu'elles lui rapportaient une somme non négligeable en raison des taxes qu'il prélevait sur les ventes.

¹ « Appelez-les « freaks », « underground », « contre-culture », « enfants fleurs » ou « hippies », autant d'appellations vagues pour désigner la culture de la jeunesse des années 60 qui a transformé la vie en Occident telle que nous la connaissons, en introduisant un esprit de liberté, d'espoir, de bonheur, de changement et de révolution », traduction de l'auteur de cet article. Voir également Theodore Roszak (1969), Charles Reich (1970) et Frédéric Robert (Bourseiller et Penot-Lacassagne, 2013, 123-135).

² Voir Erika Dyck, (2012); Cynthia Carson Bisbee, Paul Bisbee, Erika Dyck, Patrick Farrell (2018) ou Sarah Marks (2015).

Lorsque la révolution psychédélique éclata, il ne réagit pas de la même manière, estimant que ces substances étaient dangereuses — même si elles étaient l’apanage d’une communauté relativement limitée cette fois-ci — et qu’elles entraînaient une certaine marginalisation et « bohémisation » de la société américaine. Toutefois, et c’est pour le moins paradoxal, les adeptes de cette révolution psychédélique dont le but était la remise en question des codes sociétaux établis, à connotation religieuse (Monneyron et Xiberras, 2008, 20), voire mystique, n’étaient rien d’autre que les enfants de consommateurs réguliers d’alcools forts, de cigarettes fortement chargées en nicotine et goudrons, de barbituriques et d’antidépresseurs.

Cette révolution balaya tout sur son passage et bouscula les repères sociaux :

Le mouvement psychédélique se présente dès ses premiers balbutiements comme une remise en question systématique du prométhéisme qui, depuis les Lumières au moins et durant tout le XIX^e siècle, a assuré sa maîtrise sur les sociétés occidentales, de cette « grande » idéologie progressiste qui entend planifier le bonheur social et individuel avec les seuls instruments de la raison (Monneyron et Xiberras, 2008, p. 20-21).

Le culte de la raison imposée par les sociétés occidentales établies empêche toute spontanéité et tout acte déraisonnable. Tout se doit d’être cadré et rationalisé afin de ne pas pervertir les codes moraux et sociaux qui constituent la base solide de l’édifice sociétal. Les hippies³, aussi bien hommes que femmes, s’engagèrent donc à faire sauter tous ses verrous qui, à leurs yeux, empêchaient tout épanouissement personnel, pour enfin libérer le moi dionysiaque, celui de la fête et de tous les excès qui peuvent en découler, en lien étroit avec la nature et la sexualité et toute notion de plaisir. Ils remirent en question les fondements mêmes de la société et de leur civilisation, tentant de trouver ailleurs, comme dans le bouddhisme zen, ce qu’ils ne pouvaient trouver chez eux. Tout en adoptant des codes religieux extérieurs à leur sphère civilisationnelle, les hippies se posèrent en individus en marge du Système⁴ qu’ils considéraient comme aliénant. En épousant un mode de vie alternatif de type psychédélique, alliant drogues et mysticisme, ils s’imposèrent comme des rebelles, comme de véritables contestataires culturels. Le LSD allait les aider à découvrir de nouveaux territoires inconnus, à les faire voyager dans des contrées inexplorées de la conscience.

Dans cet article, nous chercherons à expliquer en quoi consistait véritablement la révolution psychédélique. Quels étaient les tenants et aboutissants des voyages ou « *trips* » sous LSD, expression argotique propre au monde des toxicomanes, utilisée pour décrire l’état hallucinatoire, le voyage sensoriel planant et dépayçant résultant de la prise de ce psychotrope en particulier ? À l’inverse, le « *bad trip* », le « mauvais voyage », pouvait entraîner des réactions paranoïdes et une perception de soi déformée. Quelles étaient les figures de proue du psychédélisme ? En quoi le LSD a-t-il transformé la société américaine et a-t-il été l’un des éléments les plus marquants de la

³ Pour mieux cerner le mouvement hippie, voir les différents ouvrages de Frédéric Robert qui traitent abondamment de la question : *La Révolution hippie* (2011) ; *Révoltes et utopies : la contre-culture américaine dans les années soixante*, (2011) ; *De la Contestation en Amérique : approche sociopolitique et culturelle des Sixties*, (2012), ou encore *Contre-culture dans l’Amérique des années soixante* (2012).

⁴ À savoir la société établie et régie par des codes précis et contraignants dans les domaines politiques, juridiques, sociaux, religieux et culturels.

contre-culture des années soixante ? L'approche et la méthode seront essentiellement historiques et sociales découlant des *cultural studies*, à savoir culturelles (pour ne pas dire contre-culturelles) afin de montrer en quoi ces sixties ont contribué à l'avènement de la révolution psychédélique aux États-Unis en général, et en Californie, en particulier, et ont permis de façonner une culture située aux antipodes de la culture *mainstream* bien établie, une contre-culture, pour reprendre les termes de Theodore Roszak et de Charles Reich⁵.

Aux origines du LSD

Contrairement au cannabis qui existait depuis plusieurs milliers d'années, le LSD apparut, quant à lui, au 20^e siècle. Il allait faire prendre un tour totalement différent, que l'on pourrait qualifier de psychédélique au mouvement contre-culturel hippie.

Autant le cannabis pouvait être considéré comme une drogue « douce », le LSD appartenait pour sa part à la catégorie des drogues dites dures. Deux personnages hauts en couleur allaient contribuer à le populariser au sein de la communauté de Haight-Ashbury : Timothy Leary (1920-1996) et Ken Kesey (1935-2001) (Perry, 1984, 258). En 1965, Kesey, aidé de ses « *Merry Pranksters* »⁶ avec lesquels il se déplaçait en bus aux couleurs psychédéliques⁷, organisèrent des « *acid tests* », soirées durant lesquelles les participants étaient censés faire « l'expérience du LSD sans LSD »⁸ grâce à un équipement sonore sophistiqué diffusant du « *acid-rock* », comme celui des Grateful Dead qui résidaient à Haight-Ashbury, des jeux de lumière stroboscopique et des projections d'images colorées et variées aux quatre coins d'une salle dont les murs avaient été recouverts de peinture fluorescente.

⁵ Voir Theodore Roszak (1969), Charles Reich (1970) cités dans les références et Frédéric Robert (Bourseiller et Penot-Lacassagne, 2013, 123-135).

⁶ « Joyeux Drilles » : « L'un des amis de Kesey, un autre romancier athlétique, était Ken Babbs, ancien pilote d'hélicoptère chez les Marines. Babbs introduisit la notion de mise en place systématique de situations déroutantes, inattendues et carrément osées pour voir ce qui se passerait. Ils appelèrent ces plaisanteries existentielles, des farces, et le groupe de Kesey commença à s'appeler les Merry Pranksters » (Perry, 1984, 12), traduction de l'auteur de l'article.

⁷ « Les Pranksters achetèrent un bus scolaire International Harvester de 1939 qui avait déjà servi à un père de famille qui l'avait adapté à l'usage de ses onze enfants (avec des couchettes, des bancs, un évier, etc.), ils le barbouillèrent de tourbillons et de motifs psychédéliques et le dotèrent d'une intense signification spirituelle. Le bus allait devenir le centre et le symbole des Pranksters : Vous étiez soit dedans, soit dehors, d'un point de vue cosmique. Au cours de l'été 1964, les Pranksters se lancèrent dans une folle odyssée paranoïde, sans dormir une seule minute, odyssée qui les mena à travers les déserts du Sud-Ouest, au Texas et à la Nouvelle-Orléans, puis à New York pour la publication du deuxième opus de Kesey, *Sometimes, A Great Notion*, tout en filmant leurs escapades et leurs rencontres avec l'Amérique conservatrice. À l'arrière du bus, un panneau était accroché : PRUDENCE : CHARGEMENT BIZARRE ; à l'avant, le panneau de destination indiquait : FURTHUR (plus loin) — avec deux « u » (Hoskyns, 1997, 33-35), traduction de l'auteur de l'article. Toutefois, sur une photo, on peut lire « FURTHER »... (Miles, 2005, 37).

⁸ Ceci est faux, car les Pranksters, en personne, se chargèrent d'approvisionner les jeunes en substance illicite.

Lors de ces soirées, le LSD (de son nom allemand Lyserge Säure Diethylamid, à savoir diéthylamide de l'acide lysergique), substance incolore et inodore, était très souvent dilué dans une boisson chimique, du Tang aromatisé à l'orange, pour en faciliter l'absorption⁹. Ce breuvage devait procurer à son consommateur des changements de la perception, de l'humeur et de la pensée. L'« acid test » était jugé comme étant réussi (« *Acid Test Graduation* ») (Hoskyns, 1997, 121 ; Rorabaugh, 1989, 138) si la personne était parvenue à gérer son comportement et ses réactions du mieux possible, si sa conscience s'était ouverte et si elle avait pu communier avec le cosmos et les sphères.

Le LSD, psychotrope hallucinogène, fut synthétisé pour la première fois en 1938, par le chimiste suisse Albert Hoffman, à Bâle, alors qu'il effectuait des recherches sur les alcaloïdes de l'ergot dérivés de l'acide lysergique, pour le compte du laboratoire pharmaceutique Sandoz. Hoffman fut amené à extraire l'acide lysergique pour pouvoir réaliser la synthèse industrielle de ces substances avant de pouvoir produire des médicaments pour soigner la schizophrénie, ce qui, au demeurant, fut le but premier du LSD. Hoffman fut également amené à synthétiser d'autres dérivés. Parmi eux, le vingt-cinquième qui figurait sur le cahier de laboratoire était la diéthylamide de l'acide lysergique ; le nom qui lui fut donné fut « LSD-25 ». En avril 1943, Hoffman décida de synthétiser à nouveau cette molécule pour en tester les propriétés de manière plus approfondie. En fin d'expérience, il fut pris de vertiges qui entraînèrent des hallucinations, accompagnées d'une sensation d'ébriété pendant près de deux heures. D'après lui, le LSD dont il avait ingéré volontairement 250 microgrammes, dose qu'il pensait très faible (le principal hallucinogène connu à l'époque était la mescaline, active à des doses minimales de l'ordre de 4 milligrammes par kilo de poids), s'était avéré très puissant. Il eut alors une expérience beaucoup plus intense que la précédente, un voyage plus dépaysant, lors duquel les hallucinations colorées se succédèrent à un rythme soutenu. Il connut également des modifications de la conscience, avec, par moments, un sentiment de dépersonnalisation, ce qui le terrifia et lui donna le sentiment que sa mort était proche. Pour Michael Hicks, professeur à la Brigham Young University, cette dépersonnalisation est un processus lors duquel l'individu perd son moi et gagne « une conscience d'une unité indifférenciée » (1999, 63). Six heures plus tard, les symptômes commencèrent à s'estomper puis disparurent. Le lendemain matin, ils avaient laissé la place à une sensation de pleine forme physique et de vitalité et de créativité mentales, comme Hoffman le précisa. De plus, il se souvenait parfaitement des moindres détails de son expérience.

Le professeur Rothlin, directeur du département de pharmacologie des laboratoires Sandoz, décida de faire lui-même l'expérience avec ses collaborateurs, avec seulement 80 microgrammes de LSD, pour vérifier si les conclusions du rapport d'Hoffman étaient exactes. Elles l'étaient, sans

⁹ Le LSD est un dérivé semi-synthétique de l'acide lysergique qui est un alcaloïde de l'ergot de seigle, champignon parasite des graminées. Sa synthèse qui est relativement délicate, en raison de l'instabilité de l'acide lysergique et de la sensibilité de ses dérivés à l'oxydation et à la lumière, est réalisée en faisant réagir de la diéthylamide et de l'acide lysergique obtenu par traitements chimiques d'un extrait de champignon. Le produit de la réaction est la diéthylamide de l'acide lysergique. Le LSD, qui agit à très faibles doses (environ 1 à 2 microgrammes par kilo de poids), est le plus puissant des hallucinogènes répertoriés. La molécule comporte un noyau indole, à l'instar de celle de nombreux autres hallucinogènes comme les tryptamines ou la psilocybine. Toutefois, il est surmonté de deux autres cycles communs à tous les dérivés hallucinogènes issus de l'acide lysergique. Des substituants variés conduisent à des molécules aux effets assez similaires ; cependant, le LSD 25 est le plus puissant de tous les dérivés connus.

le moindre doute. La substance arriva finalement aux États-Unis en 1949 et passa assez rapidement de la côte Est à la côte Ouest toujours plus permissive et plus libérale et surtout éloignée des cercles de pouvoirs washingtoniens.

Un autre européen, l'écrivain britannique Aldous Huxley (1894-1963), fut celui qui lança ouvertement la révolution psychédélique avec la parution de son ouvrage, pour le moins controversé, *The Doors of Perception*, publié en 1954, et dont le titre s'inspirait d'un poème de William Blake, *The Marriage of Heaven and Hell* (1793), dans lequel le poète avait écrit : « *If the doors of perception were cleansed everything would appear to man as it is, infinite* ». Huxley est celui qui établit durablement le lien entre consommation de drogues et expérience mystique comme le précisent Monneyron et Xiberras :

Il insiste, en particulier, sur les modifications de la conscience, les modifications esthétiques de la perception, les rêveries, la délivrance des inhibitions, sur le sentiment d'interdépendance avec le cosmos et l'impression d'éternité et d'infini qui donnent à l'homme de sensibilité normale la possibilité d'accéder au visuel, et à l'homme de sensibilité plutôt visuelle, de devenir visionnaire (Monneyron et Xiberras, 2008, p. 31).

Il est à noter qu'Huxley, à son tour, inspira le groupe californien de Jim Morrison, The Doors, dans le choix de son nom. Huxley fut très influencé par le mysticisme et les expériences hallucinatoires sous mescaline, substance que lui fit découvrir le psychiatre britannique Humphry Osmond (1917-2004) en 1953. Cette expérience bouleversa sa vie comme il le décrit :

Le changement qui se produisit effectivement dans ce monde ne fut, en aucun cas, révolutionnaire. Une demi-heure après avoir avalé la drogue, je pris conscience d'une danse lente de lumières dorées. Un peu plus tard apparurent de somptueuses surfaces rouges qui enflaient et s'étendaient à partir de nœuds d'énergie brillants et qui vibraient comme animés d'une vie aux dessins qui changeaient en permanence. À un autre moment, en fermant les yeux, je découvris un ensemble complexe de structures grises dans lequel des sphères bleutées et pâles émergeaient en continu en prenant une solidité intense, puis s'élevaient sans faire le moindre bruit puis glissaient hors de vue. Toutefois, à aucun moment, je ne vis de visages, ni de formes d'hommes ou d'animaux. Je ne vis aucun paysage, aucun espace immense, aucune apparition, ni métamorphose magique d'édifices, rien qui ne ressemblait, de près ou de loin, à un drame ou à une parabole. L'autre monde auquel la mescaline me donnait accès n'était point le monde des visions ; il existait dans ce que je percevais, les yeux ouverts. Le grand changement existait dans le domaine des faits objectifs. Ce qui était arrivé à mon univers subjectif était relativement sans importance (Huxley, 1954, p. 16)¹⁰.

Grâce à la mescaline, Huxley pouvait enfin toucher au divin, au mystique, et passer de l'autre côté du miroir, comme le chantaient les Doors dans *Break On Through* (1967). Pour Huxley,

¹⁰ Traduction de l'auteur.

ces substances hallucinogènes servaient de passeport pour la philosophie éternelle (*Perennial Philosophy*), titre de son ouvrage de 1948. Elles lui permettaient de voir les choses dans leur intégralité, comme elles sont véritablement, sans le moindre artifice, sans la moindre altération (Huxley, 1954, 16). En décembre 1955, Huxley testa le LSD pour la première fois de sa vie (Stevens, 1987, 91-94). Ce fut une révélation.

Timothy Leary : « Pape du LSD »

Timothy Leary, titulaire d'un doctorat de psychologie obtenu à l'université de Berkeley en 1950¹¹, devint un disciple d'Huxley et, se sentant investi d'une mission divine, se mit à propager la bonne parole des drogues hallucinogènes en général et du LSD, en particulier¹². Leary enseigna la psychologie à l'Université de Berkeley entre 1950 et 1953, puis devint directeur de recherche au Kaiser Foundation Hospital d'Oakland à partir de 1955. N'appréciant guère ce type d'activités et ayant de plus en plus de doutes sur la psychiatrie, il donna sa démission en 1958 pour intégrer l'Université Harvard et y dispenser des conférences dans le domaine de la psychologie, et ce, jusqu'en 1963, date à laquelle la prestigieuse institution le licencia pour n'avoir pas effectué le nombre d'heures d'enseignement initialement prévues à ces étudiants. La véritable raison était, en fait, que Leary se servait de ces derniers comme de cobayes pour ses expériences sur le LSD et leur offrait gracieusement des comprimés ou des petits bouts de buvard imprégnés de cet acide qu'ils devaient faire fondre sous la langue pour permettre la diffusion du produit. Le LSD pouvait également se présenter sous la forme de micropointes, voire de gélatine ou tout simplement sous la forme liquide. De telles pratiques ne cadraient pas avec l'image traditionaliste de Harvard. Sa vie avait en fait basculé quelques années auparavant, en 1960, lors d'un séjour au Mexique, à Cuernavaca, durant lequel il avait consommé des champignons hallucinogènes contenant de la psilocybine, avec son collègue Anthony Russo qui n'en était pas, pour sa part, à son premier essai. Leary décrivit cette expérience en ces termes :

Cinq heures après avoir mangé les champignons, tout avait changé. La révélation était arrivée. Le voile avait été retiré. La vision classique. L'expérience d'une conversation à part entière. L'appel prophétique. Dieu avait parlé (Leary, 1968, p. 283)¹³.

Dans le même ordre d'idée, il déclara : « On est totalement différent une fois qu'on a vu cet éclair au bout du tunnel cellulaire du temps (...) On est totalement différent une fois qu'on nous a retiré le voile »¹⁴. De retour à Harvard, et avec l'aide de son collègue de psychologie Richard Alpert, né en 1931, surnommé plus tard Baba Ram Dam (ou Ram Dass)¹⁵, il se livra à des expériences scientifiques sur la psilocybine, afin d'analyser les effets de cette substance au niveau comportemental.

¹¹ Son sujet de thèse était le suivant : *The Social Dimensions of Personality : Group Structure and Process*.

¹² Voir également Chris Elcock (2023).

¹³ Traduction de l'auteur.

¹⁴ « On n'est plus jamais le même après avoir jeté ce coup d'œil dans le tunnel du temps cellulaire (...) On n'est plus jamais le même après avoir retiré le voile » (Miles, 2005, 68). Traduction de l'auteur.

¹⁵ Ce nom fut choisi pour des raisons de connotations religieuses de type bouddhiste, religion que ces grands gourous du LSD avaient adoptée.

Le programme de recherches financé par Harvard s'intitulait *Étude de réactions cliniques à la psilocybine administrée en milieux favorables*¹⁶; on ne pouvait faire plus sérieux. Il poursuivit ses études des drogues en s'intéressant au LSD. Il décrivit son premier « *trip* » en ces termes :

Je pouvais regarder en arrière et voir mon corps sur le lit. J'ai vécu ma vie à nouveau, ainsi que de nombreux événements que j'avais oubliés. Plus encore, j'ai remonté le temps, au sens de l'évolution, jusqu'au moment où j'ai pris conscience que j'étais un organisme unicellulaire. Toutes ces choses dépassaient largement mon esprit (...) La découverte que le cerveau humain possède une infinité de potentialités et peut fonctionner à des dimensions spatio-temporelles inattendues m'a laissé un sentiment d'exaltation, d'émerveillement et la conviction que je m'étais réveillé d'un long sommeil ontologique. Une expérience transcendante profonde doit laisser dans son sillage un homme et une vie changés (Miles, 2005, p. 71)¹⁷.

La « politique de l'extase » (« *Politics of Ecstasy* »), que Leary prônait, venait de prendre son essor. Comme le font remarquer Monneyron et Xiberras, au sujet de Leary, chaque religion offre des réponses bien spécifiques à des problèmes bien précis :

Ainsi, les religions peuvent être classées en fonction du type de réponses, ou d'images mentales, par lequel elles comblent le puits sans fond de ces questionnements humains qui surgissent avec d'autant plus d'acuité sous psychotropes. De plus, Leary propose de distinguer différents états modifiés de conscience dans une classification qui rapproche les niveaux de conscience ouverts par les religions et parallèlement accessibles par les drogues (Monneyron et Xiberras, 2008, p. 39).

Il en distingue cinq :

- le sommeil, ou l'état d'hébétude (alcool) ;
- l'éveil habituel, c'est-à-dire l'état naturel de l'homme ;
- le niveau sensoriel, que l'on obtient avec un hallucinogène léger comme la marijuana et qui doit marquer chez le hippie la première abolition des symboles ;
- le niveau cellulaire que l'on atteint grâce à une dose légère de LSD, de psychocybine ou de DMT¹⁸ ;
- le niveau subcellulaire enfin, état intérieur et religieux par excellence, celui où l'on discerne la fameuse « lumière blanche » racontée par tous les grands mystiques et où l'on s'aperçoit que toute matière n'est qu'énergie en pulsation (Lombard, 1972, p. 140).

En ayant ainsi déguisé l'expérience psychédélique en lui donnant des airs mystiques, Leary n'éprouva aucune difficulté à recruter plus de 400 volontaires, aussi bien sur le campus (étudiants et collègues), qu'en dehors (criminels, alcooliques et citoyens « ordinaires ») qui étaient avides de

¹⁶ *A Study of Clinical Reactions to Psilocybin Administered in Supportive Environments.*

¹⁷ Traduction de l'auteur.

¹⁸ Diméthyltryptamine, hallucinogène de synthèse, semblable à la psilocybine, alcaloïde du champignon sacré mexicain.

connaître une telle jouissance, une telle révélation et une telle renaissance en touchant du doigt le sacré (Monneyron et Xiberras, 2009, 40). Il leur administra plus de 3 500 sachets de drogues et en conclut que ces doses de LSD avaient une fonction bien spécifique, consistant à ouvrir et à étendre le champ de conscience et à communier intensément avec Dieu si le contexte s'y prêtait et si l'individu était correctement préparé physiquement et mentalement ; d'après Leary, il s'agissait véritablement de « Drogues permettant de trouver Dieu »¹⁹. La vie s'en trouvait totalement changée (Miles, 2005, 68). Si tous les éléments étaient réunis, l'expérience était véritablement mystique et spirituelle ; elle ne pouvait se solder par un « *bad trip* ».

D'après Leary, les résultats étaient probants : 90 % de ces cobayes voulaient répéter l'expérience, 83 % estimaient qu'ils en avaient retiré quelque chose de positif et 62 % considéraient que leur vie avait radicalement changé (Miles, 2005, 68), ce qui ne faisait que renforcer la motivation de Leary d'aller plus avant dans sa quête chimique et mystique.

En décembre 1960, Leary rencontra Allen Ginsberg²⁰ qui allait lui permettre de se fondre dans les cercles bohèmes de Haight-Ashbury. Il lui fit goûter les fameux champignons hallucinogènes et le résultat fut quasi immédiat : Ginsberg se dévêtit, se mit à jouer du Wagner sur son magnétophone et fut pris de visions, allant même jusqu'à croire qu'il s'était réincarné en Messie ! Tous deux descendirent dans les rues et se mirent à bénir les gens qu'ils y croisaient, leur souhaitant amour et paix : « Je suis le Messie, je suis venu prêcher l'amour au monde. On va marcher dans les rues et apprendre aux gens à ne plus haïr »²¹. Dans son délire, Ginsberg passa plusieurs appels téléphoniques, demandant à ce qu'on le mette immédiatement en relation avec le président John Fitzgerald Kennedy ou le leader soviétique Nikita Khrouchtchev... en vain. Une autre fois, il tenta de joindre Jack Kerouac : « Allo, le standard ? C'est Dieu, passez-moi Kerouac ! »²². Une fois les effets quelque peu estompés, Ginsberg déclara à Leary que tous les Américains, les dirigeants y compris, devaient impérativement consommer de tels champignons, afin de voir la vie sous un angle radicalement différent. Compte tenu de son image marginale, Ginsberg estima qu'il ne pouvait être pris au sérieux. Il en allait différemment pour un professeur d'Harvard : l'étiquette changeait tout et était gage de crédibilité. Il accepta la mission avec une joie non dissimulée. Il fallut attendre 1961 pour que Leary teste le LSD. Comme il le déclara lui-même, cette expérience bouleversa totalement son existence (Leary, 1968, 253). L'effet était plus fort et le voyage mystique en devenait plus complexe et plus abouti : lors de ses différents « *trips* », il passa en revue toutes les phases de l'évolution et examina de près chaque cellule de l'être humain, de sa conception à sa mort, puis à sa résurrection mystique. La transe était totale ; elle secouait le corps dans une jouissance chimique quasi orgastique comme la définissait Leary :

¹⁹ *God's finding drugs* (Lombard, 1972, 135).

²⁰ Irwin Allen Ginsberg est né le 3 juin 1926 à Newark et est décédé le 5 avril 1997 à New York. Il a marqué la poésie américaine, en particulier avec son célèbre poème *Howl!* (1956) ; il est l'un des membres fondateurs de la Beat Generation et l'une des figures de proue du mouvement hippie et de la contre-culture américaine des années soixante.

²¹ « I'm the messiah, I've come to preach love to the world. We're going to walk through the streets and teach people to stop hating » (Stevens, 1987, 208).

²² « Hello operator. This is God. Get me Kerouac ! » (Matusow, 1984, 289).

« Trip » sous LSD : le psychédélisme des sixties

Le LSD est un puissant aphrodisiaque, probablement le libérateur sexuel le plus puissant connu de l'homme (...) L'union n'était pas seulement votre corps et le sien, mais toutes vos entités raciales et évolutives avec l'ensemble des siennes. C'était un accouplement mythique (Matusow, 1984, p. 153)²³.

Le 6 mai 1963, Leary et son collègue Alpert furent finalement renvoyés²⁴. Malgré cela, ils ne se découragèrent point, étant convaincus qu'ils œuvraient pour le bien-être psychique de leurs semblables, que les résultats de leurs expériences étaient convaincants et que la condition de leurs patients s'était nettement améliorée. Pourquoi s'arrêter en si bon chemin ? La couverture médiatique dont bénéficia le professeur d'Harvard attira l'attention des héritiers de la famille Mellon²⁵. Ces derniers mirent leur immense manoir de Millbrook, situé à Poughkeepsie dans l'État de New York, à la disposition de Leary, adoubé grand « Pape du LSD » (Monneyron et Xiberras, 2008, 38), et de ses disciples, pour qu'il puisse poursuivre sereinement ses recherches. L'ambiance qui y régnait était teintée de mysticisme et d'influences orientales auxquelles Leary avait été très sensible lors d'un voyage en Inde en 1965. Leary définissait de la sorte ses recherches à Millbrook :

Nous nous considérons comme des anthropologues du vingt et unième siècle résidant dans un module temporel qui se situait quelque part dans la période moyenâgeuse des années 60. Dans cette colonie de l'espace, nous tentions de créer un nouveau paganisme et un nouvel engagement de la vie envers l'art. (Stevens, 1987,208)

En 1964, dans l'ouvrage intitulé *The Psychedelic Experience*, rédigé en collaboration avec Alpert et Ralph Metzner, psychologue américain qui participa avec eux aux recherches sur le LSD, Leary donna une définition plus précise de ce qu'était l'expérience psychédélique à proprement parler :

Une expérience psychédélique est un voyage dans de nouveaux domaines de la conscience. La portée et le contenu de l'expérience sont illimités, mais ses caractéristiques sont la transcendance des concepts verbaux, des dimensions spatio-temporelles et de l'ego ou de l'identité. Ces expériences d'élargissement de la conscience peuvent se produire de diverses manières : privation sensorielle, exercices de yoga, méditation disciplinée, extases religieuses ou esthétiques, ou spontanément. Plus récemment, elles sont devenues accessibles à tous par l'ingestion de drogues psychédéliques telles que le LSD, la psilocybine, la mescaline, le DMT, etc. Bien entendu, la drogue ne produit pas l'expérience transcendante. Elle agit simplement comme une clé chimique — elle ouvre l'esprit, libère le système nerveux de ses schémas et structures ordinaires²⁶.

Toutefois, les forces de l'ordre étaient persuadées que sous cette façade de pseudo-recherche scientifique se cachait un important trafic de stupéfiants. Les différentes descentes de police et arrestations qui eurent lieu à Millbrook ne furent donc pas très étonnantes. Peu à peu, elles

²³ Traduction de l'auteur.

²⁴ Pour les raisons du renvoi, consulter le site de Harvard. <https://psychology.fas.harvard.edu/people/timothy-leary>, site consulté le 17 juillet 2023. Voir également James H. Capshew (1999).

²⁵ Andrew William Mellon (1855-1937) était banquier, industriel et philanthrope. Il fut *Treasury Secretary* de 1921 à 1932.

²⁶ *The Psychedelic Experience* (1964), <https://terebess.hu/english/lexikon/leary.html>, consulté le 6 décembre 2022. Traduction de l'auteur.

sonnèrent le glas du séjour à but scientifique passé dans ce domaine. Le 19 septembre 1966, Leary n'abdiqua pas le moins du monde : il créa la *League for Spiritual Discovery* à l'acronyme bien trouvé, organisation à caractère mystique prônant les bienfaits et les vertus salvatrices du LSD. Il l'annonça en ces termes à des journalistes, lors d'une conférence de presse qu'il donna au New York Advertising Club : « À l'instar de toute grande religion du passé, nous nous efforçons de trouver la divinité qui sommeille en nous et d'exprimer cette révélation dans une vie de glorification et d'adoration de Dieu »²⁷. Leary, en personne, donna des sermons psychédéliques à New York, auxquels la communauté de Haight-Ashbury prêtait une oreille attentive. En raison du succès rencontré, il décida d'aller porter la bonne parole du LSD sur tous les campus américains et partit en tournée de prosélytisme, et ce, malgré l'interdiction de toute consommation de LSD sur le territoire américain à partir du 6 octobre 1966 ; certains y virent l'intervention du diable en raison du triple 6 (666, numéro satanique) et de nombreuses personnes manifestèrent contre une telle mesure (Perry, 1984, 95-96). Sa bénédiction fut parfaitement accueillie par les hippies.

Lors de ses interventions sur les campus, Leary présentait un spectacle multimédia au nom évocateur de *The Death of the Mind*, dans lequel il tentait de reproduire par des jeux de lumière et des effets sonores les sensations que l'on ressent sous LSD. Le public apprécia ce type de représentations qui sortaient de l'ordinaire et permettaient de redonner vie à l'esprit critique. Bien évidemment, Leary fit de nombreux émules, de nombreux disciples et rallia un nombre considérable d'Américains à la cause du LSD. Il avait déclaré que d'ici 1967, un million d'Américains l'auraient testé (Leary, 1968, 132) ; d'après le magazine *Life* du 25 mars 1966, ce chiffre avait déjà été dépassé depuis bien longtemps²⁸. Le 14 janvier 1967, Michael Bowen (1937-2009), l'un des organisateurs du *First Human Be-In* du Golden Gate Park, invita Leary à participer à ce grand rassemblement à l'occasion duquel il lança son célèbre slogan « *Turn on, tune in, drop out* » qui devint, *ipso facto*, le mot d'ordre de toute une génération. Dans ce cadre, il appartenait à l'être humain de devenir hypersensible, hyperréceptif, de se mettre à l'écoute de ses moindres désirs, de son souffle intérieur, de sa conscience, puis de décoder toutes ses informations pour les extérioriser et les exprimer. L'acte final consistait à s'engager sur la voie du changement, en adoptant un mode de vie plus en adéquation avec ce ressenti jusqu'alors méconnu (Monneyron et Xiberras, 2008, 41-42).

Toutefois, la médiatisation dont Leary fit l'objet, le desservit assez rapidement, car plusieurs le considéraient comme un imposteur profitant de la ferveur hippie pour le LSD pour se mettre sous les feux de la rampe et en retirer une quelconque notoriété. De la sorte, bien que critiquant le Système, il donnait la forte impression de tout mettre en œuvre pour y appartenir en utilisant, à ses fins personnelles, un mouvement de jeunes gens, initialement acquis à sa cause²⁹. Finalement, si Leary avait permis l'envol et le développement de la révolution psychédélique, Ken Kesey fut

²⁷ Traduction de l'auteur. (Stevens, 1987, 439).

²⁸ Vol. 60, p. 29. D'après Barry Miles, au printemps 1965, quatre millions de personnes avaient déjà goûté au LSD (70). Pour sa part, Jay Stevens estime que le *Bureau of Drug Abuse Control* a saisi environ 1,6 millions de doses entre le 1^{er} mai 1966 et le 30 avril 1967, effectuant, au passage, 94 arrestations, et ayant 460 dossiers en cours d'investigation (454).

²⁹ Pour en savoir plus sur les travaux existants sur la trajectoire de Leary, voir par exemple Nicolas Langlitz (2011).

celui, à n'en pas douter, qui façonna le style psychédélique : mode de vie marginal, influencé par les religions orientales (en particulier le bouddhisme zen), le style vestimentaire « wacko » aux couleurs vives et bigarrées et la musique rock essentiellement produite dans la baie de San Francisco (l'« acid rock »).

Ken Kesey : artisan du psychédélisme

Dès 1959, Kesey s'était intéressé aux drogues, pendant ses études à Stanford, lors d'un emploi d'auxiliaire médical, rémunéré 75 dollars par jour, dans le service psychiatrique du Veterans' Memorial Hospital, situé à Menlo Park, à proximité de Palo Alto (Perry, 1984, 12). Cet hôpital conduisait des recherches scientifiques financées par la CIA (projet M-KULTRA) sur des drogues comme le peyotl, la mescaline, la psilocybine, la cocaïne et le LSD. Kesey se porta volontaire pour voir comment il réagirait sous leurs effets (Hoskyns, 1997, 31). Cet épisode l'inspira pour son roman *One Flew Over the Cuckoo's Nest* (1962)³⁰. Pour Kesey, le LSD permettait de faire sauter les verrous de la conscience, lui permettant de découvrir des zones inexplorées et insoupçonnées comme il le déclara en 1964 lors d'un entretien avec le *Peninsula Time Tribune*³¹. Il organisa des « acid parties » qui devinrent rapidement un succès ; elles se reproduisirent à intervalles très réguliers, ce qui ne fut pas sans inquiéter les résidents du quartier de Haight-Ashbury qui entendirent un déluge de décibels et assistèrent à des déambulations hypnotiques dans les rues. De guerre lasse, ils réclamèrent régulièrement l'intervention des forces de police pour canaliser tous ces débordements. Kesey et ses proches n'étaient donc pas inconnus des services de police. Avec la collaboration d'Owsley Stanley, grand chimiste du LSD (Wolfe, 2006), 147-48)³², Kesey organisa des soirées plus décadentes les unes que les autres, auxquelles les Hell's Angels participèrent avec le plus grand plaisir, mettant en place, au passage, un véritable trafic de drogues avec la côte Est du pays. De la sorte, la jeunesse bohème de Haight-Ashbury fréquenta de véritables trafiquants de drogues, ce qui, quelques années plus tard, entraîna la disparition du mouvement hippie en raison de la répression dont il fit l'objet. Ces « acid parties » furent organisées dans divers endroits : la première eut lieu le 27 novembre 1965, vers Santa Cruz, dans un ranch nommé *The Spread*, la deuxième, le 4 décembre, peu après le concert des Rolling Stones au San Jose Auditorium, dans une maison, à proximité de l'Université d'État de San José, la troisième, à Mountain View, entre Palo Alto et San José (Miles, 2005, 54). Les autres furent organisées dans des magasins ou des maisons appartenant à des amis de Kesey, dans la propriété de Kesey à La Honda, dans des boîtes de nuit avec la présence des Grateful Dead, ou à Muir Beach, le 17 décembre 1965, qui fut le plus grand rassemblement de la sorte. Les deux plus célèbres furent, sans nul doute, celle du jour de l'an

³⁰ En 1975, le réalisateur Milos Forman en fit l'adaptation qui permit de récolter cinq Oscars : meilleure image, meilleur acteur (Jack Nicholson), meilleure actrice (Louise Fletcher), meilleur réalisateur et meilleur scénario (Lawrence Hauben, Bo Goldman).

³¹ « Avec ces drogues, votre perception est suffisamment altérée pour que vous vous retrouviez à regarder avec des yeux complètement étrangers. Nous avons tous une grande partie de notre esprit verrouillée. Et ces drogues semblent être la clef qui permet d'ouvrir ces portes verrouillées » (Perry, 1984, 12), traduction de l'auteur.

³² « C'est surtout Owsley et les quelque dix millions de doses qu'il a commercialisées qui ont rendu possible la révolution psychédélique. Après que Sandoz a cessé de vendre du LSD en 1966, Owsley est devenu la meilleure source mondiale de LSD ». (Matusow, 1984, 299), traduction de l'auteur.

« Trip » sous LSD : le psychédélisme des sixties

1966, organisée à San Francisco, et celle du 8 janvier 1966 qui rassembla plus de 2000 personnes au Fillmore Auditorium (Saint-Jean Paulin 1997, 61-62), grande salle de spectacles appartenant à Bill Graham, dans laquelle des artistes comme The Grateful Dead, Quicksilver Messenger Service, Jefferson Airplane et Janis Joplin commencèrent leur carrière. D'autres groupes comme Led Zeppelin, The Who, Cream, Quicksilver Messenger Service, Jefferson Airplane, Jimi Hendrix Experience, The Allman Brothers Band, Pink Floyd et The Doors s'y produisirent également.

Les habitants de Haight devinrent de plus en plus hostiles à ces « *happenings* » ; avec l'aide de la police, ils tentèrent, tant bien que mal, d'y mettre un terme, en invoquant, au passage, une loi de 1909, selon laquelle tout mineur devait être accompagné d'un adulte s'il allait danser. Toutefois, force est de constater qu'il était particulièrement difficile d'appliquer ces règlements à la lettre et de freiner l'organisation de telles fêtes dont la jeunesse raffolait, comme le déclarait, Jerry Garcia (1942-1995), guitariste charismatique des Grateful Dead :

Des milliers de personnes, mec, tous complètement défoncés, se retrouvant dans une pièce remplie d'autres milliers de personnes, dont aucune n'avait peur des autres. C'était de la magie, de la pure magie, c'était magnifique (Matusow, 1984, p. 299)³³.

D'une certaine manière, ces hippies faisaient fi de tous règlements, de toute remontrance ou de tout cadrage : ils ne supportaient nullement d'être privés de liberté et souhaitaient, purement et simplement, faire ce qui leur plaisait, au moment où ils le voulaient, sans se soucier de savoir si cela allait à l'encontre des idées et des valeurs de l'opinion publique. Le meilleur exemple fut l'interdiction, le 6 octobre 1966, de toute consommation de LSD. Plutôt que de dissuader les jeunes d'en fabriquer et d'en consommer, elle eut l'effet inverse, comme si l'attrait du fruit défendu était plus fort que toute interdiction provenant de l'ordre établi. Les manifestations pro-LSD se multiplièrent, sous l'impulsion des Diggers, ce qui eut pour conséquence de souder le mouvement encore davantage contre une société qu'ils considéraient comme basement matérialiste. Pour les hippies, l'individu devait passer au-dessus des contingences purement matérielles d'une société sur le déclin, pour se lancer dans une quête mystique que seules les drogues hallucinogènes permettaient ; psychédélisme et mysticisme étaient par conséquent étroitement liés. Ce mysticisme trouvait ses racines dans les écrits d'Alan Watts (1915-1973), philosophe britannique, qui popularisa les principes de philosophie orientale au sein de la communauté hippie, en les associant aux substances hallucinogènes³⁴. Watts, comme d'ailleurs Leary, estima que ces drogues pouvaient servir de passeport pour une spiritualité plus profonde et plus aboutie qui devait, à terme, déboucher sur un sentiment de plus grande liberté pour les individus. La préface de *The Joyous Cosmology* (1962) est relativement claire à ce sujet :

Mais les voies traditionnelles de l'expérience spirituelle attirent rarement les personnes de tempérament scientifique ou sceptique, car les véhicules qui les empruntent sont

³³ Traduction de l'auteur.

³⁴ Tout particulièrement l'ouvrage intitulé *The Joyous Cosmology : Adventures in the Chemistry of Consciousness* (1962) que les hippies apprécièrent énormément.

mal entretenus et encombrés d'un bagage excessif. Le penseur alerte et critique n'a donc guère l'occasion de partager directement les modes de conscience que les visionnaires et les mystiques tentent d'exprimer — souvent dans un symbolisme archaïque et maladroit. Si le pharmacologue peut nous aider à explorer ce monde inconnu, il nous rendra peut-être l'extraordinaire service de sauver l'expérience religieuse des obscurantistes.

Pour faire de ce livre une expression aussi complète que possible de la qualité de conscience que ces drogues induisent, j'ai inclus un certain nombre de photographies qui, dans leur reflet vivant des motifs de la nature, donnent une idée de la beauté rythmique des détails que les drogues révèlent dans les choses communes. En effet, sans perdre leur largeur de vue normale, les yeux semblent devenir un microscope à travers lequel l'esprit plonge de plus en plus profondément dans la texture dansante et complexe de notre monde³⁵.

À l'instar d'Aldous Huxley, Watts pense que les drogues hallucinogènes peuvent ouvrir des portes, même les plus secrètes, comme celles menant à la spiritualité, en offrant à l'individu la possibilité de se réaliser pleinement et de rentrer en communion avec l'au-delà et son moi le plus intime. Les drogues jouent donc le rôle d'un véritable sacrement. D'après lui, sous l'effet des drogues, l'individu ressent les mêmes sensations que lorsqu'il est en plein recueillement de type mystique. La transe ou l'extase qui envahit alors le sujet lui semble comparable à une extase spirituelle atteinte après de longues années de méditation et d'introspection religieuse. Force est de constater que de nombreux adeptes du LSD se donnèrent bonne conscience, justifiant leur dépendance aux narcotiques par une recherche mystique toujours plus approfondie, car n'ayant toujours pas abouti et ouvert les horizons escomptés. Dans cette recherche sans fin de son identité, l'homme ou la femme, sous LSD, peut parvenir à trouver des réponses à des questions fondamentales comme son origine, sa naissance, sa raison d'être sur terre et sa place dans l'univers, chose impossible sous cannabis, car ce dernier n'est pas suffisamment puissant pour faire sauter les verrous de la conscience (les normes sociales, les carcans moraux et sociaux, les freins et les limites que la société et l'éducation avaient ancrés en chaque individu).

Grâce au LSD, l'homme ou la femme découvre le monde extérieur sous un angle nouveau : un monde harmonieux, cohérent, coloré, accueillant et bienfaisant. Kesey considérait d'ailleurs le LSD comme le « détergent de l'esprit » (« *mind detergent* ») dont le but était de nettoyer les cerveaux de la jeunesse américaine qui avaient été, formatés, conditionnés et pervertis par le discours standardisé des élites washingtoniennes. Le moment était donc venu de s'ériger contre la bien-pensance établie, de dénouer la camisole de force cérébrale qui empêchait les jeunes de penser librement et comme ils l'entendaient. Le LSD et le psychédélisme devaient donc devenir l'élément moteur de la révolution sociale³⁶.

³⁵ Traduction de l'auteur.

³⁶ Voir également Fred Turner (2013).

Pour Monneyron et Xiberras, ce psychédéisme a résumé, à lui seul, tous les aspects des années soixante, comme a essayé de le montrer le présent article :

L'expérience des substances psychédéliques, en ouvrant des espaces inconnus et en manifestant l'amour cosmique, permet ainsi d'intégrer en une seule devise les schèmes les plus divers de l'imaginaire des années 60 : néo-tribalisme, néo-rousseauiste, néo-fouriérisme, révolution sexuelle et attrait pour l'Orient (2008, p. 42).

Cette décennie turbulente n'aurait pas été ce qu'elle a été sans le cannabis et surtout sans le LSD. Ce dernier lui a donné une saveur toute particulière au sens propre, comme au sens figuré. Associé à la musique rock, le LSD a bouleversé les codes sociétaux établis et l'avènement du rock psychédélique, sous la houlette de groupes comme les Grateful Dead, les Jefferson Airplane ou le Big Brother and the Holding Company, en a fait la drogue de la contre-culture californienne par excellence.

Le LSD, qu'Albert Hoffman avait baptisé son « enfant terrible »³⁷, sera progressivement remplacé par des drogues dures bien plus addictives comme les amphétamines et l'héroïne au milieu des années soixante-dix. Christian Elcock, historien et auteur d'une thèse sur l'histoire du LSD dans les cercles new-yorkais, reconnaît que ces drogues étaient nettement plus lucratives pour les *dealers* dans la mesure où elles entraînaient une véritable addiction physique, ce qui n'était pas le cas du LSD (Geoffroy, 2018). La consommation de LSD a toutefois repris dans les années 1990, mais dans des proportions bien moindres que pendant les sixties. Son expérimentation est actuellement marginale comme l'a fait ressortir une étude de l'Observatoire français des drogues et des toxicomanies (OFDT) (Geoffroy, 2018). Toutefois, la situation serait progressivement en train de changer.

En effet, après avoir été utilisé en neurologie et en psychiatrie dans les années 1940, puis comme substance incapacitante par la CIA, dans les années 1950, lors des séances d'interrogatoires qu'elle menait, et avoir connu une forte répression à la fin des années 1960, début des années 1970, le LSD a profité du mouvement techno et des raves parties des années 1990 pour retrouver une nouvelle jeunesse. Parallèlement à ce regain, des chercheurs se sont replongés dans les méandres de cette drogue hallucinogène. Ces derniers ont découvert que le LSD pouvait être employé pour traiter la dépression, l'anxiété et les addictions³⁸. Pour sa part, l'historienne canadienne Erika Dyck de l'Université de la Saskatchewan s'est également intéressée au LSD et a montré comme il était progressivement passé du domaine clinique au domaine universitaire. Selon elle, les recherches en la matière ont repris avec force et vigueur au tout début du 21^e siècle sous la houlette de neuroscientifiques et de psychologues, mais non sans difficulté. En effet, ces derniers ont dû faire face, du moins au début, à une certaine réticence du monde scientifique dans la mesure où ce psychotrope n'était pas considéré comme une substance curative. Leurs recherches en souffrirent ainsi que les subventions qui en découlaient. En 2007, de nouvelles recherches menées sur le LSD inversèrent radicalement la tendance. En effet, grâce à l'imagerie médicale, des chercheurs découvrirent que

³⁷ Il s'agit du titre de son ouvrage publié en 1979.

³⁸ Voir Teri S. Krebs et Pal Orjan Johansen (2012). Voir également Peter Gasser, Dominique Holstein, Yvonne Michel, Rick Doblin, Berra Yazar-Klosinski, Torsten Passie et Rudolf Brenneisen (2014) et Mitchell B. Liester (2014).

« Trip » sous LSD : le psychédélisme des sixties

le LSD était efficace pour traiter les différentes phases de dépression et qu'il pouvait même être prescrit dans les services de soins palliatifs pour apaiser les personnes en fin de vie et les préparer ainsi à la mort³⁹.

Plus récemment, le California Integral Studies, université privée de San Francisco, fondée en 1968, et dont les enseignements sont axés sur les sciences humaines et les thérapies alternatives, forme chaque année des psychologues spécialisés dans le traitement de pathologies par le biais des substances psychédéliques. En ce début de 21^e siècle, les drogues psychédéliques redeviennent donc des domaines de recherche porteurs auprès des spécialistes en neurosciences et en psychiatrie⁴⁰. L'élément déclencheur fut la découverte de plusieurs centaines d'études cliniques effectuées au milieu du 20^e siècle qui avaient été occultées et qui montraient assez clairement que le LSD pouvait permettre de soigner l'anxiété, la dépression et les addictions comme alcoolisme de manière relativement efficace dans la mesure où ce psychotrope n'entraîne ni accoutumance ni overdose⁴¹.

Enfin, en janvier 2020, des chercheurs de l'Institut de Recherche du Centre Universitaire de santé de McGill (IR-CUSM) sont parvenus à démontrer que le LSD avait des vertus sociales non négligeables comme l'empathie⁴². Selon eux, en particulier, le LSD pourrait permettre de traiter des maladies d'ordre psychiatrique. Leur étude, menée au préalable sur des souris auxquelles ils avaient administré du LSD en petite quantité, a fait ressortir que ces dernières se comportaient de manière plus sociale et avec plus d'empathie après quelques jours d'ingestion du produit, leur cerveau ayant été stimulé positivement, en particulier les récepteurs AMPA (ceux du glutamate, principal neurotransmetteur excitateur cérébral) et ceux de la sérotonine. Les chercheurs en conclurent que ce mode de fonctionnement empathique sous LSD pourrait se retrouver chez l'être humain et renforcer ainsi ses interactions sociales et son rôle au sein de la collectivité. Par conséquent, ils envisagent désormais de mener le même type d'étude chez les humains dans le but de voir si le LSD pourrait traiter des pathologies comme les troubles du spectre de l'autisme, les angoisses et l'anxiété de manière durable et sans effet secondaire notoire.

En d'autres termes, l'historiographie du LSD montre que la perception de cette substance hallucinogène a grandement évolué au fil des décennies, et ce, grâce à des recherches en laboratoire plus récentes et plus abouties qui ont fait ressortir des aspects jusqu'alors insuffisamment explorés, des aspects positifs que ce psychotrope pourrait avoir sur l'espèce humaine. Le LSD pourrait donc bénéficier d'un retour en grâce dans les années à venir, chose que ses détracteurs n'auraient sans doute jamais pu imaginer dans les sixties et seventies.

Pour beaucoup de consommateurs de LSD, les voyages procurés par cette substance leur ont permis de découvrir d'autres dimensions sensorielles tout en se découvrant eux-mêmes dans des

³⁹ Voir Erika Dyck (2008).

⁴⁰ Voir à cet égard Michael Pollan(2018) ou encore Nicolas Langlitz (2012).

⁴¹ Voir David Nutt, professeur de pharmacologie à l'Imperial College de Londres, dans le cadre d'une conférence donnée en novembre 2020 lors du PSYCH Symposium de Londres. La vidéo suivante présente ses recherches en la matière : <https://psych.global/professor-david-nutt-the-therapeutic-use-of-psychedelics/>, site consulté le 3 juillet 2023.

⁴² Voir Danilo De Gregorio, Jelena Popic, Justine P. Enns, Gabriella Gobbi (2020).

« Trip » sous LSD : le psychédélisme des sixties

situations qu'ils n'auraient jamais pu imaginer. En effet, tout voyage permet la découverte de l'Autre mais très souvent, le premier inconnu à découvrir et à explorer dans ce type de périple, qu'il soit long ou court, est le voyageur en personne. En outre, très souvent, ce n'est pas la destination qui prime à proprement parler, mais le cheminement, le déplacement d'un point A à un point B ; dans le cas du LSD, le passage d'un état « normal » à un état sous influence hallucinogène. Il s'agit d'ailleurs, comme le faisait remarquer Leary à maintes reprises dans ses écrits, d'un voyage à portée initiatique qui permet de répondre à des questions d'ordre essentiellement philosophique, voire mystique : d'où vient-on ? Où est-on ? Où va-t-on ? Que recherche-t-on ? Que s'attend-on à trouver lors de ce périple ? Comment et dans quelles circonstances est-on parti ? Qu'avons-nous mis dans nos « valises » métaphoriques et qu'allons-nous rapporter au retour ? Dans quel état serons-nous à l'arrivée si jamais nous arrivons à bon port ? Quels seront les souvenirs ou les photos mémorielles de ce voyage ? Voudrions-nous le faire à nouveau ? Dans une situation identique ou dans un contexte bien différent ? Le LSD est donc resté dans l'inconscient collectif comme le psychotrope hallucinogène ayant permis tout d'abord à la génération des baby-boomers de visiter des pans insoupçonnés de leur psychisme et de planer au-dessus « de mandarinières, dans des cieux de marmelade », « dans des fleurs en cellophane jaunes et vertes » et dans un paysage où « des gens à cheval mangent des tartes à la guimauve » pour reprendre les paroles de *Lucy in the Sky with Diamonds*, chanson que les Beatles produisirent en 1967. Un tel « *good trip* » permettait ainsi à l'Amérique d'oublier, ne serait-ce que pour un temps, la contestation protéiforme ambiante et les préoccupations liées à la guerre du Vietnam. Les nouvelles recherches en la matière devraient nous en apprendre encore plus sur « l'enfant terrible » d'Albert Hoffman...

Références

- Bisbee, C. C., Bisbee, P., Dyck, E. et Farrell P. (dir.). (2018). *Psychedelic Prophets: The Letters of Aldous Huxley and Humphry Osmond*. McGill-Queen's University Press <https://doi.org/10.3138/cbmh.308-012019>.
- Capshew, J.H. (1999). *Psychologists on the March: Science, Practice, and Professional Identity in America, 1929-1969*. Cambridge University Press <https://doi.org/10.1017/CBO9780511572944>.
- De Gregorio, D., Popic, J., P. Enns, J. et Gobbi, Gabriella (2020, 25 janvier). Lysergic Acid Diethylamide (LSD) Promotes Social Behavior Through mTORC1 in the Excitatory Neurotransmission. *PNAS*, 118(5) <https://doi.org/10.1073/pnas.2020705118>.
- Dyck, E. (2008). *LSD: Psychedelic Psychiatry from Clinic to Campus*. The Johns Hopkins University Press <https://doi.org/10.1086/SHAD24010073>.
- Dyck, E. (2012). *Psychedelic Psychiatry: LSD on the Canadian Prairies*. University of Manitoba Press <https://doi.org/10.1177/1363461514568265>.
- Elcock, C. (2023). *Psychedelic New York: A History of LSD in the City*, McGill-Queen's University Press, Montréal <https://doi.org/10.1515/9780228018032>.
- Gasser P., Holstein, D., Michel, Y., Doblin, R., Yazar-Klosinski, B., Passie, T. et Brenneisen, R. (2014). Safety and Efficacy of Lysergic Acid Diethylamide-Assisted Psychotherapy for Anxiety Associated with Life-Threatening Diseases. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 202(7), 513-520 [DOI: 10.1097/NMD.0000000000000113](https://doi.org/10.1097/NMD.0000000000000113).
- Geoffroy, R. (2018, 18 novembre). Le LSD a 80 ans : de la psychiatrie à la contre-culture américaine. *Le Monde*
- Hoskyns, B. (1997). *Beneath the Diamond Sky: Haight-Ashbury 1965-1970*. Simon & Schuster Editions.
- Huxley, A. (1954). *The Doors of Perception*. Harper & Row.
- Hicks, M. (1999). *Sixties Rock: Garage, Psychedelic, and other Satisfactions*. University of Illinois Press.
- Krebs, T. S. et Johansen, P.O. (2012). Lysergic Acid Diethylamide (LSD) for Alcoholism: Meta-Analysis of Randomized Controlled Trials. *Journal of Psychopharmacology*, 26(7), 994-1002 <https://doi.org/10.1177/0269881112439253>.
- Langlitz, N. (2012). *Neuropsychodelia: The Revival of Hallucinogen Research Since the Decade of the Brain*, University of California Press <https://doi.org/10.1525/9780520954908>.
- Leary, T. (1968). *High Priest*. World Publishing Co.
- Liester, M. B. (2014). A Review of Lysergic Acid Diethylamide (LSD) in the Treatment of Addictions: Historical Perspectives and Future Prospects. *Current Drug Abuse Reviews*, 7(3), 146-156 <https://doi.org/10.2174/1874473708666150107120522>.
- Lombard, A. (1972). *Le Mouvement hippie aux États-Unis : une double aliénation entre le rêve et la réalité, le salut et la perte*. Casterman.

« Trip » sous LSD : le psychédélisme des sixties

- Marks, S. (2015). From Experimental Psychosis to Resolving Traumatic Pasts: Psychedelic Research in Communist Czechoslovakia. *Cahiers du Monde russe*, 56. 53-75 <https://doi.org/10.4000/monderusse.8165>.
- Matusow, A. J. (1984). *The Unraveling of America: A History of Liberalism in the 1960s*. Harper & Row.
- Miles, B. (2005). *Hippie*. Sterling. New York.
- Monneyron, F. et Xiberras, M. (2008). *Le Monde hippie : de l'imaginaire psychédélique à la révolution informatique*. Imago.
- Nutt, D. (24 et 25 novembre 2020). *The Therapeutic Uses of Psychedelics* [Communication orale]. PSYCH Symposium de Londres, Londres, Grande-Bretagne <https://doi.org/10.1016/j.cell.2020.03.020>.
- Ortega; F. et Vidal, F. (dir.) (2011). *Neurocultures: Glimpses into an Expanding Universe*. Peter Lang.
- Perry, C. (1984). *The Haight-Ashbury: A History*. Random House.
- Pollan, M. (2018). *How to Change Your Mind: What the New Science of Psychedelics Teaches Us About Consciousness, Dying, Addiction, Depression, and Transcendence*. Penguin Press.
- Reich, C. (1970). *The Greening of America*. Allen Lane: The Penguin Press.
- Robert, F. (2011). *La Révolution hippie*. Presses Universitaires de Rennes.
- Robert, F. (2011). *Révoltes et utopies : la contre-culture américaine dans les années soixante*. Presses Universitaires de Rennes.
- Robert, F. (2012). *De la Contestation en Amérique : approche sociopolitique et culturelle des Sixties*. Presses Universitaires de Rennes.
- Robert, F. (2013). *Contre-culture dans l'Amérique des années soixante*. Michel Houdiard.
- Robert, F. (2013). Vers une contre-culture américaine des Sixties. Dans Bourseiller, C. et Penot-Lacassagne, O. (dir.). *Contre-cultures!* (p. 123-135). CNRS Éditions.
- Rorabaugh, W. J. (1989). *Berkeley at War: The 1960s*. Oxford University Press.
- Roszak, T. (1969). *The Making of a Counter-Culture: Reflections on the Technocratic Society and its Youthful Opposition*. Faber and Faber.
- Saint-Jean Paulin, C. (1997). *La Contre-culture : la naissance de nouvelles utopies*. Éditions Autrement.
- Stevens, J. (1987). *Storming Heaven: LSD and the American Dream*. Flamingo.
- Turner, F. (2013). *Aux Sources de l'utopie numérique. De la contre-culture à la cyberculture : Stewart Brand, un homme d'influence*. C&F Éditions <https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.8619>.
- Watts, A. (1962). *The Joyous Cosmology: Adventures in the Chemistry of Consciousness*. Pantheon Books.
- Wolfe, T. (2006). *The Electric Kool-Aid Acid Test*. Black Swan.



Voyage vers la chaleur des mondes : le devenir médicinal des plantes chez les A'i Cofán

Daniel Alberto Restrepo Hernández, candidat au doctorat, École d'études sociologiques et anthropologiques, Université d'Ottawa

Correspondance

Daniel Alberto Restrepo Hernández
École d'études sociologiques et anthropologiques
Université d'Ottawa
37-5 Des Jonquilles
Gatineau, QC, J9A2H5
Courriel : daniel.restrepo@outlook.fr
Téléphone : 819-772-9279

Remerciements

Les travaux de recherche qui précèdent l'écriture de cet article ont été financés par le CRSH (Conseil de recherche en sciences humaines) du Canada. L'auteur tient également à remercier les communautés A'i Cofán et les familles qui l'ont chaleureusement accueilli à El Diviso et à Jardines de Sucumbíos. Sans leur amitié, leur disposition et leur compréhension généreuse ce texte n'aurait jamais vu le jour.

Résumé

Ce texte décrit un monde en métamorphose où un peuple autochtone, les A'i Cofán de la jungle du Putumayo, se voit affecté par deux fièvres du végétal : la ruée de la monoculture illégale de la coca (*Erythroxylum sp.*) et l'appropriation du yajé ou ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) par les non-autochtones. Pourtant, dans leur monde chaviré par des violences, trafics et changements écologiques, les plantes regorgent toujours de puissances vitales, enivrantes et magiques, a contrario du déracinement ontologique et moderne de la coca et du yajé. Ce voyage ethnographique au cœur de ce peuple dévoile donc des modes d'existence de ces plantes dans plusieurs régimes de thermicité, de visibilité et de prégnance (terme inspiré de Gilbert Simondon), subsistant malgré les logiques d'une colonialité en suspens qui opère de manière extractiviste à l'égard des plantes et territoires. C'est donc dans les pratiques, les soins et les usages qu'en font les guérisseur.e.s traditionnel.le.s que les plantes deviennent médicinales. Ainsi, la guérison des corps est inséparable de la guérison des territoires, tout comme les rapports avec les êtres invisibles et les ancêtres sont reliés au caractère médicinal ou toxique du végétal. C'est finalement dans la connaissance d'une « science » du végétal que les A'i Cofán peuvent continuer à habiter leurs mondes, et ce, malgré les transitions chroniques coloniales et anthropo(s)céniques qu'ils doivent subir au quotidien dans une jungle en transmutation.

Mots-clés : Putumayo, ayahuasca, yajé, coca, guérison, A'i Cofán, plantes médicinales, Colombie

Journey to the heat of worlds: the medicinal becomings of plants among the A'i Cofán

Abstract

This text describes a world in metamorphosis where an indigenous people, the A'i Cofán of the Putumayo jungle, are affected by two plant fevers: the rush of illegal coca monoculture (*Erythroxylum* sp.) and the appropriation of yajé or ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) by non-natives. However, in their world marked by different kinds of violence, drug trafficking and ecological changes, plants are still full of vital, intoxicating and cosmological powers, in contrast to the ontological and modern uprooting of coca and yajé. This ethnographic journey into the heart of this indigenous nation therefore reveals the modes of existence of these plants in several regimes of thermality, visibility and *prégnance* (a term inspired by Gilbert Simondon), surviving despite the logic of a coloniality in suspense which operates in an extractivist mode regarding plants and territories. Therefore, it is in the practices, care and uses that traditional healers make plants become medicinal. Thus, the healing of bodies is inseparable from the healing of territories, just as relationships with invisible beings and ancestors are linked to the medicinal or toxic nature of the plant. It is ultimately in the knowledge of a “science” of the plant that the A'i Cofán can continue to inhabit their worlds, despite the chronic colonial and anthro(s)genic transitions that they must undergo on a daily basis living in a transmutating jungle.

Keywords: Putumayo, ayahuasca, yajé, coca, healing, A'i Cofán, medicinal plants, Colombia

Viaje al calor de los mundos: el devenir medicinal de las plantas entre los A'í Cofán.

Resumen

Este texto describe un mundo en metamorfosis en el cual un pueblo indígena, los A'í Cofán de la selva del Putumayo, se ve alcanzado por dos fiebres de lo vegetal: el avance del monocultivo ilegal de coca (*Erythroxylum* sp.) y la apropiación del yajé o ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) por parte de no nativos. Sin embargo, en un mundo trastornado por la violencia, el tráfico de estupefacientes y los cambios ecológicos, las plantas se conservan llenas de poderes vitales, embriagadores y mágicos, en contraste con el desarraigo ontológico y moderno de la coca y el yajé. Este viaje etnográfico al corazón de este pueblo revela, por tanto, los modos de existencia de estas plantas en varios regímenes de termalidad, visibilidad y *prégnance* (término inspirado de Gilbert Simondon), persistiendo dentro y fuera de las lógicas de una colonialidad en suspenso que opera de manera extractivista en lo que respecta a plantas y territorios. Sin embargo, es en las prácticas, los cuidados y los usos que los curanderos tradicionales hacen de las plantas que las mismas se tornan medicinales. Así, la curación de los cuerpos es inseparable de la curación de los territorios, así como las relaciones con los seres invisibles y los ancestros están ligadas al carácter medicinal o tóxico de una planta. Es, en última instancia, gracias al conocimiento de una «ciencia» de lo vegetal que los A'í Cofán pueden continuar habitando sus mundos, a pesar de las crónicas transiciones coloniales y antropo(s)cénicas que deben atravesar a diario en una selva en transmutación.

Palabras clave: Putumayo, ayahuasca, yajé, coca, sanación, A'í Cofán, plantas medicinales, Colombia

Les Baroques savent bien que ce n'est pas l'hallucination
qui feint la présence, c'est la présence qui est hallucinatoire.

Gilles Deleuze, *Le pli : Leibniz et le baroque*.

Le monde existe encore en sa diversité. Mais celle-ci a peu à voir
avec le kaléidoscope illusoire du tourisme.

Marc Augé, *L'impossible voyage*.

Apéro : un régime intensifié à la thermicité suspendue

La route terrestre menant vers la communauté A'i Cofán n'existait pas il y a à peine cinq ans. On y arrivait jadis en canot motorisé, coupant en deux vers l'amont la force d'une rivière aux eaux turquoise sur un lit de sable et de pierres arrondies par le flux élémentaire depuis les temps du mythe. Les roues malmenées du vieux pick-up plein à craquer font sautiller sa carcasse sur ces mêmes cailloux de rivière, utilisés en tant que gravier le long des routes de colonisation à travers une jungle de plus en plus morcelée. Voitures, canots et chaloupes se fraient donc un passage sur un même lit de débris d'histoire géologique et mythique, déplacements et usures qui parlent non seulement des changements de la modernité, mais surtout des modes d'existence et d'exploitation qui se superposent en différentes logiques de faire-monde. Ici et là, quelques cantines font rebondir la mélasse torride atmosphérique avec des *norteñas* et des *vallenatos*¹, étouffant l'ancien vacarme vivant qui semblait émerger d'un ordre acoustique précis et quasi oraculaire, celui d'une forêt tropicale humide. Chaque existant y avait une place dans le paysage sonore et émettait à son tour des chants, des gazouillis et des grésillements, en affûts, fuites, appels, avis, séductions, le tout faisant résonner une épaisseur voluptueuse de cathédrale baroque composée d'arbres à perte de vue et d'écoute. Le trajet dure à peu près deux heures, et au fur et à mesure qu'on s'éloigne de La Hormiga, l'achalandé village pétrolier le plus proche, on voit émerger graduellement, en extension et en intensité, la monoculture illégale de la coca (*Erythroxylum sp.*). Les motards abondants qui malmènent leurs motos sur la route cahoteuse ne portent pas de casque à cause de l'interdiction de cacher le visage : c'est une région en « conflit armé » où n'importe qui peut être suspect de n'importe quoi. Ceux qui « contrôlent » ces contrées, à savoir les mercenaires du groupe armé Comandos de Frontera², ont certes intérêt à savoir qui entre et qui sort du territoire. On parle alors d'une « zone rouge », un parage où l'armée nationale et la police ne peuvent pas exercer de contrôle institutionnel sous peine de confrontations violentes et de mettre la population paysanne et indigène innocente dans un entre-deux meurtrier. Pour les locaux c'est aussi une zone « caliente » (chaude), un territoire soumis aux tensions entre des milices antagonistes, tensions traduisibles dans le régime thermique d'une violence ressentie et en suspension constante, car pouvant exploser, elle maintient une tension lancinante. Cette latence de la violence est de l'ordre

¹ Genres de musique populaire mexicain et colombien respectivement.

² Il s'agit de l'un des groupes armés illégaux des « dissidences des FARC » qui ont surgi en opposition aux accords de paix de 2016, quand les FARC-EP ont déposé les armes. C.F. est en dispute, contre d'autres *disidencias*, pour le contrôle de routes de trafic de substances illégales sur les rivières San Miguel, Guamuéz, Caquetá et Putumayo ainsi que sur les routes terrestres reliant ces bassins fluviaux.

d'un *quasi-événement* qui joue sur les pratiques quotidiennes des habitants puisqu'elle menace d'une possible imminence (Povinelli, 2011), l'usure prosaïque de ce qui n'arrive pas et qui pourtant peut tout broyer, tout subvertir dans un devenir intempestif. Cette virtualité « chaude » plane, survole, comme une irritation climatique constamment irrésolue. Une forme de guerre froide, mais ressentie comme chaude, car toujours opérante et coercitive, devenant une force qui produit d'autres versions d'un même territoire (Ruiz-Serna, 2023, 24).

Ma destination, le *resguardo*³ A'i Cofán se trouve encore partiellement isolé par voie terrestre : la route débouche sur une plage de pierres utilisée comme embarcadère sur la rivière. De l'autre côté des flots, au loin, se trouve la communauté avec ses quelques dizaines d'hectares de jungle protégée par la *Guardia Indígena*⁴. Quelques minutes passées, le fils taciturne d'un des médecins traditionnels de la communauté s'approche à bord d'une chaloupe en bois motorisée. Nous partageons un petit moment silencieux de râpé⁵ avant de traverser le bras de rivière aux eaux profondes à petite vitesse comme pour ne pas déranger l'assoupissement limoneux des plécos et des poissons-tigres.

Quelques cabanes éparses se dressent sur les méplats d'une pente échelonnée recouverte de pâturages signalant l'ancien retrait de la rivière vers le Sud-Est. Les toits en lames de zinc couronnent ces maisons en lattes de bois aux murs ajourés et entourées de quelques plantes de manioc, plantains et *chíparos*. Des palmiers-pêche solitaires poussent à côté de petits marécages, ainsi qu'une rangée de cocotiers récemment plantés marquent la frontière entre la zone habitée et la brousse du marge caillouteux de la rivière. De temps en temps circulent, sur cette rivière, des canots avec des tonneaux plastiques et des matériaux recouverts avec des bâches noires. À propos de cette circulation fluviale, les habitants de la communauté gardent un certain silence et prient de ne pas porter de caméra ou de cellulaire à la main sur la rive. C'est la même règle non explicite qui régit tout au long du chemin et dans les rues de La Hormiga. Ce sont les logiques d'un nouveau monde sauvage (Tsing, 2022), car imprévisible et irréfrenable dans ses métamorphoses et modes opératoires post-amazoniens.

Or, dans une tentative de guet ethnographique à travers le voile opaque de la violence suspendue ainsi qu'avec un ancrage au sein d'une « civilisation du végétal » (Brunois-Pasina, 2018, 11) comme chez les A'i Cofán, la disposition et la méthode de recherche dans ce texte consistent à sonder — et à se laisser sonder par— une cosmogonie végétale en métamorphose dans la forêt tropicale humide, entre les Andes et le bassin versant du fleuve Amazone des régions de Nariño et Putumayo, en Colombie. Les plantes, immiscées et enlacées dans des pratiques de cueillette, transformation et consommation chez les *taitas* et les *abuelas* (chamanes et aînées), débordent de puissances vitales, enivrantes et magiques, ce qui contraste avec le déracinement protocolonial des plantes

³ C'est une figure de propriété collective de la terre datant de la colonie espagnole et appropriée par les peuples autochtones, surtout à partir des années 1990 (dans le cadre de la Constitution de 1991), pour la reconnaissance de leurs droits et leur autonomie (Chaves et Del Cairo Silva, 2010).

⁴ L'intensification du conflit armé a donné naissance en 2001 à la *Guardia Indígena* dans le département du Cauca, et peu à peu dans plusieurs communautés autochtones du pays comme forme d'organisation communautaire pacifique autogérée afin de confronter et résoudre des problématiques liées à l'environnement, les droits humains et la défense du territoire. Voir le rapport de la *Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la convivencia y la No Repetición* (Tobón Yagari et al., 2022).

⁵ Mouture médicinale très fine aux plantes (dont le tabac) qui s'administre par voie nasale, très répandue parmi certains peuples autochtones de l'Amazonie colombienne et brésilienne.

de coca et de yajé (*Banisteriopsis caapi*), à savoir leur exploitation et appropriation par les non-autochtones. À cet instar, la puissance des modes d'existence des plantes médicinales peut circuler d'un vivant à l'autre de manière ouverte et fortuite. Devant le caractère baroque d'une jungle pleine de vitalités et de dangers, d'une réalité sociale irritée en suspens et d'un regard anthropologique tout aussi en suspens (Choy et Zee, 2015), ce sont les *taitas* et les *abuelas* qui infléchissent les puissances des plantes en circulation vers une sorte de pharmacopoièse (pour reprendre l'expression de Chudakova)⁶, soit dans un processus de devenir médicinal autant pour les corps que pour le sociométabolisme ethnique, écologique et communautaire (Porto-Gonçalves, 2018) dans un milieu en dérive anthropo(s)cénique⁷. Ainsi, le nœud central de ce texte est lié à l'idée d'une sorte de grossesse multisensorielle, reliant autant le breuvage de lianes macérées appelé *u'fa yajé* (composée de yajé et de pinta)⁸, que la coca, l'ortie amazonienne et le tabac, parmi d'autres plantes et, par dilatation, animaux sauvages conçus comme médicinaux. Comment ces modes d'existence et d'imprégnation (macérations, inhalations, souffles de râpé, aspersions, aérations) peuvent-ils guérir, alléger ou composer avec le monde hostile d'une colonialité en narcose ? Cette question s'enracine dans une compréhension ouverte, mouvementée et cosmologique des vivants (plantes, humains et animaux enlacés par le végétal), comprenant qu'ils participent d'une pharmacopoièse chamanique à explorer, où ce qui compte ne sont pas leurs principes actifs ou leurs vertus, mais les principes d'activation de leur « potentiel vertueux » (Laplante et al., 2023), pouvant guérir ou faire grossesse tant dans un plateau de coalescence⁹ reliant le visible et l'invisible qu'au niveau des vivants, milieux et substances en suspension.

Fébrilité et crise d'une narcose

Cette communauté A'i Cofán est relativement petite et hétérogène¹⁰. Elle provient principalement d'un couple d'aînés déjà défunts, une *abuela* A'i Cofán et un guérisseur Awá, tous les deux ayant suivi la tradition A'i Cofán. De ce fait, la langue a'ingae s'y est presque totalement éteinte et elle n'est parlée que par les aînés.e.s et dans l'école ethnique, à l'occasion du cours de langue ancestrale. Pourtant, force est de constater que la majorité des hommes et des femmes adultes sont dans le « chemin de la plante de yajé » (*Banisteriopsis caapi*) et pratiquent quelques rudiments de la médecine traditionnelle comme mode de vie, tels que la participation dans les cérémonies, l'emploi

⁶ D'après la pharmacopoièse, les choses ne sont pas médicinales en soi ; elles le deviennent par le biais d'une connaissance appropriée (Chudakova, 2017).

⁷ Relatif à la scénographie propre de l'anthropocène (l'âge géologique de la trace de l'humain sur terre) et à ses manières de faire, de produire des territorialités nouvelles.

⁸ *Banisteriopsis caapi* et *Diplopterys cabrerana* respectivement.

⁹ C'est-à-dire entrelaçant et fusionnant dans une seule et même dimension ou *plateau d'intensités* le visible et l'invisible, la physicalité et la spiritualité, le tout « dans un même monde, une même maison » (Deleuze, 1988, 41). D'après Deleuze, cet entrelacement de dimensions que je décris ici comme une *coalescence de mondes* est à la base de l'esprit baroque, enrichi aussi par le débordement et la biodiversité vivace de la forêt tropicale et la multisensorialité du yajé.

¹⁰ Les A'i Cofán sont un peuple autochtone qui habite à proximité du piémont andin amazonien tant du côté de l'Équateur que de la Colombie, sur les marges des rivières Putumayo, Guamuez, San Miguel et Aguarico. En Colombie, il y a neuf communautés principales (*Plan de salvaguardia del pueblo cofán*, 2010). Celles-ci ont dû composer, mis à part l'extractivisme pétrolier, avec la violence, l'abandon de l'État et, depuis les années 1970, avec la monoculture expansive de la coca destinée à des fins illicites. Ici je ne mentionne pas le nom spécifique de cette communauté par respect de leur anonymat. Tous les noms des personnes citées ont été modifiés dans ce même objectif.

quotidien et médicinal de plusieurs plantes ainsi que certains soins reliés au sang menstruel ou à la gestation. Un sentier s'engouffre dans la jungle qu'encerclle le *resguardo* jusqu'à une clairière où une ample cabane rudimentaire d'un seul étage en planches de bois fait figure de « maison de yajé » (*u'fa tsa'u* en a'ingae), à côté d'un cimetière minuscule où les familles, à chaque cérémonie, veillent les grands-parents défunts à la lumière des bougies et sous les frondes de pacays.

Les pierres, la rivière et les paysans de la coca



Crédit photo : Andrés Guarín

Le jour, les jeunes de la communauté deviennent des *raspachines*, littéralement des « gratteurs » de plantes ou cueilleurs de feuilles de coca. La cueillette a lieu dans les terres récemment accaparées sur la jungle par des colons aux alentours du *resguardo*, ainsi que sur quelques hectares déboisés à l'intérieur de celui-ci. Alors que certains indigènes sont des médecins traditionnels itinérants (faisant des cérémonies de yajé dans des villes comme Bogota, Medellin, Popayán ou Cali) les ressources de leur ancienne vie de chasseurs-cueilleurs se sont épuisées par l'avancée de colonisateurs sur la jungle, la pollution pétrolière et les aspersions au glyphosate dans le cadre de la guerre contre la coca menée par les anciens gouvernements qui n'épargnaient ni les forêts ni les autres types de plantations¹¹. Une usure donc, et un cumul de facteurs les ont fait glisser subrepticement dans une modernité déchirante (Segato, 2015) qui défait progressivement un tissu de pratiques et de savoirs relationnels et écologiques dans lequel, tant bien que mal, ils habitent toujours¹².

¹¹ Mesure d'éradication de plantes du gouvernement colombien dans le cadre du Plan Colombia coordonné avec Washington depuis l'année 2000. Voir à ce sujet le Rapport du Centre National de Mémoire Historique de la Colombie : *Petróleo, coca, despojo territorial y organización social en Putumayo* (2015). Aujourd'hui cette méthode n'est plus employée, surtout depuis l'arrivée au pouvoir du président de gauche Gustavo Petro en 2022, qui privilégie une approche moins belliqueuse à l'égard des paysans dans le cadre du programme *Paz total* (Paix totale), tout en s'attaquant aux intermédiaires et aux routes des substances déjà transformées.

¹² Voir à ce sujet l'article de Carlos Salinas, *Colonization and Resistance : Oil, War, and the Ongoing Attempt to Destroy the Kofan People of Colombia* (2011).

La chasse n'est plus comme jadis elle l'était. Nos aînés nous parlaient de hordes inépuisables de pécaris traversant les ruisseaux. On n'avait qu'à marcher quelques kilomètres dans la jungle pour trouver des chevreuils, des agoutis, des tatous, des tortues grosses comme la tête d'un tigre. Maintenant il faut tout acheter, par exemple l'essence pour les canots et les motocyclettes, car il faut se rendre au marché du village. Tout cela coûte et cette diète moderne nous a enlevé notre ancienne santé. Les enfants auparavant grandissaient *alentados*. Aujourd'hui même un enfant ou un adolescent naît malade ou le devient très facilement...¹³.

La source la plus répandue de soutien économique dans la zone est la coca, et ce, malgré la crise économique du domaine cocalier en Colombie depuis le dernier trimestre de l'année 2022. Au Putumayo, par exemple, les obscurs intermédiaires reliés aux groupes armés payaient jusqu'à 30 000 pesos colombiens (autour de huit dollars) par arrobe¹⁴ de feuilles, qui constitue l'étalon monétaire le plus important de la région et le socle financier des groupes armés illégaux une fois transformé en pâte de base pour la cocaïne (*pasta base de cocaína*). C'était la dernière *bonanza* (temps de prospérité) partout au Putumayo : d'après les dires des paysans et des autochtones, des magasins de produits chimiques agricoles se multipliaient dans les villages et sur les routes nouvellement ouvertes par la colonisation, la vie nocturne dans les centres peuplés était effervescente, les nouveaux riches faisaient étalage de chevaux fins et de nouvelles voitures, comme d'ailleurs les églises évangéliques de garage, dans leur prolifération vigoureuse, éclataient du jour au lendemain en fins carrelages émaillés. Une « économie innovante » donc, favorisée par l'interdit et la transgression d'une loi « que l'on a préalablement décrétée » (Taussig, 2018, 159). Aujourd'hui, au premier trimestre de 2024, le prix par arrobe oscille autour de 7 000 pesos (autour d'un dollar et demi), et ce, à condition de pouvoir la vendre. Cette « crise » mystérieuse est attribuée à la fois au changement de gouvernement, à l'essor global des drogues synthétiques et aux soupçons d'innovations dans la production de cocaïne. De là découle le fait que plusieurs champs ont été abandonnés et que les flux migratoires du Venezuela et des régions voisines ne se sont plus déversés dans la région¹⁵. Or, la récession de l'étalon-coca frappe inévitablement les communautés indigènes sans que pour autant la violence ne diminue¹⁶.

Ces formes d'exploitation de la terre, d'une main-d'œuvre paysanne, autochtone et migrante, à contre-courant de la « loi d'origine » traditionnelle de la plante de coca¹⁷, s'assimilent donc à une sorte de magie noire, au « négatif » dont parle Taussig (2018., 126), une forme de renversement paradoxal de pôles. Dans ce cas il s'agit de la transgression d'une ancienne ritualité faisant tout

¹³ Communication personnelle avec un apprenti guérisseur (notes de terrain). Le terme *alentado* provient de *aliento* (souffle, haleine) et associe un bon état de santé au fait d'avoir du souffle.

¹⁴ Mesure de poids très utilisée en Colombie, valant autour de 12,5 kilogrammes.

¹⁵ Cette dynamique de colonisation territoriale reliée à la monoculture de la coca n'est pas exclusive au Putumayo colombien (Restrepo, 1986).

¹⁶ Le Putumayo demeure toujours une région en dehors de l'ordre institutionnel de l'État, à l'instar des assassinats de leaders sociaux et des massacres qui ne cessent de se produire. Par exemple, entre janvier 2022 et février 2024, sont recensés au Putumayo 15 massacres avec un total de 65 victimes. Pour de plus amples statistiques, voir le site web du Ministerio de Defensa Nacional : <https://www.mindefensa.gov.co>.

¹⁷ Plusieurs peuples de l'Amazonie colombienne ont des pratiques hautement ritualisées à l'égard de la plante de coca qui reposent sur une connaissance mythique enfouie dans leurs traditions orales. Voir à ce sujet Echeverri et Pereira (2010).

aussi territoire, terroir et monde. La plante, exigeant autrefois une liturgie très soignée¹⁸, révèle autrement et avec une force hors de contrôle le tourbillon d'une rupture rituelle. Il y a pour autant davantage que l'illusion binaire d'un négatif photographique : l'objectification du devenir narcotique d'une propriété d'une plante médicinale et cosmogonique avale des communautés entières dans son décor fébrile extractiviste de moins en moins dissimulé, et ce, en raison du manque d'autres formes de soutien économique. Il s'agit d'un processus qui suit les logiques terminales, à l'autre bout des chaînes clandestines et exponentielles des métamorphoses et des trafics de la plante sacrée/profane, d'une aspiration nasale globalisée traînant *avec et en* elle les destinées des habitants humains, non humains et plus qu'humains d'une jungle en désagrégation inhalée, en lignes de fuite combustibles, en poussières densifiant l'ambiance, en dissolutions nomades anthropo(s)céniques intensifiant les multiples paliers de chaleur. Une aspiration qui contraste, en tant que pratique corporelle éparse dans les replis de la clandestinité globale —et ayant des modes de territorialisation très visibles dans le Putumayo—, avec le souffle, le crachat et l'arrosage aux plantes des guérisseurs traditionnels A'i Cofán, et ce, dans une conception fluide et transitive du corps, des remèdes et des actions thérapeutiques.

Dans les interstices de ce régime thermique de l'illégalité et de l'exploitation du végétal, subsiste donc un ensemble de pratiques et de connaissances auprès des plantes que les A'i Cofán revendiquent comme étant « ancestrales ». Leur pharmacopée sylvestre est à l'origine très étendue et maintient une certaine ouverture à l'égard d'autres plantes dont la coca, absente auparavant de leur répertoire¹⁹. Devant une vie précaire et inévitablement toxique²⁰ autour des chaînons les moins rentables de la monoculture de coca, le maintien d'une place instable dans un marché chamanique du yajé très concurrentiel en tant que médecins traditionnels ne peut être interprété comme une alternative ; ceci a constitué leur mode de vie depuis plus d'un siècle (Taussig, 1987; Pinzón et al., 2004; Caicedo-Fernández, 2015; Garzón-Forero, 2019). Tous les habitants de la communauté n'ont pas la vocation de devenir des médecins traditionnels et ils doivent tout de même composer avec l'exploitation d'une plante conçue comme narcotique à éradiquer, territorialité végétale en dispute ou promesse incertaine d'essor économique. L'appauvrissement des sols dû à des fumigations au glyphosate dans le cadre du Plan Colombia (Lyons, 2018), la présence coercitive de groupes armés, les déplacements violents au tournant du siècle et l'avancée en patchwork de la coupe à blanc et de l'extraction pétrolière ont restreint l'autonomie écologique des A'i Cofán, dont les nouvelles générations sont inévitablement poussées à s'insérer dans les dynamiques

¹⁸ À savoir une plante qui s'inscrit dans le domaine des techniques ancestrales (Echeverri et Pereira, 2010, 575), que seules les femmes peuvent planter et récolter, que seuls les hommes peuvent rôtir, préparer et consommer, et ce, par le biais d'un dispositif rituel très élaboré ayant des variations plus ou moins remarquables d'un peuple autochtone à l'autre, pour n'en faire qu'un survol très prosaïque d'une question qui ne sera pas abordée en détail dans ce texte-ci.

¹⁹ Taíta Querubín Queta Alvarado, autorité majeure des A'i Cofán jusqu'à son décès en février 2024, se rappelait avec humour du moment où il a connu sa dernière femme, María Toqueima, une autochtone Murúí. « Elle avait constamment la trompe verte de coca » disait-il (communication personnelle en août 2023). À partir de cette union maritale, une bonne partie de la famille Murúí est venue vivre avec les A'i Cofán, introduisant dans la communauté du *taíta* la tradition du *mambeo*, c'est-à-dire la discipline de l'(in)gestion d'une mouture verte ocre très fine faite avec des feuilles de coca rôties et des cendres de feuilles d'une variété de coulequin, un arbre de la famille des *Cecropia*.

²⁰ Depuis l'étape de plantation jusqu'aux étapes de transformation, le processus de la coca est agro-industriel, il implique l'usage d'une myriade de produits toxiques (fongicides, herbicides, engrais chimiques, essence et un très long *et cetera*).

socio-économiques de la grande machine antro(s)cénique, et ce, sous la forme souvent mimétique de paysans tantôt colons tantôt colonisés²¹, fourmillant ici et là dans la porosité instable de ce que les voix doctes appellent « la frontière agricole ».

Mélange interstitiel de peuple(s) dans « les marges » donc, mais aussi au centre noueux des vecteurs rassemblant de puissantes plantes, des guérisseurs et l'étoffe épaisse de la société moderne en général. Lignes de fuite et de rencontre qui se nouent aussi dans le nomadisme et le commerce des cérémonies de *yajé*, enlacements qui ne sont pas tout à fait unidirectionnels et ne sauraient correspondre complètement à la question d'une simple demande pour un philtre amazonien supposément à la mode. Pour certains *taitas*²², comme Belmiro, être guérisseur correspond à une forme de résistance dans les dérives modernes ainsi qu'à une « mission spirituelle » qui lui a été octroyée par les ancêtres invisibles, *athiambi a'i* en *a'ingae*, les maîtres spirituels des plantes médicinales. D'autres guérisseurs et guérisseuses — les femmes ne peuvent se dédier à la guérison qu'une fois ayant dépassé l'âge fertile —, appellent ces esprits des *elementales*, dans un discours adapté aux *cucamas* — les gens non A'ï Cofán incluant les colonisateurs — qui deviennent soit leurs patients pour des maux hétéroclites, soit des participants dans les cérémonies de *yajé* ou des clients en quête de leurs services de sorcellerie. Or, cette invisibilité tutélaire qui fait en sorte que les plantes deviennent médicinales, rend tout aussi habitable le territoire (*tsampi*²³ ou *resguardo*). Il faut pour cela actualiser sans cesse une discipline cérémonielle auprès des plantes et de divers éléments du *tsampi* (comme la rivière ou la forêt), à mode de résistance souple à l'égard du régime thermique de la violence et des agents illégaux — tout aussi invisibles à bien des égards, car infiltrés dans la vie civile rurale. Apaiser ces formes de violence, ce monde sauvage superposé au sauvage-sylvestre ou spirituel-ancestral, requiert une certaine maîtrise au niveau du dialogue chamanique avec le domaine du non visible.

Une question de prégnance à la frontière des mondes

Il y a quelques années, un homme angoissé et sur le point de mourir est descendu de la montagne. C'était un colonisateur qui avait improvisé un laboratoire de cristallisation de cocaïne dissimulé dans l'épaisseur de la jungle. Alors qu'il travaillait avec la tondeuse sous les bâches noires, une araignée grosse comme ma main ouverte et hérissée de pics comme une chenille venimeuse a sauté sur sa face et l'a mordu. Lorsqu'il est apparu dans la communauté, il avait la face rouge et extrêmement gonflée. Il cherchait un *taita* guérisseur,

²¹ Les enjeux reliés à l'imaginaire identitaire au Putumayo sont très complexes et polyvalents. Margarita Chaves parle de « (dés)ancrages identitaires » ayant lieu entre colons et indigènes à l'égard des revendications territoriales et des cadres légaux normatifs, surtout depuis la Constitution de 1991 (Chaves et Del Cairo Silva, 2010, 87-101).

²² Tel est le nom quichwa répandu populairement en Colombie pour désigner les guérisseurs comme des figures paternelles.

²³ *Tsampi* est un terme cofán que les gens traduisent comme « monte » (mont), un terme générique voulant dire jungle ou montagne, le milieu sauvage débordant la notion de ruralité et qui prédomine dans le piedmont andin-amazonien. Quant au mot territoire, très utilisé tant sur le terrain que dans ce texte, fait référence à « l'appropriation politique de l'espace concernant à la fois son administration et sa délimitation, classification, habitation, usages, distribution, défense et, très spécialement, son identification » (Segato, 2007, 72). L'appropriation de ce terme par les nations autochtones en Colombie à juste titre à voir avec cet éventail de revendications dans un scénario de reconnaissance d'une identité « aborigène » et donc singulière par leur enracinement à des *espaces vécus* (Chaves et Del Cairo Silva, 2010, 89).

mais personne n'a voulu l'y conduire. Tout le monde savait ce qu'il était en train de faire dans la montagne, même les invisibles qui y demeurent. Toutefois il ne lui fallait qu'ouvrir avec un couteau la tarentule qui l'a attaqué, se frotter toutes ces viscères sur le visage irrité. Mais on a dû le laisser partir. Peu après, on a su qu'il était décédé à cause de cette morsure.²⁴

Ces paroles imprégnées de mystère, partagées par un aîné lors d'une nuit de yajé dans l'infime salle à manger de sa cabane rustique, renvoient certes à cette dimension de l'invisibilité et des puissances, cette fois-ci visibles et non-humaines, auxquelles les personnes, informées ou non, autochtones ou colons, doivent faire face quand elles s'immergent dans l'épaisseur du *tsampi*. Les A'i Cofán savent que d'autres esprits savent ce qui s'y passe, et c'est surtout dans le flux critique des événements que les interprétations actualisent non pas les dernières bribes et les derniers lambeaux d'une cosmogonie en voie d'être colonisée, mais le constat d'un ensemble de puissances qui effectivement ont lieu dans la jungle, débordant d'un domaine vers l'autre, l'invisibilité n'étant reliée qu'à une limitation ordinaire de la perception qu'on peut déjouer avec le yajé et la connaissance ou « science » traditionnelle de la jungle, comme revendiquée par les autochtones. À cet effet, il ne s'agit pas seulement de connaître les antidotes des morsures et des piqûres, mais de cultiver une certaine diplomatie à l'égard des maîtres des animaux, de la montagne et des médecines, qui peuvent exercer des influences inouïes et circuler du domaine du visible vers celui de l'invisible et vice-versa. Parmi ceux-ci, il y a des ancêtres décédés ou des esprits (des gens invisibles ou des *taitas* visibles) transformés occasionnellement en animaux. Cela n'est pas sans rappeler le perspectivisme amazonien chez Viveiros de Castro, dans lequel l'invisibilité se constitue dans un fond de virtualité sous-jacent à chaque existant : l'invisibilité des âmes humaines et autres qu'humaines précède à l'opacité des corps ou habits somatiques des existants, marquant « la constitution de tous les êtres mondains » (Viveiros de Castro, 2015, 57). Cette diplomatie à l'égard de ces êtres invisibles, doués d'un esprit, d'une intentionnalité sensible dans le monde visible et d'un habit protéiforme visible est un fondement de la science de la jungle. Sans science relationnelle, il deviendrait très facile de glisser dans l'envoûtement, la séduction, la ruse perverse ou les maladies insufflées provenant de ces domaines. Jáider, l'un des membres de la communauté, devait se servir d'une plante appelée *ñañambi* afin d'éviter de se perdre dans la jungle lors d'une longue sortie de chasse.

J'attachais le *bejuquito* [la petite liane] autour de mon bras pour que le *cuco* [lutin fourbe de la forêt en a'ingae] ne me fasse pas perdre dans la jungle, ne mélange pas les sentiers et les repères de là où je marchais. C'est ce qu'il faut faire lorsque le *cuco* veut la perdition du chasseur.

Pour Hilario, c'est avec la fumée de tabac qu'on « chasse » ces *siña a'indekhu*²⁵ ou mauvais esprits invisibles, et qu'on se protège de toute sorte d'animal pouvant devenir néfaste dans la forêt.

²⁴ Notes de terrain, juillet 2024.

²⁵ *A'i* signifie personne ou « gente » (gens). Le terme renvoie à tout ce et à tous ceux qui se perçoivent comme intérieurement humains, alors que « *ndekhu* » est le marqueur du pluriel en a'ingae.

Lorsque je commence la journée de travail et lors de toute *minga*²⁶, j'allume mon bout de tabac. Si j'ai du tabac en morceaux, je me cherche une feuille de bananier sèche et je l'y roule dedans, le tabac. Je fume et je souffle toute la fumée sur tout mon corps, comme ça les scorpions, les araignées, les moustiques, les fourmis, peu importe l'animal, maintiennent une distance. Même l'éclair lors d'une tempête.

La foudre ou l'éclair (*tsanda*), étant aussi conçu comme un esprit doué d'une certaine intentionnalité sensible, peut donc être conjuré avec le tabac soufflé afin de l'amadouer et d'éviter de recevoir un coup de foudre. Or il n'y a pas que le yajé pour entrer en contact et négocier avec les domaines de l'invisible, les forces naturelles et les non-humains. Il faut également s'assortir d'une technologie du végétal supplémentaire en médiation afin de bien mener une vie dans la complexité de la forêt. Telle est la science du yajé selon le *taita* Belmiro.

Eux [les *Cucamas*], ils viennent ici pour chercher le yajé, et certains pour l'étudier et fonder des « universités » de yajé et des négoce du genre. Ceux qui ne viennent pas l'étudient également pour leur science, mettant de côté la vraie science ancestrale. S'ils connaissent autant à propos de nos plantes, alors j'aimerais qu'ils viennent ici et s'immergent dans la jungle pour voir si leur science leur donne les moyens d'y survivre.

Jeune chasseur avec sa carabine et son cigare



Crédit photo : Daniel Alberto Restrepo Hernández

Les rigueurs d'une vie dans un environnement inhospitalier impliquent d'abord ce type de connaissances et de relations ancrées dans le yajé et dans une forêt plurielle (Brunois-Pasina, 2018) débordant d'une complexité baroque d'existants. Ici les plantes entrent nécessairement en

²⁶ Forme de travail communautaire très généralisé en Colombie qui est à la base de la cohésion sociale des *resguardos* autochtones, surtout dans le sud du pays.

médiation et c'est le yajé qui constitue le fondement qui rend évidente la coalescence des mondes (visible et non visible, spirituel et matériel) dans un même plateau d'intensité en partage et en circulation entre tous les existants à la manière d'un plan d'immanence²⁷. Le yajé s'y inscrit en tant qu'entité douée d'un esprit et d'une intentionnalité sensible, tout comme le tabac et la coca. Pourtant, au sein du peuple A'í Cofán c'est le yajé qui permet d'accéder le plus facilement à une perception fine de ces filigranes relationnels qui se tissent entre les mondes et les existants. Il y a peut-être là une critique fondamentale faisable au perspectivisme amazonien dans le sens où les plantes ont été exclues de l'analyse (favorisant un cadre analytique confiné aux seuls humains et animaux). Le rôle et les caractéristiques génésiaques des plantes ont en effet été sous-estimés. De ce fait il ne s'agit nullement de leur octroyer un statut ontologique dans un cadre théorique déjà préétabli, mais plutôt de leur accorder une attention minutieuse et de saisir le flux mouvant, actif et génésiaque de leurs puissances, non seulement en termes d'effets ou de vertus, mais en termes de potentiel vertueux comme mentionné plus haut. Ceux-ci peuvent également devenir nocifs, circulant ouvertement dans l'entre-deux des mondes et bien par-delà, en enchevêtrements et individuations très souvent irréductibles, insoupçonnées, inattendues. Ainsi, les plantes dans le monde a'í sont donc tout aussi douées d'un esprit, à l'instar des humains et des animaux.

Or dans le yajé, en tant que plateau de coalescence de l'intensité des mondes, l'invisible devient visible autant que toute matérialité regorge de spiritualité, et ce n'est que le long d'un inépuisable cheminement partagé entre les spécialistes et l'esprit guide de la liane que les maîtres des plantes, des animaux, des phénomènes de la montagne et d'autres deviennent non seulement visibles, mais aussi des interlocuteurs qui peuvent enseigner comment guérir des corps et des territoires, à savoir les *athiambi a'indekhw*. Ces derniers sont tout aussi itinérants que les guérisseurs, ils voyagent seulement avec ceux et celles qui, possédant une expertise avancée dans le chemin du yajé, ont déjà noué un lien avec eux. Ils les suivent et les assistent dans le yajé, que ce soit sous la forme métamorphique et spirituelle d'ancêtres et d'animaux ou mimétisés en tant que phénomènes naturels comme la foudre, le vent ou la pluie. Pourtant, ils habitent bel et bien à l'intérieur des zones les plus inaccessibles, là où les jaguars, les ours de montagne et les boas rôdent toujours. Dans la jungle épaisse et regorgeante du *resguardo* Ukumari Kankhe, le plus grand *resguardo* de ce peuple en Colombie, ils possèdent des villages entiers qu'on ne peut voir qu'à travers l'intermédiation de l'esprit du yajé. Dans la communauté de *taita* Querubín Queta Alvarado, j'ai personnellement connu un *cucama* de Bogota devenu « fou » pour y être allé sans la permission des aînés.e.s de la communauté. Tout comme ce cuisinier de cocaïne mordu par la tarentule, les esprits du *resguardo* l'ont châtié d'une mystérieuse amnésie à cause de son imprudence. Selon Sandra, guérisseuse Cofán :

Les maladies qui proviennent des autorités invisibles ne peuvent être guéries que par elles. Il faut alors quelqu'un de très avancé dans la science spirituelle du yajé, quelqu'un qui réussisse à entamer un dialogue avec ces invisibles puissants pour qu'ils accordent

²⁷ « [L]e plan d'immanence est le mouvement (la face du mouvement) qui s'établit entre les parties de chaque système et d'un système à l'autre, les traverse tous, les brasse, et les soumet à la condition qui les empêche d'être absolument clos » (Deleuze, 1983, 87).

une guérison à ces maux. Ce n'est pas un jeu, aller dans le *resguardo*... lorsque nous y allons il faut prendre les précautions les plus sérieuses, il faut harmoniser le territoire autant que possible....

Or la guérison autant que la maladie des corps et des territoires ne sont pas des événements mondains ou ordinaires séparés ou correspondant à une vision dualiste puisque, comme dirait Viveiros de Castro, toute activité vitale, ainsi que la violence, peuvent potentiellement se rapporter à « des formes d'expansion prédatrice » (2015, 172). Les guérisseur.e.s Cofán doivent donc établir un dialogue afin de percevoir la généalogie du mal quelle qu'en soit la source. Mais pour ce faire, il faut se servir du yajé et en boire beaucoup afin d'avoir une *chuma* profonde, c'est-à-dire maîtriser une ivresse intense — sorte de maîtrise de la non-maîtrise (Taussig, 2020) — qui évase la capacité de voir et de ressentir autrement. Dans la vision, il se peut qu'un guide invisible leur apprenne les caractéristiques des entités fourbes (animaux, plantes, sorciers, lutins, démons, ancêtres) afin de leur faire comprendre les manières de dégager le mal, soit avec des plantes, soit au travers du souffle, des chants à entonner ou du *ñutshe i'hamba* (bonne pensée). Avec ces savoirs et par le souffle, il faut « être capable de faire passer un flux sémiotique et matériel bénéfique » (Viveiros de Castro, 2015, 173) d'un existant à l'autre, c'est-à-dire *alentar* ou guérir. Néanmoins, pour autant qu'il s'agisse d'une question de transit de registres sémiotiques (Cayón, 2022, 160) ou d'une matérialité qui circule, ce qui compte ici ce ne sont pas tant les significations ou les formes, mais bien « la force et la substance » (Taussig, 2018, 11) ainsi que l'intention magique qui transgresse, ouvre, se fraie des passages entre les existants. Des formes de prégnance qui rendent l'être au monde hétérogène et symbiotique dans sa propre composition — toujours passagère — à l'image du sociométabolisme dans lequel les guérisseur.e.s habitent (avec leurs propres fluides corporels et perceptions peints par la sève du breuvage de yajé, imprégnés par la fumée de tabac, arrosés de plantes devenues spiritueuses). Prégnance multisensorielle qu'on peut faire déborder de l'exclusif domaine des images d'après Simondon, et qu'on peut traduire par ce qui laisse une empreinte, une prégnation féconde, une trace qui perdure et qui est « capable de résister aux différentes causes d'altérations, aux brouillages, aux interférences » (Simondon, 2013, 219). C'est cette forme de prégnance du végétal — visible ou invisible — qui opère dans les domaines où les plantes deviennent des puissances incontournables. Leurs modes d'existence façonnent, tant bien que mal, les existants et leurs agencements *dans et avec* un milieu sociométabolique en coalescence et en volatilisation de mondes bien par-delà l'humain.

Ceci dit, dans la prégnance les existants (indépendamment de leurs formes, attributs, manifestations) se trouvent ouverts à la circulation, à l'hybridation, à la métamorphose, en somme, à la composition plurielle de tout être ayant des qualités dites agentives (Cayón, 2022, 173) ou un souffle quasi autonome et nomade. Le plateau de coalescence est en fait une ample « zone de voisinage » (Deleuze, 1993, 11) d'indifférenciation et de contagion, où devenir brouille les catégories des existants et libère leurs qualités à la libre transhumance. Ainsi, tout est susceptible d'exercer une influence, de perdurer ailleurs dans ses propres intensités, de générer une affinité ou une différence prégnante, sensorielle ou spirituelle.

Souffles en métamorphose

***Thesi u'fa*, yajé tigre. Les Cofán reconnaissent l'image de la trace d'un félin dans la coupe transversale, figure d'une prégnance végétale-animale transpécifique et transpécifiante.**



Crédit photo : Daniel Alberto Restrepo Hernández

Se faire souffler par un guérisseur comme Hilario : celui-ci prend une gorgée d'une bouteille pleine de *chondures* (des parties diverses de plantes infusées dans de l'eau-de-vie) et l'atomise entre ses lèvres en soufflant vigoureusement sur les personnes (*a'indekhw*), les choses et les ambiances, afin de dégager les mauvais airs. Crachat tout-puissant formant un nuage soudain, humide et sonore qui intensifie la sensation du souffle qui transmute, qui balaie, qui ouvre vers d'autres possibles devenirs et individuations, *pharmacopoièse* avec la jungle devenue vitalisatrice, nourricière, magnifiante. Au passage du souffle imbibé de plantes, d'alcool et de salive, un mélange atmosphérique faisant monde s'opère alors (Coccia, 2016), et par là s'opère une forme de prégnance féconde dans une dimension spirituelle composite d'une pluralité d'esprits végétaux dégageant, à leur tour, d'autres formes ou entités (im)prégnées dans la personne, le lieu ou l'objet soufflé. Force est de constater que c'est dans la force prégnante du souffle qu'une intentionnalité avec des alliances invisibles vient défaire les possibles possessions, hantises et mauvais airs. Les plantes qui accompagnent la science du yajé étant aussi *a'indekhw*, des gens, elles forment un tissu d'araignée ou un réseau qui s'élargit de manière singulière pour chaque guérisseur (Pinzón et al, 2004, 154), un rhizome de relations qui se condense et s'élance vers l'ailleurs, dans le jet puissant et sonore d'un souffle réfléchi, plein de l'activité d'un esprit qui insuffle.

Hilario possède une *chagra* (potager) médicinale en proximité de son exigüe cabane, un endroit diffus et peu maintenu, où l'on ne soupçonnerait pas l'apport civilisateur de la main de l'homme et où les lianes de yajé s'enchevêtrent derrière et à travers quelques arbres de lisière — là où aime se

promener *kahansi* (le boa), dit-il, comme pour évoquer un jeu de mimétisme végétal-serpentin, une prégnance croisée plante-animal. Parmi ces arbres et plantes grimpantes, pousse une plantation de coca cultivée sans produits chimiques pour produire du *mambe*, cette poussière verte ocre très volatile faite avec de la coca et des cendres de feuilles de coulequin. Avec sa femme et son fils cadet, ils forment une équipe de préparation très amatrice. Ils en font des petits sacs en plastique translucide pour la vente lors des sorties d'Hilario vers les villes froides de la cordillère, où il administre le yajé lors de cérémonies nocturnes pour les *cucamas* assoiffés et fascinés par le mystère de la potion médicinale. Il va sans dire que j'ai trouvé le goût de ce *mambe* très amer et la texture très granuleuse en comparaison avec celui des Murú ou des Huitotos, les « professionnels » du *mambe*, dit Hilario avec admiration.

Trouaille de *kahansi*, de plus en plus rares dans les chagras



Crédit photo : Daniel Alberto Restrepo Hernández

Parmi les plantes de sa collection botanique de sorcier-chamane, il me montre diverses variétés de *chondur* (*chondur* foudre, *chondur* des gens), un type de graminée dont les rhizomes sont très utilisés pour faire les arrosages à base d'eau-de-vie ou de *chupil*, une fermentation alcoolique rudimentaire faite à partir de canne à sucre produite dans les montagnes du Nariño. Dans la brousse déchaînée, il y a aussi du ñuñambi, de l'herbe du boa (pour stimuler l'appétit) et aussi du roucou que ses ancêtres utilisaient pour se faire des peintures faciales. Il signale que les plantes pour les arrosages et les bains sont surtout des plantes « froides », et que le yajé est une plante chaude : « c'est la raison pour laquelle il faut parfois refroidir la *chuma*, avec ces plantes on le fait et on se protège des flammes infernales du yajé » exagère-t-il en blaguant. Il boit aussi du yajé pour conjurer la *calentura* (la fièvre) des relations actuelles qui se nouent sur le territoire et ailleurs, là où doit certainement se trouver son fils aîné, récemment recruté par les C.F. Je le vois encore à côté de moi dans la noirceur de sa cabane à peine éclairée par la lueur de deux bougies et des braises fumantes

d'un feu dehors, vautre dans la longueur de son hamac et ivre de yajé. Les paupières plissées en geste de concentration profonde, il agite avec frénésie son éventail de feuilles de *sanganga*²⁸ et chante une ritournelle grave, une glossolalie marquée par des sifflements, des claquements de langue et de longues syllabes en gradation tonale, comme ouvrant sur un gouffre béant vertigineux où l'on pourrait se perdre à jamais, comme inhalé par la gueule du yajé-*kahansi*.

Je le vois dans une vision, lui, mon fils... je commence à le distinguer. Il n'est pas seul, il est avec deux autres camarades à lui et j'essaie de voir s'ils lui veulent du mal ou non. Là, je bois une autre *copita* (gorgée) de yajé et là je me concentre et je pars très loin, très très loin, alors je chante et je souffle pour sa protection, pour la protection de mon fils là au loin....²⁹

Rendu à ce point-là, il devient inutile de savoir s'il devient invisible, s'il se présente en esprit là où son fils se trouve, s'il hallucine dans le sens d'une mise en lumière d'un nouage relationnel quelconque, *ad lucem*. Ce que je peux dire en syntonie hallucinatoire dans ce texte et envoûté dans cette anecdote de yajé avec Hilario, c'est qu'il semble bien que tous les plans communiquent en coalescence baroque dans le yajé, et que c'est dans l'immanence substantielle de ces fluides —yajé, arrosages, eau-de-vie — et de ces poussières — *mambe* et râpé — que notre guérisseur se crée un espace autre pour déferler ailleurs et sur lui-même en tant que père attentif, sans oublier la fumée de tabac qui fait des volutes dans l'air tout autour comme un fluide en suspension et les chants qui s'égrènent dans l'épaisseur de la nuit comme une cascade de sons. Il est question non seulement d'une instance-substance où il devient possible de résister à la déchéance, à la violence, à la tristesse qui s'accumulent dans les milieux vécus et leurs existants, mais il s'agit surtout d'un régime d'existence où la pensée acquiert, de façon magique, une certaine puissance d'agir dans l'invisible autant que dans ce qu'on peut décrire comme étant bel et bien de ce monde.

Bel et bien de ce monde, comme les parages oubliés par l'état et stigmatisés par la société en général où poussent désormais les plantes de coca sous le regard vigilant des invisibles de plusieurs souches. Bel et bien de ce monde, comme les lianes serpentant parmi les arbres où pousse la *chagra* médicinale d'Hilario, avec ses plantes froides et chaudes. Et cela n'est pas sans rappeler également que la plante de coca — étant bel et bien de ce monde et en somme d'autres mondes— est considérée chaude, telle que le yajé et le tabac, et que par ce fait même elle requiert un traitement différencié afin de l'adoucir et la refroidir : le *mambe*, en effet, est supposé adoucir (*endulzar*) la parole et donc la communication entre les humains et le(s) monde(s). Tout dans son processus d'élaboration est fait pour rendre froide la plante, dont un mauvais usage est associé à la genèse des courses aux armements et donc des arsenaux de tout acabit d'après certaines mythologies des Huitoto (Echeverri et Pereira, 2010). C'est qu'il y a dans la chaleur une étrange force « qui laisse l'entendement de côté et qui mobilise quelque chose de plus excessif, faisant moins appel à la conscience » (Taussig, 2018, 49). Forme d'excès qu'on peut lire comme une intensification immanente aux choses et aux relations, suspens torride des existants dont rend compte le temps du mythe. Cet enracinement mythologique d'une plante aux caractéristiques thermiques

²⁸ Appelé communément *wayra* (vent en quichwa) et fait avec les feuilles d'un petit bambou herbacé qui pousse à l'ombre.

²⁹ Notes de terrain, Juin 2024.

donc actives dans la génération d'excès n'est pas sans évoquer un monde de correspondances métaphysiques entre plantes, usages et régimes de thermicité en suspension sociométabolique, monde où le chamanisme A'i Cofán devient possible. N'oublions pourtant pas que, mise à part la chaleur des plantes et la complexité de leurs individuations et devenirs enchevêtrés, il y a aussi une problématique reliée au pétrole et à ses aléas (Cepek 2016), aux violences coloniales évoquées plus haut et à la relation quelque peu fantomatique et fragmentaire des peuples autochtones avec l'état (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015). La complexité d'un colonialisme toujours à l'ordre du jour ne peut épargner les efforts quant à l'emploi de cadres analytiques divers en ce qui concerne aux affaires indigènes au quotidien. Cependant, tout en nous penchant sur le yajé et la coca en particulier, il en demeure toujours que c'est dans leurs modes d'existence modernes qu'elles se configurent au centre d'un tourbillon thermique qui, dans le vertige intense qui les objective, finit par perdre ce qu'il restait d'elles en tant que plantes, en tant que relations, en tant que sciences ancestrales. Ce qu'il en reste n'est qu'une sorte de négatif. Une sorte de halo.

Là dans l'imaginaire, le végétal devient actant et réactant, mais en tant qu'alien dévorant les êtres humains, recouvrant tout ce qui entrave son élan. La plante devient animale. Dans la réalité, la plante souffre d'un manque d'empathie et d'une injustice tant ontologique que juridique! Elle ne suscite guère d'identification (sinon anthropocentrique) bénéficiant au mieux de l'apathie ou de l'antipathie à l'égard de son objet. (Brunois-Pasina, 2018, 19).

«Apathie» ou «antipathie» qui toutefois peuvent facilement virer vers l'obsession ou la nécessité réelle d'un soutien économique pour plusieurs populations, depuis le paysan et le migrant rural (pour ne pas mentionner le rêve et la promesse de richesse d'intermédiaires, cuisiniers, politiciens, distributeurs et un long *et caetera*). Certes, ce n'est pas le végétal qui est problématique —et en fait ici il semble ne pas exister en soi—, mais le tourbillon qui l'affirme en le niant, qui le défigure et l'efface pour n'en zoomer qu'une abstraction à sens unique et le délire exponentiel et vertical d'un alcaloïde cristallisé dans le cas de la coca³⁰. C'est le prosaïsme et le miracle de la transitivity active et thermique de la transformation d'une substance par étapes de valeur et de «pureté» qui la rend l'objet d'une hyperbole, d'une promesse qui dès le départ habite la feuille comme une puissance latente : celle de l'exacerbation des contradictions les plus profondes et fondamentales. Une forme d'irritation qui s'érige plutôt comme un objet-fantôme, un fétiche où le pouvoir institutionnel ainsi que ceux d'ordre para-institutionnel énoncent leurs modes de gouverner, de gérer et de contrôler un territoire qui pourtant est sous une autre forme de gouvernance souple, celle de la science du yajé avec ses multiples paliers de négociation. Or, ce qu'il faut comprendre ici, c'est le fait que ce qui entre en jeu n'est pas tant la plante de coca comme mode d'existence-feuille (le rapport indigène), mais plutôt le rapport à l'une de ses composantes —l'ecgonine dans son devenir cocaïne— comme *mode d'existence transitif* à travers des chaînons productifs qui génèrent des valeurs de manière exponentielle (Pereira, 2010), et ce, au fur et à mesure que l'alcaloïde devient

³⁰ La transitivity de la pâte de coca et de la cocaïne à un niveau international impliquent également une amplification de valeurs-ajoutées. Conformément elle traverse des frontières, sa valeur financière augmente exponentiellement (Pereira, 2010).

de plus en plus blanchi et qu'il s'éloigne de ses chaînes primaires de production, de la plantation et des paysans et des indigènes cueilleurs³¹. Dans ce devenir-blanchi et lointain il y a aussi une sorte de déracinement, un souffle-inhalation qui désagrège en négatif une relation intime humain-plante-territoire telle que pratiquée par les aînés.e.s des peuples amazoniens. En ce sens, la relation cofán-yajé-territoire risque aussi d'être déracinée avec l'avancée de la coca, même si elle s'oppose à l'appropriation des blancs, à la perte progressive d'une science végétale reliée au *tsampi* et aux violences d'une colonisation toujours opérative.

Des airs prophétisés

Or, comment ces modes d'existence et de prégnance (macérations, inhalations, souffles, aspersions, aérations) peuvent-ils guérir, alléger ou composer avec le monde complexe de la colonialité narcotique intensive et paradoxale de la coca ? J'enracine ces questionnements dans une compréhension ouverte, mouvementée et cosmologique des existants (plantes, humains, invisibles et animaux enlacés ou véhiculés par le végétal), comprenant qu'ils participent tous à des modalités relationnelles qu'il faut faire devenir médicinales ou qui le deviennent et tant que telles, c'est-à-dire, en termes de mises en relation bénéfiques plutôt qu'en termes de plantes ou de « drogues » ayant déjà des vertus ou des effets nocifs génériques et interagissant avec des corps à leur tour régis dans des lois causales linéaires et univoques. Tel est également le cas d'une jungle en désagrégation antro(po)s scénique : s'il y a une valeur centrale dans la science spirituelle du peuple A'i Cofán, c'est celle du soin méthodique des rapports avec certaines plantes afin qu'elles deviennent médicinales sur de multiples échelles. Dans ce sens strict, il n'y a pas de partage nature-culture tout comme il n'y a pas de scission entre santé et réalité sociale : leur science végétale constitue leur culture, et cette dernière est en fait un système de santé englobant tous les aspects qui affectent tous les existants habitant dans un seul et même rhizome de relations. À cet effet, la maladie d'une personne se reflète de manière fractale dans la maladie (chaleur) du milieu dans lequel elle habite et vice-versa. Les A'i Cofán savent que le déracinement cosmologique de la plante de coca n'est pas séparable d'une bonne partie des maux thermiques civilisationnels, spirituels et physiques que leur jungle et leur peuple subissent. Le yajé étant une plante chaude également, il doit être traité avec un respect rituel très méthodique, tel que le suggère Belmiro :

Vous allez voir, au fur et à mesure que nos *abuelas* et *taitas* meurent, il y aura des maladies et de mauvais airs terribles qui vont se promener autour de la rivière, dans les chemins, dans la communauté. Ces airs vont frapper fort, très fort. Le yajé ne peut être transformé en pur négoce. La science spirituelle du yajé n'est pas là pour rien, nos ancêtres ne sont pas là pour rien. Ils nous guident dans l'invisible et ils regardent la supercherie de notre époque, très attentivement.³²

³¹ Parlant blanchiment et « pureté », il est important de mentionner ici que dans le processus du devenir narcotique d'un principe actif —mais aussi d'un principe d'activation—, la coca est susceptible d'être mélangée avec à peu près 25 produits chimiques différents (García Hoyos, 2007).

³² Notes de terrain, février 2024.

Or, par ce fait même, nous ne nous référons pas au yajé en termes de « drogue » (Dobkin de Rios, 1984 ; Kohn, 2007 ; Ferenczy, 2016) ; « psychoactif » (Shanon, 2010) ; « hallucinogène » (Schultes et Raffauf, 1992), voire « psychédélique » (McKenna et McKenna, 1975). D'ailleurs, il faut dépasser certaines conceptions largement arborées dans l'encadrement analytique uniquement centré sur le tourisme et les quêtes de vision, n'abordant que la marchandisation des plantes et réduisant les guérisseurs traditionnels à des marchands opportunistes de l'identité autochtone (est-ce la supercherie que Belmiro dénonce chez les *cucamas* et même chez certains de ses collègues guérisseurs ?). L'ancrage quotidien d'un peuple dans un territoire en constante transformation et dans les modes de l'interpréter, de s'y agencer, de l'habiter, voire de le refroidir avec des arts chamaniques, requièrent une approche en suspension souple et diplomatique — un ajustement constant des égards (Morizot, 2019) — qui ne cherche pas à épouser ou à cristalliser la perspective d'un peuple à la manière d'une grande généralisation anthropologique, mais à saisir au vol ce(ux) qui génère(nt) des mondes dans tout rapport, dans l'entre-deux imbriqué de plantes, d'humains et d'êtres (in)visibles, ainsi que les mondes tant vitaux que létaux qui voyagent, circulent et s'insufflent d'un existant à l'autre, d'un transit à l'autre, d'une métamorphose à l'autre.

Références

- Augé, M. (1997). *L'impossible voyage : le tourisme et ses images*. Éditions Payot & Rivages.
- Brunois-Pasina, F. (2018). Savoir-vivre avec les plantes : un vide ontologique ? *Cahiers philosophiques*, 153(2), 9-24. <https://doi.org/10.3917/caph1.153.0009>
- Caicedo-Fernández, A. (2015). *La alteridad radical que cura. Neochamanismos yajeceros en Colombia*. Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes. ISBN : 978-958-774-171-1
- Cayón, L. (2022). Seres plurales, transmutaciones y especies: creatividad y curación en el pensamiento chamánico makuna. Dans Ruiz-Serna, D. et Cairo, C. D. (dir.). *Humanos, más que humanos y no humanos: intersecciones críticas en torno a la antropología y las ontologías*. (p. 150-179). Editorial Pontificia Universidad Javeriana. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.9789587816846>
- Chaves Chamorro, M. et Del Cairo Silva, C. L. (2010). *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea / Margarita Chaves y Carlos Del Cairo (compiladores)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. <http://hdl.handle.net/10554/29208>
- Choy, T., et Zee, J. (2015). Condition-Suspension. *Cultural Anthropology*, 30(2) : 210-23. <https://doi.org/10.14506/ca30.2.04>
- Chudakova, T. (2017). Plant matters: Buddhist medicine and economies of attention in postsocialist Siberia. *American Ethnologist*, 44(2), 341-354. <https://doi.org/10.1111/amet.12483>
- Centro Nacional de Memoria Histórica (2015). *Petróleo, coca, despojo territorial y organización social en Putumayo*. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Cepek, M. L. (2016). There might be blood: Oil, humility, and the cosmopolitics of a Cofán petro-being. *American Ethnologist*, 43(4), 623-635. <https://doi.org/10.1111/amet.12379>
- Coccia, E. (2016). *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*. Éditions Payot & Rivages.
- Deleuze, G. (1993). *Critique et clinique*. Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (1988). *Le pli : Leibniz et le baroque*. Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (1983). *Cinéma I, l'image-mouvement*. Les Éditions de Minuit.
- Dobkin de Rios, M. (1984). *Visionary Vine : Hallucinogenic Healing in the Peruvian Amazon*. Waveland Press, Inc.
- Echeverri, J. A., Pereira, E. (2010) « Mambear coca no es pintarse la boca de verde ». Notas sobre el uso ritual de la coca amazónica. Dans Chaves Chamorro, M. et Del Cairo Silva, C. L. (dir.). *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea / Margarita Chaves y Carlos Del Cairo (compiladores)* (p. 565-594). Editorial Pontificia Universidad Javeriana. <http://hdl.handle.net/10554/29208>
- Ferenczy, N-K. (2016). What If There Is a Cure Somewhere in the Jungle? States of Emergence in Medicinal Plant Becomings. *Plants and Health. New Perspectives on the Health-Environment-Plant Nexus*. Springer International Publishing.

- García Hoyos, J. C. (2007). *De la coca a la cocaína : una historia por contar*. Editorial de la Universidad del Rosario, segunda edición.
- Garzón-Forero, D. A. (2019). *Del junco al empaque. Chamanismo, comercializaciones y regulaciones: configuraciones de la medicina indígena empaquetada en el altiplano cundiboyacense*. Editorial Universidad del Rosario.
- Kohn, E. (2007). How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement. *American Ethnologist*, 34(1), p. 3-24. <https://doi.org/10.1525/ae.2007.34.1.3>
- Laplante, J., Restrepo Hernández, D. A., et Kañaa, R. A. (2023). Apprendre à discerner et à guérir depuis le végétal. Attention, seuils et souplesses. Dans B. Maulhauser (dir). *Plantes soignantes. Entre pouvoirs et partages*, (p. 69-95). Épistémé.
- Lyons, K. (2018). Chemical warfare in Colombia, evidentiary ecologies and senti-actuando practices of justice. *Social Studies of Science*, 48(3), 414-437. <https://doi.org/10.1177/0306312718765375>
- McKenna, D., McKenna, T. (1975). *The Invisible Landscape: Mind, Hallucinogens, and the I Ching*. Seabury Press.
- Morizot, B. (2019), Ce mal du pays sans exil. Les affects du mauvais temps qui vient. *Critique*, 860-861(1), 166-181. <https://doi.org/10.3917/criti.860.0166>
- Pereira, L. (2010). Becoming coca: A materiality approach to a commodity chain analysis of hoja de coca in Colombia. *Singapore Journal of Tropical Geography*, 31, 384-400. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9493.2010.00412.x>
- Pinzón Castaño, C. E., Suárez Prieto, R., Garay Ariza, G. (2004). *Mundos en red : la cultura popular frente a los retos del siglo XXI*. Universidad Nacional de Colombia.
- Plan de salvaguarda del pueblo cofán, (2010). *Diagnóstico comunitario. Ingi atesw'pama ñuña'he*. Ministerio del Interior.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2018). *Amazonía: encrucijada civilizadora. Tensiones territoriales en curso*. Instituto para el Desarrollo Rural de Sudamérica; CIDES -UMSA.
- Povinelli, E., (2011). *Economies of abandonment. Social belonging and endurance in late liberalism*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822394570>
- Restrepo, G. (1986). *Colonización, coca y guerrilla, Jaime Eduardo Jaramillo / Leónidas Mora / Fernando Cubides*. Universidad Nacional de Colombia.
- Ruiz-Serna, D. (2023). *When forests run amok : war and its afterlives in indigenous and Afro-Colombian territories*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9781478024149>
- Salinas, C. (2011). Colonization and Resistance: Oil, War, and the Ongoing Attempt to Destroy the Kofan People of Colombia. *The South Atlantic Quarterly*, 110(2), , 363-383. <https://doi.org/10.1215/00382876-1162498>
- Schultes, R. E. et Raffauf, R. (1992). *The Vine of the Soul*. Synergetic Press.
- Segato, R. L. (2015). *Crítica a la colonialidad en ocho ensayos*. Prometeo libros.

- Segato, R. L. (2007). *La nación y sus otros : raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Prometeo Libros.
- Shanon, B. (2010). *The Antipodes of the Mind. Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*. Oxford University Press.
- Simondon, G. (2013). *Cours sur la perception (1964-1965)*. Presses Universitaires de France.
- Taussig, M. (2020). *Mastery of Non-Mastery in the Age of Meltdown*. University of Chicago Press.
<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226698700.001.0001>
- Taussig, M. (2018). *Mon musée de la cocaïne*. B42 et Éditions de la MSH.
- Taussig, M.. (1987). *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*. The University of Chicago Press.
- Tobón Yagari, M. P., Palacios Asprilla, L., Salazar Murillo, M. Á., Ganem Maloof, K. (2022). *Resistir no es aguantar : Violencias y daños contra los pueblos étnicos de Colombia / Comisión para el esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición; directores de este tomo María Patricia Tobón Yagari, Leyner Palacios Asprilla, María Ángela Salazar Murillo; edición general y coordinación editorial Karim Ganem Maloof*. Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la convivencia y la No Repetición.
- Tsing, A. L. (2022). *Proliférations. Préface d'Isabelle Stengers, traduit de l'anglais par Marin Schaffner*. Wildproject.
- Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas canibais : elementos para uma antropologia pós-estrutural / Eduardo Viveiros de Castro ; revisão Humberto Amaral e Mariana Delfini. (1a. reimpressão.)*. Cosac Naify.



**DROGUES,
SANTÉ ET
SOCIÉTÉ**

Résultats de recherche

Le cinéma du chamanisme mondialisé

Évolution des représentations sur les chamans dans les productions audiovisuelles

Nadège Chabloz, ingénieure d'étude, docteure en anthropologie,
Institut des mondes africains (IMAF), EHES

Correspondance

Nadège Chabloz

Courriel : nchabloz@ehess.fr

Résumé

Cet article porte sur l'évolution des représentations sur les chamans qui sont contenues dans les films, majoritairement documentaires et francophones, depuis les années 1990.

Les «films à chamans» des années 1980-1990 les représentant majoritairement isolés dans leur milieu naturel et en tant que figure muette et archaïque tendent à être remplacés par des productions audiovisuelles qui, à partir des années 2000, sont de plus en plus nombreuses à documenter leur inscription dans la mondialisation. L'article, qui s'appuie sur un corpus de quarante films, focalise sur ceux révélant des chamans de tous les continents qui voyagent, entreprennent, utilisent les nouvelles technologies, accueillent des touristes et participent à des alliances et à des festivals. L'analyse montre que ces films, en rompant avec la figure du sage bienveillant intemporel et sédentaire qui œuvre de manière désintéressée au bien de l'humanité, participent à moderniser l'image des chamans et, ainsi, à leur revanche.

Mots-clés : chamans, représentations, cinéma, documentaires, mondialisation, bwiti, iboga, ayahuasca, Gabon, Pérou

The cinema of globalized shamanism

Evolution of representations of shamans in audiovisual productions

Abstract

This article looks at the evolution of representations of shamans in films, mainly documentaries and French-language films, since the 1990s.

The “shaman films” of the 1980s-1990s, depicting shamans as mute, archaic figures, mostly isolated in their natural environment, are tending to be replaced by audiovisual productions which, from the 2000s onwards, are increasingly documenting their place in globalization. The article, based on a corpus of forty films, focuses on those revealing shamans from all continents who travel, undertake, use new technologies, welcome tourists and take part in alliances and festivals. The analysis shows that these films, by breaking away from the figure of the timeless, sedentary, benevolent sage who works selflessly for the good of humanity, help to modernize the image of shamans and, in so doing, their revenge.

Keywords: shamans, representations, cinema, documentaries, globalization, bwiti, iboga, ayahuasca, Gabon, Peru

El cine del chamanismo mundializado

Evolución de la representación de los chamanes en las películas documentales

Resumen

Este artículo se refiere a la evolución de la representación que se hace de los chamanes en las películas, principalmente documentales y francófonas, desde los años 1990.

Las “películas de chamanes” de los años 1980-1990, que los representan principalmente aislados en su medio natural como figuras mudas y arcaicas, tienden a ser remplazadas por producciones audiovisuales que, a partir de los años 2000, son cada vez más numerosas en documentar su inscripción en la mundialización.

El artículo, que se basa en un corpus de cuarenta películas, se centra en las que presentan chamanes de todos los continentes que viajan, son emprendedores, utilizan nuevas tecnologías, acogen turistas y participan en casamientos y festivales.

El análisis muestra que estas películas, al romper con la figura del sabio benévolo, intemporal y sedentario que actúa de manera desinteresada por el bien de la humanidad, participan en la modernización de la imagen de los chamanes y, de esta manera, en su revancha.

Palabras clave: lchamanes, representaciones, cine, documentales, mundialización bwiti, iboga, ayahuasca, Gabon, Perú

Introduction

Cet article veut montrer l'évolution de la représentation des chamans contenue dans les films, majoritairement documentaires et francophones, depuis les années 1990.

Les «films à chamans» des années 1980-1990 les représentant majoritairement isolés dans leur milieu naturel et en tant que figure muette et archaïque tendent à être remplacés par des productions audiovisuelles qui, à partir des années 2000, sont de plus en plus nombreuses à documenter leur inscription dans la mondialisation.

Cette mondialisation se manifeste d'abord par l'utilisation générique du vocable de «chaman» qui désigne à présent et par lequel s'auto-identifie la plupart des tradipraticiens de la planète. Provenant de la langue toungouse et désignant d'abord les guérisseurs de Sibérie, ce terme a été ensuite progressivement élargi à tous les guérisseurs et tradipraticiens ne pratiquant pas la médecine dite occidentale. Depuis les années 2000, les officiants de tous cultes, y compris les cultes de vision, se sont approprié la figure du chaman, créée par l'Occident, et qui servait jusque-là à désigner ceux qui pratiquaient les cultes de possession, surtout sur les continents américain et asiatique. Cette généralisation s'est accompagnée de l'inclusion des continents africain et européen absents jusque-là aussi bien des publications et des films sur le chamanisme que des circuits transnationaux du tourisme chamanique. Nous avons par exemple montré comment le Gabon est devenu la destination principale du tourisme chamanique d'Occidentaux en Afrique depuis les années 2000 autour du culte de vision du bwiti et de la plante psychotrope iboga (Chabloz, 2014).

Ce tourisme international, qui est un autre marqueur important de la mondialisation du (désormais dit) chamanisme, s'est développé avant le Gabon un peu partout dans le monde, surtout au Pérou (Fotiou, 2010; Leclerc, 2010; Ducloy, 2012; Amselle, 2013), au Mexique (Basset, 2010) et en Mongolie (Merli, 2005). Il a pris de l'ampleur après la diffusion, à partir des années 1990, de nombreux livres et films documentaires représentant sous un jour salvateur les cultes et les plantes psychotropes sur lesquels s'appuient les chamans. L'iboga au Gabon et l'ayahuasca au Pérou¹, bien plus que les champignons hallucinogènes et le peyotl du Mexique² — promu par Carlos Castaneda dans les années 1960 —, sont les substances psychotropes qui ont le plus fait l'objet de publications écrites et audiovisuelles et qui sont le plus recherchées par les touristes occidentaux contemporains. À l'instar de l'ayahuasca, l'iboga est présenté comme étant une «plante miracle» permettant, par les visions qu'elle procure, à la fois de dialoguer avec le monde invisible (les esprits de la nature, ceux des morts), de résoudre ses traumatismes, de comprendre la cause de ses malheurs, et de se débarrasser de ses dépendances (à l'alcool, au tabac, aux opiacés).

¹ Le nom d'ayahuasca (ou *yagé*) est donné à un breuvage à base de lianes consommé traditionnellement en Amazonie, interdit en France, mais autorisé dans certains pays européens comme l'Espagne. Par extension, ayahuasca est le nom donné aux lianes de la famille des Banisteriopsis dont l'écorce sert principalement à la composition de cette boisson.

² Sur le Mexique et les champignons hallucinogènes, voir les communications de Marcos Garcia de Teresa (2012 a; b)

La médiatisation des plantes psychotropes alliées des chamans explique également la mondialisation de ces derniers. Par exemple, la connaissance à l'échelle internationale³ de l'iboga s'inscrit dans une histoire longue qui débute en France en 1864 avec la première description de cette plante par Griffon du Bellay, puis par l'identification de l'espèce *Tabernanthe iboga* par le botaniste Henri Baillon (1889, p. 782-783) qui apporte un spécimen en France. C'est dans les premières années du XX^e siècle que l'alcaloïde principal de l'iboga, l'ibogaïne, est isolé et que débutent des études pharmacologiques et biochimiques. L'ibogaïne, d'abord recommandé pour le traitement de l'asthénie, est le composant principal du médicament « Lambarène »⁴, un stimulant neuromusculaire recommandé pour le traitement notamment de la fatigue et de la dépression, mis sur le marché français en 1939 et retiré en 1970 en raison des effets indésirables qu'il provoquait.

Son inscription dans la *drug culture* débute aux États-Unis en 1955 lorsque Harris Isbell administre des doses d'ibogaïne à d'anciens toxicomanes à la morphine au US Addiction Research Center à Lexington (Kentucky), mais surtout dans les années 1960 avec Howard Lotsof. Cet héroïnomanie nord-américain expérimente l'ibogaïne et, persuadé que l'iboga est capable d'interrompre l'envie de prendre des drogues, il démarché des laboratoires scientifiques dans l'objectif d'entreprendre des recherches qui valideraient les propriétés anti-addictives de l'iboga. Si celui-ci rencontre quelques succès avec l'obtention de brevets américains dans les années 1980 (expirés dans les années 2000) pour l'utilisation de l'ibogaïne dans le cadre de traitements de désintoxication aux opiacés, à la cocaïne, aux amphétamines, à l'alcool et à la nicotine, et qu'il organise des congrès internationaux sur l'ibogaïne, ses recherches souffrent de l'interdiction de l'iboga aux États-Unis et du classement par l'Organisation mondiale de la santé de l'iboga parmi les drogues à la fin des années 1960. Cette interdiction est suivie par de nombreux pays, comme la France où l'iboga est classé sur la liste des stupéfiants par le ministère de la Santé en 2007. L'ibogaïne est alors de plus en plus expérimenté dans des contextes alternatifs. Des traitements dans des contextes basés sur un modèle médical conventionnel ont été conduits au Panama en 1994 et 1995 et à Saint-Kitts depuis 1996 ou encore au Mexique. Des traitements informels débutent notamment aux États-Unis, en Slovénie, en Angleterre, aux Pays-Bas, en République tchèque. Parallèlement à l'émergence de sites internet créés par les représentants de la sous-culture ayant un usage médical de l'ibogaïne, paraissent des films documentaires où l'on peut voir des Nord-Américains tenter de soigner leur toxicomanie avec l'iboga, en faisant à l'occasion appel aux cadres du rituel du bwiti, comme dans les films *I'm dangerous with love* (Negroponte, 2009) et *Ibogaine, Rite of Passage* (de Loenen, 2004). L'iboga y est présenté comme une substance « visionnaire » et non pas « hallucinogène », et surtout pas comme une « drogue » puisque cette plante est utilisée en tant que médicament-miracle anti-drogues et psychothérapeutique. Avant d'être appréhendé dans son cadre rituel, à travers un prisme chamanique, l'iboga, par l'intermédiaire de ses promoteurs occidentaux, s'est inséré dans le mouvement psychédélique à visée thérapeutique pour le traitement contre les dépendances aux drogues, mais aussi comme instrument psychothérapeutique dans le cadre de la « narco-analyse » initiée avec le LSD dans les années 1960 (Bonhomme, 2010 : 317-318).

³ Sur l'histoire de la découverte de l'iboga par l'Europe, les États-Unis et l'Amérique du Sud, voir notamment De Rienzo et Beal (1997).

⁴ Nommé ainsi en l'honneur du docteur Schweitzer qui ouvrit un dispensaire à Lambaréné au Gabon dans les années 1930.

Les francophones découvrent quant à eux les films sur le bwiti de Jean-Claude Cheyssial, produits entre 1995 et 2003 et qui documentent les pratiques de *nganga* gabonais (dont certains s'auto-désignent plus tard en tant que chamans) et les motivations d'Occidentaux venus s'initier auprès d'eux. Ces films, ainsi que la littérature abondante sur le bwiti et l'iboga qui paraît au début des années 2000 (Chabloz, 2009) ont participé à inscrire le bwiti et l'iboga dans le paradigme chamanique (Chabloz, 2018). Ils sont de puissants vecteurs de représentations concernant ce rite et cette plante qui ont nourri la motivation de plusieurs centaines d'Occidentaux à se rendre au Gabon pour s'initier, principalement auprès des initiateurs figurant dans les films.

Après avoir montré les représentations primitivistes contenues dans la plupart de ces livres et de ces films (Chabloz, 2009 ; 2014), parus principalement entre la fin des années 1990 et le début des années 2000, nous souhaitons cette fois révéler dans cet article de quelle manière des films plus récents donnent une autre image des chamans. L'analyse, qui s'appuie sur un corpus de quarante films réalisés entre 1995 et 2023, principalement des documentaires francophones (voir encadré), montre qu'ils ne sont par exemple plus seulement représentés isolés dans leur forêt et œuvrant de manière désintéressée pour le bien de l'humanité.

Du primitif muet archaïque au chaman du futur

Le primitif archaïque

On retrouve majoritairement dans ces documentaires la « figure mythique du chaman » — désignant tous les guérisseurs/tradipraticiens de la planète⁵ —, telle qu'elle a été analysée par Charles Stépanoff (2004) dans les représentations audiovisuelles occidentales. Dans quasiment tous les documentaires, le « chaman » apparaît comme le gardien des traditions ancestrales communes à l'humanité, des « secrets » de la vie, de la mort, de l'au-delà, du monde des esprits (ceux des ancêtres, des plantes, des animaux). Il a un message à transmettre à l'Occident : il vit en osmose avec la nature dans des contrées exotiques et reculées, difficilement accessibles, il est « l'image même du passé incarné dans le présent » (Stépanoff, 2004, p. 29), car il appartient à un peuple considéré parmi les plus anciens. Dans la plupart des productions audiovisuelles de notre corpus se retrouvent ces représentations primitivistes qui apparaissent déjà dans la littérature produite par des initiés occidentaux notamment au Gabon et au Pérou (Chabloz, 2009). Les expériences chamaniques sont considérées remonter aux origines de l'humanité, à « l'époque de Cro-Magnon dans les grottes en Dordogne »⁶ et permettre tout à la fois un « bond dans la conscience collective » et un voyage dans le passé (Kounen et al., 2008 : 22, 155). Par exemple, dans le film *D'autres mondes* de Jan Kounen (2003), un professeur en psychiatrie déclare :

⁵ Pour une analyse générale de la perception occidentale du chaman, devenu peu à peu un thérapeute aux yeux des sociétés occidentales, voir Jilek (2003).

⁶ Narby, cité dans Kounen et al. (2008 : 34). À propos de l'hypothèse (et des polémiques qu'elle a engendrées) selon laquelle les hommes auraient toujours cherché à entrer en contact avec les esprits par l'intermédiaire des chamans et de la transe, et que l'illustration de ces pratiques se retrouve dans l'art préhistorique des cavernes, voir Clottes et Lewis-Williams (2007).

Nous avons beaucoup à apprendre des “primitifs”. Ces prétendus primitifs ont sans doute un savoir auquel nous n’avons pas accès, nous qui nous prétendons évolués. Cette connaissance nous permettrait de mieux comprendre, de découvrir de nouvelles thérapies, dont la société tout entière pourrait bénéficier. (Kounen, 2003)

On retrouve l’idée primitiviste selon laquelle les solutions à l’avenir de l’humanité se trouvent dans le passé (Amselle, 2010) incarné par les peuples primitifs et en particulier par les « chamans » et par les plantes qu’ils utilisent. Ces plantes (notamment l’ayahuasca et l’iboga) sont représentées sous un aspect primitiviste dans un double sens : d’abord parce qu’elles seraient utilisées depuis la nuit des temps par les Indiens au Pérou et par les Pygmées au Gabon, et ensuite parce qu’elles permettraient aux initiés, grâce aux visions qu’elles procurent, d’accéder aux fondements (de la création de l’univers, de l’humanité, de la conscience collective et individuelle). Pour montrer ces origines, certains réalisateurs de films utilisent différents procédés en dehors de la voix *off* et des interviews de « chamans », d’« experts » et d’initiés, par exemple des images de synthèse représentant un embryon dans le ventre de sa mère (Negroponte, 2009).

Le discours mettant en avant la supériorité des guérisseurs-chamans sur la « société occidentale » est récurrent dans les films de notre corpus. Dans le reportage *Voyages chamaniques* (Mardon et al., 2008), un chirurgien français séjournant au Pérou pour se soigner, explique pourquoi selon lui la « médecine traditionnelle indienne » est supérieure à la « médecine occidentale ». Dans un film de Jean-Claude Cheyssial (1998), une anesthésiste gabonaise formée en France déclare que la maladie dont elle souffrait a été guérie par la « médecine traditionnelle » au Gabon, alors que tous les traitements avaient échoué en France. Jan Kounen (2003) déclare à la fin de son documentaire *D’autres mondes* pendant une séance d’ayahuasca : « À cet instant, dans cette expérience collective, je suis le primitif, éduqué et soigné par des créatures sophistiquées et bienveillantes. » C’est désormais l’Occidental, en perte de repères qui est le primitif. Le primitif (le chaman, le Pygmée [Cheyssial, 2000 ; Guignon, 2008]) est l’évolué, car il a su conserver intacts les liens avec son environnement, les plantes guérisseuses, ses ancêtres et le monde spirituel.

Ainsi, les chamans figurés dans la plupart des films symbolisent une forme d’anti-intellectualisme et de contre-culture, de protestation contre le monde occidental. On retrouve l’idée du privilège donné au sujet des affects contre le sujet de la raison qui, à travers la filiation de la contre-culture des années 1960-1970, renoue avec les diverses protestations contre la modernité, inspirées de la tradition romantique (Champion et Hervieu-Léger, 1990 : 12 ; Chabloz, 2014, chap. 4).

Le chaman du futur

À la différence de l’analyse réalisée par C. Stépanoff de son corpus de films sur le chamanisme, où le chaman « est une figure muette », car il « reste à l’abri des effets de la culture (occidentale), au point quelquefois de ne pas maîtriser le langage » (Stépanoff, 2004 : 23), les documentaires dont il est question ici donnent une place importante aux entretiens avec les chamans, qu’ils soient

par exemple Gabonais⁷ ou Français⁸. Le chaman intervient en tant que sujet émique et étique (discutant) à côté d'autres spécialistes de la question (souvent des scientifiques), ce qui tend à le représenter non plus coupé d'un monde globalisé, mais inscrit à part entière dans ce dernier, en tant qu'acteur expert, parlant et agissant. Dans plusieurs films, ils sont montrés se déplaçant à l'étranger pour échanger avec d'autres groupes et individus ainsi que pour former des alliances afin de défendre et légitimer auprès de l'Occident la pratique de leurs rites et plantes.

Par exemple, dans le film de G. Kelner (2002), *Les hommes du bois sacré*, le jeune *nganga* gabonais Mallendi est filmé lors de sa rencontre (organisée par le réalisateur) avec le pharmacologue Jean-Marie Pelt au Museum d'histoire naturelle de Paris. Mallendi lui explique notamment que l'iboga est une plante « qui soigne et qui sauve ». Le documentaire *L'Esprit de l'Ayahuasca* de J.-C. Cheyssial (2002), documente quant à lui la rencontre au Pérou de Bernadette Rébieno, *nganga* gabonaise, avec des *curanderos* (guérisseurs) de la Haute Amazonie pour comprendre leur rituel autour de l'ayahuasca. Cette rencontre a lieu lors d'un rassemblement de quarante *curanderos* à Tarapoto qui signent une déclaration demandant notamment « que la médecine traditionnelle soit reconnue et évaluée correctement par la science occidentale »⁹. Le film montre un guérisseur aguaruna qui déclare que :

« les 55 000 habitants de sa région ont été obligés d'abandonner la prise de l'ayahuasca, du toé et du tabac à cause de deux cancers venus d'ailleurs qui sont les Espagnols et les Américains qui nous ont imposé leur religion et qui nous ont interdit la pratique de l'ayahuasca, car considérée comme la manifestation du diable ». (Cheyssial, 2002)

Le film de Yann Guignon¹⁰ (2008), *La tradition bwitiste et l'iboga au Gabon*, donne la parole à Atome Ribenga qui pratique un bwiti dissumba syncrétique fang, et qui dit que l'iboga n'est pas utilisé dans la tradition bwitiste en tant que drogue, mais en tant qu'élément faisant partie de la technique initiatique. Comme dans le film de Cheyssial où les chamans condamnent le colonialisme des Espagnols et le néocolonialisme des Américains qui ont réprimé les pratiques liées à l'ayahuasca au Pérou, Atome Ribenga défend dans ce film l'iboga qui, en 2007, est classée en France comme stupéfiant de catégorie IV¹¹, et le bwiti, désigné comme pouvant relever de dérives sectaires dans le rapport de la Mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les sectes (Miviludes).

⁷ Pour le Gabon, Mallendi (Kelner, 2002; de Loenen, 2004), Bernadette Rébiénot (Cheyssial, 2002, 2003), Atome Ribenga (Cheyssial, 1997; Guignon, 2008; Chabloz, 2010); voir aussi sur le Gabon Laval-Jeantet et Mangin (2003).

⁸ Docteur Mabit et son centre Takiwasi au Pérou (Cheyssial, 2002; Bernardi, 2004), Tatayo au Gabon (Guignon, 2008; Negroponte, 2009), et Christophe (Chabloz, 2009).

⁹ Voir la *Déclaration de Tarapoto. Médecines traditionnelles et plantes sacrées* du 17 novembre 2001, qui renvoie aux droits des peuples autochtones, <https://www.takiwasi.com/pdf/declaraciones/declaracion-tarapoto.pdf>.

¹⁰ Le parcours de cet initié français entre la France et le Gabon et son rôle dans la promotion du bwiti et de l'iboga est retracé dans un film documentaire (Chabloz, 2010).

¹¹ L'interdiction de l'iboga en France a fait suite au décès d'une personne toxicomane, le 18 juillet 2006, durant un stage de désintoxication organisé par l'association Meyaya à la Voulte, en Ardèche. Cette association organisait des séminaires de développement personnel et de désintoxication basés sur le rite du bwiti et l'ingestion d'iboga.

Le docu-fiction *A última floresta (The Last Forest)* de L. Bolognesi (2021), montre un représentant des chamans yanomani qui se déplace à l'Université d'Harvard en tenue traditionnelle pour expliquer les problèmes de déforestation et de pollution qui touchent leurs terres, et tient un discours devant une assemblée universitaire dénonçant «l'égoïsme et la radinerie des blancs» pour lesquels seuls les biens de consommation comptent, alors que les Yanomani vivent dans le partage de la nourriture et de leur culture. Ce film montre également des Yanomani communiquer par radio avec d'autres groupes au Brésil pour s'organiser contre l'invasion des chercheurs d'or et mener un rituel chamanique collectif pour consulter les esprits en consommant la plante psychotrope yakruna.

Ces tradipraticiens vivent dans la nature dans laquelle ils prélèvent leurs plantes et leurs rituels sont représentés comme permettant de rentrer en contact avec les esprits de la faune et de la flore sauvages, ce qui annonce une accentuation des représentations écologiques des chamans dans les films.

De la forêt à la capitale

Dans le contexte actuel d'accélération et de médiatisation du réchauffement climatique et des catastrophes écologiques planétaires, notamment la déforestation en Amazonie et les incendies gigantesques de forêts, la figure du chaman est de plus en plus associée aux préoccupations écologiques. Les chamans sont représentés comme des «gardiens de la forêt» dans des films récents, surtout en Amazonie et en Afrique. Par exemple, *A última floresta (The Last Forest)* (Bolognesi 2021) montre un rituel chamanique collectif de Yanomani visant à lutter symboliquement contre l'invasion des mineurs d'or qui détruisent leurs forêts et polluent leurs fleuves avec du mercure. Dans la même lignée, une collection de cinq documentaires intitulée *Les gardiens de la forêt. L'appel des peuples racines* vient d'être produite par Arte France et Lato Sensu productions (diffusée sur Arte fin 2023) : «En Amazonie, en Afrique, en Océanie, en Asie et en Amérique du Nord [cette série] invite à découvrir et à comprendre les enjeux autour des 5 grandes forêts primaires du globe à travers le regard de 5 chefs autochtones.»

Parmi ces chefs, dont le rôle est d'informer les populations, notamment occidentales, sur l'importance des forêts «primaires» et de leur préservation, dont le portrait est fait dans chaque film, on trouve «un cacique du Brésil qui lutte contre les ravages et les violences de la déforestation, un chaman pygmée du Gabon qui appelle à renouer le lien spirituel qui nous unit avec la forêt [...]»¹². Ce «chaman pygmée», Hilarion Kassa Moussavou surnommé Mambongo, se présente comme étant initié au bwiti, tout à la fois maître initiateur et gardien de la forêt, qui plante l'iboga, et protège les essences qui sont en forêt¹³. Dans le documentaire qui lui est consacré, *Gabon. La forêt qui soigne*, on le voit en effet déplorer la surexploitation, en grande partie illégale, de la forêt gabonaise et partir à la rencontre de ses protecteurs : un pépiniériste expliquant les techniques de

¹² Citation du lien <https://www.latosensu.tv/gardiens-de-la-foret/> (consulté pour la dernière fois le 3 mars 2024).

¹³ Citation du lien <https://www.ut-ea.com/programme/29-les-gardiens-de-la-foret-rencontre-sous-la-canopee/> (consulté pour la dernière fois le 3 mars 2024).

reboisement, une association luttant contre le braconnage de la faune sauvage, une autre ayant initié des plantations d'iboga dans un village. Ce film présente Mambogo de la même manière que la plupart des autres documentaires faisant le portrait de chamans : il apparaît officiant au sein d'une cérémonie rituelle locale, ici le bwiti, collectant respectueusement dans la forêt les plantes utiles, telles l'iboga, pour ce rite dépeint comme faisant le lien entre les humains et les mondes végétal et animal. Si cette représentation du chaman bienveillant et œuvrant pour le bien des populations et de l'environnement est classique, l'originalité de ce documentaire est de montrer un tradipraticien qui semble désireux d'améliorer ses connaissances en préservation de l'environnement en consultant des spécialistes, notamment occidentaux. Contrairement à d'autres documentaires, les Occidentaux montrés dans ce film ne sont pas des anthropologues expliquant le rituel ou des touristes venus s'initier, mais sont des représentants d'associations, comme le Français Yann Guignon pour Blessings of the Forest qui œuvre notamment à la plantation d'iboga et qui lutte contre l'exportation illégale de cette plante et le Belge Luc Mathot pour Conservation Justice qui combat le braconnage de la faune sauvage.

Le seul film de ce corpus donnant à voir une personnalité complexe de chaman inscrite dans un contexte socioculturel et historique sur le long terme au début du XX^e siècle est le film de fiction *El abrazo de la serpiente* (Guerra, 2015) dont l'intrigue se déroule sur les rives du fleuve Yari en Amazonie entre la Colombie et le Brésil : Karamakate, le chaman cohiuano, refuse au départ d'aider l'ethnographe allemand Theodore Von Martius en 1909 ainsi que le botaniste américain Richard Evan Schultes quarante ans plus tard, tous deux à la recherche de la yacrana, la plante « sacrée qui guérit ». Il éprouve méfiance et rancune aussi bien envers l'armée colombienne qui a massacré les siens, les missionnaires qui l'ont recueilli orphelin et maltraité, qu'envers les autres groupes locaux qu'il accuse « de s'être vendus aux blancs » dont la « science ne conduit qu'à la violence et à la mort ». Le portrait qui est fait de ce chaman solitaire, parfois agressif, facétieux et moqueur, est l'un des seuls à rompre avec la figure du chaman bienveillant représentée dans la quasi-totalité des productions documentaires. Ce chaman incarne néanmoins, comme dans les autres films, une dénonciation de la colonisation, responsable de la destruction des plantes et des savoirs chamaniques locaux, ainsi que la supériorité de l'expérience psychique et physique des chamans sur le savoir des scientifiques occidentaux.

Portant quant à lui sur l'histoire contemporaine d'un chaman en Indonésie, le film *Newtopia* du Norvégien Audun Amudsen (2019) est remarquable, car il documente pendant quinze ans, à partir de 2005, le quotidien de la famille d'Aman Paska, chaman mentawaï qui vit sur une île de l'archipel de Sumatra. Après de nombreuses années passées à voyager en Asie du Sud-Est, le *backpacker* nordique espérait avoir enfin trouvé la vie « pure, vertueuse, harmonieuse et romantique » dont il rêvait en partageant le quotidien de cette famille dans la jungle indonésienne. Son film retrace au fil des années la confrontation de son rêve avec la réalité : celle des conditions difficiles de vie dans la jungle, mais aussi celle du « changement de paradigme historique » que vivent les Mentawaï. La construction de routes, l'électrification de l'île, l'arrivée de l'argent (alors que les

Mentawai fonctionnaient avec le troc), l'irruption de la télévision et du tourisme ont bouleversé leur mode de vie. En filmant les pérégrinations et les réflexions d'Aman Pasca de son île jusqu'à la capitale indonésienne Jakarta où il part travailler sur un chantier de construction, le réalisateur montre que les « peuples autochtones » et leurs représentants, les chamans, peuvent aspirer à une autre existence qu'à celle de rester vivre dans leur forêt et que « l'ambition, la cupidité et la convoitise ne sont pas des privilèges occidentaux ». Ce film remet en question les idées reçues sur les chamans qui chercheraient à se protéger des possibilités modernes. L'intérêt et l'originalité de ce documentaire résident notamment dans la rare réflexivité (tout en humour et autodérision) dont fait preuve le réalisateur sur sa position d'Occidental qui était en quête du « bon sauvage » et dans l'absence de dénonciation morale concernant les changements de l'environnement de vie d'Aman Paska avec lequel il s'est lié d'amitié et qu'il filme au long cours sans néanmoins s'attarder sur ses pratiques chamaniques.

Un jeune chaman, de la réalisatrice mongole Lkhagvadulam Purev-Ochir (2023), est un autre film récent, de fiction cette fois et qui est sorti en salles, dressant un portrait réaliste de la condition sociale contemporaine d'un chaman. Zé, lycéen de 17 ans vivant dans une banlieue pauvre d'Oulan-Bator avec ses parents et sa sœur, tente non sans difficulté de concilier son activité de chaman avec les occupations et les préoccupations d'un jeune urbain de son âge au XXI^e siècle. On le voit par exemple suivre ses cours au lycée, se faire malmener par ses camarades qui le trouve étrange parce que chaman, se rebeller contre une enseignante autoritaire, tomber amoureux, visionner des images pornographiques et jouer aux jeux vidéo, sortir en boîte de nuit, rêver d'habiter en centre-ville dans un appartement connecté, chercher sa juste place dans le monde. Sans que cela soit explicite dans ce film, qui décrit la vie d'un jeune chaman dans une Mongolie en pleine transformation en donnant peu accès à son intériorité, on devine que les expérimentations adolescentes de Zé mettent en péril aussi bien son pouvoir chamanique que sa vie étudiante. Les doutes qu'il exprime sur sa faculté à pouvoir désormais se connecter au monde invisible à travers la transe chamanique sont à souligner, car très rares sont les films documentaires et de fiction dans lesquels des chamans se questionnent sur leur pouvoir et sur leurs pratiques.

Ces deux derniers films récents se différencient de la plupart des autres films qui abordent les changements des conditions de vie des chamans et qui dénoncent (implicitement par la manière de filmer ou explicitement par une voix *off* et par les propos des personnes interviewées) les méfaits de la modernité sur le chamanisme et sur les chamans. Nous pouvons mentionner par exemple à ce propos le docu-fiction *Pourquoi tordu ?* de Charlotte Chericci (2018), dont le titre évoque la « posture tordue » des Occidentaux qui se rendent aujourd'hui dans des centres de soin dans la région d'Iquitos au Pérou expérimenter une médecine traditionnelle « que les colons d'Occident avaient quasiment éradiquée plusieurs siècles auparavant ». Le film dénonce la mercantilisation

du chamanisme¹⁴ due à ce nouveau type de tourisme religieux et, par la même occasion, les conséquences néfastes de la société de consommation sur les populations péruviennes.

Les chamans entrepreneurs et les entrepreneurs en chamanisme

Quelques rares documentaires montrent des chamans qui monnayent leur image et leurs pratiques. Par exemple, le film *Shaman Tour* de Laetitia Merli (2009) fait le portrait d'une chamane mongole réputée qui, notamment, accueille des touristes et leur fait payer les photos qu'ils prennent de sa famille et de son troupeau de rennes, et comment les revenus tirés du tourisme lui permettent de survivre et d'envoyer ses enfants à l'école. Dans le film de fiction s'inspirant de l'initiation chamanique mongole de la Française Corine Sombrun, *Un monde plus grand* (Berthaud, 2019), c'est la transe chamanique qui est montrée « touristifiée » et monnayée : la chamane Oyun revêt ses habits rituels et met en spectacle une transe au son du tambour. La traductrice explique à Cécile de France (qui incarne à l'écran Corine Sombrun) qu'Oyun débite en fait des recettes de cuisine aux touristes à la place des paroles rituelles.

Sur le Pérou, le reportage *Voyages chamaniques* (Mardon et al., 2008) donne à voir l'importance du tourisme chamanique à Iquitos, qui représente aujourd'hui un véritable *business* et livre des prix pour une séance d'initiation dans les années 2000 (50 dollars). Sur le Gabon, les documentaires ne montrent jamais l'aspect économique de l'initiation des Occidentaux au bwiti et à l'iboga, les chamans (gabonais comme français) étant le plus souvent représentés à travers les traits d'un sage œuvrant de manière désintéressée pour le bien de l'humanité¹⁵.

C'est dans le documentaire *La revanche des chamanes* (Merli, 2011) que l'on trouve pour la première fois le portrait de ce que j'appelle un chaman entrepreneur. On y découvre Kara-ool Tiouliouchevich, « chaman suprême de la République de Touva » qui, en plus des consultations qu'il donne dans son centre à Kysyl ou à domicile, s'évertue à créer un centre international pour le chamanisme. Il prend par exemple rendez-vous avec le ministre de la Culture pour lui demander une subvention de 45 000 euros pour construire ce centre, mais en ressort déçu, car le ministre ne lui a promis que le tiers de la somme. Le film montre également Kara-ool et ses confrères/associés

¹⁴ Les mises en garde et dénonciations du charlatanisme « des faux chamans » ainsi que de la mercantilisation du chamanisme due à l'afflux de touristes occidentaux apparaissent dans plusieurs autres documentaires tels que ceux de Cheyssial (2002), Morales (2017). Dans celui de Kelner (2002), Mallendi blâme l'occidentalisation de la jeunesse Librevilloise et les Occidentaux qui leur « ont amené la cocaïne, l'héroïne ou le LSD », et déclare que l'iboga permet de se défaire de la dépendance à ces drogues importées de l'Occident, propos confirmés par un toxicomane à l'héroïne filmé à Paris et par le pharmacologue Jean-Marie Pelt. Ainsi, on peut s'interroger sur un paradoxe : alors que les réalisateurs de documentaires semblent légitimer le traitement des addictions à l'alcool et aux opiacés par l'ayahuasca et à l'iboga en montrant des toxicomanes satisfaits d'être venus au Pérou et au Gabon pour soigner leurs dépendances tout en condamnant en même temps le tourisme chamanique qu'ils participent eux-mêmes à développer par la diffusion de leur film. Ces films donnent l'impression que leurs réalisateurs considèrent les chamans qui accueillent des Occidentaux comme des charlatans, exceptés ceux qui leur ont donné l'autorisation de les filmer.

¹⁵ Voir les films de Cheyssial (2003), Guignon (2008), Laval-Jeantet et Mangin (2003), Negroponte (2009), Kelner (2002). L'aspect marchand n'est pas non plus montré dans les documentaires que j'ai réalisés sur l'initiation de Philippe (Chabloz, 2009), excepté dans un « carton » d'entrée en matière où il est mentionné que « des Français, comme Philippe, achètent par Internet une initiation clé en main, souvent après une première expérience à l'iboga en France ». Dans le deuxième documentaire portant sur le parcours de Yann (Chabloz, 2010), une simple allusion est faite pendant une émission de télévision gabonaise à l'importance des revenus de Mallendi, un initiateur gabonais qui dirigeait des stages de guérison en France.

former, contre rémunération, des apprentis chamans venus parfois de loin ; se mettre en tenue pour accueillir un groupe de touristes étrangers qui n'arrive finalement pas, car il a été « détourné » par une chamane dissidente devenue concurrente (la ville de Kysyl compte trois centres chamaniques). Tandis que la voix *off* souligne que « Kara-ool ne ménage pas ses efforts pour faire la promotion de sa petite entreprise » et que lui et ses chamans sont parfois invités en Europe pour se produire sur scène et pour animer des séminaires, il est filmé en train de participer à un festival culturel de sa ville. Ce film montre le renouveau du chamanisme à Touva et la manière dont des chamans de Kysyl misent sur le tourisme « porteur d'avenir » et forment de nouveaux adeptes pour étendre leur pouvoir, acquérir une nouvelle légitimité et œuvrer à la reconnaissance internationale du chamanisme. La revanche des chamans dans ce documentaire consiste à montrer que le chamanisme a survécu à 70 ans de matérialisme soviétique comme l'annonce la voix *off*, et selon Kara-ool, lorsqu'il fait visiter le futur centre international pour le chamanisme à des journalistes russes : « Il est temps de sortir des idées soviétiques qui présentaient le chaman comme un alcoolique stupide qui ne croit en rien. Le chaman est un sage, les gens viennent le consulter pour lui demander conseil. » Sa plus grande revanche consiste à réhabiliter le chamanisme, à léguer son savoir à sa petite-fille qui selon lui « sera une grande chamane ».

Deux autres documentaires tournés en France illustrent l'une des formes que prend l'entreprenariat en chamanisme : les festivals du chamanisme. *La Voix des chamanes* (Pégart, 2018) documente les éditions 2017 et 2018 du Festival du chamanisme à Génac où étaient réunis une centaine de chamans des cinq continents à l'initiative du Cercle de sagesse de l'union des traditions ancestrales dont un rassemblement est également montré dans une partie du film *Aujourd'hui les chamanes* (Merli, 2015). On y découvre des personnages comme le Français d'origine bretonne Patrick Dackay, « chef coutumier » de ce cercle de sagesse¹⁶, ancien homme d'affaires désormais acquis à « la tradition des druides solitaires », qui est devenu « chaman celtique » et qui promeut et commercialise un « chamanisme occidental ». En plus d'avoir fondé et de diriger le festival de chamanisme depuis 2008¹⁷, il publie des ouvrages, est le sujet de films, organise des conférences et des formations, ainsi que des « voyages initiatiques » en France et à l'étranger. Le retour du chamanisme, traditionnellement associé aux « peuples primitifs/premiers », s'observe donc également en France¹⁸, y compris dans des films documentaires depuis les années 2000 (Pellarin, 2006). La majorité des pratiques qui y sont montrées sont d'inspiration harnérienne. L'anthropologue Michael Harner¹⁹, qui collabora avec Carlos Castaneda, rejette les plantes psychotropes dans le chamanisme au profit d'outils comme le son du tambour afin d'accéder à des états modifiés de conscience, et a mis au point des techniques chamaniques « modernes » débarrassées de leur contexte culturel afin de mieux correspondre aux attentes des Occidentaux. Ses promoteurs reprennent le discours selon lequel l'engouement pour le chamanisme, loin de révéler un

¹⁶ Voir <https://festival-chamanisme.com/interview-avec-patrick-dacquay/>.

¹⁷ Le billet d'entrée de 4 jours pour y assister coûte 190 euros.

¹⁸ Avec par exemple la mise en avant d'un « chamanisme corse » (Multedo, 2011).

¹⁹ L'anthropologue Michael Harner est également le fondateur et le président de la Fondation for Shamanic Studies qui propose des cours et des séminaires en France, en Suisse et en Belgique et des voyages sur le thème du chamanisme dans le monde, <https://www.shamanism.org/>.

attire pour les cultures exotiques, est une tentative de retour de la part des Européens à leurs propres origines puisqu'il est universel et est antérieur à toutes les religions²⁰. Du fait de son absence de dogmes, le chamanisme serait par ailleurs adaptable à la modernité et à son besoin de pragmatisme. Le chamanisme international qui est montré dans ces films et qui se pratique dans ces festivals se base sur le son des instruments de musique (tel que le tambour) ou des expériences corporelles (telles que les huttes de sudation, la danse) pour accéder à des états modifiés de conscience. Les plantes psychotropes telles que l'iboga et l'ayahuasca, interdites en France, n'y apparaissent pas²¹.

Certains chamans occidentaux, dont beaucoup peuvent être considérés comme étant des chamans entrepreneurs, car ils vivent de leurs revenus d'édition et de coaching en développement personnel basé sur le chamanisme, sont représentés dans des films documentaires et/ou en sont les auteurs. Par exemple, le film *Visions chamaniques, territoires oubliés* (Paquin, 2019) suit les étapes de l'initiation de la chamane nord-américaine Sandra Ingerman chez les Fangs du Gabon et les Shipibos du Pérou.

Le chaman français Arnaud Riou a quant à lui co-réalisé le film *Etugen. Entre la terre et le ciel* (Riou et Baigneres, 2023)²² dans lequel il apparaît aux côtés de chamans, de guérisseurs de la Mongolie à l'Amazonie, de yogis, de philosophes, de médecins (mais aussi de ses clients-chefs d'entreprise qu'il forme au chamanisme) qui invitent tous à « à découvrir une sagesse universelle ». Le parcours d'Arnaud Riou est intéressant, car, au contraire d'autres chamans autoproclamés n'ayant pas su ou n'ayant pas éprouvé le besoin de se revendiquer d'une lignée, celui-ci s'est récemment découvert une ascendance chamanique grâce à une chamane mongole. Dans le documentaire *Grand-mère Ayengat. Message d'une chamane mongole aux dirigeants de ce monde* (Sinet, 2018), on apprend que « grand-mère a reçu de ses oracles l'obligation de recréer le lien qui existait entre les ancêtres d'Arnaud, des druides du XIII^e siècle » et ses propres ancêtres chamans. A. Riou explique dans un entretien²³ que ses ancêtres auraient aidé ceux de grand-mère Ayengat lors d'une expédition de Gengis Khan en Bretagne, et que c'est pour cette raison qu'elle l'aide aujourd'hui. Du fait de cette « dette karmique », ils ont décidé de « collaborer pour mieux s'entraider ». D'un côté, Ayengat offre à Riou une caution chamanique, ce qui participe grandement à légitimer ce dernier dans ses activités de *coaching* en développement personnel. De l'autre, Riou offre une visibilité à Ayengat sur le marché internationalisé très concurrentiel du chamanisme (notamment mongol), en la faisant apparaître dans les films qu'il coréalise, les ouvrages qu'il publie et sur son site internet²⁴, ce qui

²⁰ Selon la théorie de Mircea Eliade (1971) dite du mythe de l'éternel retour qui propose que, par la répétition, le primitif et l'homme religieux retrouveraient le paradis des origines et des archétypes, et chercheraient à annuler le temps historique pour vivre dans le présent. Voir également sur le chamanisme, Eliade (2007).

²¹ Lors de ma participation à l'édition 2015 de ce festival qui s'est tenu du 23 au 26 avril à Fanlac en Dordogne, j'ai pu observer que les chamans des cinq continents invités ne proposaient pas d'activités avec des plantes psychotropes (même si la rumeur circulait parmi les festivaliers que des séances avec de l'ayahuasca et de l'iboga étaient organisées à la marge du festival).

²² Film sorti sur grand écran en janvier 2023 et projeté au Grand Rex à Paris le 28 janvier 2024 avec des événements (témoignages, séances d'hypnose, de méditation, concert, etc.).

²³ Voir l'entretien d'A. Riou dans l'émission ABC Talk TV, <https://www.youtube.com/watch?v=eP8Q7mDOMOI>.

²⁴ Voir notamment la page de son site, <https://arnaud-riou.com/alliances-chamaniques-initiations-incorporations-a-la-rencontre-de-la-tradition-mongole/>.

participe à augmenter sa notoriété, y compris en Mongolie. La collaboration avec Riou donne par ailleurs l'opportunité à Ayengat de voyager en France pour, entre autres, intervenir dans les stages payants sur la découverte du chamanisme que Riou organise pour des dirigeants d'entreprise dans son moulin en Bourgogne.

Ces alliances stratégiques entre chamans français et étrangers, qui se révèlent parfois dans les films documentaires et qui donnent lieu à des collaborations à la fois mystiques, filmiques et commerciales sont nombreuses. Elles bénéficient à tous les protagonistes, qu'ils soient chamans entrepreneurs ou réalisateurs entrepreneurs en chamanisme, tels que les duos plus connus de Jan Kounen/Guillermo Arevalo²⁵ pour le chamanisme péruvien et de Corine Sombrun/Enkhetuya pour le chamanisme mongol²⁶.

Le cas de Corine Sombrun, musicienne française initiée au chamanisme mongol par Enkhetuya et devenue elle-même chamane, est particulier, car cette Française, en plus de faire l'objet de films documentaires et de fiction, de publier des ouvrages autobiographiques et d'intervenir dans des conférences et dans les médias comme le font classiquement tous les chamans entrepreneurs occidentaux, collabore en plus avec des neuroscientifiques. Avant le générique de fin du film *Un monde plus grand* (Berthaud, 2019), il est indiqué que :

Corine Sombrun est à l'origine des premières recherches en neurosciences sur la transe chamanique mongole. Après 10 ans d'efforts et d'expérimentations, elle a réussi à faire accepter l'étude de la transe dans les milieux scientifiques. Des projets de recherche sont en cours dans les domaines de la psychiatrie, de la médecine et des neurosciences. (Berthaud, 2019)

Ainsi, les alliances entre chamans entre pays dits du « Nord » et du « Sud » qui sont données à voir (ou à deviner) dans les films récents, participent à moderniser la représentation du chamanisme en l'inscrivant dans des dynamiques et des problématiques contemporaines.

La revanche des chamans

Si ce sont surtout les chamans du Nord qui sont représentés dans les films documentaires et de fiction comme faisant partie du monde moderne et que ceux du Sud sont encore très souvent renvoyés à la figure mythique du sage intemporel antimondialiste, on peut cependant noter une légère évolution dans les représentations des productions audiovisuelles récentes les concernant.

Quand la majorité des « films à chamans » des années 1980 et 1990 les montrent en tant que personnages primitifs muets, sédentaires, isolés dans leur forêt, subissant et fuyant les méfaits de l'Occident et de la mondialisation (Stépanoff, 2004), le corpus de films plus récents analysé dans

²⁵ À propos de l'alliance filmique ambiguë entre Jan Kounen et Guillermo Arevalo, voir Stépanoff (2004 : note 26).

²⁶ Nous avons également pu observer ce type d'alliances stratégiques au Gabon entre l'initiateur bwitiste Atome Ribenga et l'initié français Yann Guignon qui fait apparaître son maître initiateur dans son film (Guignon, 2008). À propos de cette alliance, voir Chabloz (2014 : 80-88) et Chabloz (2010).

cet article comprend plusieurs productions tendant à représenter de nouveaux chamans inscrits dans la mondialisation.

Au tournant des années 2000, des Occidentaux apparaissent de plus en plus dans ces films consacrés au chamanisme, principalement comme initiés (devenant parfois chamans à leur tour) et comme experts. C'est surtout à partir des années 2010, après le développement du tourisme chamanique — auquel a participé la diffusion des films des années 1990-2000²⁷ —, que sont produits surtout les films présentant une nouvelle image de chamans mondialisés. S'ils sont encore souvent représentés en confrontation avec le « monde moderne », plusieurs films montrent des chamans qui ont trouvé leur place dans celui-ci : en se déplaçant à l'étranger, en allant porter la bonne parole dans les organisations internationales, en accueillant des touristes, en participant à des festivals dans leur pays et à l'étranger, en composant des alliances stratégiques, en entreprenant dans le domaine du chamanisme et en inscrivant leurs pratiques dans le prisme du développement personnel, ou encore en officiant sur Instagram²⁸. Certains de ces chamans du futur savent également jouer avec la caméra et veulent maîtriser leur image diffusée dans les films, et un autre se présente en tant que « chaman international »²⁹.

Emprunté au titre du film de L. Merli (2011), notre titre conclusif « La revanche des chamans » illustre ici l'interprétation qui peut être faite de l'évolution des représentations des chamans dans les récentes productions audiovisuelles. Après avoir été opprimés pendant les colonisations européennes pour certains, par le matérialisme soviétique pour d'autres, craints et méprisés par les gouvernements et les populations de leur propre pays, tout en étant parallèlement primitivisés et instrumentalisés par les populations occidentales (Chabloz, 2009), les tradipraticiens-chamans de tous les continents reprennent l'avantage.

D'abord un avantage symbolique, car ils sont représentés comme étant les seules figures spirituelles dans le monde à pouvoir guérir à la fois les âmes et les corps des humains (quelle que soit leur provenance) tout en préservant la planète et en s'inscrivant dans la mondialisation. Même les bouddhistes qui ont fasciné avant eux les Occidentaux en quête de nouvelles spiritualités dans les années 1960-1970 n'ont pas bénéficié d'un tel tour de force médiatique.

²⁷ Par exemple, la plupart des Français avec lesquels je me suis entretenue entre 2007 et 2014 et qui sont partis au Gabon pour s'initier au bwiti et à l'iboga avaient préalablement visionné le film *D'autres mondes* de J. Kounen (2003) et le citaient comme référence ainsi que comme motivation importante à leur départ. Ce réalisateur, entrepreneur en chamanisme, a également trouvé sa place dans les musées comme l'illustre la projection-débat intitulée « Le cinéma visionnaire de Jan Kounen » organisée le 14 décembre 2023 dans le cadre de l'exposition « Visions chamaniques. Arts de l'ayahuasca en Amazonie péruvienne » tenue au Musée du quai Branly à Paris (14 novembre 2023-26 mai 2024).

²⁸ Dans son film *The Imaginary Tatars*, la réalisatrice tatar Anna Biriulina (2022) raconte que le chaman (également tatar) auquel elle fait appel pour se débarrasser d'une « malédiction familiale » pratique chaque soir des rituels sur Instagram, et montre ainsi comment le chamanisme peut exister au sein de la société capitaliste numérique. Dans d'autres films, les chamans sont filmés aussi bien dans la forêt à cueillir des plantes et lors d'activités rituelles que circulant dans des voitures (Merli, 2009), téléphonant avec des portables (Mardon, 2008), habillés à « l'occidentale » au bureau, voyageant en avion (Cheyssial, 2002), participant à des débats télévisuels (Chabloz, 2010).

²⁹ Voir le film de L. Merli (2011). Dans ce même film, démarche assez rare pour être soulignée et saluée, la réalisatrice n'a volontairement pas coupé au montage quelques dialogues de chamans qui s'interrogent sur la meilleure posture à adopter devant la caméra.

Ensuite un avantage matériel, car, en répondant aux sollicitations des organisateurs d'événements et des réalisateurs de films occidentaux, en créant eux-mêmes des centres de chamanisme dans leur pays, en utilisant les réseaux sociaux, certains chamans augmentent leur visibilité, leur notoriété, leur pouvoir et leurs sources de revenus, alors que la plupart continuent à vivre dans des conditions économiques difficiles.

On peut voir et dénoncer dans ces nouvelles pratiques et représentations les symptômes d'une uniformisation, folklorisation, marchandisation du chamanisme et des cultures exotiques. On peut aussi y voir une revanche, celle de ne plus être assigné à résidence et de participer au monde d'aujourd'hui. On peut certes regretter que cette revanche soit plus individualiste que collective et qu'elle s'appuie, tout en en profitant, sur le système capitaliste. Mais les nouvelles représentations réalistes concernant les chamans contenues dans plusieurs films récents de ce corpus ont le mérite de rompre avec le mythe primitiviste du bon sauvage et sont, en ce sens, décoloniales. En découvrant dans ces films que les chamans étrangers ne sont plus montrés en tant qu'incarnation de leur altérité absolue, représentation exotique et enchantée qui leur est vendue au moins depuis les années 1960, les aspirations et comportements des touristes mystiques occidentaux qui viennent les solliciter pourraient évoluer. Prendre conscience du contexte sociohistorique et politique des sociétés dans lesquelles vivent les chamans, ainsi que des enjeux identitaires, économiques et de pouvoir qui les animent, permet de les envisager et de les rencontrer de manière plus lucide et moins néocoloniale.

Si les réalisateurs de films sont les meilleurs alliés des chamans pour les faire exister sur la scène internationale, que ce soit pour les représenter de manière idéalisée ou réaliste, ces réalisateurs sont pratiquement tous occidentaux. Gageons que les chamans des pays dits du Sud seront davantage à même de trouver les ressources et les réseaux afin de réaliser et de diffuser leurs propres productions audiovisuelles; et qu'ils pourront ainsi offrir un corpus plus conséquent de films visibles par le plus grand nombre permettant de documenter les manières dont ils se représentent eux-mêmes.

Corpus de films sur le chamanisme mondialisé

Le corpus d'étude compte 40 films au total, dont la grande majorité sont des films documentaires et francophones, portant sur les pratiques « chamaniques », et où apparaissent souvent des Occidentaux (surtout des Européens et des Nord-Américains) à la découverte de ces pratiques. Parmi eux, 27 ont été réalisés dans les années 1990 et 2000 et ont été davantage discutés dans une publication antérieure (Chabloz, 2014, chap. 2)³⁰ pour comprendre notamment pourquoi, malgré la diversité des statuts des réalisateurs et des écritures filmiques, les représentations concernant les chamans sont uniformes. Le corpus a été complété par 13 autres films récents, parus entre 2011 et 2024, des documentaires, des fictions et des docu-fictions.

Continent africain

Sur les pratiques du bwiti et de l'iboga au Gabon, il s'agit des films de Jean-Claude Cheyssial (1995; 1997; 1998; 1999; 2000; 2002, 2003), de Julien Bonhomme (2003), de Marion Laval-Jeantet et Benoît Mangin (2003), d'un reportage *National Geographic* (2006), du film de Yann Guignon (2008), du documentaire que j'ai réalisé sur l'initiation de Philippe (Chabloz, 2009), du documentaire sur un guérisseur gabonais faisant partie d'une série *Les gardiens de la forêt* (Bouvier, 2023).

Certains films suivent le parcours de personnages et de chamans au Gabon et au Pérou (Kelner, 2002; Paquin 2019).

D'autres films documentaires et de docu-fiction traitent de l'expérimentation du bwiti et de l'iboga au Gabon, mais aussi en Europe, aux États-Unis, au Canada, où l'iboga est utilisé pour le sevrage de la toxicomanie : Kelner (2002), de Loenen (2004), Negro Ponte (2009), Chabloz (2010), Fackler (2013).

Continent américain

Les films portant sur l'initiation d'Occidentaux à l'ayahuasca au Pérou sont ceux de Kounen (2003; 2004), Bernardi (2004), Mardon et al. (2008), Morales (2017), Cherici (2018). Si la majorité des films documentent les pratiques chamaniques des Shipibos au Pérou, l'un de ces films tournés en Amazonie concerne les rituels des Yanomanis au Brésil (Bolognesi, 2021). Concernant la plante yakruna, le film docu-fiction documente un rituel chamanique yanomani collectif au Brésil (Bolognesi 2021) quand un autre de fiction se tenant également en Amazonie, entre la Colombie et le Brésil, relate la rencontre au début du XX^e siècle d'un chaman cohiuano avec un ethnographe allemand puis avec un botaniste américain en quête de la « plante sacrée qui guérit » (Guerra, 2015).

³⁰ Le présent article est une version remaniée et actualisée de ce chapitre.

Continent asiatique

Dans les films francophones récents, la pratique du chamanisme en Mongolie apparaît principalement à travers le personnage de la Française Corinne Sombrun devenue elle-même chamane. Son parcours entre la France et la Mongolie est relaté dans le documentaire *La quête du son* de L. Merli (2005) et dans le film de fiction grand public *Un monde plus grand* de F. Berthaud (2019). Le documentaire *Shaman Tour* (Merli, 2009) montre quant à lui les interactions autour de l'intérêt touristique que suscite ce rite qui n'utilise pas de plante psychotrope, mais qui se sert du son du tambour pour entrer en contact avec les mondes invisibles. Un film plus récent de la même réalisatrice, *La revanche des chamanes* (Merli, 2011) documente la manière dont un chamane de la République de Touva œuvre pour créer un centre international du chamanisme et promouvoir son entreprise. Sorti en salles en France en 2024, le long métrage de fiction *Un jeune chamane* de la réalisatrice mongole Lkhagvadulam Purev-Ochir (2023) brosse le portrait complexe, les désirs et les doutes d'un lycéen chamane de 17 ans qui vit à Oulan-Bator et qui se construit dans une Mongolie en pleine transformation.

D'autres productions audiovisuelles montrent les pratiques et les alliances d'un.e chamane mongol (*Grand-mère Ayengat*, [Siné, 2018]), tatar (*The Imaginary Tatars*, [Biriulina 2022]), népalais (*La nuit du Shaman* [Frossard, 2008]) et indonésien (*Newtopia* [Amundsen, 2019]).

Continent européen

Les documentaires *Chacun cherche son chamane* (Pellarin, 2006), *Aujourd'hui les chamanes* (Merli, 2015), *La Voix des chamanes* (Pégart, 2018), suivent des chamans aux quatre coins de la France, chez eux et dans des festivals de chamanisme.

Le film *Happy end* (Zaleski, 2010) documente quant à lui le parcours thérapeutique d'un Belge qui sillonne la France, la Belgique et l'Amazonie pour tenter de soigner son cancer.

Certains films (Riou et Baignères, 2023) font une sorte de «tour du monde» des chamans pour montrer que, quel que soit l'endroit où ils officient, ils représentent partout la figure du sage universel.

Le corpus dont il est question ici n'a pas la prétention d'être exhaustif. Il comprend notamment des productions audiovisuelles qui étaient regardées et citées par les initiés ou par les candidats à l'initiation et qui s'échangeaient parmi la « communauté bwitiste »³¹ franco-gabonaise ou qui étaient produites par et/ou sur cette dernière. Les films récents ajoutés à ce corpus sont ceux qui sont sortis en salles récemment ou encore que j'ai pu trouver en faisant une recherche/veille sur Internet.

Cette production audiovisuelle est multiforme. Elle émane de 28 réalisateurs différents (dont 10 femmes), en grande majorité français et européens (Suisse, Pays-Bas, Norvège) (quelques-uns sont américains : États-Unis, Brésil, Colombie), une russe, une mongole. Ce sont des professionnels de documentaires et de fiction (Biriulina (russe), Berthaud, Bolognesi (brésilien), Bouvier, Cheyssial, Fackler, Frossard, de Loenen, Guerra (Colombien), Kelner, Kounen, Morales, Negroponte (Américain), Paquin, Pégart, Pellarin, Purev-Ochir (mongole), Sinet, Zaleski), de journalistes (Mardon), de chercheurs en sciences sociales (Bonhomme, Merli, Chabloz), d'artistes (Laval-Jeantet et Mangin, Cherici), d'initiés français (Guignon), de touristes (Amundsen).

³¹ L'univers bwitiste gabonais est très hétérogène tant au niveau de ses caractéristiques, de ses pratiques, de ses intérêts et de ses discours. Le terme de « communauté bwitiste franco-gabonaise » désigne les trois ou quatre initiateurs au Gabon (Gabonais, Français ayant pris la nationalité gabonaise, famille franco-gabonaise) chez lesquels venaient majoritairement s'initier les Occidentaux ainsi que les Occidentaux déjà initiés ou candidats à l'initiation chez eux. Bien que marqué également par des divergences, ce groupe possède néanmoins des pratiques et des réseaux communs, notamment en matière de communication et d'information, ainsi que d'utilisation des nouvelles technologies de l'information. Ce contexte vaut pour la période d'observation allant de 2007 à 2014 et a certainement changé du fait notamment du décès récent de certains initiateurs (comme Atome Ribenga) ainsi que de l'épidémie de Covid-19 qui a ralenti les déplacements internationaux.

Références

- Amselle, J.-L. (2010) *Rétrovolution. Essais sur les primitivismes contemporains*, Stock.
- Amselle, J.-L. (2013) *Psychotropiques. La fièvre de l'ayahuasca en forêt amazonienne*, Albin Michel.
- Baillon, H. (1889) Sur l'Obouélé du Gabon, *Bulletin mensuel de la Société linéenne de Paris*, 98 (1), p. 782-783.
- Basset, V. (2010) Le tourisme mystique, entre quête de soi et initiation religieuse, *Revue interdisciplinaire de travaux sur les Amériques*, 3, <http://www.revue-rita.com/dossier-thema-49/le-tourisme-mystique-thema-138.html>.
- Bonhomme, J. (2010), Les ancêtres et le disque dur. Visions d'iboga en Noir et Blanc. Dans S. Baud et G. Ghasarian (dir.), *Des plantes psychotropes. Initiations, thérapies et quêtes de soi* (p. 313-336). Imago.
- Chabloz, N. (2009) Tourisme et primitivisme. Initiations au bwiti et à l'iboga (Gabon). Dans N. Chabloz et J. Raout (dir.), *Cahiers d'études africaines*, XLIX (1-2), 193-194, p. 391-428.
- Chabloz, N. (2014) *Peaux blanches, racines noires. Le tourisme chamanique de l'iboga au Gabon*. Academia-L'Harmattan.
- Chabloz, N. (2018) Chamanisation des visions de l'iboga. *Cahiers d'anthropologie sociale*, 17 (2), p. 177-197, <https://doi.org/10.3917/cas.017.0177>.
- Champion, F. et Hervieu-Léger, D. (dir.) (1990) *De l'émotion en religion. Nouveaux et traditions*. Éditions du Centurion.
- Clottes, J. et Lewis-Williams, D. (2007) *Les chamanes de la préhistoire. Trances et magie dans les grottes ornées*. Suivi de *Après les chamanes, polémiques et réponses*. Points.
- De Rienzo, P. et Beal, D. (1997) *The Ibogaine Story. Report on the Staten Island Project*. Autonomedia.
- Ducloy, B. (2012) *Quiproquos Chamaniques. Discussion autour de l'émergence du tourisme mystico-spirituel et thérapeutique en Amazonie péruvienne* [mémoire de Master 2 inédit]. Institut des hautes études de l'Amérique latine-Paris 3 Sorbonne Nouvelle.
- Eliade, M. (1971) *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*. Gallimard.
- Eliade, M. (2007) *Chamanisme et techniques archaïques de l'extase*. Payot (« Bibliothèque historique »).
- Fotiou, E. (2010) *From Medicine Men to Day Trippers: Shamanic Tourism in Iquitos, Peru* [thèse de doctorat inédite]. University of Wisconsin.
- Garcia de Teresa, M. (2012, 9 février) *À la recherche des champignons magiques : entre le rituel et le marché* [communication orale]. Séminaire Visions de l'ayahuasca : approche pluridisciplinaire des usages contemporains de l'ayahuasca, Paris, France.
- Garcia de Teresa, M. (2012b, 11 octobre) *Un anthropologue le moins touriste possible. Témoignage d'une expérience d'enquête à Huautla (Mexique)* [communication orale]. Séminaire Tourisme : représentations, institutions, pratiques, Paris, France.

Jilek, W. G., (2003) La métamorphose du chamane dans la perception occidentale . Dans R. Hamayon (dir.), *Chamanismes, Diogène* (p. 209-237). Presses Universitaires de France.

Kounen, J., Narby, J. et Ravalec, V. (2008) *Plantes et chamanisme. Conversations autour de l'ayahuasca & de l'iboga*. Mama Éditions.

Leclerc, R., (2010) *Curanderos shipibo* (Amazonie péruvienne) et *ayahuasqueros* occidentaux. Dans S. Baud et C. Ghasarian (dir.), *Des plantes psychotropes. Initiations, thérapeutiques et quêtes de soi* (p. 363-386). Éditions Imago.

Multedo, R. (2011) *Le Mazzerisme, un chamanisme corse*. Éditions L'Originel Charles Antoni.

Stépanoff, C. (2004) La figure mythique du chamane dans ses représentations audiovisuelles occidentales. *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 35, p. 17-35, https://www.persee.fr/doc/emong_2551-9603_2004_num_35_1_1149.

Filmographie

Amundsen, A. (2019). *Newtopia* [film documentaire]. UpNorth Film.

Bernardi, A. (2004). *L'ayahuasca, le serpent et moi* [film documentaire]. Artline Films.

Berthaud, F. (2019). *Un monde plus grand* [film de fiction]. Haut et court.

Biriulina, A. (2022). *The Imaginary Tatars* [film documentaire]. Barberousse Films, Le Fresnoy, studio national des arts contemporains.

Bolognesi, Luiz (2021). *A última floresta, (The Last Forest)* [film de fiction]. Gullane Distribution.

Bonhomme, J. (2003). *Voir l'invisible. Initiation au Bwete Misoko (Gabon)* [film documentaire].

Bouvier, J. (2023). *Gardiens de la forêt. Gabon, la forêt qui soigne* [film documentaire]. Arte, en partenariat avec l'Unesco, <https://www.arte.tv/fr/videos/101376-004-A/gardiens-de-la-foret/>.

Chabloz, N. (2009). *Bwiti et iboga en VF (1). Une initiation à Libreville* [film documentaire]. Autoproduction.

Chabloz, N. (2010). *Bwiti et iboga en VF (2). Itinéraire d'un initié militant* [film documentaire]. Autoproduction.

Chabloz, N. (2012). *Bwiti et iboga en VF (3). Tatayo, l'esprit, et l'argent de la photo* [film documentaire]. Autoproduction.

Cherici, C. (2018). *Pourquoi tordu?* [film de docu-fiction]. Haute école des arts du Rhin (Hear).

Cheyssial, J.-C., (1995). *Le bois sacré* [film documentaire]. Ellipse.

Cheyssial, J.-C. (1997). *La Nuit du Bwiti* [film documentaire]. Latitude 16/35 et Maximum Vidéo.

Cheyssial, J.-C. (1998). *Le Souffle de la Forêt* [film documentaire]. K. Production et Maximum Vidéo.

Le cinéma du chamanisme mondialisé

- Cheyssial, J.-C. (1999). *Secrets de femmes* [film documentaire]. Digivision et Yves Planche.
- Cheyssial, J.-C. (2000). *Le Peuple de la Forêt* [film documentaire]. La Luna Productions.
- Cheyssial, J.-C. (2002). *L'Esprit de l'Ayahuasca* [film documentaire]. La Luna Productions, <https://www.youtube.com/watch?v=jpHogy48oHs>.
- Cheyssial, J.-C. (2003). *La Guérisseuse de la Forêt* [film documentaire]. Grand Angle Productions- Latitude Film, RFO.
- Fackler, N. (2013). *Sick Birds Die Easy* [film de docu-fiction]. North Sea Films et Indalo Productions.
- Frossard, V. (2008). *La nuit du Shaman*, [film documentaire].
- Guerra, Ciro. (2015). *El abrazo de la Serpiente (L'étreinte du serpent)*, [film de fiction].
- Guignon, Y. (2008). *La tradition bwitiste et l'iboga au Gabon (Bwiti dissumba fang)* [film documentaire]. Autoproduction. <https://www.youtube.com/watch?v=YKBX6LA76GI>.
- Kelner, G. (2002). *Les hommes du bois sacré* [film documentaire]. Art Line Films.
- Kounen, J. (2003). *D'autres mondes* [film documentaire]. Distribution Eurozoom.
- Kounen, J., (2004). *Blueberry, l'expérience secrète* [film de fiction]. Distribution UFD.
- Laval-Jeantet, M. et Mangin, B. (réalisateurs). (2003). *Voyage en Iboga* [film documentaire]. Production Art Orienté objet.
- de Loenen, B. (2004). *Ibogaine, Rite of Passage* [film documentaire]. LunArt Productions et Triomf Productions, <https://www.youtube.com/watch?v=vt0E8N4FRFY>.
- Mardon, R., Cathala, P. et Milon, J., *Voyages chamaniques*, Tac Presse, (reportage, diffusion 17 juillet 2008 sur France 2, « Carnets de voyage d'Envoyé spécial »).
- Merli, L. (2005). *La quête du son* [film documentaire]. Autoproduction.
- Merli, L. (2009). *Shaman Tour* [film documentaire]. CNRS Images, Gens de Terrain et ARTE.
- Merli, L. (2011). *La revanche des chamanes* [film documentaire]. ZED productions et Planète. <https://www.youtube.com/watch?v=B3fBWZzEEVU>.
- Merli, L. (2015). *Aujourd'hui les chamanes* [film documentaire]. Gens de terrain et Mission du Patrimoine. <https://vimeo.com/132201273>.
- Morales, L. (2017). *Le syndrome Fitzcarraldo* [film documentaire]. Head et Octuor Films production.
- National Geographic (2006). *Hallucinogenic Cocktail* [film documentaire]. National Geographic http://www.youtube.com/watch?v=e6fBHhrZFLg&feature=player_embedded.
- Negroponete, M. (2009). *I'm dangerous with love* [film documentaire]. Blackbridge Productions et Cactus Three.
- Pégart, M. (2018). *La Voix des chamanes* [film documentaire]. HD.

Le cinéma du chamanisme mondialisé

Paquin, D. (2019). *Visions chamaniques : territoires oubliés* [film documentaire]. Jupiter Films et Kfilms.

Pellarin, R. (2006). *Chacun cherche son chaman* [film documentaire]. Stratis.

Purev-Ochir, L. (2023). *Un jeune chaman* [film de fiction]. Aurora Films, Guru Media, Uma Pedra No Sapato, Volya Films et Arizona Distribution.

Riou, A. et Baigneres, M. (2023). *Etugen. Entre la terre et le ciel* [film documentaire].

Sinet, O. (2018). *Grand-mère Ayengat. Message d'une chamane mongole aux dirigeants de ce monde*. Inrees TV.

Zaleski, S. (2010). *Happy End* [film documentaire]. Margo Films.



« Ayahuasca sans ayahuasca » Du clientélisme chamanique à une patientèle en devenir

José López Sánchez, ancien collaborateur CNRS-CERMES3, Onanya Shipibo,
Centre Shipibo Rao

Silvia Mesturini Cappelletti, ancienne collaboratrice CNRS-CERMES3, UCLouvain,
École Supérieure des Arts ERG

Correspondance

Silvia Mesturini Cappelletti
UCLouvain - Belgique
École Supérieure des Arts ERG - Belgique
Courriel : silviamesturini@gmail.com
Téléphone : +32 485021453
136, rue Basse
1180 - Bruxelles, Belgique

Remerciements

Entre septembre 2019 et février 2023, notre collaboration a été financée par le ERC Starting Grant n°757589 "Healing Encounters" basé au CERMES3 (Université de Paris Cité, EHESP, CNRS, INSERM).

Résumé

Cet article montre comment un *onanya*¹ shipibo travaillant dans le tourisme de l'ayahuasca perçoit, raconte et résiste à l'instrumentalisation de sa pratique. Respecter l'éthique propre à son savoir-faire et à son rôle nécessite, selon lui, non seulement une reconfiguration des pratiques, mais aussi une adaptation des discours. Il s'agit de répondre adroitement aux projections et aux attentes de la clientèle internationale et, en même temps, à ce dont cette clientèle a besoin pour devenir une patientèle. Le passage du client au patient est ce qui permet à cet *onanya* de rester fidèle à son apprentissage et son intégrité de soignant, à sa « diète » (*sama* en shipibo). L'idée n'est pas de reproduire une tradition, mais de parvenir à l'actualiser dans un contexte de marchandisation et de commercialisation. Aussi, la pratique de guérison se connecte ici également aux asymétries socio-économiques et politiques héritées de la colonisation que reconduit l'économie néolibérale globalisée. En défense d'une ayahuasca ayant une « mère », à laquelle vient s'opposer le devenir drogue d'une ayahuasca « orpheline », émerge la proposition thérapeutique de séances d'ayahuasca sans ingestion d'ayahuasca de la part de la patientèle, une « ayahuasca sans ayahuasca ». En reconfigurant les attentes, les attitudes et les manières de faire de ses patients, cet *onanya* prend un positionnement et ouvre des perspectives qui vont bien au-delà de ce contexte particulier.

Mots-clés : Shipibo, ayahuasca, tourisme, médecine autochtone, mères des plantes, extractivisme

¹ Guérisseur, « celui-qui sait ».

“Ayahuasca without ayahuasca” From shamanic clientelism to becoming a patient

Abstract

This article shows how a Shipibo *onanya* working within ayahuasca tourism perceives, recounts and resists the instrumentalization of his practice. Respecting the ethics specific to his expertise and role requires him to reconfigure his practices and adapt his discourse. At the same time, this implies responding skilfully to the projections and expectations of the international clientele and to what his clients need in order to become patients. The transition from client to patient is what enables this healer to remain faithful to his apprenticing and his integrity as an *onanya*, to his “*dieta*”, *sama* in Shipibo. The idea is not to reproduce a tradition, but to bring it up to date with what his patients need in a context of commodification and commercialisation. Here too, the practice of healing is connected to the socio-economic and political asymmetries inherited from colonisation, which are being updated by the globalised neo-liberal economy. In defence of an ayahuasca with a “mother”, which is opposed by the drug status of an “orphan” ayahuasca, the therapeutic proposal of ayahuasca sessions without the patient ingesting ayahuasca, an “ayahuasca without ayahuasca” emerges. By reconfiguring his patients’ expectations, attitudes and manners, this healer takes a stance and opens up perspectives that go far beyond this particular context.

Keywords: Shipibo, ayahuasca, tourism, indigenous medicine, plants’ “mothers”, extraction

“Ayahuasca sin ayahuasca” Del clientelismo chamánico a una pacientela en cierne

Resumen

Este artículo muestra cómo un *onanya* shipibo que trabaja en el turismo de la ayahuasca percibe, relata y resiste a la instrumentalización de su práctica. Para él, respetar su saber-hacer y su rol implica reconfigurar sus prácticas y adaptar su discurso. Al mismo tiempo, se trata de responder hábilmente a las proyecciones y expectativas de la clientela internacional y a lo que ésta necesita para convertirse en una pacientela. La transición de cliente a paciente es lo que permite a este *onanya* mantenerse fiel a su formación y a su integridad como sanador, a su “dieta”, *sama* en Shipibo. No se trata de reproducir una tradición, sino de actualizarla en función de las necesidades de la clientela en un contexto de mercantilización y comercialización. Mas todavía, la práctica de la curación está relacionada con las asimetrías socioeconómicas y políticas heredadas de la colonización, que están siendo actualizadas por la economía neoliberal globalizada. En defensa de una ayahuasca con “madre” a la que se opone el estatuto de droga de una ayahuasca “huérfana”, surge la propuesta terapéutica de sesiones de ayahuasca sin que el paciente ingiera ayahuasca, una «ayahuasca sin ayahuasca». Al reconfigurar las expectativas, actitudes y formas de hacer de sus pacientes, este curandero toma posición y abre perspectivas que van mucho más allá de este contexto particular.

Palabras clave: Shipibo, ayahuasca, turismo, medicina indígena, madres de las plantas, extracción

Introduction

Écrire sur l'ayahuasca nous situe dans un paradoxe. D'une part, comme le dit Sébastien Baud, dans nos sociétés, les plantes psychotropes sont « trop souvent et bien trop rapidement associées aux drogues » (Baud, 2018). D'autre part, le contact de cette substance avec « nos sociétés » pose justement la question, d'après José Lopez Sanchez, *onanya*² shipibo³, de son « devenir drogue » à l'intérieur d'un processus de transformation des pratiques, des exigences et de ce qui fonde leur efficacité.

La façon courante dont l'ayahuasca est définie, avec tout ce que cela charrie d'implicite, loin d'être neutre, contient une série de paradoxes, de malentendus, d'asymétries de pouvoir et de traductions réductrices dont les effets sont dévastateurs. À ce jour, l'ayahuasca est globalement décrite comme étant une décoction végétale. La recette de celle-ci peut varier selon les peuples, voire selon les experts. De même, son nom diffère d'une langue autochtone à l'autre. En shipibo, elle est appelée *oni*. Or, son internationalisation va de pair avec une standardisation de sa recette, réduite à ce qui serait ses ingrédients de base : une liane nommée *banistéripsis caapi* et les feuilles d'un arbuste, nommé *chacrana viridis*. D'une perspective shipibo, c'est bien plus complexe : l'ayahuasca en tant que « substance » ou « décoction » est secondaire. En revanche, l'apprentissage des experts et expertes, leur savoir-faire ainsi que les chants qui en découlent définissent bien mieux ce que contient, ou peut contenir, le mot « ayahuasca ». Nous verrons comment parler de *oni*, de chants (*icaros*) et des longues et incertaines pratiques d'apprentissage nous situe d'emblée dans ce porte-à-faux dont nous soulignons déjà le caractère paradoxal.

L'importance et la visibilité de la substance « ayahuasca », placée au centre de la rencontre locale par l'intérêt international qu'elle suscite au niveau « touristique », font d'elle l'emblème d'une transformation des modes de vie. Devenue la principale source de revenus pour les experts et expertes shipibo de pratiques liées aux plantes, elle s'intègre aux nouvelles hiérarchies et inégalités sociales propres au passage d'économies villageoises de subsistance à une économie de marché (Colpron 2022 ; Peluso, 2017 ; Slaghenauffi, 2022). Orienté et protégé par des *onanya* reconnus par sa communauté d'origine, José Lopez Sanchez fait partie de ces *onanya* shipibo qui ont appris depuis l'enfance, et ce, à travers des processus d'isolement et de restrictions alimentaires et comportementales complexes appelés *sama* en Shipibo. Ces processus sont traduits par le terme

² Littéralement « avec (-ya) du savoir (onan) ». José le traduit par « celui qui sait » ou « celui qui a le savoir » (*el que sabe, el que tiene el conocimiento*). Les termes de *meraya* et de *yobe* désignent également en shipibo des experts des plantes, du soin et de l'entente avec les entités de la forêt. José traduit le terme *meraya* par « le chercheur », « *el investigador* », celui qui trouve de nouvelles plantes ou plutôt de nouvelles manières de soigner avec les plantes en réponse à des besoins spécifiques. Il traduit *yobe* par « celui qui sait lutter contre l'obscurité » et dénonce la manière dont aujourd'hui on utilise ce terme parmi les Shipibo comme synonyme de *brujo* en espagnol renvoyant à une idée de sorcier malfaisant. Voir également à propos de ces termes le chap. 5 du livre *Trabajar con plantas que tienen madres. Diálogos con un onanya Shipibo* (José López Sánchez, Silvia Mesturini Cappo, Emilia Sanabria, Ed. Fineo, 2024. En OA téléchargeable : <https://shs.hal.science/halshs-04577270/document>

³ On appelle habituellement Shipibo une population autochtone qui résulte de la fusion de trois peuples riverains de la région de l'Ucayali dans l'Amazonie péruvienne centrale : les Shipibo, les Conibo et les Xetebo. Recensée en 2017 par la INEI, leur population est estimée à environ 34.152 individus. Bien qu'une partie d'entre eux habitent dans plus ou moins 150 communautés forestières (la modalité de reconnaissance des villages comme communautés rend leur nombre variable), beaucoup de Shipibo (plus ou moins recensés) habitent en milieu urbain, notamment à Pucallpa et Yarinacocha, ainsi que dans le district de Cantagallo à Lima.

espagnol « *dieta* »⁴. Dès l'adolescence, José s'est rapproché du milieu urbain (Pucallpa-Yarinacocha) et a travaillé pendant une vingtaine d'années avec une clientèle internationale. Employé d'abord dans des centres de retraite, il a ensuite ouvert son propre centre. Ainsi, la situation particulière à partir de laquelle nous écrivons est celle d'un centre d'accueil, une infrastructure, qui pourrait être désignée comme « touristique » à certains égards et comme « médicale » à d'autres égards. Il s'agit d'un lieu dont José est propriétaire : une « propriété autochtone » donc, impliquant une position minoritaire, voire de contre-pouvoir par rapport aux très nombreux centres qui accueillent l'intérêt international croissant pour des « retraites » et des « diètes » ayant l'ayahuasca comme référence principale (Brabec de Mori, 2014; Fotiou, 2017; Dev, 2018; 2020; Slaghenauffi, 2020) et où les investissements et les bénéfices sont entre les mains d'entrepreneurs d'origine étrangère (Barbira Freedman, 2014; Fotiou, 2014).

Mais revenons encore un instant à la terminologie. L'ayahuasca est un mot qui désigne désormais un phénomène globalisé : celui-ci articule sommairement une décoction végétale avec un ensemble de contextes très divers et des pratiques d'encadrement de plus en plus standardisées qui prédefinisent son ingestion, ses effets ainsi que l'interprétation et l'intégration de l'expérience issue de son absorption. Lorsque l'on se situe en Amazonie péruvienne, l'ayahuasca peut renvoyer en même temps à des pratiques autochtones, à des pratiques métisses et à des infrastructures d'accueil, de plus en plus nombreuses, voire luxueuses, qui accueillent un public étranger pour des « retraites », des « diètes », voire pour des ingestions collectives ponctuelles, ou « cérémonies ». D'autre part, lorsque l'on se situe en Amazonie brésilienne, l'ayahuasca peut être associée aussi bien à des milieux autochtones qu'à des organismes souvent désignés comme des « églises de l'ayahuasca » ou des « cultes syncrétiques », tels le Santo Daime, la União do vegetal, la Barquinha. Hormis cela, on retrouve également une diversité foisonnante de groupes de moindre échelle où la diversité des références et des sources d'inspiration est telle que seule l'ingestion collective, répétée et ritualisée de l'ayahuasca semble créer un point de comparaison et de cohérence. En dehors de l'Amazonie, l'ayahuasca peut être associée à des réseaux qui relient des pays du Nord avec des experts, des organismes et des infrastructures plus ou moins autochtones, métisses ou étrangères, situées en Amazonie ou d'origine amazonienne. Enfin, elle peut aussi être resituée à l'intérieur d'un ensemble hétérogène composé de cliniques expérimentales, de chercheurs, de nouveaux experts et d'associations de défense, de formation et de lobbying promouvant notamment la légalisation des « médecines autochtones » parmi d'autres « psychédéliques ».

À l'intérieur de ce contexte, traduire le terme *onanya* par « guérisseur » ou « *médico* » en espagnol (des traductions courantes au sein même du milieu shipibo) renvoie à une « réduction médicalisée » d'un ensemble de pratiques qui s'inscrivaient auparavant dans la complexité d'un mode de vie lié à la subsistance en forêt, au succès de la chasse et au maintien de certains équilibres avec les autres êtres qui peuplent la forêt et qui en vivent (Morin, 1998; 2015; Slaghenauffi, 2022; Tournon et al., 2014). Aussi, réduire la rencontre entre « médecine autochtone » et clientèle étrangère à un phénomène

⁴ On pourrait commencer par définir une diète comme un temps de restriction et d'isolement. Les restrictions peuvent être variables en fonction de la personne en diète et de la plante à laquelle la diète est consacrée. Il s'agit en même temps de restrictions alimentaires, comportementales et sexuelles. Les diètes sont toujours encadrées par un ou une *onanya* qui « donne la diète ».

uniquement « touristique » empêcherait de prendre en compte tant le caractère profondément relationnel et émergent des pratiques shipibo liées aux plantes et aux savoir-faire des *onanya* (Slagenhauffi, 2022) qu'au sérieux et à l'engagement soutenu de bon nombre de ces « touristes ». Cette prise en compte ouvre sur un art important que les experts shipibo ont appris à cultiver : la gestion des asymétries de pouvoir et des malentendus à l'intérieur d'une proposition de soin qui cherche à s'adapter à une « clientèle » internationale susceptible, voire demandeuse, de devenir « patientèle ».

Remettre en cause l'importance et la centralité de l'ayahuasca dans la compréhension étrangère des pratiques de soin shipibo devient ici essentielle pour apprendre à se décentrer d'un certain colonialisme de la pensée « moderne »⁵. Concrètement, cette décentralisation traduit une reconfiguration des pratiques rituelles devenues habituelles. L'« ayahuasca sans ayahuasca » est une pratique pensée et mise en œuvre par José en réponse à ce qu'il perçoit comme « faisant soin » pour sa patientèle d'origine étrangère. Cette proposition de reconfiguration remet en jeu non seulement l'engouement pour cette substance à partir d'une perspective autochtone, mais remet également en perspective la centralité qui lui a été accordée à l'intérieur du renouveau des études ethnopharmacologiques et psychédéliques (Labate et Cavnar, 2014 ; Barbosa, Giglio, and Dalgalarondo 2005 ; Barbosa et al., 2009 ; Bouso et al., 2012 ; dos Santos et al., 2016). Notre objectif, partagé avec José à travers cette co-écriture, est de déplacer l'attention de la substance « ayahuasca » vers un ensemble enchevêtré qui, bien qu'irréductible, est secondarisé. Cet ensemble comprend des pratiques d'apprentissage (*sama*), des chants et des puissances agissantes, telles que les « mères des plantes médicinales ». Ces dernières, par leurs différents agissements, exigent un respect relationnel de ceux et celles qui se soignent et apprennent avec elles. Une ayahuasca sans l'apprentissage, sans l'expertise des chants et sans le respect relationnel de « ce qui soigne », autrement dit une ayahuasca sans ce que fait importer un point de vue autochtone, tend à ne ressembler à rien d'autre qu'à un actif financier ou psychotrope, désormais apte à appartenir aux mains maladroites des « modernes ».

Ainsi notre collaboration s'instaure autour du besoin partagé de faire importer la manière de se comporter avec et autour d'une ayahuasca intriquée et relationnelle ; en contrepoint de l'importance accordée habituellement à l'ayahuasca-substance. Nous avons sélectionné ensemble la littérature scientifique qu'il nous semblait important de convoquer.⁶ C'est ainsi au fil des

⁵ Nous utilisons ici la notion de « moderne » au sens que lui donne Bruno Latour dans ses multiples ouvrages qui soutiennent la possibilité et la nécessité d'une « anthropologie inversée ». Dans le livre *Trabajar con las plantas que tienen madres. Diálogos con un onanya Shipibo*, la notion de « gringo » apparaît souvent comme une désignation qui ne vise pas des personnes dans leur intégralité, mais des manières de penser, de faire et d'être en relation, qui s'opposent à ce qui est soutenu ou défendu par la pratique et le savoir-faire de José. José raconte comment il est lui-même, pour certains aspects et à certains moments, en train de se « gringuizer » au contact avec des logiques qui critiquent ou remettent en question le mode de vie de ses grands-parents. La notion de « moderne » se substitue ici également à la notion d'« Occident » qui renvoie trop facilement à une origine géographique ou culturelle définie *a priori*. Cette caractérisation fait l'impasse du travail toujours partiel de transformation et de résistance, propre à une rencontre et à une adaptation socio-historique située.

⁶ Nous avons travaillé en espagnol : ceci implique que les versions intermédiaires de cet article, ainsi que les remarques des lecteurs et des lectrices du processus de révision par les pairs, ont été à chaque fois traduites en espagnol, retravaillées, et ensuite retraduites en français. Je me retrouve ainsi dans un rôle de « scribe » de cette co-élaboration qui me pousse à écrire par moments en « je » lorsqu'il s'agit de rendre compte du processus de co-élaboration et d'écriture lui-même. Toutefois, dans ce processus, les plus importantes composantes ne sont pas de l'ordre de l'écrit, mais de l'oral et de la *dieta* (*sama*). Si nous sommes parvenus à co-élaborer un texte, c'est parce que notre collaboration s'appuie avant tout sur une pratique partagée de *dieta* pendant laquelle, grâce à laquelle et à partir de laquelle nous songeons à ce qu'il est important de mettre en écriture.

discussions que nous avons commencé par nous reconnaître dans la proposition méthodologique de Catherine Walsh qui, œuvrant pour une décolonisation des manières de travailler en milieux autochtones, insiste sur le besoin d'éviter soigneusement que le cadre théorique et conceptuel précède ou surplombe la pratique, ou encore que le sens émerge d'une formalisation conceptuelle a priori. À travers cette prise de position méthodologique qu'elle définit comme un « decolonizing methodological-pedagogical-praxistal stance » (Walsh, 2018, 20), nous nous efforçons donc de ne pas reproduire une relation asymétrique de domination qui réduit l'autre en un objet de recherche et fait du chercheur celui ou celle dont le savoir et l'explication sont susceptibles de saturer le savoir de l'autre. Entre balbutiements et reformulations, nous ne cessons de chercher la possibilité d'une co-construction d'un savoir partagé, tout en hésitant constamment entre différentes traductions possibles de mots, d'images et de pratiques. Il s'agit d'un savoir bâti sur des connexions partielles, au sens que lui donne Marilyn Strathern et Marisol de la Cadena (De la Cadena, 2011 ; 2021 ; Strathern, 2020). À l'intérieur de ces connexions partielles, ce dont va rendre compte notre ethnographie co-œuvrant est de l'ordre d'un déplacement des différences qu'il est nécessaire de faire importer à l'intérieur d'un cheminement où nous nous reconnaissons comme deux chercheurs engagés sur le même terrain bien qu'avec des méthodologies, des savoirs et des publics différents.⁷

Ayahuasca sans ayahuasca

L'expression « ayahuasca sans ayahuasca » a émergé des conversations partagées à l'occasion d'une retraite assez particulière qui comptait une petite vingtaine de participants. Lors de cette dernière, au moment des cérémonies dites d'ayahuasca, personne n'ingérait quoi que ce soit, à l'exception de José. L'expression « cérémonie d'ayahuasca » était prononcée avec humour, rendant fécondes la possibilité expérientielle et la perception, parfois étonnée, d'une efficacité, malgré l'absence d'absorption de « l'ayahuasca-substance ». Dans le cadre des cercles de parole de début et de fin de retraite, l'idée d'efficacité, la notion de drogue, ainsi que la définition de ce qu'est un remède et de ce qui « fait soin », furent discutées et, bien entendu, remodelées, vu cette expérience des plus singulières.

Une manière de raconter cette proposition d'une « ayahuasca sans ayahuasca » pourrait faire appel à la « tradition » shipibo. À l'âge de 7 ans, José a commencé son apprentissage avec les plantes auprès de son grand-père, dans sa communauté d'origine, Roaboya. Il se souvient comment l'ayahuasca était utilisée presque exclusivement par les experts et les apprentis. L'ayahuasca n'était pas un « remède » en vue d'être prescrit⁸. Elle était alors exclusivement décrite et utilisée comme une préparation qui permet de « voir », au sens de pouvoir effectuer un « diagnostic ». On ne la réservait

⁷ Nous avons déjà expérimenté certaines de ces formes de collaboration dans le cadre de la co-élaboration du livre *Trabajar con las plantas que tienen madres. Diálogos con un onanya shipibo* (López Sánchez, Mesturini Cappel, y Sanabria 2024), accueilli par le projet « Healing Encounters. Reinventing Indigenous Medicine in the Clinic and Beyond », entre fin 2019 et début 2023. ERC Starting Grant n°757589 « *Healing Encounters. Reinventing Indigenous Medicine in the Clinic and Beyond* » dirigé par Emilia Sanabria et basé au CERMES3 (Université de Paris Cité, EHESS, CNRS, INSERM).

⁸ L'usage de l'ayahuasca restreint aux experts est largement documenté dans la littérature ethnographique sur les Shipibo. Voir notamment Anne-Marie Colpron et Bernd Brabec de Mori (Colpron, 2009 ; 2022 ; Brabec de Mori, 2014).

qu'à certains cas particuliers. À la fin d'une cure, une fois un patient considéré « guéri », il pouvait parfois recevoir de l'ayahuasca afin de regarder les choses à partir d'un autre point de vue, « celui des plantes ». Cette expérience appelait à prendre des décisions, à transformer (ou pas) sa vie, sa situation et ses relations en conséquence. Cela permettait de voir ce qui avait rendu malade et de prévenir éventuellement que cela se répète de la même manière. En revanche, avoir accès à ce genre de perspective trop tôt était considéré comme risqué : cela pouvait effrayer le patient et compliquer le traitement. Le fait de prendre de l'ayahuasca en groupe était donc une pratique partagée entre *onanya*, ou bien entre *onanya* et apprentis. Les patients ne se joignaient à ce type de cercle que très rarement. Aujourd'hui, le format cérémoniel, devenu désormais habituel, prend la forme de cercles où tous les membres ingèrent de l'ayahuasca sans forcément qu'ait lieu un diagnostic ou un traitement préalable de la part d'un ou d'une *onanya*. De nouveaux arrivants se joignent aux patients plus expérimentés ainsi qu'aux apprentis éventuels, assistants ou traducteurs, tous et toutes dirigés par un, une ou plusieurs *onanya*.

Cette nouvelle configuration est l'un des résultats de la rencontre avec l'intérêt étranger, ses attentes et son effet standardisant (Losonczy et Mesturini Cappelletti, 2010), mais elle poursuit aussi un modèle de soin « métissé » qui témoigne de la sortie, forcée par la colonisation de la région, hors du mode de vie autochtone et de son économie de subsistance (Taussig, 1987). Mettre en arrière-plan l'ingestion de l'ayahuasca et, au premier, l'accompagnement d'un *onanya* shipibo exerçant sa médecine ne représente pas, pour José, une manière de « rester fidèle » à sa tradition ou de proposer à ses patients étrangers quelque chose de plus authentique. Il s'agit d'une mise en acte, en gestes, en rituel et en procédures thérapeutiques, de ce dont sa clientèle a transversalement besoin pour trouver efficacement (« pragmatiquement », dirais-je) du soin. C'est un geste qui vise justement à faire de sa clientèle une patientèle. En nous appuyant sur l'analyse de Colpron (Colpron, 2022), cette reconfiguration des pratiques peut être mise en relation avec une logique « d'incorporation de l'altérité », propre non seulement au peuple Shipibo, mais aussi à l'ensemble des sociétés amérindiennes (Vilaça, 2000 ; Viveiros de Castro, 2004). Cette incorporation de l'altérité étant perçue comme source de nouveaux savoirs et de nouveaux pouvoirs, elle ne remet pas en cause l'authenticité de la pratique et rappelle la primauté de l'engagement relationnel de cette pratique (Colpron, 2022).

Éviter que ses patients ne se comportent comme dans un « supermarché » ou un « bar » et éviter que l'ayahuasca ne soit traitée comme une « drogue », telle était l'intention formulée par José face aux participants et aux participantes des cérémonies d'« ayahuasca sans ayahuasca ». Cet avertissement sommaire en disait long ! Il témoignait, de la part de José, d'un travail profond de contextualisation, de politisation, de résistance et de soin, quant à son propre vécu de guérisseur shipibo bien implanté dans les réseaux locaux et internationaux du tourisme de l'ayahuasca en Amazonie péruvienne et ailleurs (Barbira Freedman, 2014 ; Brabec de Mori, 2014 ; Fotiou, 2014 ; 2016 ; Slaghenauffi, 2020). Par contraste, on sent donc combien un certain type de compréhension de l'efficacité est déterminant dans la manière dont l'ayahuasca est vue et utilisée aujourd'hui, en Amazonie comme ailleurs. Cette compréhension sous-jacente implique des processus et des pratiques d'extraction et de consommation de plantes. Face à cela, José tente de répondre en faisant importer certains aspects

d'une manière « traditionnelle » de faire, non par souci de fidélité, mais par souci de résistance. Quelles manières de faire « traditionnelles » sont capables de contrecarrer le « devenir supermarché » des pratiques autochtones et le « devenir drogue » des plantes qui les accompagnent ?

La création de programmes de retraite pouvant être réservés par Internet et d'infrastructures d'accueil avec des standards de confort étrangers entre de plain-pied dans le moule globalisé du « tourisme » (Barbira Freedman, 2014; Fotiou, 2014; 2016; Losonczy et Mesturini Cappo, 2010). « Tourisme » veut donc aussi dire asymétrie socio-économique. Lors de ces voyages de rencontre avec une « médecine autochtone », les touristes sont des personnes qui peuvent se permettre le voyage. D'autre part, les intermédiaires organisateurs, les « patrons », sont des entrepreneurs étrangers qui mettent le plus souvent les guérisseurs et guérisseuses locaux dans une position d'employés. Quant au personnel d'accueil, il est le plus souvent étranger tandis que le personnel de service reste presque toujours local. Cependant, comme le soulignent Baud et Fotiou (Baud, 2015; 2017; Fotiou, 2014; 2016), qualifier un phénomène de touristique n'est pas neutre et fait l'impasse sur les « réappropriations mutuelles » qui sont en jeu dans « des rencontres entre personnes, et des façons dont les unes et les autres adoptent pratiques et discours d'un ailleurs » (Baud, 2017, 20). Dans un article précédent, Baud faisait même appel à une anthropologie prenant en compte le caractère dialogique de ces pratiques touristiques. Il contrecarrait l'idée d'un tourisme chamanique entendu comme une « simple consommation de l'altérité, tel un produit de plus dans un marché qui se nourrit d'un mode de subjectivation capitaliste ». Il insistait sur la nécessité de mettre en valeur l'expérience recherchée de part et d'autre, au-delà du formatage touristico-capitaliste. C'est une expérience, écrit-il, qui « relève de l'éthique de l'accueil de l'altérité » et qui « implique la digestion d'éléments hétérogènes en les transformant, sans abolir les différences, ni les contradictions, sans écraser le lointain, pour réaliser non pas une simple juxtaposition synchrétique, mais un métissage, chaque fois imprévisible » (Baud, 2015, 326).

D'autres chercheurs insistent sur les conséquences du phénomène touristique sur le mode de vie locale avec ses systèmes de partage et de réciprocité. Dans son analyse des « économies de l'ayahuasca », Daniela Peluso (Peluso, 2017) propose une distinction entre l'ayahuasca faisant partie d'une économie locale et l'ayahuasca en tant que nouveau domaine d'entrepreneuriat. Dans un écrit plus ancien (Peluso, 2006), elle montrait aussi que la référence à la tradition permettait dorénavant d'organiser un marketing touristique à destination des « modernes » en formatant une certaine manière de penser la tradition et sa valeur. Cette valorisation dictée par le phénomène touristique asseyait l'hypothèse d'un « hyper-traditionalisme » en milieu autochtone (Peluso, 2006). Cet hyper-traditionalisme affiché par les experts autochtones viendrait soutenir, justifier et corroborer la quête d'une expérience avec l'ayahuasca (plus) authentique, car (plus) traditionnelle. Nous soulignons que cette quête d'authenticité implique surtout, du côté des milieux autochtones, une vulnérabilité face à la manière dont la clientèle moderne et son ontologie transforment, reformulent, voire détournent, certaines pratiques autochtones. Lorsque la satisfaction du client vient se substituer à l'appréciation et à la légitimation d'une communauté locale, et notamment des *onanya* plus anciens et expérimentés, l'intégrité de la pratique peut être en jeu.

Comme le fait Peluso, José rappelle que les *onanya* ont toujours reçu une rétribution pour leur travail de soin, même si cette rétribution était plus organiquement inscrite dans une vie communautaire partagée. La communauté assurait le bien-être des *onanya* et de leur famille de manière à laisser le temps et l'espace aux *onanya* d'être en *dieta*, en isolement, en forêt, en train de chercher, à leur manière, le moyen de soigner un malade ou de remédier à une situation. Aujourd'hui, les *onanya* vivent désormais dans des sociétés où le besoin d'argent est omniprésent, que ce soit au contact de la société métisse locale ou face aux voyageurs étrangers. Gérer l'argent à travers la pratique de soin fait dorénavant partie intégrante de l'intégrité de l'*onanya*. Affirmer cette intégrité, tout en répondant aux défis contemporains, est une question vitale et délicate. Comment un guérisseur autochtone peut-il en même temps résister à l'instrumentalisation touristique et commerciale et être profondément engagé dans les possibilités de rencontre et de soin que le tourisme lui propose ? La rencontre face à une clientèle étrangère est loin ici de faire l'impasse sur la profondeur de la quête moderne pour la « médecine » (Fotiou, 2012) : elle est accueillie avec le sérieux et l'intégrité d'un *onanya*. La relation à l'argent, à la consommation de « produits », conçus comme autonomes, détachables des gens, des pratiques et des lieux, devient ainsi l'objet même d'une quête de soin partagée.

« La ayahuasca no cura sola »⁹ ou le problème de prendre l'ayahuasca comme point de départ

La reconfiguration qui émane d'une « ayahuasca sans ayahuasca » va de pair avec une critique de ce que José dénonce comme son « devenir drogue ». Selon lui, le terme « drogue » renvoie à l'idée d'une « simple chose », de quelque chose qui peut s'utiliser encore et encore, sans se soucier des conséquences, sans avoir une pratique de respect concomitante. La « reconfiguration » que la proposition d'une « ayahuasca sans ayahuasca » implique fait réponse à ce qui est dénoncé comme un « détournement » des pratiques shipibo. Les termes « détournement » et « reconfiguration » nous permettent d'insister sur un double mouvement : d'une part, celui d'une extraction d'une pratique complexe hors de son contexte autochtone et, d'autre part, celui d'une adaptation de cette même pratique en fonction et en réponse à cette extraction. Un mouvement éclaire l'autre dans ce qu'il rend manifeste et important. La manière dont l'extraction ou le détournement se font, ainsi que les conséquences que ces deux opérations entraînent, alertent José sur ce que signifie « consommer une drogue ». Selon lui, pour pouvoir consommer quelque chose « comme si » c'était une drogue, il faut lui ôter « sa mère ». Dès lors, une « drogue » se traduit par un quelque chose qui n'a plus sa « mère », qui a changé de « maître »¹⁰.

Mais que sommes-nous en train de traduire lorsqu'il est question de « plantes qui ont des mères » (« *plantas que tienen madres* » en espagnol), ou lorsque nous parlons de ces « mères » comme étant des « maîtres » ou des « propriétaires » (« *dueños* » en espagnol) ? Le fait qu'une décoction

⁹ Traduction : « L'ayahuasca ne soigne pas toute seule. »

¹⁰ Ces propos apparaissent avec plus de détails dans les dialogues du livre *Trabajar con las plantas que tienen madres*. Diálogos con un *onanya* shipibo (López Sánchez, Mesturini Cappelletti y Sanabria, 2024).

puisse avoir une « mère » est une question qui met à dure épreuve les possibilités de traduction. Le terme « mère », traduit de l'espagnol « *madre* », est couramment utilisé dans les milieux shipibophones qui sont majoritairement bilingues (espagnol-shipibo). Comme l'ont montré Juaregui, Clavo, Jovel et Pardo-de-Santayana dans leur article « *Plantas con madre : Plants that teach and guide in the shamanic initiation in the East-Central Peruvian Amazon* » (Juaregui et al., 2011) ces « *madres* » sont prises dans des relations synonymiques avec « *espíritu* » (esprit), « *alma* » (âme), « *dueño* » (maître ou propriétaire) et « *diablo* » (diable) (Juaregui et al., 2011, 740). D'autre part, les termes shipibo souvent invoqués comme étant à l'origine de la traduction « *madres* » sont « *ibo* » et « *yoshin* ». D'après José, si le terme « *ibo* » signifie clairement « *dueño* », car il peut aussi être utilisé pour indiquer le propriétaire d'un territoire ou d'un objet quelconque, il comprend le terme « *yoshin* » comme renvoyant uniquement à une idée de présence malveillante et ne l'utilise pas pour se référer aux mères. Il préfère donc le terme espagnol « *madre* », qu'il traduit par *ibo* en shipibo et pas par « *tita* » qui est celui communément utilisé pour se référer aux mères, aux « mamans ». Cela dit, ce n'est pas tellement le terme « mère » ou « *ibo* » en soi qui sont intéressants, mais la manière dont les personnes se comportent, ou sont appelées à se comporter, face à cet « autre » qui « a une mère ». Les plantes, ou substances, qui ont une mère exigent le respect d'une « bonne manière de faire » qui, du coup, devient la clé du soin et de son efficacité.

Quant à la traduction des *madres* et des *ibo* en « esprits », se joue ici un débat très « moderne » sur la possibilité de revendiquer ou pas l'existence d'esprits. Comme Anne-Marie Colpron le note (Colpron, 2009), il est crucial de ne pas tomber dans des interprétations religieuses. Ce que les Shipibo désignent comme les « maîtres » des plantes, des animaux et de certains lieux de la forêt ne se réduit pas à du religieux. Cette « mère » — souvent traduite comme étant l'esprit de l'ayahuasca, à l'instar de l'esprit des plantes ou de la forêt — est un espace de connexions partielles entre compréhensions locales et compréhensions étrangères quant à ce que peut être une plante (voire un lieu ou une décoction) et à ce dont elle peut être capable. Les plantes, dans l'univers shipibo, sont des plantes, mais « pas seulement » (De la Cadena, 2011). Il serait réducteur de saturer ce qui excède notre compréhension de la notion de « plante » en y ajoutant l'idée d'un « esprit ». Comme maintes fois souligné dans la littérature ethnographique qui s'intéresse tout particulièrement aux Shipibo (Tournon et al., 2014 ; Morin, 1998 ; Colpron, 2009), la possibilité de percevoir les mères des plantes et de soigner avec leur médecine s'inscrit dans une continuité d'experts et expertes, selon différentes intensités. Une certaine connaissance des plantes et de leur préparation fait intimement partie de la culture shipibo. Ce savoir peut être décrit comme étant de l'ordre de l'herboristerie, entendue comme une préparation de remèdes qui soignent de manière directe et ponctuelle des symptômes. Le savoir-faire des *onanya*, comme celui des plus puissants *meraya* et des plus guerriers *yobe*¹¹, réside dans leur capacité acquise à dialoguer de manière directe et précise avec les *ibo* des plantes. Cela permet de trouver les causes profondes de ce qui crée une

¹¹ Les termes *onanya*, *meraya* et *yobe* désignent des expertises différentes, voire complémentaires, parmi les experts de plantes ayant des diètes et sachant utiliser l'ayahuasca. José traduit *onanya* par « celui qui sait » (*el médico*), *meraya* par « celui qui cherche » (*el investigador*) et *yobe* par « celui qui sait lutter contre l'obscurité » (*el guerrero*). Il est important de noter que les trois types d'experts sont des figures ambivalentes, qui peuvent tout aussi bien soigner que nuire. Leur qualité positive ou négative dépend de leurs actes et pas de leurs compétences.

maladie, un désordre ou un mal-être. Cependant, comme le souligne Anne-Marie Colpron, tant les herboristes, *raomis* en Shipibo, que les *onanya*, *meraya* et *yobe* considèrent que ce sont bien les mères des plantes qui soignent et non pas la présence ou pas d'une plante sous la forme d'un remède tangible (Colpron, 2009, 69). Pas de soin possible, donc, sans les mères des plantes, quel que soit le niveau de connaissance ou d'expertise de celui ou celle qui est en position de soignant.

Ainsi, la proposition d'une « ayahuasca sans ayahuasca » traduit en pratique ce que José exprime verbalement par « *la ayahuasca no cura sola* ». L'ayahuasca qui soigne seule est pour José celle qui est comprise comme une substance ayant des molécules « actives » : celle qui ne requiert aucun respect particulier, celle qui peut se passer du maintien des bonnes relations avec la « mère » de l'ayahuasca. L'ayahuasca qui soigne seule est néanmoins celle utilisée par de nombreuses personnes qui en proclament aujourd'hui le caractère « spirituel », tout en l'utilisant comme un moyen pour « se connecter » et communiquer avec les plantes. Mais l'attention, même spirituelle, portée sur une substance capable de tout faire toute seule fait l'impasse sur le nouage vivant qui donne toute son efficacité à la pratique : impasse sur les temps longs et sur le caractère toujours périlleux, incertain, de cette pratique, laquelle, on l'a dit, requiert de nombreuses années d'apprentissage et de pratique, sans garantie d'un quelconque aboutissement.

« *El ayahuasca no es un enchufe* »¹², se plaît à répéter avec humour José pour contrecarrer l'idée que l'ayahuasca serait une sorte de technique, de point de contact, de « prise électrique » qui ouvre à un autre monde, soudainement, comme par magie. À cette idée tantôt magique, tantôt miraculeuse, tantôt spirituelle, tantôt psychédélique qui est associée à l'ayahuasca-substance, s'oppose un décentrement vers de longues années d'apprentissage où s'acquiert (ou pas) une manière de savoir qui est aussi, partiellement, une manière de « faire corps » avec un savoir, avec d'autres et avec des milieux. L'importance de la parole, des perspectives et des savoirs-faires de ceux et celles qui sont porteurs de ce type d'apprentissage devient ici incontournable. Lutte et soin se rencontrent dans la reconnaissance de l'expertise autochtone face à l'utilisation de plus en plus globalisée et de moins en moins autochtone (en proportion) de l'ayahuasca (Labate et Cavnar, 2018).

De « l'ayahuasca sans ayahuasca » à « une ayahuasca avec une mère »

Une ayahuasca qui est utilisée comme un quelque chose qui peut être consommé encore et encore est ce qui la transforme en ce que José a commencé à appeler une « ayahuascaïne », autrement dit en « ayahuasca orpheline ». L'ayahuascaïne, terme qu'il use à dessein pour sa consonance avec la cocaïne, est une ayahuasca utilisée « comme un médicament » que l'on prend pour se soulager, voire se divertir, et qu'on se procure dans une pharmacie, un bar ou un supermarché. L'ayahuascaïne est donc avant tout une chose qui peut se consommer sans se poser d'autres questions que sa propre satisfaction, la réponse à ses attentes, le soulagement immédiat. Pour résister

¹² Traduction : « L'ayahuasca n'est pas une prise électrique ».

au devenir ayahuascaïne de l'ayahuasca, il s'agit donc non seulement d'y adjoindre le « substantif » mère, mais surtout et en plus la quantité de « verbes » et donc d'actions, de mouvements et de pratiques qui s'adressent aux mères. Cette multiplication de caractérisations des mères fait soin : elles rendent susceptibles les mères de produire ce que José entend par une « efficacité » qui soigne, qui guérit, qui enseigne. Parmi ces verbes, les principaux sont : « apprendre à respecter », « dieter » (*dietar* en espagnol, *samati* en Shipibo), « icarer » (*icarar* : savoir chanter avec les plantes et de manière à soigner), « souffler » (*soplar* : savoir utiliser son souffle pour soigner), « voir avec la médecine » (*mirar con la medicina* : savoir faire un diagnostic en utilisant une capacité de vision forgée par les diètes et aidée par l'ingestion de l'ayahuasca).

Ainsi, la proposition de cérémonies d'« ayahuasca sans ayahuasca » devient une reconfiguration pratique et multisyntaxique. Celle-ci ramène l'attention des participants et des participantes vers l'expertise de l'*onanya* et la capacité de soigner par le chant. Ce faisant, elle permet de requalifier l'ensemble des pratiques de soin à partir desquelles émergent les chants, l'expertise et l'efficacité d'une décoction telle que l'ayahuasca.

Pendant les cercles de parole qui rythmaient les cérémonies d'ayahuasca sans ayahuasca, José insistait sur le fait que ses chants, *icaros*, sont plus efficaces lorsqu'ils peuvent être entièrement consacrés au diagnostic et au soin. En revanche, lorsque des personnes peu initiées prennent de l'ayahuasca, une grande partie de la force du chant doit être consacrée à accompagner l'expérience d'ingestion et de vision du patient, incapable de la gérer par lui-même. L'efficacité du soin, du point de vue du patient, ne peut plus, dans cette reconfiguration, se situer dans le ressenti de la *mareación*,¹³ mais met au centre la confiance que la patientèle doit pouvoir éprouver face à la compétence du guérisseur ainsi que la reconnaissance que « voir avec l'ayahuasca, ça s'apprend », « ça se diète ». Un tel apprentissage se fait moyennant la tenue d'une série de restrictions qui touchent plusieurs domaines à la fois¹⁴. Plus globalement, la « *dieta* » est un apprentissage qui ne peut se découvrir qu'en le pratiquant, car il se réfère à un savoir enraciné dans l'expérience.

Ce savoir se définit comme particulier à chaque personne et au type de liens que chaque personne parvient à forger avec les plantes « diétées ». De ce lien, et de ce lien seulement, peuvent émerger des chants, ou plutôt la capacité de « chanter pour voir » (diagnostiquer), de « chanter pour appeler les plantes qui soignent », de « chanter pour envisager un traitement », de « chanter pour nettoyer », etc. La *dieta*, dans sa pratique, en vient à désigner une composante de la personne, quelque chose qui se porte, qui vit et qui continue à évoluer au fil du temps¹⁵. Le qualificatif « diété.e » témoigne quant à lui de quelque chose qui est préparé avec le soin de quelqu'un qui « a » des diètes. Tel peut

¹³ Effets induits par l'ingestion de l'ayahuasca : effets visionnaires, purgatifs et émétiques. José le traduit par « *paen* » en shipibo.

¹⁴ La sphère alimentaire (interdiction de certains aliments), l'ingestion d'eau (périodes variables et intermittentes de jeûne « sec » pendant la diète où tout contact avec de l'eau est interdit et qui peuvent osciller de 24 h à 3 jours), le comportement sexuel (interdiction de toute forme d'excitation sexuelle – dans les diètes les plus poussées, la sexualité pendant le rêve est également interdite), le contact social (pendant la *dieta*, le contact social entre humains laisse place à l'isolement et la recherche d'une forme de sociabilité ou d'interconnaissance avec la plante qui fait l'objet de la *dieta*).

¹⁵ Le terme *dieta* peut devenir non seulement un verbe « dieter », mais aussi un qualificatif « *dietado*, *dietada* » « diété.e ». Dans son usage courant, il est souvent précédé par un possessif : « *mi dieta*. » « Ma diète » désigne l'ensemble des diètes et donc l'ensemble des traitements ou apprentissages en corps et en cours.

être le cas d'une ayahuasca qui peut être dite « *una ayahuasca bien dietada* » (une ayahuasca bien diétée) : une ayahuasca préparée avec une bonne diète préalable, ou encore une ayahuasca préparée par quelqu'un qui prend bien soin de « sa » diète, c'est-à-dire qui continue à prendre soin des liens avec ses plantes alliées.

Les « diètes » font aujourd'hui partie de ce qui est proposé à la clientèle ou patientèle étrangère dans les centres d'accueil construits à cette fin en Amazonie (Fotiou, 2014; 2017; Dev, 2020) et peuvent donc être comprises comme des temps courts, voire comme un exploit d'une fois. Si ce temps court peut néanmoins être efficace en termes de traitement ponctuel, les processus de diète conçus comme des espaces d'apprentissage pouvant aboutir à une faculté de soigner et de chanter impliquent un temps tout aussi long qu'incertain. L'incertitude porte tant sur la durée que sur l'aboutissement même du dit apprentissage. Dans ces temps longs d'engagement, apprendre ce que signifie respecter les plantes qui ont une mère est primordial (Morin, 1998; Tournon et al., 2014; Colpron, 2009). Lorsque l'on mentionne ici le temps long, on fait référence à des dizaines d'années d'apprentissage, voire à une absence de détermination du temps d'apprentissage. Le nombre et le type de diètes nécessaires à un apprentissage ne peuvent être décidés à l'avance : l'acquisition d'une capacité de soigner n'est jamais garantie. Un processus d'apprentissage, toujours périlleux, peut rater. De même, la compétence une fois acquise par un guérisseur peut être à nouveau perdue. Cette incertitude sur ce qui s'acquiert est solidaire du fait que la compétence de guérir dépend du respect et du soin continuellement apportés aux relations avec les plantes qui ont peuplé et qui continuent de peupler « sa » propre diète. En outre, une diète « se croise » lorsque les restrictions ne sont pas respectées. Une « diète croisée », qui implique un « tomber malade » aux contours variables, tient lieu de rupture relationnelle avec le *ibo* d'une plante qui réagit ainsi à une confiance trahie. De cette manière justement, en sentant les *ibo* réagir au non-respect, la personne apprend, à travers son expérience, comment les plantes font sentir leur capacité à aider tout autant que leur capacité à nuire.

Les chants, *icaros*, constituent le point où l'articulation inextricable de l'*onanya* et des plantes diétées deviennent une capacité d'action partagée : une « intra-action », pourrait-on dire en empruntant la formule de Karen Barad (Barad, 2007), pour l'opposer à l'interaction dont les éléments restent détachables. « Les médecins, ce sont les plantes », ne cesse d'insister José auprès de ses patients, mais c'est l'*onanya* qui met l'intention de soigner et qui apprend à chanter et à travailler avec les plantes. Le temps long est ainsi nécessaire pour apprendre à créer une telle articulation entre plantes, chants et action curative. Tout cela mène à faire exister et tenir un enchevêtrement à l'intérieur duquel les plantes ne sont pas « utilisées » par les humains, mais sont engagées dans une relation active où leur capacité de soigner dépend de l'éthique apportée à cette relation. Ainsi, il s'agit également du temps long d'un engagement relationnel qui ne peut pas être trahi sans conséquences. De ce fait, le temps de la compétence de l'*onanya*, au fur et à mesure de son apprentissage, dépasse les temps stricts des diètes pour devenir une manière d'être au monde. Les relations entretenues avec les plantes deviennent constitutives de sa personne, de son corps et de ses possibilités de soigner. De la même manière, une absence de soin, une trahison de l'éthique exigée par les plantes, peuvent entraîner la perte de cette capacité de soigner qui ne peut jamais être revendiquée comme un acquis définitif et indépendant des relations dont elle émane.

À l'intérieur de l'inextricabilité de ces relations, de leur temps long, des vies consacrées à l'apprentissage et au bon maintien de ces relations, émerge l'ayahuasca en tant qu'« outil de diagnostic » : un breuvage qui aide l'*onanya* à voir et à chanter, à entrer grâce au chant dans le monde du patient, comme dans celui des plantes. Cela ouvre la possibilité d'un traitement efficace qui, tout comme les chants, est toujours situationnel et spécifique à chaque patient. L'ayahuasca elle-même n'est pas considérée par José comme une substance ayant toujours les mêmes qualités. En outre, elle n'est jamais indépendante de qui la prépare, de la façon dont elle est préparée et de comment elle est utilisée et chantée. Aucune efficacité stable n'est reconnue à cette décoction en dehors des activations que suscite le savoir-faire d'un expert ou d'une experte, autrement dit de ce que leurs diètes et leurs chants leur permettent de mettre au travail. Le savoir-faire des experts revient ici au centre, ainsi que les plantes qui font partie de leur apprentissage, qu'elles soient des ingrédients de l'ayahuasca ou pas (Arevalo, 1994; Juaregui et al., 2011; Tournon et al., 2014). La conception de ce qu'est ou peut être une plante, de ce dont elle est capable, se mesure ici à de nouvelles exigences et de nouvelles histoires de pratiques. Les plantes qui participent au soin à travers le chant de l'*onanya* ne sont pas forcément présentes en tant que décoction à absorber. Bien qu'incorporées par les *onanya* grâce aux diètes, ressenties et activées pendant les séances de soin aussi bien que dans la vie ordinaire, les plantes diétées n'ont nul besoin d'être ingérées ou visibles pour être présentes.

Conclusion

Ce que José veut faire importer en invoquant la « mère » de l'ayahuasca n'est pas une différence ontologique, plus ou moins conciliable, irréductible ou incommensurable, mais un positionnement éthique et politique¹⁶. Une décoction qui a une « mère » n'est pas qu'une décoction ; une plante qui a une « mère » n'est pas qu'une plante. La présence d'une « mère » implique que des manières de bien se comporter sont alors nécessaires. On ne peut pas faire ce que l'on veut. Il y a des limites, des règles, et il y a surtout une présence qui peut sévir quand ces manières de faire ne sont pas respectées. Contrairement à une idée trop immédiate et anthropocentrique d'une communication directe avec des plantes qui seraient capables de s'exprimer « comme des humains », le lien qui se forge entre la personne en diète et les plantes qu'elle diète est fait de communications tâtonnantes, de sensations, de situations, de rêves et de visions dont le sens et l'importance sont souvent compris a posteriori.

Le lien avec cet autre, « mère » ou « *ibo* », s'il comporte une part d'inconnu, requiert toujours soin et respect pour qu'une forme d'entente puisse devenir un espace de collaboration et d'habitation partagée, et ce, notamment dans le corps de l'*onanya*. Le corps de l'*onanya* se transforme pendant les diètes et est habité par les plantes diétées. C'est ainsi que son souffle et, donc, son

¹⁶ La possibilité ontologique que les plantes soient des sujets dotés d'une agentivité capable de rencontrer et interagir avec l'agentivité humaine est un sujet passionnant. Cela ouvre sur des approches inter-espèces, mais aussi sur des réflexions théoriques délicates où il s'agit d'apprendre à rendre cette affirmation crédible ou acceptable à l'intérieur des limites d'un savoir non-autochtone. Parmi les approches inter-espèces et néomatérialistes, voir Luci Attala, Christina Callicott et Laura Dev (Callicott, 2013; Attala, 2017; Dev, 2018; 2020).

chant peuvent devenir porteurs de ses diètes. Le chant médiatise la capacité, partagée avec les plantes, d'intervenir pour soigner et enseigner, ou parfois pour causer un tort. De ce fait, dit José, le devenir drogue s'apparente à une ayahuasca désormais sans mère, mais aussi sans diète, sans l'*onanya* et ses chants, et sans tout ce savoir-faire profondément ancré dans une reconnaissance réciproque des sujets co-impliqués. Selon José, laisser les clients se complaire à penser que l'ayahuasca « *cura sola* », soigne par elle-même (comme un médicament ou un remède qui voyagerait en restant efficace sans les diètes, sans les *onanya*, les anciens et leurs chants) signifie participer à d'anciennes dynamiques coloniales qui « sont en train de les tuer, mais d'une autre manière ». Contrairement aux temps de l'éradication explicite des pratiques autochtones, la manière courante dont l'ayahuasca est traitée aujourd'hui peut fonctionner comme une manière nouvelle de tuer une pratique : en la simplifiant et en la désolidarisant de toutes ses interdépendances jusqu'à ce qu'elle ne soit plus. Néanmoins, ce n'est pas la commercialisation des pratiques et plantes autochtones qui pose question en soi, et l'engagement de José dans les réseaux du « tourisme » de l'ayahuasca en est bien la preuve. Ce qui se joue pour lui est une question d'intégrité, ou plutôt de conflit entre différents types d'intégrité. Les relations avec les « mères » exigent. Maintenir de bonnes relations avec ces « autres » sur un plan de priorité signifie être prêt à ne pas satisfaire les exigences et les attentes éventuelles des clients. Ainsi, pour que les « mères » continuent à être présentes, il faut continuer à les engager activement dans les relations où elles peuvent mettre des limites. Des limites qui peuvent échapper au contrôle même des *onanya*. Tel est l'apprentissage du « respect » qui est dû aux plantes qui soignent. Un apprentissage souvent difficile pour les « modernes ». Devenir « patient » n'est pas une panacée !

Le terme « drogue » apparaît comme ce qui émerge d'une modalité relationnelle particulière : celle entre une personne qui recherche un effet immédiat et une chose qui ne peut qu'être consommée. La complexité entremêlée des sujets et des pratiques, d'humains et de non-humains, laisserait alors la place au face-à-face entre une substance et son usager. Si l'abus devient possible, alors se pose la question de la configuration qui autorise des relations instrumentales et des objets à consommer (substances, programmes de diètes, chants prodigués sur commande). L'efficacité recherchée se transformerait alors en conséquence : la satisfaction du client l'emporterait sur la reconnaissance et l'interdépendance cultivée avec les plantes et les anciens. Cette perspective sur un tel « devenir drogue » est d'autant plus paradoxale si l'on considère que l'internationalisation de l'ayahuasca va de pair avec de nombreux essais cliniques qui ont mis en avant une efficacité de l'ayahuasca pour traiter des problèmes d'addiction (Bouso et Riba, 2014; Fernández et Fábregas, 2014; Fernández et al., 2014; Liester et Prickett, 2012; Loizaga-Velder et Loizaga Pazzi, 2014; Winkelman, 2014).

« L'ayahuasca sans ayahuasca » est une proposition à la fois thérapeutique, éducative et politique. Ces séances sans ingestion de la part des participants sont en même temps un diagnostic de et une réponse à ce qu'une patientèle « moderne », dans sa transversalité, requiert comme « bonnes manières » pour la faire bénéficier des pratiques de soin dont José, entre autres, est porteur. Déjouer la réduction du savoir-faire à un bien de consommation engage les participants étrangers à travailler tant leur relation au remède que leur relation à ce qui fait soin.

Références

- Arevalo, G. (1994). *Medicina Indígena: Las Plantas Medicinales y Su Beneficio En La Salud Shipibo-Conibo*. AIDSESP.
- Attala, L. (2017). The edibility approach: Using edibility to explore relationships, plant agency and the porosity of species' boundaries. *Advances in Anthropology*, 7(3), 125-145. <https://doi.org/10.4236/aa.2017.73009>
- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press.
- Barbira Freedman, F. (2014). Shaman's networks in Western Amazonia: The Iquitos-Nauta road. Dans B. C. Labate et C. Cavnar (dir.), *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond* (p. 130-158). Oxford University Press.
- Barbosa, P., Cazorla, I., Giglio, J. et Strassman, R. (2009). A six-month prospective evaluation of personality traits, psychiatric symptoms and quality of life in ayahuasca-naïve subjects. *Journal of Psychoactive Drugs*, 41(3), 205-212. <https://doi.org/10.1080/02791072.2009.10400530>
- Barbosa, P., Giglio, J. et Dalgalarondo, P. (2005). Altered states of consciousness and short-term psychological after-effects induced by the first-time ritual use of ayahuasca in an urban context in Brazil. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 193-201. <https://doi.org/10.1080/02791072.2005.10399801>
- Baud, S. (2018). Introduction. Dans S. Baud (dir.), *Histoires et usages des plantes psychotropes* (p. 11-24). IMAGO.
- Baud, S. (2017). Réappropriations mutuelles : Ayahuasca et néochamanisme péruvien internationalisé. *Drogues, Santé et Société*, 16(2), 15-35. <https://doi.org/10.7202/1041851ar>
- Baud, S. (2015). Expériences néo-chamaniques : Les limites de la critique déductive. *L'Homme : Revue Française d'Anthropologie*, 215-216, 317-328. <https://doi.org/10.4000/lhomme.24000>
- Bouso, J. et Riba, J. (2014). Ayahuasca and the treatment of drug addiction. In B. Labate & C. Cavnar (dir.), *The therapeutic use of ayahuasca* (p. 95-109). Springer-Verlag.
- Bouso, J., González, D., Fondevila, S., Cutchet, M., Fernández, X. et Ribeiro Barbosa, P. (2012). Personality, psychopathology, life attitudes and neuropsychological performance among ritual users of ayahuasca: A longitudinal study. *PLOS ONE*, 7(8), e42421. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0042421>
- Brabec de Mori, B. (2014). From the native point of view: How Shipibo-Konibo experience and interpret ayahuasca drinking with gringos. Dans B. Labate & C. Cavnar (dir.), *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond* (p. 206-230). Oxford University Press.
- Callicott, C. (2013). Interspecies communication in the Western Amazon: Music as a form of conversation between plants and people. *European Journal of Ecopsychology*, 4, 32-43. https://ecopsychology-journal.eu/v4/EJE%20v4_Callicott.pdf

- Colpron, A.-M. (2022). D'invisibles à hypermédianisées: Femmes chamanes Shipibo-Konibo et tourisme par ayahuasca en Amazonie occidentale. *Les Cahiers du CIÉRA*, 20, 76-90. <https://doi.org/10.7202/1092551ar>
- Colpron, A.-M. (2009). Cosmologies chamaniques et utilisation de psychotropes parmi les Shipibo-Conibo de l'Amazonie occidentale. *Drogues, Santé et Société*, 8(1), 57-91. <https://doi.org/10.7202/038916ar>
- De la Cadena, M. (2021). Not knowing: In the presence of... Dans A. Ballesterio et B. R. Winthereik (dir.), *Experimenting with ethnography: A companion to analysis* (p. 246-256). Duke University Press.
- De la Cadena, M. (2011). *Earth beings: Ecologies of practice among Andean worlds*. The Lewis Henry Morgan Lectures. Duke University Press.
- Dev, L. (2018). Plant knowledges: Indigenous approaches and interspecies listening toward decolonizing ayahuasca research. Dans B. C. Labate et C. Cavnar (dir.), *Plant medicines, healing and psychedelic science* (p. 185-204). Springer International Publishing.
- Fernández, X. et Fábregas, J. (2014). Experience of Treatment with Ayahuasca for Drug Addiction in the Brazilian Amazon. Dans B.C. Labate et C. Cavnar (dir.), *The Therapeutic Use of Ayahuasca*, (p. 161-182). Springer-Verlag.
- Fernández, X., dos Santos, R., Cutchet, M., Fondevila, S., González, D. et Ancázar, M. (2014). Assessment of the Psychotherapeutic Effects of Ritual Ayahuasca Use on Drug Dependency: A Pilot Study. Dans B.C. Labate et C. Cavnar (dir.), *The Therapeutic Use of Ayahuasca*, (p.183-196). Springer-Verlag.
- Fotiou, E. (2017). Plant Use and Shamanic Dietas in Contemporary Ayahuasca Shamanism in Peru. Dans S.G. Prance, D. McKenna, B. De Loenen et W. Davis (dir.), *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs: 50th Anniversary Symposium*, (p. 55-69). Synergic Press.
- Fotiou, E. (2016). The Globalization of Ayahuasca Shamanism and the Erasure of Indigenous Shamanism. *Anthropology of Consciousness*, 27(2),151-179. <https://doi.org/10.1111/anoc.12056>
- Fotiou, E. (2014). On the Uneasiness of Tourism. Considerations on Shamanic Tourism in Western Amazonia. Dans B.C. Labate et C. Cavnar (dir.), *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*, (p. 159-181). Oxford University Press.
- Fotiou, E. (2012). Working with "la medicina": Elements of healing in contemporary ayahuasca rituals. *Anthropology of Consciousness*, 23(1), 6-27. <https://doi.org/10.1111/j.1556-3537.2012.01054.x>
- Juaregui, X., Clavo, Z.M., Jovel, E.M. et Pardo-de-Santayana, M. (2011). Plantas Con Madre: Plants That Teach and Guide in the Shamanic Initiation Process in the East-Central Peruvian Amazon. *Journal of Ethnopharmacology*, 134(3), 739-752. <https://doi.org/10.1016/j.jep.2011.01.042>[Get rights and content](#)
- Labate, B. C. et Cavnar, C. (2018). *The expanding world ayahuasca diaspora: Appropriation, integration, legislation*. Routledge.
- Labate, B. C. et Cavnar, C. (2014). *The therapeutic use of ayahuasca*. Springer-Verlag.
- Liester, M. et Prickett, J. (2012). Hypotheses Regarding the Mechanisms of Ayahuasca in the Treatment of Addictions. *Psychoactive Drugs*, 44(3), 200-208. <https://doi.org/10.1080/02791072.2012.704590>

- Loizaga-Velder, A. et Loizaga Pazzi, A. (2014). Therapist and Patient Perspectives on Ayahuasca-Assisted Treatment for Substance Dependence. Dans B.C. Labate et C. Cavnar (dir.), *The Therapeutic Use of Ayahuasca*, (p. 133-152). Springer-Verlag.
- López Sánchez, J., Mesturini Cappel, Silvia et Sanabria, E. (2024). *Trabajar Con Las Plantas Que Tienen Madres. Diálogos Con Un Onanya Shipibo*. Fineo Editorial. <https://shs.hal.science/halshs-04577270/document>
- Losonczy, A.-M. et Mesturini Cappel, S. (2010). Entre « l'Occidental » et « l'Indien ». Ethnographie des routes du chamanisme Ayahuasquero entre Europe et Amériques. *Autrepart*, 56(4), 93-110. <https://doi.org/10.3917/autr.056.0093>
- Morin, F. (1998). Los Shipibo Conibo. Dans *Guía Etnográfica de La Alta Amazonia*, Barclay Frederica, Santos Fernando, 3, 275-435. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Morin, F. (2015). Résilience et flexibilité du chamanisme Shipibo-Konibo (Pérou). *Anthropologica*, 57(2), 353-66. <https://www.jstor.org/stable/26350446>
- Peluso, D. (2017). Global Ayahuasca: En Entrepreneurial Ecosystem. Dans B.C. Labate, C. Cavnar et A.K. Gearin (dir.), *The World Ayahuasca Diaspora: Reinventions and Controversies*, (p. 203-22). Routledge.
- Peluso, D. M. (2006). For Export Only: Ayahuasca Tourism and Hyper-Traditionalism. *Working Paper Series (Hyper-Traditions and "Real" Places)*, 189, 482-500.
- Santos, R. G. dos, Osorio, F. L., Crippa, J. A. S., Riba, J., Zuardi, A. W. et Hallak, J. E. C. (2016). Antidepressive, anxiolytic, and antiaddictive effects of ayahuasca, psilocybin and lysergic acid diethylamide (LSD): A systematic review of clinical trials published in the last 25 years. *Therapeutic Advances in Psychopharmacology*, 6(3), 193-213. <https://doi.org/10.1177/2045125316638008>
- Slaghenauffi, D. (2020). Le chamanisme Shipibo à l'épreuve de la modernité. Guérir les maladies des Occidentaux par une forme de socialisation par les plantes. *Anthropologie et Société*, 44(3), 129-148. <https://doi.org/10.7202/1078168ar>
- Slaghenauffi, D. (2022). Sorcellerie capitaliste et touristes Pishtaco : Les tensions occultes autour du tourisme d'ayahuasca chez les Shipibo de San Francisco (Amazonie Péruvienne). *Journal de la Société des Américanistes*, 108(2), 39-59. <https://doi.org/10.4000/jsa.21111>
- Strathern, M. (2020). *Relations: An anthropological account*. Duke University Press.
- Taussig, M. (1987). *Shamanism, colonialism and the wild man: A study in terror and healing*. The University of Chicago Press.
- Tournon, J., Enocaise, F., Caúper Pinedo, S., Cumapa, C., Etene Etene, C., Panduro Pisco, G., Riva Ruiz, R., Sanchez Choy, J., Tenazoa Vela, M. et Urquia Odicio, R. (2014). Ethnobotany of the Shipibo-Konibo. Dans M. Horák et al. (dir.), *A Reader in Ethnobotany and Phytotherapy*, (p. 78-107). Mendel University Press.
- Vilaça, A. (2000). O Que Significa Tornar-Se Outro? Xamanismo e Contato Interétnico Na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 15(4), 56-72. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092000000300003>

« Ayahuasca sans ayahuasca »

Viveiros de Castro, E. (2004). Exchanging Perspectives. The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies. *Common Knowledge*, 10(3), p. 463-484. <https://doi.org/10.1215/0961754X-7299066>

Walsh, C. (2018). Decoloniality in/as Praxis. Dans W. Mignolo et C. Walsh (dir.), *On Decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis*, (p.13-103). Duke University Press,

Winkelman, M. (2014). Psychedelics as medicines for substance abuse rehabilitation: Evaluating treatments with LSD, peyote, ibogaine and ayahuasca. *Current Drug Abuse Reviews*, 7(2), 101-116. <https://doi.org/10.2174/1874473708666150107120011>



**DROGUES,
SANTÉ ET
SOCIÉTÉ**

Réflexion théorique

Corps en voyage. Tourisme chamanique en Amazonie

Sébastien Baud, ethnologue, Institut français d'études andines, Lima

Correspondance

Sébastien Baud

Rue du Noyer, 8

F-68480 Wolschwiller

Téléphone : +33 6 85 56 84 17

Courriel : mel@sebastienbaud.fr

Résumé

L'article est né de mes voyages et mes rencontres avec un grand nombre de voyageurs venus en Amazonie, entre 1998 et aujourd'hui, pour boire l'*ayahuasca*. Il rapporte des désirs d'expérience et les gestes dont ils vibrent. De manière explicite ou lentement amenés dans les conversations, les images-esprits ou êtres gestuels occupent une place centrale dans ces paroles, en lien avec le sentiment intime « que quelque chose manque » ; en lien aussi avec un animisme « inscrit au plus profond de nos corps ». Parce que je ne nous retrouve pas dans la littérature sur le tourisme chamanique, je propose ici une phénoménologie des sensations propres à l'expérience *ayahuasca* et à cette épaisseur du temps en jeu dans les rituels. Ce faisant, l'article est une manière de montrer que les expériences des voyageurs et les corporéités qui s'y inventent sont des articulations du paradigme chamanique.

Mots-clés : tourisme chamanique, *ayahuasca*, corporéité, voir et devenir autre, animisme

Body on a Journey, Shamanic Tourism in Amazonia

Abstract

The article is born from my travels and my encounters with travelers who have come to the Amazon, from 1998 to the present day, to drink ayahuasca. It narrates the desires for experience and the gestures they resonate with. Explicitly or gradually brought into conversations, the images-spirits or gestural beings hold a central place in these narratives, linked to the intimate feeling that “something is missing”; also linked to an animism “inscribed deep within our bodies.” Because I do not find us in the literature on shamanic tourism, I propose here a phenomenology of the sensations particular to the ayahuasca experience and to this thickness of time at play in the rituals. In doing so, the article is a way to show that the experiences of the travelers and the corporealities they invent are articulations of the shamanic paradigm.

Keywords: shamanic tourism, ayahuasca, corporeality, to see and becoming another, animism

Cuerpo en viaje, Turismo chamánica en la Amazonía

Resumen

El artículo nació de mis viajes y mis encuentros con viajeros que llegaron a la Amazonia, entre 1998 y hoy, para beber ayahuasca. Refiere a los deseos de experiencia y los gestos que vibran en ellos. De manera explícita o gradualmente traídos en las conversaciones, las imágenes-espíritus o seres gestuales ocupan un lugar central en estos relatos, en relación con el sentimiento íntimo de “que algo falta”; también en relación con un animismo “inscrito en lo más profundo de nuestros cuerpos”. Porque no nos encuentro en la literatura sobre el turismo chamánica, aquí propongo una fenomenología de las sensaciones propias de la experiencia ayahuasca y de esta densidad del tiempo en juego en los rituales. Al hacerlo, el artículo es una manera de mostrar que las experiencias de los viajeros y las corporeidades que se inventan son articulaciones del paradigma chamánica.

Palabras clave: turismo chamánica, ayahuasca, corporeidad, ver y devenires otro, animismo

« J'ai touché un temps lointain. Je flottais les yeux fermés dans un monde sans contour, ni rive. Et pourtant tout semblait si réel. Les esprits me visitaient et me parlaient d'une voix sans parole. Lorsque j'ai ouvert les yeux et regardé la maloca, j'ai su qu'en moi quelque chose avait compris. Compris quoi ? Je ne sais le dire, seulement compris, et cette sensation m'a envahie. »

Une voyageuse, Iquitos, 2014

La présence grandissante en Amazonie de voyageurs venus d'Europe, du continent nord-américain ou d'ailleurs pour boire l'*ayahuasca* est un fait marquant de ces dernières années (Losonczy et Mesturini, 2011 ; Baud, 2014, 2017 ; Fotiou, 2020). Avec elle, apparaissent des lieux rituels (*maloca*), situés au carrefour d'interactions régionales circonstanciées, lieux de dynamiques d'emprunts, d'appropriations et de réappropriations par les personnes impliquées. Avec elle, apparaissent aussi des phénomènes de recouvrement ou d'empiétements d'un geste sur l'autre, où chacun apparaît en discriminant des modalités exactes et singulières de la démarche mise en œuvre (Dupuis, 2019). À l'encontre d'une approche empreinte de généralités inconsistantes, voire résolument déductive, où les hypothèses sont posées avant que l'enquête ne soit menée (Baud, 2015), voyager en Amazonie, s'asseoir dans la *maloca* et boire l'*ayahuasca* est dans cet article un geste pensé comme un espace d'altérité, d'inconnu et de non-savoir, propice aux bricolages rituels et aux « cheminements spirituels » (Ghasarian, 2006), entendu qu'un geste puisse être l'idiosyncrasie de contrées gestuelles extrêmement peuplées, que mille êtres gestuels ou images-esprits provenant d'autres temps ou d'autres espaces y surgissent.

Parler de bricolage n'est pas appréhender les pratiques déployées en termes d'authenticité et les investissements observés en termes de légitimité, notions limitant la compréhension de ce qui se joue vraiment du point de vue des personnes (Baud et Ghasarian, 2010). La recherche de sens et de signification dans sa vie à travers des emprunts culturels est la chose du monde la mieux partagée. Elle est légitime pour tout un chacun, y compris ces voyageurs, même si les expériences engendrent parfois un amalgame rapide entre le fait d'avoir eu une « expérience » qualifiée de « chamanique » ou de « spirituelle » et le fait d'avoir été « initié » (au sens anthropologique du terme) au chamanisme ou à la spiritualité shipibo ou huni kuin. Le bricolage est ici lié « à ce sentiment de vide devant les trous de la mémoire collective [...]. On ne sait pas exactement ce qui manque [...], mais on sait très bien que quelque chose manque » (Bastide, 1970). Le « tourisme chamanique », en se gardant de réduire un phénomène diffus à une mobilité géographique dans un lieu donné, n'est donc pas simple consommation de l'altérité, tel un produit de plus dans un marché qui se nourrit d'un mode de subjectivation capitalistique (Deleuze et Guattari, 1991), offrant la promesse d'une identité prêt-à-porter. Au contraire, l'expérience recherchée relève d'une interpénétration des manières de vivre ouvrant de nouveaux horizons de transformation sociale (Graeber et Wengrow, 2021). Elle implique la digestion d'éléments hétérogènes en les transformant, sans abolir les différences ni les contradictions, sans écraser le lointain, pour réaliser non pas une simple juxtaposition syncrétique, mais « un métissage incertain » (Novaes, 2015 ; Stella, 2019).

Quête « d'expériences spirituelles "directes" » (Ghasarian 2010 : 289), quête d'un invisible qui pour un instant se ferait voir, quête de sens, de soi, d'une réparation ou d'une guérison, les raisons avancées témoignent d'un rapport valorisé à l'inconnu et d'un réel besoin de partager son ou ses expérience(s), considérée(s) comme porteuse(s) d'une intense transformation existentielle. Mais qu'y a-t-il en deçà de tels choix narratifs ? Que motive le voyage en Amazonie pour ingérer un breuvage amer, émétique et psychotrope ? Comment des gestes, et d'abord celui d'incorporer l'*ayahuasca*, peuvent-ils être porteurs d'une rencontre avec une image-esprit ou un être gestuel sans un devenir autre qui commence toujours par un voyage en corps ? Comment rencontrer des savoirs autres et ce qu'ils ont à dire aux voyageurs occidentaux sur leur corps et le monde, sans aller à leur rencontre lors d'un voyage difficile et incertain (Ghasarian, 2010) ?

Pour saisir ce qui se joue dans la perméabilité entre pratiques locales et représentations occidentales, entre des gestes et des modes de corporéité qui s'y inventent, délaissant l'opposition eux/nous, bien documenté par ailleurs, j'interroge ici l'idée de l'être humain en expérience pour en souligner la parenté en deçà des traits culturels. À l'encontre de cette idée à la mode de « décentrer l'humain » d'un point de vue critique, en ce que c'est bien toujours de sa perception dont il fait l'épreuve et dont nous pouvons parler, la seule question qui vaille étant sa puissance à consentir les êtres vivants, à faire des rencontres, j'aborde dans cet article les esthétiques amazoniennes de l'ivresse et l'épistémologie chamanique, façonnant les désirs et les imaginaires occidentaux, comme les corps en voyage et les conditions de possibilité, d'existence et d'émergence l'expérience psychotrope. Plutôt qu'aux images perçues, je m'intéresse ici au geste d'incorporer l'*ayahuasca*, au sens d'une intentionnalité en gestation. Je m'intéresse à cette expérience bien étrange qui décompose les corps, épaissit le temps et autorise la vision, en m'attachant à la phénoménologie du corps en sensation. Nonobstant, l'article est une manière de montrer que les expériences des voyageurs et les corporéités qui s'y inventent sont des articulations du paradigme chamanique.

Enfin, puisque je prends un risque en l'écrivant, il convient de préciser que je m'appuie sur une longue expérience du terrain, initiée lors du Second forum international sur la spiritualité indigène, organisé en 1998 à Takiwasi (Tarapoto, Pérou), où je rencontrais celui qui allait devenir un ami.

Danser l'écart

Je suis en haute Amazonie occidentale, proche du haut Marañón. Je suis avec un ami awajun. Nous marchons en forêt, dans une balade botanique. Carnet et crayon dans une main, appareil photographique dans l'autre, j'apprends à reconnaître et à nommer dans sa langue les plantes rencontrées, lorsque nous tombons « nez à feuilles » avec la liane *Banisteriopsis caapi*, que les Awajun appellent *datem* ou *ayahuasca*. Un heureux hasard, tant elle est rare aujourd'hui à l'état sauvage. Il en est tout excité, et moi aussi. Notre découverte deviendra une intoxication rituelle. À l'aide de sa machette, il arrache les petites plantes tout en cercle autour du pied, geste signifiant un lien d'appartenance : toute personne qui découvrirait la liane le respectera. Nous revenons auprès d'elle quelques jours plus tard, à jeun. Avant d'en couper des morceaux tout en haut, « pour ne

pas la manger toute entière», mon ami accroche en silence un bout de tissu d'une seule couleur, détaché d'un vieux vêtement à lui. Ce geste trouve plusieurs explications.

Le tissu est de couleur unie, m'explique-t-il, car dans la vision les couleurs ne sauraient être mélangées — la vision ne saurait être une simple danse d'images en mouvement kaléidoscopiques, stupéfiantes, serpentine, caractéristiques de l'expérience *ayahuasca*. Un bout de tissu, car l'esprit végétal (*datema aentsi*) se pare d'un vêtement lorsqu'il se manifeste telle une personne (*aentsmagau*) à l'être humain ivre de la liane. Détaché d'un vieux vêtement enfin, car il y a dans le geste de couper, de cuire et de boire, un devenir relationnel et réciproque, soutenu par l'idée que l'esprit humain, le *wakani*, littéralement «mon ombre», diffuse (*dapampaut*) vers le corps et les objets personnels, et spécialement vers le vêtement du quotidien. Accrocher un bout de tissu de couleur unie détaché d'un vêtement longtemps porté concentre le monde. Ce geste engage la personne et la liane dans une incorporation réciproque. Il dit la phénoménologie de l'expérience *ayahuasca* : comment l'esprit végétal par son regard ou son murmure fait naître l'ivresse, parfois la frayeur, puis comment la personne par une suspension du geste, «par sa concentration» (*anentaimtut*), s'extrait de la danse serpentine pour s'en-visager dans le regard de l'image-esprit : être en capacité de devenir autre et relativement de voir l'invisible.

En langue awajun (aénts chicham, Haut Marañón, Pérou), l'ivresse est une danse (*nampeamu*), faite de déplacements, de mouvements en expansion et en condensation, une danse lumineuse et sonore d'images ou de reflets en transformation constante et successive, induite par le murmure de la «personne du *datem*» alors qu'elle se tient «là, tout contre l'oreille», explique mon ami. «*Datema aentsi ukunum chichau... tii tii... tiiii tiiiiii...* Et si tu te retournes, tu ne vois rien. Personne ne te parle, et la voix est toujours là. Tu te tournes encore, et la voix est toujours derrière toi. Il n'y a jamais rien quand tu regardes derrière toi, et pourtant ça vient de là». Et tu te tournes, et tu tournes, et tu danses, pourrait-il ajouter, «tels *chinim* ou *nayap* au-dessus de la cascade»¹ dans un geste qui se déploie et emporte le monde dans le regard. Cette présence d'esprit, que mon ami appelle «pouvoir» (*najawe*, littéralement, «ce qui affecte ou blesse»), est une «intensité», tout à la fois invisibilité et condition du visible, comme l'est la lumière, pour souligner les deux modes perceptifs et imbriqués de toute expérience de l'*ayahuasca*. Cette intensité est pensée localement en termes relationnels. Violente et effrayante, initiatrice et incorporée, composée d'affects et de percepts, cette intensité amène les personnes à une intensité de présence.

Tant il n'y a de pensée qu'involontaire, suscitée contrainte dans la pensée, d'autant plus nécessaire absolument qu'elle naît, par effraction, du fortuit dans le monde. Ce qui est premier dans la pensée, c'est l'effraction, la violence, c'est l'ennemi [...] Ne comptons pas sur la pensée pour asseoir la nécessité relative de ce qu'elle pense, mais au contraire sur la contingence d'une rencontre avec ce qui force à penser (Deleuze, 2011 : 181).

¹ *Chinim*, nom générique des hirondelles et martinets; *nayap*, milan à queue fourchue (*Elanoides forficatus*); «tel *Tsugki* aussi, en dedans de la rivière», selon un autre chaman interrogé à ce sujet. *Tsugki* est une famille d'esprits, dépositaires des pouvoirs chamaniques, qui mènent sous la surface de l'eau, rivières et lagunes, une existence matérielle et sociale à l'image de celle des êtres humains, dont ils partagent l'apparence. Dans un mythe pan-amazonien, *tsugki-anaconda* a appris aux humains à boire l'*ayahuasca*.

Incorporer l'*ayahuasca* est un geste « qui force à penser », un geste aussi au demeurant qui fonde la singularité de la pratique chamanique.

Le chamanisme est une pensée du dehors, une pensée de la relation, différente d'une expérience intérieure ; son but n'est pas une connaissance du soi, mais une compréhension du non-moi. Elle est un processus événementiel et contingent de transformation parallèle de deux existants : de la personne en chamane et de l'altérité invisible rencontrée en interlocutrice, un devenir relationnel et réciproque, au sens de deux devenirs agissant l'un sur l'autre. Et elle opère en faisant de cette altérité une intensité intentionnelle, une puissance d'être affecté, un pouvoir. Dans la société awajun, il existe de fait une différence entre le *tsuajatin*, « celle ou celui avec le *tsuak* ("pharmakôn") », et l'*iwishin*, « celui qui chante sur un liquide », appelé aussi *wawekjatin*, « celui avec le *waweamu* ("ce qui pénètre", le dard ou le bourdonnement) ». Cette appellation est davantage explicite quant à ses manières d'agir ou de prendre en charge le malheur : soigner (*etsagat*), apaiser la colère (*etsagket*), littéralement « rendre à nouveau lumineux », en détachant par la succion du corps en devenir autre le dard (*tsentsak*) ou le poison (*tseas*)². Semblablement, dans la société huni kuin (fam. ling. pano, Purus, Pérou et Brésil), le *huni dauya* est celle ou celui qui connaît les plantes et prescrit le bon *pharmakôn*, l'antidote, pour soigner les maladies à poisons (*dua*). Différent est le *huni mukaya*, « l'homme avec le *muka* ("l'amer")³ », celui qui connaît les plantes contrôlant les transformations et les devenirs. Les Huni Kuin font appel à lui, écrit Patrick Deshayes (2013), lorsqu'un chasseur est attrapé par un anaconda, dont la morsure contient du *muka*, substance qui n'empoisonne pas la personne comme pourrait le faire le venin d'un serpent, mais qui modifie son identité. Les maladies à *muka* sont produites par les intentions d'autres existants et amènent à un devenir autre, « un devenir-animal pour cet homme qui essayait de se fabriquer un devenir-chasseur » (Deshayes, 2013). Il n'y a que deux possibilités : se faire extraire ce *muka* pour retrouver son humanité pleine et entière, ou en maîtriser l'intentionnalité en la retournant à son bénéfice et à celui de sa parentèle en devenant *huni mukaya*.

La recherche contemporaine d'expériences intenses de défocalisation de la conscience et d'espaces initiatiques manquant dans nos sociétés au travers de voyages commence aux bords de nos savoirs, voire même par un non-savoir pour l'ouvrir sur mille savoirs et saveurs spécifiques. Tout commence donc par une exploration intensive de la suspension : les voyageurs savent, sentent, que l'intervalle ou l'écart, la séparation par la langue ou la culture, s'avance exactement pour générer des passages sensoriels et des expériences perceptives entre ce qu'ils peuvent voir, entendre, toucher, partager, percevoir ou pas (Després, 2016a). Sifflements, bourdonnements, bruissements, crissements, grincements qui percent le sous-bois comme autant de dards lancés entre les arbres : la forêt n'est jamais muette. Tout commence ainsi par un corps perçu « dans sa fragilité dans l'immensité de la forêt » pour reprendre une expression entendue, laquelle par une altération vocalique du latin *silvaticus* (*salvaticus*) apparaît comme « sauvage », avec le danger de s'y

² Le dard (*tsentsak*) et le poison ou curare (*tseas*) partagent un même geste : tseet, « lancer un liquide, cracher avec force » dans un dessein d'agression.

³ Au huni kuin *muka*, correspond les termes matis *musha*, « épine, tatouage » et *demush*, « épine nasale, moustache du jaguar », prétextes à une transmission d'énergie entre parents au cours du processus de fabrication de la personne (Erikson 2003).

perdre (bien plus que de se faire piquer par un insecte ou mordre par un serpent). Le qualificatif témoigne d'une asymétrie exprimée entre forêt et contemporanéité, nature(s) et société(s), la forêt amazonienne apparaissant comme un monde, avec son épaisseur, ses bruits et ses ombres.

Tout commence donc par un certain mode de perception, à l'envers de gestes et techniques favorisant la fluidité, la circulation, la souplesse et les lignes de fuite. Tout commence par une découpe saillante du sensible, déployant autrement les intervalles et les écarts, l'invisible, le fragile, l'exposé, le répété, ouvrant au complexe et à la multiplicité d'une expérience rituelle-chaotique autant qu'on s'y prête. Dans celle-ci, une nécessaire éthique apparaît. Loin d'être confondue avec un système de croyances et de pratiques morales, l'éthique dans les discours entendus est approche commune et discipline, ou manière de se tenir et de s'y tenir dans cet espace ouvert : quand les voyageurs perdent les rives de vue par le voyage et le breuvage ingéré. Dans ce commun — une dimension fort vaste au demeurant puisque les sociétés amazoniennes y incluent nombre de formes diverses et de transformations possibles entre espèces pas si séparées que ça —, le corps n'est pas une entité stable, ni une réalité très sûre, d'où l'intérêt partagé pour les récits qui parlent de métamorphoses et d'identités incertaines, pour les plumes, dents et autres ornements qui transforment les corps et disent les intentions (Lenaerts, 2018). Dans ce commun, la corporéité se trouve en gestation de naître d'une altérité constituante, l'incertitude ne concernant pas seulement le corps des autres : ce que la personne voit dit aussi ce qu'elle est ou est en train de devenir.

Dans la société yanesha (fam. ling. arawak, Pérou), écrit Céline Valadeau (2018), les *yecamkëmh* qui enveloppent les corps humains, végétaux et animaux sont constitués du même souffle de la divinité, une identité de substances donc. Ils sont dès lors « miscibles » entre eux et « ouvrent au multiple ». Les « plantes-remèdes⁴ » ou « vitalités végétales » incorporées l'une après l'autre par les humains participent ainsi des qualités du *yecamkëmh*, comme son épaisseur, ou l'enrichissent de capacités particulières. De même, l'inscription de dessins, d'ocelles, de lignes brisées ou de coudes, façonne les corporéités, la sienne et celle d'autrui, dans le regard constitutif de l'ivresse psychotrope. Quelque peu différent, la personnalité du *pa'llerr* tient à la fois du *yecamkëmh* et du *chañapchenaya*. Ce dernier est formé par l'absorption lors de veilles prolongées et d'« états de concentration » (*apxheñets*) du « remède au jus de tabac (*yemats*) » et des chants des esprits-mâtres animaux (*ashcatañ*) dans « un processus agrégatif » ; à condition de reconnaître les « entités malignes déguisées et imitant ces chants » et de savoir « se détourner de leur chemin, déjouer leurs ruses » (Valadeau, 2018)⁵. *Chañapchenaya* est « une forme d'intériorité extériorisée qui diffuse vers le corps, le *yecamkëmh*, auxquels elle est superposée et en partie incorporée, et les objets personnels par contact ». Il a « la faculté de se disjoindre du corps et de prendre l'apparence d'une des vitalités auxiliaires » rencontrées, celle du jaguar notamment. Une telle complexité fait du chamane « un être entier, quelqu'un qui concentre le monde » (Valadeau, 2018 : 258).

⁴ « Les plantes (*pare'shemats*) sont des états transformés de corps entiers ou de productions corporelles [...] issues d'ancêtres ou de divinités [...] à l'instar de tous les êtres vivants, tous les végétaux possèdent *yechoyeshe'm*, une ombre projetée au sol et *yecamquëa*, un principe vital végétal leur conférant intentionnalité et agentivité. » (Valadeau, 2012).

⁵ Cette phénoménologie de la rencontre, d'abord effrayante, n'est pas sans rappeler celle avec Ajutap dans la société awajun (Baud, 2021) ; elle est un invariant de l'intoxication rituelle en Amazonie et peut être envisagée comme une modalité de relation au monde-autre.

Les plantes-remèdes, le jus de tabac ou encore l'*ayahuasca*, toutes ces plantes qui s'expriment dans l'idiome de l'amer ou du piquant, de l'ivresse ou de l'effroi, dans le registre du sensoriel et des correspondances interspécifiques, toutes ces plantes perçues localement comme des « autres », capables de communication et d'entendement, des plantes dotées d'une intentionnalité, sensiblement différente de celle de l'être humain et le plus souvent décrite comme prédatrice, toutes ces plantes définies par leur relation aux autres existants, à ceux qui s'en nourrissent ou les utilisent à des fins de guérison ou de construction de soi, ont un effet sur les corps. Elles viennent brouiller les frontières entre un en dedans (qui n'est pas le corps, mais dont le corps témoigne) et un en-dehors (qui n'est pas l'extériorité, mais qui constitue le dedans) (Laplantine, 2010), l'ensemble apparaissant dans un « rapport d'empiètement » (Merleau-Ponty, 1964). Ainsi en langue huni kuin, l'*ayahuasca* est appelée *nishi pae*, *nishi* étant la liane et *pae* l'effet de la boisson obtenue à partir de cette liane (Deshayes, 2001), soulignant combien la corporéité amazonienne est une intimité vibrante, une manière d'être affecté et d'affecter ou pour le dire autrement encore, l'expérience d'un corps comme milieu, entendu qu'un milieu est toujours relationnel, peuplé, plastique, changeant et que la notion de milieu peut se définir comme geste de passage entre différents milieux » (Després, 2017); entendu qu'un geste « n'existe que par son support fait d'air, de terre, de plantes, d'animaux, autant que d'autres corps ou de gestes humains ou non humains » (Després, 2016a).

Cette corporéité, comme zone d'influences plurielles et hétérogènes, capable d'intensités et de profondeurs, ne cesse ainsi d'être en relation « au cœur même de la matière » (Glowczewski, 2016), là où se rejoignent toutes les formes de vie de la forêt, le feulement du grand ibijau, le crissement de la chouette à lunettes⁶, le braillement des singes hurleurs et le chant des rainettes et adénomères. Et si elle apparaît aux voyageurs comme inhérente à la perception de leur fragilité dans ce commun, à la multiplicité et aux possibilités d'une variation inouïe de leurs formes, gestes et chants, comme cet objet dont « on ne sait pas exactement ce qui manque » (Bastide, 1970), c'est bien parce qu'elle ne cesse de s'ouvrir à des devenirs autre (Deleuze et Guattari, 1980). Le rituel dès lors, défini par et surgissant de ces devenirs, comme autant de figures d'empiètement entre les corporéités et le monde, opère et agit en propensions, en tensions, en vecteurs d'intensités susceptibles de transformer. Il autorise l'irruption dans un réel, à des fins réparatrices ou de construction de soi, d'émotions, de blessures, de détresses, de gestes ou encore d'intentionnalités que les voyageurs situent dans ce qu'ils ne maîtrisent pas toujours, dans des situations d'impasse ou d'angoisse paralysante (Mancini, 2012). Cette corporéité, par une vibration du corps avec ce qui l'entoure ou l'emporte dans une danse tourbillonnante, par des sortes d'excès d'un corps donc, est pensée par les voyageurs avide d'espace vital où investir sa force.

Devenir chamane

Dans la société awajun, devenir chamane se dit *yapajinat*, une métamorphose, le fait de changer de vêtement (*yapagmamam*) pour se tisser de dards (*tsentsak*), dont la vibration sonore et

⁶ Le grand ibijau, *auju* en awajun (*Nyctibius grandis*), la chouette à lunettes, *ampush* (*Pulsatrix perspicillata*).

lumineuse est perceptible par celle ou celui qui a bu le breuvage psychotrope : tambour, herbe, *samiknun*, cassique cul-jaune, chevalier grivelé, toucanet, toucan, coendou, tamandou, serpent, anaconda ou encore *tsugki*⁷, tels des passereaux mêlés en rondes, volant d'embranchement en embranchement (*tsegken*), chacun sifflant la langue de son espèce. Introduits dans le corps et hérissés comme des épines (*tsaja*), ces dards sont synonymes de puissance comme peuvent l'être les crocs, ceux du jaguar (*puagkat*). Ils agissent « comme un curare » (*tseana aanin*) et produisent les transformations et les devenirs autre, malade ou mort. Pour les acquérir et en maîtriser l'éclat, pour devenir chamane, la personne se retire en forêt. Durant trois ou quatre nuits, chaque geste sera alors répété, « celui qui sait » (*pamuk*) use de sa salive pour provoquer la fermentation (*kajit*) des feuilles de *tsaag* (*Nicotiana tabacum*), qu'il a préalablement laissées au soleil « pour qu'elles pleurent (sèchent) ». Ivre de la macération inhalée, assis dans la forêt (*ikam*) et voyageant dans l'espace (*nayaim*), dans une « condensation spatiale » (Déléage, 2009) et un geste qui dit sa condition de vivant et de mort, c'est-à-dire d'esprit (Viveiros de Castro, 2009)⁸, il invite ses dards à se réveiller et à tisser sa corporéité chamanique. Puis, il régurgite dans sa main son *juak*, son pouvoir, une substance dotée dans les discours entendus d'une intentionnalité prédatrice, à l'instar de la chouette mythique *juwaki*, qui dévorait « le brillant de l'œil » (*jii wincha*, l'iris)⁹ des humains, le mélange au tabac et le donne au candidat chamane qui l'absorbe par les narines, en se retenant de vomir. Tenu dans l'estomac, le *juak* est ce milieu abritant les dards soufflés sur le sommet du crâne, dans la bouche et sur la poitrine. Une matrice.

Au cours de longues semaines, le chamane en gestation ne fait rien d'autre que fumer et dormir, oublier sa condition de vivant (*sakapat*, « oublier une expérience, un souvenir »), tel un squelette (*sakaju*), dans le dessein d'une familiarisation réciproque. Fumer dans ce contexte se dit *tsagkun*, littéralement « calmer la colère (*kajet*) », à la fois celle des intentionnalités autres incorporées et celle de ce corps-milieu qui « met à nu l'épaisseur du temps » (Després, 2016b). Devenir chamane dans la société awajun n'est pas une affaire d'imitation, ni d'identification, mais bien d'échanges de qualités sensibles et de transformation des manières d'agir et de percevoir, une manière de (se) porter au monde, une manière de faire avec des identités de substances et une corporéité « hérissée ». Dans cet état de corps, cette expérience de somnolence (*uut*), la personne rêve (*kajamat*) qu'elle se « cache au fond de l'eau » (*uut*) et voit le monde à travers l'ondulation de la lumière à la surface de celle-ci (*winchamtin*), non sans rappeler l'expérience de Maurice Merleau-Ponty (1964 : 70). « Quand je vois à travers l'épaisseur de l'eau le carrelage au fond de la piscine, je ne le vois pas malgré l'eau, les reflets, je le vois justement à travers eux, par eux. S'il n'y avait pas ces distorsions, ces zébrures de soleil, si je voyais sans cette chair la géométrie du carrelage, c'est alors que je cesserais de le voir comme il est, où il est, à savoir : plus loin que tout lieu identique. »

⁷ *Samiknun*, *Macrolobium acaciifolium*; cassique cul-jaune, *teesh*, *Cacicus* cela; chevalier grivelé, *piampia*, *Actitis macularius*; toucanet, *kejua*, *Aulacorhynchus* sp.; toucan, *piigsha*, *Ramphastos* sp.; coendou, *kuju*, *Coendou bicolor*; tamandou, *bikua*, *Tamandua tetradactyla*; *dapi*, catégorie générique des serpents non boïdés; anaconda, *pagki*; *dupa*, « herbe ».

⁸ « Si l'homme a en lui l'obscurité de la mort, comme la lumière de la vie, ce n'est que dans le sommeil qu'il embrasse simultanément et l'une et l'autre » (Héraclite, *Fragments*; traduction d'André Laks, 2015, Yvonne de Sike, communication personnelle), dans le sommeil et dans l'intoxication rituelle.

⁹ Les yeux sont précisément le lieu vivant du corps, si la pupille est *jii anentai*, le « cœur de l'œil », iris et pupille forment un ensemble dit *iwaji*, à rapprocher de *iwaaku*, « vif, éveillé ».

Apprendre à faire avec l'*ayahuasca* ou le *muka* « qui allie puissances vitales et létales » (Deshayes, 2013), apprendre à se métamorphoser, à devenir un homme-esprit, simultanément et non successivement vivant et mort, suppose de se confronter à ce que la parenthèse suspend. Dans les hauteurs boisées *ayahuasqueras*, lorsque le sous-bois s'empare du corps de la personne, le recueillement dans son ombre, le chamane awajun entend les cris gutturaux des ortalides (*Ortalis guttata*), *wakats* dans sa langue, tel un appel de son ombre (*wakani*). Apprendre suppose donc de porter « des regards les yeux fermés à d'autres visions les yeux ouverts » (Després, 2016c : 387), car comment isoler notre perception et les danses qui déploient les êtres et les choses du monde qu'elle accueille ? Dans la société jebero (fam. ling. cahuapana, Marañón et Huallaga, Pérou), au début du xxe siècle, *Brugmansia suaveolens* utilisé pour se rendre invisible et aller sous l'eau à la rencontre d'un parent décédé, était appelé *campana supaya* (Steward et Métraux, 1946), « la fleur qui rend tel un *supay*, "un mort, une ombre, un fantôme" »¹⁰. Dans la société desana (fam. ling. tukano, Caquetá et Vaupés, Colombie), l'*oco-yajé* (*Diplopterys cabrerana*, le *yagé* de l'eau) « suffoque (*miríri*, littéralement "plonger, aller sous l'eau") d'images de *yagé* » la personne qui l'a ingéré. Ces images en mouvement sont dites *gahpi gohóri*, *gaxpi* notant l'effet de l'*ayahuasca* et l'idée de déplacement, *gohóri*, de *gohsisé*, étant là aussi le « reflet » de la lumière à la surface de l'eau (Reichel-Dolmatoff, 1974).

En modifiant ainsi la position d'observation imposée par son corps, en modifiant une manière de (se) porter, l'effet de la liane fait basculer l'espace dans le temps¹¹ et autorise la rencontre avec une figure du tout autre : la personne fait l'expérience du monde « vidée de la vie et des vivants, et par là exaltée de la mort et de morts » (Després, 2017). Toute la particularité de l'*ayahuasca*, « liane des morts », au regard des autres psychédéliques, est de contenir des bêta-carbolines ayant une action sur l'émotionnel et un « effet de frayeur » (Deshayes, 2002 ; Baud, 2012). Soudainement désorientés, les voyageurs ivres de l'*ayahuasca* vivent un même, quoique moins intense que le candidat chamane, effondrement des structures habituelles de leur être au monde, de ce qui confère au corps son épaisseur. Ils n'ont plus de prise sur leur environnement, ce qui ne va pas sans angoisse, ce sentiment éprouvé par tout un chacun lorsqu'il est confronté au profond des questions de la mort, de l'ombre, des décompositions « inscrites au plus profond de nos corps » selon un voyageur, de « ces corps nés de la nuit des temps » selon un autre. L'expérience *ayahuasca* est une manière de « prendre un risque », raconte un troisième, la nuit, la forêt ou l'errance portant les figures de l'effroi. Elle est une manière de « jouer son existence contre la mort pour donner sens et valeur à sa vie ». Cette formulation de l'expérience empruntée à David Le Breton (2012 : 255), très présente dans les discours, en appelle une autre, tout aussi répétée : « à condition de consentir

¹⁰ Les Awajun, qui l'appellent communément *baikua*, pensent qu'elle est née, comme l'est l'*ayahuasca*, d'une lente et mystérieuse germination du cadavre ou corps-semence de l'ancêtre culturel Bikut, fou (ou intensément animé) et visionnaire (*waimaku*), dont le nom même évoque, et l'idée d'une chose épaisse ou dense (*bikamkatu*), et celle d'une ombre (*bikiit*). Si le mot *ayahuasca* est communément traduit par « liane des esprits », elle est aussi « liane amère » et « liane née du cadavre ». Pour les Desana, la liane est apparue, ou du doigt coupé et planté de la fille du Maître des animaux ; ou de la femme *yajé*, qui donna naissance à une plante à la fois enfant et lumière, dont les hommes « arrachèrent membre après membre, dispersant les morceaux » (Reichel-Dolmatoff, 1973 et 1974 : 68).

¹¹ Dans lequel on consent à confondre et on tend à l'indécidabilité, puisque ce qui se présente alors ne saurait le faire avec l'évidence des objets séparés, isolés.

à ce dépaysement radical et effrayant » (Hulin, 2008) et à cette « redistribution de la sensibilité » (Michaux, 1961).

Devenir chamane ou incorporer l'*ayahuasca*, dans un geste qui condense et rend accessible aux voyageurs la liminalité du devenir chamane, est un processus concrétisé intentionnellement et temporairement dans et par des dispositifs gestuels qui engagent tout le corps, et l'engagent dans tous ses aspects, « réticulaire, énergétique, polymorphe, multiple, labile, instable, aléatoire, fragile » (Després, 2017). C'est par cette corporéité « de forces pulsionnelles et d'interférences d'intensités disparates et croisées » (Bernard, 2017 : 20), c'est par l'épaisseur concrète de ses expériences, entendue au sens de prendre une consistance épaisse et de croître par agglomération (de plantes-remèdes, de dards, de *muka* ou de *mariri*), que passe la vision. Prendre consistance ou densifier ainsi ses propres capacités de sentir et de penser le monde qui les porte et les peuple, dans un lien qui transforme et complique leur monde, est un choix qui peut apparaître inquiétant aux voyageurs, puisqu'en révélant la puissance de la perception dont ils font l'épreuve, il met à jour l'écart.

Rencontrer

Réciproquement, car il faut bien disperser et fragmenter les perspectives, « chez nous [sur le haut Orénoque et le fleuve Negro, Brésil], raconte Davi Kopenawa, les *xapiri*, qui jouent sans relâche dans la forêt en dansant sur leurs miroirs resplendissants, posent affectueusement leur regard sur toi lorsque tu es enfant. [...] Ensuite, en grandissant, ils te mettent à l'épreuve. Plus tard enfin, tu pourras demander aux anciens de te faire boire la *yākoana* (*Virola* sp.). Ils ouvriront alors pour toi les chemins par lesquels les esprits viendront danser et construire leur maison » (Kopenawa et Albert, 2010). La *yākoana* est inhalée pour « mourir » et « voir » (*taai*) dans un même geste, c'est-à-dire « connaître » la « beauté » de la forêt : son « image vitale » (*utubë*) ou « images-esprits *xapiripë* » (Albert, 1993), autant de concepts opératoires abstraits ou imaginaires qui laissent au réel, à l'actuel, au sensible toutes les complexités de se déployer. « C'est ainsi que l'on devient vraiment homme-esprit », *xapiri t'ë pë* en yanomami, celui qui incorpore les esprits en chantant leurs chants et en dansant leurs danses, celui qui entre « en état de revenant et devient autre ». Le rituel chamanique, tel un théâtre de miroirs propice à faire surgir du désir et des devenirs, y est dit *xapirimu* « agir en esprit » (Kopenawa et Albert, 2010).

En Amazonie, la notion d'« esprit » a pour propriété caractéristique une autodifférence, au sens que lui donne Maurice Merleau-Ponty (1964) : cette capacité intrinsèque à être autre chose, le passage de l'un à l'autre n'étant « jamais chose faite ». Si les esprits y sont ce qui est à même d'être transformé, leur présence est ce qui est à même de transformer. Les esprits y sont donc autant d'images qui doivent voir les personnes pour qu'elles puissent les voir et à travers elles, voir d'autres images. C'est dans la mesure, écrit Pierre Déléage (2009 : 210) à propos des Sharanahua (fam. ling. pano, Purus, Pérou), où le chanteur, dont le corps est devenu *pau*, « intoxiqué » et « puissant », devient

lui-même un maître ou *ifo*¹², «qu'il peut percevoir ce que perçoivent les maîtres et chanter ce que chantent les maîtres [...]. C'est dans la mesure où le *yoshi* devient une "place énonciative" ou encore un "point de vue" qu'il devient possible de le voir». Un devenir relationnel et réciproque, au sens de deux devenirs agissant l'un sur l'autre.

C'est alors, à condition d'interroger les Matsigenka (fam. ling. arawak, fleuves Urubamba et Manu, Pérou), que «les *saankarite* et tout ce qui est transparence deviennent visibles alors que l'opacité du monde, gens, roches, pierres... devient transparence» (Renard-Casevitz, 1982). En langue matsigenka, écrit Esteban Arias (2018), une fois la relation intoxiquée engagée, le *seripegari*, «celui qu'intoxique (-*pig*) ou transforme (-*peg*) le tabac» disparaît pour les participants au rituel. Cette transformation (*ipegatakera*) en *saankarite*, ou existants à la «lumière aveuglante», en scintillant d'abord, puis en devenant transparent, fait du chamane un *gavagetacharira*, «celui qui change véritablement de place» (Arias, 2018)¹³.

Incorporer l'*ayahuasca*, comme d'une gestation, couve tous les potentiels des gestes à venir. Incorporer l'*ayahuasca* est le déploiement dans le réel d'une palpitation intensive des imaginaires, bruyante, agitée, de celle qui vole en éclats, qui croît de toutes parts et dans tous les sens, qui joue des coudes, des lignes brisées, des ocelles et dans laquelle toute la difficulté est de voir. C'est par cette intensité qui fait effraction, par cette expérience d'une dissociation vive dedans-dehors, par cette lumière aveuglante qui brouille les images en mouvement kaléidoscopiques, stupéfiantes et serpentine, que passe la vision. L'esprit y est alors dérobé à l'ondulation de la lumière. Cette transition est rendue de manière descriptive en langue matsigenka, écrit Esteban Arias, «par les termes *kovorea*, le "brillement" et *isaankakero*, "la transparence"». Et de préciser que ces images en mouvement sont «un aller-retour, à la fois perceptuel et conceptuel, qui rend évidents deux degrés successifs des effets visionnaires de l'intoxication, autant que deux étapes concrètes de la transformation [...]. C'est précisément à ce moment flamboyant ou éblouissant de la relation avec l'invisible que la faculté *iragaveane* est dite à l'œuvre». «Le visionnaire, le voyant, écrit Gilles Deleuze (1985 : 109), c'est celui qui voit dans le cristal, et, ce qu'il voit, c'est le jaillissement du temps comme dédoublement, comme scission. Seulement, ajoute Bergson, cette scission ne va jamais jusqu'au bout», si ce n'est précisément le temps d'obtenir satisfaction par un acte de guérison ou de rééquilibrage du monde (Deshayes, 2013).

Parce que dans les sociétés amazoniennes, les esprits sont simultanément ce qui se dérobe au regard et ce sur quoi porte le regard, l'intentionnalité et l'objet rencontré, la rencontre est une expérience dessoulée. Dans celle-ci, il n'y a plus saisissement, mais ouverture de la scène même du monde : une ouverture à l'autre, un déjà-là dans lequel la personne tend au bruissement du vent dans les arbres ou de la pluie fine tropicale portés par le hochet fait de feuilles, par lequel elle tend au bruissement du commun. La rencontre avec ceux qui «posent d'abord affectueusement leur regard sur toi», avec «ceux qui viennent me voir» (*noneetsaane*) (Arias, 2018), avec «ceux qui

¹² Celui qui maîtrise les devenirs, a le pouvoir de savoir les faire et les défaire : le chamane ou l'esprit (*yoshi*).

¹³ Semblablement dans la société desana, le chamane est appelé *ye'e*, «jaguar», en lequel il se transforme alors qu'il est ivre du *yagé*, un devenir autre donné par l'expression *ye'e maxsa uári*, littéralement «payé-gens-passé d'un endroit à l'autre» (Reichel-Dolmatoff, 1973).

t'entraînent dans une danse (*nampeamu*) qui te danse » — ceux qui ne peuvent devenir un contenu que notre pensée embraserait, avec une intensité « anormalement lumineuse » (Viveiros de Castro, 2007 : 64) « par laquelle le spécialiste devient “quelque part” invisible » (Arias, 2018) — est à la fois la condition et la conséquence de l'expérience *ayahuasca*. C'est elle qui est précisément désirée par les voyageurs, nonobstant le fait que le regard propre à l'expérience *ayahuasca* soit avant tout marqué par une exigence : on y accède difficilement.

Voyager

Voyager en Amazonie, s'asseoir dans la *maloca* et boire l'*ayahuasca* apparaît au regard de ces lignes tel un geste qui « s'actualise par l'épaisseur d'imaginaires gestuels » (Després, 2016a) et celui d'accrocher à la liane qui sera incorporée un bout de tissu d'une seule couleur, détaché d'un vieux vêtement à soi, en est gros. Ce geste chamanique, originaire et venant façonner désirs et imaginaires des voyageurs, porte un espace d'altérité, c'est-à-dire d'inconnu et de non-savoir, un espace propice aux cheminements ou aux affranchissements des cadres des représentations occidentales. La spécificité des rituels observés y apparaît dès lors logiquement comme le résultat de processus d'acquisition, d'élaboration, d'interprétation, qui se constituent dans un mouvement ininterrompu de rencontres, toujours singulières. Ils témoignent de métissages, dont le sens s'élabore dans une confrontation constante et interactive à l'altérité. La forêt est dans cette perspective un agencement ne valant que d'être un cadre propice à des expériences tendues par la circulation entre les ouvertures sur le dehors et les retours sur le dedans. Elle est dans les imaginaires le lieu potentiel d'une transformation des manières d'agir et de percevoir, afin d'œuvrer « le multiple, l'ouvert, le lumineux, le fragile » selon une voyageuse, une sorte de scène à part entière dans laquelle se joue autre chose et d'où on aperçoit le tout autre, « un monde sans contour, ni rive » selon cette autre citée en exergue.

Voyager en Amazonie, s'asseoir dans la *maloca* et boire l'*ayahuasca* apparaît ainsi telle une traversée à la fois saillante et diffuse, curieuse aussi, de la pensée et du corps. Dans les discours sur son (ou ses) voyage(s) en Amazonie, sur cette relation à ces corps végétaux, pensée en termes affectueux, transparait un partage du sensible : corps, gestes, mouvements, saveurs sont autant de prétextes à la perception et à une attention portée aux processus de surprise et d'effectuation. Voyager, c'est dessiner un certain geste ou une certaine posture dedans-dehors : il ne s'agit pas pour les voyageurs d'être immergés dans ces expériences, mais d'en être suspendus. Voyager, c'est jouer de cette jonction entre posture touristique et posture expérientielle, esthétique ou imaginaire. Au milieu, il y a celle ou celui qui tresse les intervalles et tisse les corps-milieu, les liens avec le vivant qui l'entoure, qui sont autant de tissages de corporités chamaniques et de lignées de gestes.

Cet appel existentiel à un devenir-chamane, à un devenir-plante ou animal, « à un devenir-intense, devenir-lumière, devenir-vent, devenir-vague, devenir-vibration [...] un désir de voir miroiter mille molécules atmosphériques et sonores qui surgiraient imperceptiblement » (Després, 2017) fonde l'acception d'un corps en voyage qui, en actes et expériences, ne s'est jamais véritablement

départi d'un animisme. Mais contrairement à ce qui est écrit avec méconnaissance des aspirations et inspirations, avec préjugés parfois, cet appel n'est pas à prendre à la lettre et ne l'est pas par les personnes impliquées. Il est une allégorie de l'expérience recherchée, une sorte de figure de la mise à l'épreuve initiatique ou de la concrétisation d'un corps en voyage sur le mode de la rencontre.

De fait, à l'encontre de logiques de la répétition intervenant à tous les étages des processus et des pratiques rituelles, à l'encontre d'une manière de répéter, d'imiter ou de refaire, la pratique chamanique est un art éphémère, empreint de porosités esthétiques, d'intervalles ou d'écarts, de différences, voire de malentendus, l'ensemble dessinant « une ouverture des corps et des gestes à une épaisseur du temps » (Després, 2016b : 372). Cette logique de la non-répétition ou de l'évènement, affranchi d'une expérience originale ou authentique, dessine une espèce de transmission impossible. La circulation des gestes ne peut s'y entendre qu'en des chaînes incessantes de traduction et d'interprétation culturelles, avec le risque parfois de « la faute de goût ». De fait, là encore, les bricolages observés sont moins basés sur l'imitation que sur des intervalles ou des écarts introduits par le voyage, sur des déhiscences entre le passé et le présent, le lointain et le proche, intervalles ou écarts qui ne seraient plus à combler donc. Bricoler dès lors, c'est faire jouer les multiples manières d'agir et de percevoir entre ces intervalles ou ces écarts, mettre en jeu les différentiels perceptifs qu'ils produisent entre les corps et à même les corps. Les personnes ivres de l'*ayahuasca* savent, sentent, qu'un geste autre envahit leur corps et y trouve toute la place pour s'épanouir et porter une corporéité hétérogène, telle une « résurgence des refoulés, [une] ruine des identités, [une] ouverture à l'altérité, [et une] résistance à l'amnésie des gestes et des corps » (Després, 2016c : 388).

Références

- Albert, B. (1993). L'Or cannibale et la chute du ciel, Une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil). *L'Homme*, 33(126-128), 349-378. <https://doi.org/10.3406/hom.1993.369644>
- Arias, E. (2018). Des traces d'intoxication dans cette histoire, L'invisibilité et l'*ayahuasca* au fil des siècles chez les Matsigenka (Amazonie péruvienne)». Dans S. Baud (dir.), *Histoires et usages des plantes psychotropes* (p. 349-378). Imago.
- Bastide, R. (1970). Mémoire collective et sociologie du bricolage. *L'Année sociologique*, 21, 65-108.
- Baud, S. (2021). De l'*ayahuasca* ou la transformation du chamanisme awajun (Pérou), *Drogues, santé et société*, 20(1). <http://dx.doi.org/10.7202/1090697ar>
- Baud, S. (2017). Réappropriations mutuelles, *Ayahuasca* et néochamanisme péruvien internationalisé. *Drogues, santé et société*, 16(2), 15-35. <https://doi.org/10.7202/1041851ar>
- Baud, S. (2015). Expériences néo-chamaniques, Les limites de la critique déductive. *L'Homme*, 3(215-216), 317-328. <https://doi.org/10.4000/lhomme.24000>
- Baud, S. (2014). Construire la nostalgie de la forêt : tourisme chamanique en Amazonie. *Nature & Récréation*, 1, « La Naturalité en mouvement », 39-52.
- Baud, S. (2012). *Ayahuasca*, entre visions et effroi. Dans P. Lieutaghi et D. Musset, *Les plantes et l'effroi* (p. 91-104). Musée de Salagon / C'est-à-dire éditions.
- Baud, S. et Ghasarian, C. (2010). Retours sur les compréhensions et usages des substances psychotropes et leurs inductions. Dans S. Baud et C. Ghasarian (dir.), *Des plantes psychotropes* (p. 13-60). Imago.
- Bernard, M. (2017). De la corporéité comme « anticorps » ou de la subversion esthétique de la catégorie traditionnelle de « corps ». Dans M. Bernard (dir.), *De la création chorégraphique* (p. 17-24). Les Presses du réel.
- Déléage, P. (2009). *Le chant de l'anaconda. L'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale)*. Société d'ethnologie, coll. « Recherches américaines » 8.
- Deleuze, G. (2011). *Différence et répétition*. Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. (1985). *L'image-temps. Cinéma 2*. Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. et Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Les Éditions de Minuit, « Reprise ».
- Deleuze, G. et Guattari, F. (1980). *Mille plateaux*, les Éditions de Minuit.
- Deshayes, P. (2013). Agentivité, devenir-chasseur et affects. *Ateliers d'anthropologie*, 39(2). <https://doi.org/10.4000/ateliers.9503>
- Deshayes, P. (2002). Frayeurs et visions chamaniques : le malentendu thérapeutique. *Psychologie française*, 47(4), 5-14.
- Deshayes, P. (2001). Poisons et substances chez les Huni Kuin. *Ethnopsy*, 2, 191-201.

- Després, A. (2017). Performer avec les morts, Des corporéités échevelées dans la danse-performance. Dans G. Freixe (dir.), *Le corps, ses dimensions cachées — Pratiques scéniques* (p.15-34). Deuxième époque, «À la croisée des arts».
- Després, A. (2016c). Showing re-doing, Logique des corps-temps dans la danse-performance. Dans A. Després (dir.), *Gestes en éclats, Art, danse et performance* (p. 368-390). Les presses du réel.
- Després, A. (2016b). Partitionner le sensible et performer l'invisible. Dans A. Després (dir.), *Gestes en éclats, Art, danse et performance* (p. 286-310). Les presses du réel.
- Després, A. (2016a). Performances et gestes en éclats. Dans A. Després (dir.), *Gestes en éclats, Art, danse et performance* (p. 10-25). Les presses du réel.
- Dupuis, D. (2019). Apprendre à voir l'invisible, Pédagogie visionnaire et socialisation des hallucinations dans un centre chamanique d'Amazonie péruvienne. *Cahiers d'Anthropologie Sociale*, 17, 20-42. <https://doi.org/10.3917/cas.017.0020>
- Erikson, P. (2003). «Comme à toi jadis on l'a fait, fais-le moi à présent...» Cycle de vie et ornementation corporelle chez les Matis (Amazonas, Brésil). *L'Homme*, 167-168, 129-152. <https://doi.org/10.4000/lhomme.21507>
- Fotiou, E. (2020). Shamanic Tourism in the Peruvian Lowlands: Critical and Ethical Considerations. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 25(3), 374-396. <https://doi.org/10.1111/jlca.12508>
- Ghasarian, C. (2010). Introspections néo-shamaniques au travers du san pedro. Dans S. Baud et C. Ghasarian (dir.), *Des plantes psychotropes* (p. 287-312). Imago.
- Ghasarian, C. (2006). Réflexions sur les rapports corps/conscience/esprit(s) dans les représentations et pratiques néo-shamaniques. Dans O. Schmitz (dir.), *Les médecines en parallèle, multiplicité des recours aux soins en Occident* (p. 137-172). Karthala.
- Glowczewski, B. (2016). *Rêves en colère, Avec les Aborigènes australiens*. Terre humaine / Pocket.
- Graeber, D. et Wengrow, D. (2021). *Au commencement était... Une nouvelle histoire de l'humanité*. Les Liens qui libèrent.
- Hulin, M. (2008). *La mystique sauvage*. Quadrige / Presses Universitaires de France.
- Kopenawa, D. et Albert, B. (2010). *La chute du ciel, Paroles d'un chaman yanomami*. Plon / Terre humaine.
- Laks, A. (2015). Sommeils présocratiques. Dans V. Leroux et al. (dir.), *Le sommeil, Approches philosophiques et médicales de l'Antiquité à la Renaissance* (p. 29-50). Honoré Champion.
- Laplantine, F. (2010). *Je, nous et les autres*. Le Pommier.
- Le Breton, D. (2012). Des incisions corporelles aux conduites à risque. Dans S. Mancini et A. Faivre (dir.), *Des médiums, Techniques du corps et de l'esprit dans les deux Amériques* (p. 245-258). Imago.
- Lenaerts, M. (2018). À la rencontre de Pawa, Une évolution des rituels de prise d'*ayahuasca* chez les Ashaninka (Amazonie Péruvienne). Dans S. Baud (dir.), *Histoires et usages des plantes psychotropes* (p. 269-2908). Imago.

- Losonczy, A.-M. et Mesturini Cappello, S. (2011). Pourquoi l'ayahuasca ? De l'internationalisation d'une pratique rituelle amérindienne. *Archives de sciences sociales des religions*, 153, 207-228. <https://doi.org/10.4000/assr.22832>
- Mancini, S. (2012). La personnification « faitiche » : un cas de spiritualisme non institutionnalisé de Mexico City. Dans S. Mancini et A. Faivre (dir.), *Des médiums, Techniques du corps et de l'esprit dans les deux Amériques* (p. 19-66). Imago.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *L'Œil et l'Esprit*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le Visible et l'Invisible*. Gallimard.
- Michaux, H. (1961). *Connaissance par les gouffres*. Gallimard.
- Novaes, C. (2015). Corps en transe, L'expérience de l'ayahuasca dans le contemporain. Dans S. Baud (dir.), *Anthropologies du corps en transes* (p. 309-333). Connaissances et Savoirs.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1974). Le contexte culturel du yagé (*Banisteriopsis caapi*). Dans P. T. Furst (dir.), *La chair des dieux, L'usage rituel des psychédéliques* (p. 56-92). Seuil.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1973). *Desana, Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupés*. Gallimard.
- Renard-Casevitz, F.-M. (1982). Fragment d'une leçon de Daniel, chamane matsiguenga. *Amerindia*, 7, 145-176.
- Stella, A. (2019). *L'herbe du diable ou la chair des dieux ? La prohibition des drogues et l'Inquisition*. Divergences.
- Steward, J. et Métraux, A. (1946). Tribes of the Peruvian and Ecuatorian Montaña. *Handbook of South American Indians* (vol.3, p. 535-656). Smithsonian Institution.
- Valadeau, C. (2018). Transformation du tabac et relations intracorporelles des vitalités chez les Yánesha (Piémont amazonien, Pérou). Dans S. Baud (dir.), *Histoires et usages des plantes psychotropes* (p. 249-268). Imago.
- Valadeau, C. (2012). Catégorisation des plantes et des entités étiologiques chez les Yanesha (piémont amazonien du Pérou). *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 41(2). <https://doi.org/10.4000/bifea.1026>
- Viveiros de Castro, E. (2009). *Métaphysiques cannibales*. Presses Universitaires de France.
- Viveiros de Castro, E. (2007). La Forêt de Miroirs. Quelques notes sur l'ontologie des esprits amazoniens. Dans F. Laugrand et J. G. Oosten (dir.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones* (p. 45-74). Les Presses de l'Université Laval.



**DROGUES,
SANTÉ ET
SOCIÉTÉ**

Réflexion théorique

Souffle d'ocre rouge – Le récit illustré d'un voyage en suspension

Julie Laplante, professeur titulaire anthropologie, Université d'Ottawa

Dariel Helmesi, étudiante, maîtrise en anthropologie, Université d'Ottawa

Correspondance

Julie Laplante

Université d'Ottawa

120, rue université (10020)

Ottawa, ON K1N 6N5, Canada

Téléphone : 613 562-5800, poste 6134

Courriel : Jlaplan2@uottawa.ca

Résumé

Un souffle d'ocre rouge nous prend par surprise, éveille subitement et intensivement, tel une insufflation de *rapé* épicé. Remède guérisseur, le *rapé* est typiquement une poudre de tabac soufflée directement dans le nez dans les pratiques chamaniques en Amérique du Sud avec lesquelles nous sommes familières. Nous sommes par ailleurs au Cameroun auprès d'un guérisseur basaa, en périphérie de Yaoundé ou en forêt ancestrale. En relatant ce récit de voyage *comme* une expérience « psychotrope », on se demande avec Deleuze (1969) et d'autres, si son expérience ne peut pas être revécue pour elle-même, indépendamment de l'usage de sa substance. La coécriture de ce récit de voyage dans une anthropologie en suspension se comprend au sens de l'*époque* (suspension de l'approche naturelle du monde) ainsi qu'au sens où l'air nous maintient dispersés dans une composition avec d'autres suspensifs et suspendus (Choy et Zee 2015). Le « voyage » se présente d'abord dans sa remontée intense rouge vif. Une seconde section décrit sa persistance et son expansion dans une couleur et approche « neutre », et une troisième section bleue retombe dans la nuit lors de laquelle la sensation de *rapé* épicé glisse dans celle du *yagé* dans un recoupement aux saveurs camerounaises. L'ocre, la couleur et le dessin procurent « un espace interstitiel d'activité » (Taussig 2018) permettant d'amener ces consciences imageantes au texte qui habite cet entre-deux sur le point où se franchissent les seuils faisant passer du rouge au bleu, du virtuel à l'actuel, du sommeil à l'éveil, de la poussière de fer dans l'air à la sensation « psychotrope » végétale, du terrain au voyage. En unissant la forme de notre coécriture texte-dessin à une méthode-théorie exploratoire d'une anthropologie en suspension, nous tentons d'habiter la vitalité du souffle.

Mots-clés : anthropologie, ocre, dessin, voyage, Cameroun, Colombie

Breath of Red Ochre — The Illustrated Narrative of a Voyage in Suspension

Abstract

A gust of red ochre takes us by surprise, awakes us suddenly and intensively, like an insufflation of spicy *rapé*. Healing remedy, *rapé* is typically tobacco powder blown directly in the nose used in shamanic practices in South America with which we are familiar. We are however in Cameroon with a basaa healer, in the periphery of Yaoundé or in the ancestral forest. Recounting this travel narrative as a “psychotropic” experience, we wonder with Deleuze (1969) and others, if its experience cannot be relived for itself, regardless of the use of its substance. Co-writing this travel narrative in an anthropology of suspension can be understood in the sense of *epochè* (suspension of the natural attitude) and in the sense that air holds us dispersed and maintained in a particulate fellowship with suspended and suspensible others (Choy et Zee, 2015). The “voyage” first presents itself in its intense vivid red rise. A second section describes its persistence and expansion in a “neutral” color and approach, and a third blue section falls into the night during which the spicy *rapé* sensation slides into one of *yagé* recut to Cameroonian flavors. Ocher, color and drawing provide an « interstitial space of activity » (Taussig 2018) enabling to bring this imaging consciousness to the text which inhabits the in-between on the point where thresholds are reached and make us pass from red to blue, from virtual to actual, from asleep to awake, from iron dust in the air to a vegetal “psychotropic” sensation, and from fieldwork to voyage. By uniting the form of our text-drawing co-writing to an exploratory method-theory of an anthropology in suspension, we seek to inhabit the breath’s vitality.

Keywords: anthropology, ochre, drawing, voyage, Cameroon, Colombia

Soplo de ocre rojo — El relato ilustrado de un viaje en suspensión

Resumen

Un soplo de ocre nos toma por sorpresa, anima súbitamente e intensamente, como una insuflación de *rapé* picante. Remedio sanador, el rapé es típicamente un polvo de tabaco soplado directamente en la nariz dentro de las prácticas chamánicas en Sudamérica con las que estamos familiarizados. Sin embargo, nos encontramos en Camerún con un curandero basaa en las afueras de Yaundé o en el bosque ancestral. Relatando el viaje *como* una experiencia « psicotrópica », nos preguntamos, con Deleuze (1969) y otros, si su experiencia no puede ser revivida por sí misma, independientemente de luso de su sustancia. La co-escritura de este relato de viaje en una antropología en suspensión se entiende en el sentido de la *epochè* (suspensión de la aproximación natural al mundo), así como en el sentido de que el aire nos mantiene dispersos en una composición con otros elementos suspensivos y suspendidos (Choy & Zee, 2015). El « viaje » se presenta en un primer tiempo, en una sección rojiza que relata este evento; una segunda sección « neutral » se dispersa y se mezcla en un enfoque y una escritura en suspensión que invita a pensar el color; y una tercera sección azul desciende en la noche, durante la cual la sensación del rapé picante se desliza hacia la del yagé, en un cruce con sabores cameruneses. El ocre, el color y el dibujo proporcionan «un espacio intersticial de actividad» (Taussig, 2018) que permite llevar estas conciencias imaginantes al texto que habita este entre-dos, en el punto donde se cruzan los umbrales que llevan del rojo al azul, de lo virtual a lo actual, del sueño a la vigilia, del polvo de hierro en el aire a la sensación « psicotrópica » vegetal, del terrano al viaje. Al unir la forma de nuestra co-escritura texto-dibujo con una método-teoría exploratoria de antropología en suspensión, intentamos habitar la vitalidad del soplo.

Palabras clave: antropología, ocre, dibujo, viaje, Camerún, Colombia

Entrée en scène

La montée subite d'une sensation familière émerge lors d'une inspiration d'ocre¹rouge qui embaume l'air tropical. Nous sommes en forêt camerounaise auprès du guérisseur basaa Kañaa². Cet évènement spontané nous prend par surprise, éveille intensivement et fait revivre la sensation déterritorialisée d'une insufflation de *rapé*. Le *rapé* fait partie des pratiques courantes chez plusieurs peuples sud-américains, dont ceux que nous avons côtoyés lors de recherches de terrain antérieures respectives en Amazonie brésilienne et en Colombie. À base de feuilles de tabac³ réduites en poudre, dont la couleur varie du bleu-vert, brun foncé, rouge-brun, beige, rose pâle, vert foncé, selon ses mélanges avec d'autres plantes ou épices (fève tonka, clou de girofle, camphre, cannelle, manioc) (Stanfill et al., 2015, p. 4), il est soufflé avec force d'un seul coup dans les voies nasales à travers une pipe de bois à deux bouts, par une autre personne ou par soi-même. Sa pratique concorde le plus souvent avec des cérémonies de *yagé*; un breuvage qui se prépare avec la liane de *yagé* (*Banisteriopsis caapi* ou ayahuasca) bouillie, typiquement avec des feuilles de *Psychotria viridis* ou *Diplopterys cabrerana*. Ces cérémonies se déroulent à la tombée de la nuit jusqu'au lever du soleil, aux rythmes des expériences des participants intensifiées par le breuvage ou les guérisseurs par des chants et des insufflations directement sur les corps. Kañaa puise à sa manière dans ces intensités aériennes du vivant, surprenant parfois par un cri qui signale le début ou la fin d'un traitement; cette force ou vibration perçante entre la parole et le silence, entre la terreur et la joie (Maïsetti, 2018) est un souffle qui projette la part la plus vive qui le traverse.

Le souffle d'ocre rouge qui fait surgir la sensation d'une prise de tabac et de *yagé*, dont seul le premier est présent dans sa substance lors de l'évènement raconté, est au cœur de notre propos; à savoir comment l'expérience « psychotrope » voyage et fait voyager. Alors que l'ocre rouge voyage dans l'air, il nous fait voyager en évoquant une sensation similaire à celle d'autres végétaux qui entrent en présence tout en brillant par leur absence. Cela nous amène à nous demander si une vibration similaire peut être atteignable selon la force d'un souffle, sa familiarité, la finesse de la matière ou sa couleur; peut-être selon un agencement singulier pouvant varier dans ses éléments, nonobstant la présence ou l'absence de tel ou tel végétal ou minéral. Le souffle d'ocre rouge des airs camerounais fait traverser des mondes à l'autre bout de l'Atlantique; il fait surgir la sensation d'une prise de *rapé* des airs sud-américains qui glisse dans celle du *yagé* et persiste dans un nouvel agencement, voire voyage et fait voyager.

¹ Terme général qui comprend une grande variété de roches ferrugineuses qui produisent des traînées de couleurs rouge, orange, jaune ou mauve (Hodgskiss 2013, p. 76) selon leur exposition à l'oxygène, à l'eau, à la chaleur et au mouvement.

² Kañaa est le guérisseur et fondateur de l'Association pour la recherche en anthropologie de médecine traditionnelle (ARAM, <https://aram-vie.org/>). Il s'agit de l'institution d'accueil du cours de terrain en anthropologie des médecines organisé par le bureau international de l'Université d'Ottawa et offert par la première autrice; la seconde autrice étant l'une des 10 personnes inscrites au cours.

³ Principalement préparé avec la *Nicotiana rustica* (Parson, 2021), il peut aussi se mélanger avec des racines et des cendres d'écorces d'arbre.

Souffle, dessin et écriture

Le voyage est propice au surgissement de l'émerveillement et nous permet dès le départ de tracer un parallèle avec la pratique de l'anthropologie dont la technique principale d'apprentissage depuis le « terrain » mise sur de telles circonstances de dé familiarisation et de désorientation qui favorisent la surprise, la sérendipité, l'étonnement, les moments forts ou des événements spontanés permettant l'émergence de nouvelles perspectives. L'anthropologie cherche ainsi de nouveaux souffles, ce qui peut s'arrimer à certains effets similaires à ceux recherchés et obtenus avec l'usage de substances. Plus précisément, on s'intéresse à la possibilité, telle que l'avait souhaité Deleuze, que « les effets de la drogue puissent être revécus et récupérés pour eux-mêmes à la surface du monde, indépendamment de l'usage des substances » (Deleuze, 1969, p. 189). Il reprend sur ce point les mots de l'écrivain William Burroughs ; « Songez que tout ce que l'on peut atteindre par des voies chimiques est accessible par d'autres chemins... » (Burroughs cité par Deleuze, 1969, p. 189). Nous proposons d'explorer un tel autre chemin, en prenant acte du fait que les effets obtenus avec une substance singulière refont surface dans un tout autre contexte à travers d'autres substances ou indépendamment d'elles. C'est donc en amont et en aval de l'objet « drogue » que nous proposons d'aborder cette expérience en tant que souffle, voire en lien avec l'intensité de ce dernier.

Le souffle, selon Artaud, est une présence ou un ordre qui s'élabore dans un mystère ou chaos par-delà les choses ; « une sorte de faim vitale, changeante, opaque, qui parcourt les nerfs de ses décharges, et entre en lutte avec les principes intelligents de la tête. Et ces principes, à leur tour, recherchent le souffle pulmonaire et lui confèrent tous ses pouvoirs » (Artaud, 1979, p. 18). Afin d'atteindre ce mystère ou le « Merveilleux » de la conscience, Artaud considère que le Peyotl (*Lophopora williamsii*), auquel il a été initié, peut indiquer « où il est et à la suite de quelles concrétions insolites d'un souffle ataviquement refoulé et *obturé* le Fantastique peut se former et renouveler dans la conscience ses phosphorescences, son poudroïement » (Artaud, 1971, p. 38) ; en indiquant le chemin, ce même végétal diminue les chances de tomber dans l'obscur, le non-fait, l'informe, qui dégage aussi des sensations et perceptions pouvant affecter la conscience malade. Le Peyotl est un cactus connu pour ses alcaloïdes « psychoactifs » (notamment la mescaline), mais il est connu de manière beaucoup plus intime et cosmologique par les Tarahumaras mangeurs de peyotl ayant su maintenir les grands rites solaires auquel l'auteur a pu participer en 1936.

Artaud habite les profondeurs ou légèretés de ce mystère ou « souffle » dans sa poésie, et il passe souvent par le dessin pour reprendre le souffle et l'amener à l'écriture. La difficulté de rendre compte du vécu du souffle (ou de l'usage d'une substance) réside du fait que dans l'expérience, « l'énoncé n'est rien, sinon un moyen et même, autant qu'un moyen, un obstacle ; ce qui compte n'est plus l'énoncé du vent, c'est le vent » [...] « Le souffle est un objet qui n'est pas un objet » (Bataille, 1978 [1943]) ; il est d'abord une vitesse et une lenteur qui fait sensation (vibration). Notre objectif n'est donc pas d'énoncer le souffle en question, mais de reprendre sa vitalité et sa tonalité dans l'écriture.

Le souffle qui nous intéresse ici est celui de l'ocre rouge qui embaume l'air camerounais dans un agencement aromatique, coloré et texturé singulier qui nous prend par surprise. On peut décrire

cette modalité d'expérience intensive comme « devenir-différent corrélatif » (Massumi, 2012, p. 80) ou comme participation de chacun (minéral, végétal, sonore, humain) dans un même agencement sursaturé de liaisons en suspension, dans un souffle ou un « affect de vitalité »⁴. Il peut s'agir « du mouvement tendanciel de la vie qui devient en acte » (Massumi, 2012); une conscience que l'on peut qualifier de primaire sans objet, intuitive, ou pas encore réflexive, qui se concrétise, s'agglomère, s'agence à une surcharge d'individualité sentie qui devient sensation. La sensation « n'est pas qualitative et qualifiée, elle n'a qu'une réalité intensive qui ne détermine plus en elle des données représentatives, mais des variations allotropiques. La sensation est vibration » (Deleuze, 2002 [1981], p. 47). L'air « suspend microorganismes et insectes, transporte la vibration sonore, et nous tient, nous aussi, comme l'une des choses parmi d'autres mélanges, dispersés et maintenus dans une composition avec d'autres suspensifs et suspendus » (Choy et Zee, 2015, p. 217). Notre récit cherche à illustrer une telle composition en suspension.

Comme l'air que l'on respire est le médium dans lequel nos vies se mélangent et s'(é)meuvent (Ingold, 2015, p. 149) et que nous nous intéressons à un souffle, nous sommes à la recherche d'un mode d'écriture qui tient le monde en suspens. En cela, Merleau-Ponty s'inspire du peintre qui prête son corps au monde pour le changer en peinture afin d'en faire de même dans l'écriture; il a recouru à un tel mode d'écriture pour éviter l'écueil de la science cartésienne opérationnelle qui « manipule les choses et renonce à les habiter » (Merleau-Ponty, 1964, p. 7). Notre coécriture s'inspire pour notre part de l'expérience immédiate du souffle en question qui est passé par la main de Dariel lors de la création de dessins (Helmesi, 2022, Laplante et Helmesi 2023).⁵

L'anthropologie explore depuis longtemps diverses manières de faire travailler le dessin sur le texte, et inversement; le dessin peut donner un ancrage dialectique au texte (Taussig, 2011), permettre d'augmenter la perception (Causey, 2017), procurer « un espace interstitiel d'activité » qui laisse l'animal, le végétal, l'élémental... entrer dans l'écriture (Taussig, 2018, p. 236), ou encore faciliter un passage du dessin au dessein (Brunois, 2002). Boudreault-Fournier (2020) écrit *Aerial Imagination in Cuba* à partir des dessins de l'illustrateur J.M. Fernandez Lavado qui l'accompagne sur son « terrain » afin de mettre en puissance une attention aérienne vers ce qui se passe sur les toits des maisons. Azevedo s'inspire pour sa part du texte de Schroer pour dessiner les mouvements de l'air, dans une collaboration explorant le texte et le dessin comme média interconnectés (Azevedo et Schroer, 2016); Schroer (2020) reprend ensuite certains de ces dessins dans *Fieldwork Aloft* afin d'illustrer la texture perceptible de l'air d'un « terrain-atmosphérique » auprès des faucons et fauconniers. Ingold (2011) propose pour sa part de redessiner l'anthropologie en suivant les matériaux, en apprenant leurs mouvements et en dessinant les lignes. Les dessins participent à notre co-écriture de toutes ces manières, mais ils servent surtout à habiter le souffle, en suspension. Enfin, nous nous inspirons des récits fantastiques imagés de l'écrivain Tutuola (1954) qui habitent l'entre-deux des mondes de la brousse africaine.

⁴ Le concept d'affect de vitalité est développé par Stern (2003, p. 77-86).

⁵ Les treize illustrations de Dariel que nous parsemons dans notre récit prennent forme sur le terrain au Cameroun en août 2022. Elles sont à base de croquis au charbon sur papier qui ont ensuite été tracés finement à l'aide d'un stylo à encre noire fine pointe. Les illustrations ont finalement été coloriées numériquement et terminées en septembre 2022, une fois de retour au Canada.

Nous présentons le récit de voyage en trois moments. Le premier s'inscrit dans les intensités du rouge vif; il illustre la montée en puissance subite de poussière de terre rouge mélangée à des végétaux en fermentation qui fait surgir en rafales des souvenirs de prises de *rapé* telles que vécues indépendamment par les deux autrices dans les Amériques. Le second moment se présente sous une couleur « neutre » (indécise, sans éclat, brun ou vert olive); là, tout tourne et se mélange (corps, substances, écriture, méthode, théorie et pratiques). Le troisième moment tombe dans les profondeurs du bleu de la nuit; ici, tout se rejoint dans un même flot alors que la sensation de *rapé* épicé glisse dans celle du *yagé* dans un recouplement aux saveurs camerounaises qui amène à réfléchir à l'ambivalence, à l'affirmation et à l'imprévisible du vivant ou de ses souffles. Dans son ensemble, reprendre la sensation vague du souffle dans ses couleurs ou tonalités, ses vibrations et intensités fait déjà méthode et théorie, bien que le récit demeure au début de l'émergence de ces dernières, dans une anthropologie en suspension. C'est-à-dire que nous restons dans le souffle, sans en faire un énoncé ou une analyse. Nous proposons ce récit pour explorer comment la « drogue » voyage et fait voyager ou comment cela peut se comprendre par le récit d'un souffle.

Rouge vif – souffle qui (se) lève

ILLUSTRATION 1 - Ancrages d'ocre rouge



Début août 2022. Nous descendons de l'avion au milieu de la nuit et sommes accueillis par nos hôtes pour entamer un séjour de trois semaines. En quittant l'aéroport, la route cahoteuse et fissurée est difficilement navigable pour la petite voiture surchargée qui nous amène jusqu'au siège de l'Association pour la recherche en anthropologie de la médecine traditionnelle (ARAM), dans le quartier Étoa en périphérie de Yaoundé. Le chemin de terre rouge argileuse, sec et poussiéreux, s'infiltré, s'intègre et se mélange à tous ceux qui parcourent et habitent ces milieux.

ILLUSTRATION 2 - Evols d'ocre rouge



Les brumes d'argile s'élèvent, se posent et se collent aux plantes tout au long des chemins. Les motos et les voitures se couvrent d'un film de terres rouges cumulatif. Des camions transportant d'énormes troncs d'arbres ancestraux de plusieurs mètres de diamètre défilent constamment. Plusieurs d'entre eux ont pour destination un vaste terrain défriché juste en haut du chemin de terres rouges du siège de l'ARAM; une industrie en expansion qui augmente l'exposition à l'air des terres rouges volatiles en ville et en forêt. Cette terre argileuse et siliceuse mise à découvert, ou le pigment minéral naturel coloré par ses oxydes de fer en haute teneur excite, embaume et rend l'air camerounais quasi perceptible.

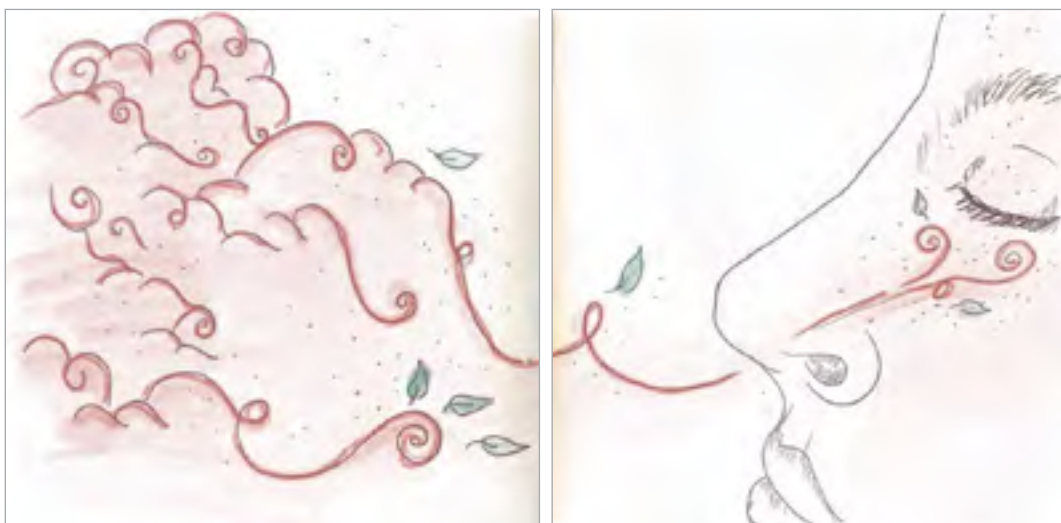
ILLUSTRATION 3 - Excès d'ocre rouge



Récit illustré d'un voyage en suspension

Même à pied, la terre (se) lève comme un souffle qui adhère à la peau, s'attache à tout ce qui est poreux, pénètre les narines jusqu'à faire picoter le centre du cerveau. En s'essuyant le visage à la débarbouillette le soir, on se surprend de constater qu'on n'est pas bronzé, mais bel et bien recouvertes de cette terre rouge qui inaugure de ses particules épicées.

ILLUSTRATION 4 ET 5 - Infiltrations d'ocre rouge



Quelques jours après à notre arrivée, nous quittons la périphérie de Yaoundé pour nous rendre à l'antenne (maison d'accueil) de l'ARAM dans le village Lamal-Pougùe en bordure de la forêt ancestrale de Bassinglègè. Les routes sont mouvementées et maintes substances occupent l'air dans la chaleur tropicale. Plusieurs se couvrent le visage et ferment les yeux dans une tentative désespérée d'atténuer la présence de la poussière minérale qui s'infiltré entre les plaques rouillées de la minifourgonnette. Aucun moyen de s'en échapper, il faut inspirer et accepter d'être enrobés de terres rouges.

Enfin arrivés, nous déposons nos sacs empoussiérés et nous préparons pour une visite à la forêt à proximité de l'antenne en bordure de la forêt ancestrale ; une vingtaine d'hectares déforestés et récemment replantés de quelques-unes de ses plantes médicinales originaires par l'ARAM. Nous entrons par le spectacle de la forêt d'arbres de cacao jonchés de leurs fruits roses-mauves-orangés à toutes les hauteurs du tronc, goûtant et admirant l'éventail de plantes au long du chemin, dont plusieurs écorces poudreuses rosâtres et fruits rouge vif poivrés piquants devant rehausser la libido ou requinquer le venin des serpents.

Après quelques heures de marche, une pluie soudaine interrompt notre parcours dans la forêt. Nous nous réfugions sous le toit de tôle de la hutte à proximité où l'un des membres de l'ARAM s'assure du bon déroulement du processus de fermentation et de séchage des fèves de cacao

cueillies aux alentours.⁶ Les semences de cacao sont étalées et sèchent au-dessus des cendres du feu éteint sur une longue table en bois qui occupe la majeure partie de la hutte. L'épaisseur de l'air est notable, les pluies font monter une buée chaude de condensation qui nous enveloppe.

Une odeur semble familière et Dariel cherche à comprendre d'où elle provient. Elle remarque une pile de bois et de feuilles mouillées au bord de la hutte, peut-être une odeur de matière végétale en décomposition ? Elle inspire encore. L'odeur est bien plus épicée que celle du compost. Elle s'abaisse au niveau de la longue table où l'odeur est toujours plus forte et lors d'une inspiration profonde, les résidus végétaux brunâtres de semences de cacao fermenté enrobé de poussière de terre rouge percent et picotent les narines.

Elle s'assoit à côté de Julie sur un petit banc instable et lui chuchote vivement :

— « Julie, ça sent le *rapé*, il y a du *rapé* dans l'air ! »

Assise sur un petit banc à peine un pied au-dessus du sol, le visage juste au niveau de la longue table en bois et bien imprégnée depuis déjà quelques minutes dans ce mélange aromatique puissant, le commentaire de Dariel percute et fait sensation, éveille une vibration joyeuse ; Julie se met à rire. Comme s'ils n'attendaient que l'occasion pour refaire surface, des souvenirs vivides correspondant à l'intensité d'une prise de *rapé* surgissent et se mettent à déferler pêle-mêle ; un passé se contracte dans le présent⁷ en remontant jusqu'à ses séjours de terrain en Amazonie plusieurs décennies auparavant, se démultipliant en se mélangeant aux souvenirs partagés par Dariel, en sus de susciter les intensités de son premier séjour au même endroit en août 2018.

À remonter dans les écrits, on constate rapidement que l'ocre rouge attire l'attention de plusieurs peuples depuis des siècles partout dans le monde, que ce soit pour colorer les corps pour des fins esthétiques ou médicinales (Fayers-Kerr, 2015), pour protéger la peau du soleil ou des moustiques, comme antifongique ou antibactérien ; sa déficience ou son excès jouant sur la santé (Gomes et Silva, 2007, p. 5-6). La présence de l'ocre rouge couvre les corps de puissances cosmologiques, se retrouvant en abondance en lien avec les rites funéraires (Peabody, 1927)⁸, ainsi qu'en peintures rupestres énergisant maintes parois rocheuses sur tous les continents. Son usage en peinture continue d'apparaître en Grèce et Rome ancienne, jusqu'à la Renaissance dans les dessins de Leonardo da Vinci et de Michelangelo. Les Vénitiens utilisaient notamment des « terres » plus que d'autres couleurs pour dessiner la chair, surtout le rouge « terra rossa » (Goethe, 1970 [1840], p. 413). Les terres rouges imprègnent les dessins de Dariel parsemés dans notre texte ; les dessins se remplissent de l'intensité épaisse et volatile de l'air de poussière d'ocre rouge qui l'anime, met en puissance l'excitation incessante de l'air chaud dense qui s'agite et nous agite dans ses teintes

⁶ La fermentation, pouvant prendre quelques semaines, modifie les propriétés organoleptiques de la graine, le séchage poursuit cette modification et assure la conservation du produit ; le séchage peut se faire au soleil mais en forêt tropicale il doit se faire par la chaleur d'un feu lent (Portères 1927 : 36).

⁷ Selon la méthode de l'intuition bergsonienne, le passé et le présent, l'esprit et la matière, sont 2 degrés coexistant dans la durée (l'un sous l'autre et non pas l'un après l'autre) ; de la mémoire-souvenir en détente, peut surgir une mémoire-contraction ; la seconde est celle qui dure (Deleuze 2002, p. 31 et 39).

⁸ Le tissu utilisé pour couvrir le vivant et le mort en ancienne Égypte aurait par exemple été fait avec de l'ocre rouge (Graves-Brown 2022).

aux tons rougeâtres épicés de végétal à proximité qui s'y agence. Les dessins gardent le souffle de l'ocre rouge en suspension et nous tentons de l'habiter aussi dans cette coécriture voulant en relater l'expérience.

L'ocre rouge traverse divers domaines entre les mondes, amène des consciences imageantes, sans pour autant être connu comme « psychotrope », tel que sont qualifiés le tabac et le *yagé*. Ces plantes « maîtres » sont reconnues en Amérique autochtone comme étant porteuses de la sagesse de ce monde et on peut imaginer qu'elles puissent indiquer le chemin vers ce « souffle du chaos » qu'Artaud attribue au peyotl. Chez la Nation algonquine anishinabe, le tabac (*n'asema*) active tous les esprits des plantes; dont celles sacrées du cèdre, du foin d'odeur, ou de la sauge qui laisse des traces régénératrices (*smudge*) dans l'air par sa fumée, lorsque brûlée (Anishnawbe Mushkiki). Qu'il soit inhalé ou fumé, les usages du tabac pour des fins cosmologiques et médicinales en Amérique du Sud, des Andes au bassin amazonien, datent de l'époque précolombienne (Torres et al., 1991); le tabac prisé pouvant remonter au temps des Incas (Ostapkowicz 2020 : 52). Des écrits qui datent du 16^e siècle relatent que chez les Taino en Colombie, « Les entités microscopiques pouvaient notamment devenir perceptibles à la suite de longues périodes de jeûne et de consommation de tabac, à travers des fantaisies (visions) ou rêves. » (Giraldo Herrera, 2018, p. 55). Plus récemment, une forme de tabac entre dans les laboratoires pour sa susceptibilité aux virus⁹; bien qu'elle y soit instrumentalisée et que tous les efforts veillent à effacer la présence humaine (l'environnement contrôlé étant par ailleurs très humain), elle y fait peut-être aussi rêver, qui sait ?

Ces plantes entrent par ailleurs le plus souvent dans le laboratoire en tant que « psychotrope » par l'isolement de l'un de leur principe actif (Diméthyltryptamine ou DMT pour le *yagé*). Dans le sens biomédical réductionniste du terme, un « psychotrope » est une substance, drogue, stupéfiant ou un médicament ayant une action sur la « psyché » entendue comme étant liée au mental ou à l'esprit. En ce sens restreint, comme il n'y a ni *rapé*, ni *yagé* au Cameroun, on pourrait chercher une constante qui agit sur la « psyché » dans le fer¹⁰ de ces terres rouges qui se trouvent dans les tropiques de l'Afrique aux Amériques. On pourrait s'accrocher au fait que le tabac accumule les métaux du sol (Kozak et Antosiewicz, 2023), dont le fer; lorsqu'en haute présence dans le sol où il pousse, les feuilles tendent vers le mauve-bleu (Perkins et al., 1972) et son arôme est plus fort (Dospatljev et al., 2014). On pourrait même considérer que la couleur soit « une drogue, légère comme une douce narcose, ou forte comme un psychotrope, qui agit sur le système nerveux » (Fischer, 2023, p. 343). Enfin, on pourrait aussi chercher un « psychotrope » camerounais pouvant se mélanger dans l'air avec l'ocre rouge; peut-être l'iboga (ébôka ou *Tabernanthe iboga*)¹¹, ou son principe actif ibogaïne, bien que certains « maîtres » ou « prêtresses » usant de cette plante, « affirment qu'ils n'ont pas besoin d'ingrédients physiques [...] pour communiquer avec d'autres corps lumineux » (Fame Ndongo, 2007, p. 134). Il faut donc revenir au terme « psyché » de l'ancien

⁹ «Le *N. benthamiana* est largement utilisée comme plante modèle et fût instrumentale pour faire des découvertes révolutionnaires à propos de l'interférence ARN (RNAi), la défense virale et la production de vaccin.» (Bally et al. 2015). La compagnie biotechnologique Médicago l'a notamment récemment utilisé dans la fabrication son vaccin contre la covid-19 (Voir Laplante 2023).

¹⁰ Le fer pourrait « réduire l'hyperémotivité, l'anxiété, l'irritabilité, l'agressivité, la tristesse... » (Kassir 2017 : 85).

¹¹ Arbuste à latex aux fleurs rosâtres ou jaunâtres dont la raclure de l'écorce de la racine est utilisée pour ses propriétés psychoactives, euphorisantes, aphrodisiaques ou cryptocommunicationnelles (Fame Ndongo 2007, p. 119-120).

grec qui réfère à « la vie » ou au mode de son souffle (Académie nationale de pharmacie, 2015). Dans son étude sur la communication africaine, Fame Ndongo (2007, p. 192-193) conclut que « la poussière » est à la fois matière, énergie et existence ; elle « vit » par son énergie (matière constituée d'atomes qui est à l'ordinaire électriquement neutre, pouvant se charger positivement ou négativement selon ses déficits ou excès d'électrons) et il serait possible de la faire vibrer acoustiquement et électromagnétiquement dans une fréquence commune permettant de communiquer à travers le vivant. Dans ce sens plutôt cosmologique, une attention envers la substance en tant que telle se déplace vers celle du souffle.

Neutre, là où tout tourne et se mélange (couleur, corps, pratiques, substances, écriture, méthode et théorie)

*...Le souffle c'est quelque
Chose dans l'air
Ce n'est pas de l'air
Remué
Seulement,
C'est une concrétisation
Massive dans
L'air
Et qui doit
Être sentie
Dans le corps
Comme une agglomération
En somme atomique
D'éléments
Et de membres
Qui à ce moment-là
Font tableau.
Artaud, 1948*

L'intensité de la poussière rouge qui (se) lève en continu, pique, irrite, excite l'œil, le nez et l'épiderme de manières parfois subites et imprévisibles, mais persistantes. En suspension avec d'autres suspensifs et suspendus, la sensation des terres rouges (dé)fait déjà quelque chose, embrouille, épaissit, adhère, s'étend. Sa sensation n'a pas plus de sens qu'en elle-même ; elle est brut — aucun sens de plus, une « déictique sensible » (Balut, 1992, p. 8). Si elle donne des images, c'est déjà sens du fait que c'est sensible et c'est peut-être parce qu'elle n'a aucun sens qu'elle les a tous et tiens le monde en suspens.

ILLUSTRATION 6 - Apaisements d'ocre rouge



Notre recherche d'un mode d'écriture qui tient le monde en suspens veut déjouer le dogme d'une écriture académique qui énonce, tout en se retenant de tomber dans un autre dogme, au sens de la maîtrise de la non-maîtrise de Taussig (2020). Cette dernière s'inspire du « Neutre » de Barthes (2003); elle constitue « une opération de suspension, d'épochè » (2003, p. 51) qui demande à ne pas conclure. Barthes s'inspire en partie du haschisch qu'il appelle Hasch (H. dans ses notes), plus précisément le H. littéraire (Castaneda, Baudelaire, Walter Benjamin, etc.); un corps habité par une euphorie subtile déjouant par sa légèreté les limites de discours légiférants ou de contestations. Il va jusqu'à y voir une conscience qui dans ses excès ou ses suspens devient la conscience comme drogue (Barthes, 2003, p. 32). Cette conscience comme drogue dépasse le « vouloir-saisir », le transcende, par un pur « vouloir-vivre » qui ouvre sur une sorte d'éthique ascétique « d'expérience de la vie comme "durée", comme simple *durée vitale* » (Barthes, 2003, p. 33). Il ne s'agit donc pas d'un neutre indifférent; il renvoie à des impressions intenses, fortes, inouïes qui partent du désir de suspension des lois, ordres, arrogances et tend vers le discours zen ou tao.

Kañaa, chez qui nous sommes accueillies, explique travailler depuis le « neutre »; un devenir leste, léger, un corps conducteur qui ne contient aucun courant et donc ouvert aux vitalités énergétiques qui peuvent passer à travers lui et se passer aux autres (Laplante et Kañaa, 2020, p. 185). Toujours pieds nus, bien ancrés dans les terres rouges (Illustration 1), il assure le passage de puissances vitales non humaines vers l'humain; notamment celles de certains arbres ancestraux, tel celui de karité au cœur de la forêt Bassinglègè camerounaise (Illustration 6), ou encore celles du mouvement insonore du sol qui produit de la chaleur lorsque porté par la musique ou un cri; l'air étant essentiel pour la guérison (Kañaa, 2018, p. 137). Il occupe de mode « neutre » en suivant une diète et une ascèse particulière pour maintenir son rein en bon état; le rein chez les basaa du Cameroun

se nomme « *ditam* » sur le plan physique et « *hu* » sur le plan spirituel qui dépasse l'organe et c'est là que siège une puissance vitale de la médiation affective amplificatrice du cosmos, voire de la divination (Laplante et al., 2023, p. 74). Cette légèreté fluide sur le vif défie les structurations encombrantes afin de pouvoir (dés)envoûter, c'est-à-dire défaire des ensorcellements qu'auraient pu imputer d'autres guérisseurs, dissiper des endoctrinements religieux ou académiques excessifs. Il agit sur le seuil où les « corps » se traversent et s'agencent, pouvant diminuer ou augmenter leurs vitalités, rendre le corps plus lisse en débloquent des striations nuisibles afin d'insuffler quelque chose de nouveau.¹² Pour cela, il faut déranger, embrouiller, ébranler ou prendre par surprise; peut-être aussi ce que l'ocre rouge (dé)fait dans l'air dans ses mélanges avec le végétal alors qu'on est dedans, étant faits de la même étoffe, sans ne pouvoir en sortir.

La sorte de « corps » dont il est question ici correspond à la notion de Corps sans Organes (CsO) d'Artaud, fameusement reprise par Deleuze et Guattari (1980) et qu'ils expliquent comme étant une question de défaire l'organisme, la signifiante et la subjectivation; en l'occurrence, « ... ouvrir le corps à des connexions qui supposent tout un agencement, des circuits, des conjonctions, des étagements et des seuils, des passages et des distributions d'intensité, des territoires et des déterritorialisations » (Deleuze et Guattari, 1980, p. 198). Le CsO est au-delà de l'organisme comme limite du corps vécu; c'est un corps intense, intensif, parcouru d'une onde qui trace des seuils d'après les variations de son amplitude.¹³ Un « corps » est donc composé de multiples corps, faisant en sorte qu'un son ou un élément, voire une poussière d'ocre rouge, est un corps et on ne sait pas ce qu'un corps peut faire, ni quels agencements humains et non humains peuvent émerger.

C'est donc l'imprévisible et le contingent qui fonde l'action : « si le tout n'est pas donnable, c'est parce qu'il est l'Ouvert, et qu'il lui appartient de changer sans cesse ou de faire surgir quelque chose de nouveau, bref, durer » (Deleuze, 1983, p. 20). Entre le guérisseur qui nous guide et les bouffées arythmiques spontanées d'ocre rouge s'ouvrent des potentiels; notamment un souffle de *rapé* épicé qui perce dans la conscience et dure tout au long du séjour et par-delà. « La durée telle qu'elle se livre à l'intuition se présente comme capable de mille tensions possibles, d'une diversité infinie de détentes et de contractions » (Deleuze, 2002 [1981], p. 67). La tension dont on parle ici surgit dans une contraction rouge vif et se détend en bleu violacé. Ces différences sont les nuances ou les degrés du concept de couleur (Bergson, 2003 [1888]). Lorsque Newton énonce en 1665 que la lumière du soleil se plie à divers degrés par un prisme sur un spectre de couleurs allant du rouge (rayons les moins pliés), à travers orange, jaune, vert, et bleu, indigo, au violet (rayons les plus pliés), il précise du même coup que les rayons ne sont pas colorés dans leur expression, mais produisent en nous une sensation de telle ou telle couleur, analogue à celles de sons en termes de vibrations (Judd, 1969, p. vii). Une couleur excite [l'œil] par une sensation spécifique (Judd, 1969, p. viii). La couleur comme sensation, telle la chaleur ou le son, « est une force

¹² Le lisse et le strié sont ici entendus au sens deleuzoguattarien (1980); en l'occurrence le corps lisse est souple, fluide et la striation structurante évoque un corps rigide, pris dans des protocoles ou postures nuisibles. Ces espace-temps sont indissociables, l'un produisant l'autre en tandem.

¹³ À l'instar de Spinoza qui apporte une distinction entre « *affectio* », comment les corps laissent des traces d'eux-mêmes les uns dans les autres selon leurs vitesses ou lenteurs (longitude), et « *affectus* » (passions ou affects) de corps qui augmentent (joie) ou diminuent (tristesse), bénéficient ou réduisent leur puissance d'agir (latitude) (2002, p. 82).

qui met de côté la compréhension en place pour céder à quelque chose de moins conscient et qui déborde, à la radiançe au lieu de la ligne, à l'immanence au lieu de cette fameuse vue de nulle part» (Taussig, 2004, p. 31).

Au milieu des choses, «Entre une couleur, un goût, un toucher, une odeur, un bruit, un poids, il y aurait une communication existentielle qui constituerait le moment "pathique" (non représentatif) de la sensation.» (Taussig, 2004, p. 45). Il y aurait donc entre la sensation ou domaines sensibles une manière de renvoyer dans «une sorte d'unité originelle des sens [...] possible que si la sensation de tel ou tel domaine [...] est directement en prise sur une puissance vitale qui déborde tous les domaines et les traverse. [...]. Cette puissance, c'est le Rythme, plus profond que la vision, l'audition, etc. [...] L'ultime c'est donc le rapport du rythme avec la sensation, qui met dans chaque sensation les niveaux et les domaines par lesquels elle passe.» (Deleuze, 2002 [1981], p. 46). «L'unité du rythme... nous ne pouvons la chercher que là où le rythme lui-même plonge dans le chaos, dans la nuit, et où les différences de niveau sont perpétuellement brassées avec violence» (Deleuze, 2002 [1981], p. 47). La montée en force imprévisible de l'ocre rouge dans l'air déborde tous les domaines sensibles et les traverse, brasse et change de couleur dans la nuit.

Bleu ou ce qui se rejoint dans un même flot

«*The silence fell heavy and blue in mountain villages — Pulsing mineral silence as word dust falls from demagnetized patterns.*¹⁴» Burroughs 1980, p. 214

C'est la couleur qui tourne le langage en poussière, «... les patrons perdent leur habilité de nous garder dans leur servitude et le silence tombe — silence qui est lourd, silence qui est bleu, le bleu de rêves éveillés qui viennent avec le *yagé*, la vigne hallucinogène que Burroughs a rencontré dans ces voyages dans le sud-ouest de la Colombie...» (Taussig, 2004, p. 27). C'est à travers la couleur que Wittgenstein (1978) questionne l'énigme du langage; cela l'amène à se demander pourquoi penser la couleur entraîne une telle inclinaison de la réalité. Porter attention à la couleur amène Goethe à la notion que le factuel est déjà théorie, en commençant par le bleu du ciel; ses expérimentations avec la couleur nous laissent avec juste les couleurs, «dans une succession incandescente d'apparences, de températures, de respirations et de vitesse... une sorte de transmutation, d'alchimie...» (Taussig, 2004, p. 28-29). Les couleurs glissent à travers elles-mêmes, la respiration, le vent, le végétal et l'imagination de manière dynamique ou atomique, rapide ou lente, triste ou joyeuse. La sensation (vibration) joyeuse de l'ocre rouge qui perce subitement dans toute son intensité, au rythme d'une insufflation de *rapé*, s'étend et retombe.

¹⁴ Le silence tombe lourd et bleu dans les villages de montagne — Pulsant un silence minéral alors que de la poussière de mot tombe de patrons démagnétisés.

ILLUSTRATION 7 - **Songes bleus**



En soirée, de retour à l'antenne après l'évènement dans la hutte aromatique de fèves de cacao, les sons de conversations à la télévision résonnent tout doucement au fond de la pièce où sont suspendus nos hamacs. Nous sommes plusieurs personnes à dormir dans cette salle ce soir-là; une dizaine de hamacs cordés de la porte d'entrée jusqu'à l'arrière où se trouve une dizaine de matelas installés au sol. Berçant en suspension entre deux hamacs, Dariel serre les yeux dans un effort d'ignorer la lumière fluorescente au plafond en écoutant avec plaisir les susurrements lointains de la forêt de *Bassinglègè*; les clics, les tics, et les bourdonnements des insectes s'intensifient à chaque respiration et s'imposent peu à peu par-dessus les bruits de la télévision qui se dissipent au loin, faisant place à des souvenirs de nuits de *yagé* en Colombie; les vibrations fortes traversent et bousculent, pouvant donner des maux de cœur et des visions durant les nuits de *yagé* mais là aussi, en se balançant dans le hamac aux sons des bruissements s'intensifient à la lisière de la forêt.

ILLUSTRATION 8 ET 9 - **Retombées et extensions d'ocre rouge**



Plongée dans ces profondeurs, Dariel sent un mouvement étrange, une présence, quelque chose n'allait pas. Louane¹⁵ était debout à côté de son hamac, les bras croisés autour de son ventre ; elle avait une nausée. Dariel sort spontanément de son hamac pour la rejoindre. Avant de sortir pour l'accompagner dehors, elle ramasse rapidement ses essences réconfortantes de plantes médicinales à inhaler préparées par la *Maloca Inkal Awá*¹⁶, une lampe de poche pour éclairer le passage, son *ambil* (décoction de feuilles de tabac), et du papier de toilette en cas de vomissement ; le kit essentiel des assistants des soirées de *yagé*. Ainsi, elle a pu la réconforter un peu comme elle avait appris à le faire lors des cérémonies en Colombie. Dans la foulée, Kañaa et son assistante «maman» Ange, se réveillent, se mettent de la partie et lui trouve une place sur un matelas afin que cesse le flottement du hamac qui l'étourdissait. Elle se rendort.

Dans la cuisine, un seau d'eau chaude verdâtre attendait Dariel qui, au fil des événements, avait fait part de douleurs aux pieds. Elle s'assoit sur le petit banc et place son pied blessé dans l'eau. Que c'était chaud ! Kañaa commence à frotter vigoureusement sa blessure avec la pâte verte façonnée spontanément avec des herbes qu'Ange a cueillies à proximité de la maison au milieu de la nuit. Il frottait et il frottait. Un peu plus de temps et Dariel craignait qu'il déchire sa peau jusqu'à l'os.

« Il fallait nous dire ça ! », dit Ange. « On est là pour prendre soin de vous, » dit-elle.

C'est à ce moment-là que Dariel ressent un grand soulagement. Nous sommes entre de bonnes mains, les deux sont là pour nous ; le guérisseur prêt à la guider à travers l'espace de la mort (Taussig, 1986, p. 7), ce seuil qu'il est possible de traverser et duquel revenir pour guérir. Pendant qu'il applique la pâte verte à sa blessure, Dariel mentionne que Tia est aussi blessée au pied comme elle, et même pire.

C'est à elle d'aller la réveiller de son sommeil pour qu'elle se fasse traiter à son tour. Après tant de va-et-vient dans la salle, elle a réussi à mémoriser les pas de danse entre les matelas, les sacs, les chaussures et les cordes des multiples hamacs. Ses pieds retrouvent facilement le chemin jusqu'au hamac de Tia. Elle lui secoue légèrement le bras en lui chuchotant :

— « Tia ! Kañaa va te faire un traitement maintenant. »

« Mkay... » répond-elle toujours somnolente en glissant hors de son hamac. Elle se laisse guider par la douce voix dans l'obscurité. Avec sa lampe de poche, Dariel éclaire leur chemin jusqu'à la cuisine derrière la salle ; le site de guérison spontané pendant cette nuit fortuite.

¹⁵ Les noms des étudiant.e.s sont des pseudonymes.

¹⁶ Maison cérémonielle en Colombie où elle a conduit sa recherche de terrain de maîtrise (Helmès, 2024).

ILLUSTRATION 10 - Songes semi-éveillés violacés



Nous avons beaucoup parlé ce soir-là, de rien et de tout. Un autre étudiant est même venu se joindre à nous après sa douche nocturne, juste à temps pour profiter de conseils d'amour de Kañaa et Maman Ange. Après une longue conversation sur les peines d'amour et une fois le traitement des pieds à Tia terminé, Ange sort de son demi-sommeil pour remettre la suite de ce thème passionnant au lendemain.

Nous quittons tous la cuisine à la recherche de nos hamacs, et avant d'aller se coucher, Dariel jette un dernier coup d'œil sur Louane qui dort désormais profondément sous la lumière qui éclairait toujours la chambre. Berçant à nouveau dans son lit suspendu, elle retombe dans les vibrations et les visions de la forêt de Bassinglègè auxquelles Julie avait cédé depuis un bon moment déjà, tout en suivant vaguement le va-et-vient sous les lumières fluorescentes qui s'éteignent enfin.

Les pansements d'herbes que Kañaa pose sur les plaies infectées soignent à une vitesse impressionnante. Le temps qu'il ait fallu à la pâte verte pour sécher, environ 10 minutes, est suffisant pour que la blessure se referme.¹⁷ Même à la suite d'une nouvelle excursion en forêt le lendemain dans des bas humides imbibés des terres rouges, les blessures sous les orteils ne sont pas revenues, ni pour Dariel, ni pour Tia.

¹⁷ Une forme de pied d'athlète dont le médicament antimycosique guérit typiquement lentement et laisse place à la récurrence.

ILLUSTRATION 11 ET 12 - Verts et rouges éphémères



Cette guérison subite donne une sensation de confiance immédiate éphémère qui se prolonge dans une sensation plus profonde qui dure : « Un soulagement dépend des visions rejoignant un même flot comme une substance bleue, la narration et les sensations férocement viscérales qui réapparaissent dans des rythmes similaires à des vagues avec le fredonnement divin du chamane, le fredonnement du monde éveillé » (Taussig, 2021, p. S 34). Les « maîtres de la nuit » (De Rosny, 1981) camerounais sont aux affûts du vivant en latence dans leurs processus de traitements, accueillant des patients qui arrivent discrètement dans la noirceur à l'écart des regards du monde colonial qui se méfie de ces pratiques depuis leur arrivée. Dans ses pratiques, le guérisseur navigue à travers les ambivalences du vivant indépendamment des doses ou des substances, misant sur le souffle, ses vitesses et ses lenteurs.

ILLUSTRATION 13 - Persistances bleues



Durée ou ce qui perdure dans l'imagination

Le souffle fait glisser sur un seuil en suspension entre terrain et atmosphère, rouge et bleu, éveil et sommeil, clarté et noirceur, acidité et alcalinité, virtuel et actuel, entre deux autrices, deux continents, entre le dessin et l'écriture. Le dessin fait participer la matière à l'imaginaire de l'écriture en suspension dans sa montée, son étalement et sa chute active. Les dessins de Dariel inspirent ce récit qui devient une réflexion méthodologique et théorique exploratoire qui serait autrement demeurée indicible. Ce parcours depuis le dessin a permis d'habiter l'entre-deux de nos compréhensions inclinées par l'ocre rouge et de partager cette expérience sensorielle et ses apports anthropologiques potentiels en suspension.

Cela nous amène à dire que la sensation (vibration) de la couleur ou l'intensité d'une insufflation familière, sa vitalité, éveille des consciences lorsqu'elle fait irruption. En l'occurrence, cela permet de montrer que les enquêtes de « terrain » menées par des anthropologues se communiquent et se répondent. La mise en récit amène aussi à penser le voyage *comme* expérience « psychotrope », voire « cosmotrope ». C'est de dire que la matière répétitive en dilatation dans l'air qui traverse et nous traverse dans l'imprévisible du rythme de la rencontre peut amener une contraction que l'on peut comprendre comme un souffle. Ce dernier voyage et fait voyager dans l'espace-temps, change de vitesse et de lenteur, glisse dans ses couleurs, prend une tendance qui dure, devient text(ur)e, et ensemence une méthode et une théorie en anthropologie.

L'anthropologie « en suspension » que nous proposons est celle de Corps sans Organes (CsO), de corps multiples qui passent les uns à travers les autres, voire qui s'agencent de manières éphémères, mais qui peuvent durer. Dans cette approche la sensation psychotrope dépasse celle d'une substance ayant un effet particulier sur la psyché. L'attention anthropologique envers un objet « drogue », se déplace vers le corps, sa vitesse ou sa lenteur, la vibration ou la couleur du vécu d'un événement. C'est en ce sens que la perception s'incline ou se penche latéralement pour s'intéresser à l'intensité du souffle, car c'est lui qui importe. Ce souffle d'ocre rouge qui prend corps pousse la main vers le dessin et le texte ; dans ce sens, son expérience devient déjà quelque chose qui garde le monde en suspens, voire reprend son inspiration en expirant la vitalité de ses text(ur)es.

Références

- Académie nationale de pharmacie. (2015, 20 janvier) *Psychotrope*. Le dictionnaire de l'Académie nationale de Pharmacie. <https://dictionnaire.acadpharm.org/w/Psychotrope>
- Anishnawbe Mushkiki, *Traditional Teaching. The four sacred medicines*. Anishnawbe Mushkiki Community Health & Wellness. <https://mushkiki.com/programs-services/the-four-sacred-medicines/>
- Artaud, A. (1979). *Héliogabale ou l'anarchiste couronné*. Gallimard.
- Artaud, A. (1971). *Les Tarahumaras*. Gallimard.
- Artaud, A. (1948). *50 dessins pour assassiner la magie*. Gallimard.
- Azevedo, A. et Schroer, S.A. (2016). Weathering: A Graphic Essay. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 13(2), 177-94.
- Bally, J., Nakasugi, K., Jia, F., Jung, H. Ho, S.Y.W., Wong, M., Paul, C.M., Naim, F., Wood, C.C., Crowhurst, R.N., Hellens, R.P., Dale, J.L. et Waterhouse, P.M. (2015). The extremophile *Nicotiana benthamiana* has traded viral defence for early vigour. *Nature Plants* 1, 15165. <https://doi.org/10.1038/nplants.2015.165>
- Balut, P-Y (1992). La sensation et le non-sens, essai sur le mouvement contemporain de l'art. *Revue d'archéologie moderne et d'archéologie*. 10, 7-30.
- Barthes, R. (2003). *Le Neutre : Cours au Collège de France (1978)*. Éditions du Seuil.
- Bataille, G. (1978 [1943]). *L'expérience intérieure*. Paris, Gallimard.
- Bergson, H. (2003 [1888]). *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Les Presses universitaires de France.
- Boudreault-Fournier, A. (illustré par J. M. Fernandez Lavado) (2020). *Aerial Imagination in Cuba: Stories from Above the Rooftops*. Routledge Focus.
- Brunois, F. (2002). Du dessin au dessein des plantes sauvages. *Le Journal de la Société des Océanistes*, 114-115, p. 23-38.
- Burroughs, W. S. (1980). Nova Express, in *The Soft Machine, Nova Express, The Wild Boys: Three Novels*. Grove Press.
- Causey, A. (2017). *Drawn To See. Using Line Drawing as an Ethnographic Method*. University of Toronto Press.
- Choy T. et Zee J. (2015). Condition-Suspension. *Cultural Anthropology*, 30(2), 210-223.
- Deleuze G. (2002). *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*. Les Éditions de Minuit.
- Deleuze G. (2002 [1981]). *Francis Bacon : Logique de la sensation*. Éditions du Seuil.
- Deleuze, G. (1983). *Cinéma 1 L'image-Mouvement*. Les Éditions de minuit.
- Deleuze G. (1969). *Logique du sens*. Les Éditions de minuit.

- Deleuze G. et Guattari F. (1980). *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*. Les Éditions de Minuit.
- De Rosny, É. (1981). *Les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala (Cameroun)*. Plon.
- Dospatliev L., P. Zaprjanova, K. Ivanov et Angelova V. (2014). Correlation between Soil Characteristics and Iron Content in Aboveground Biomass of Virginia Tobacco. *Bulgarian Journal of Agricultural Science*, 20(6), 1380-1385.
- Fame Ndong, J. (2007). *Le merveilleux champ des phonons et des photons. Essai sur les fondements scientifiques de la communication africaine*. Sopécam.
- Fayers-Kerr, K. N. (2015). The Healing arts of body painting : lessons learnt from medical anthropology. *Journal of the Anthropological Society of Oxford Online*, 7(3), 256-269.
- Fischer, H. (2023). *Mythanalyse de la couleur*. Éditions Gallimard.
- Giraldo Herrera, C. E. (2018). *Microbes and Other Shamanic Beings*. Palgrave Macmillan.
- Goethe, J. W. von. (1970 [1840]). *Theory of Colours* (trad. de l'Allemand par Charles Lock Eastlake, R.A., F.R.S.). M.I.T. Press
- Gomes, C. de S. F. et Silva J.B. P. (2007). Mineral and clay minerals in medical geology. *Applied Clay Science*, 36, 4-21.
- Graves-Brown, C. (2022, 10 février). *Red Cloth to Protect the Living and Dead*. Egypt Center, Swansea. <https://egyptcentre.blogspot.com/2022/02/ochre-to-protect-living-and-dead.html>
- Helmesi, D. (2022). Un souffle de rapé épicé : terrains et dessins ocreux auprès des guérisseurs Basaa du Cameroun. *Planthropolab*. https://planthropolab.com/helmesid_souffle/
- Helmesi, D. (2024). Living with Medicines: Drawing Healing Correspondences on the Caribbean Coast of Colombia. Thèse de maîtrise, Université d'Ottawa <https://ruor.uottawa.ca/items/840143dc-978c-42b2-91f2-cc60621b7516>
- Hodgskiss, T. (2013). Ochre Use in the Middle Stone Age at Sibudu, South Africa: Grinding, Rubbing, Scoring and Engraving. *Journal of African Archeology*, 11(1), 75-95.
- Ingold, T. (2015). *The Life of Lines*. Routledge.
- Ingold, T. (2011). *Redrawing Anthropology. Materials, Movements, Lines*. Routledge.
- Judd, D.B. (1969). Introduction. Dans J. W. von Goethe (dir.), 1970[1840], *Theory of Colours*. M.I.T. Press
- Kaãaa, R. A. (2018). *Médecine traditionnelle et savoirs thérapeutiques endogènes*. L'Harmattan.
- Kassir, A. (2017). Carence en fer: une perspective diagnostique et thérapeutique en psychiatrie. *L'encéphale*, 43(1) : 8-89.
- Kozak, K. et Antosiewicz, D. M. (2023). Tobacco as an efficient metal accumulator. *Biometals*, 36, 351-370. <https://doi.org/10.1007/s10534-022-00431-3>

Récit illustré d'un voyage en suspension

- Laplante J. (2023). Le végétal dans l'air — anthropologie en suspension. *Investigations d'anthropologie prospective*, 22(1), 169-188.
- Laplante J. (2020). Sonorous Sensations. People, Plant and Elemental Stirrs in Healing. Dans J. Laplante J., A. Gandsman et W. Scobie (dir.), *Search After Method. Sensing, Moving, and Imagining in Anthropological Fieldwork* (p. 21-48). Berghahn Books.
- Laplante J. et Helmesi D. (2023, 11 mai). *Quand le minéral évoque le végétal; souffle de rapé épilé, dessin et envoûtements camerounais*. 90^e congrès de l'ACFAS. Montréal, QC, Canada. <https://www.acfas.ca/evenements/congres/programme/90/400/414/c>
- Laplante J. et Kañaa R. A. (2020). Appel des plantes. Joie de la forêt de Bassinglègè, Cameroun. *Anthropologie et sociétés*, 44(3), 171-194.
- Laplante J., Restrepo Hernández D.A. et Kañaa. (2023). Apprendre à discerner et à guérir depuis le végétal. Attention, seuils et souplesses. Dans B. Mulhauser (dir.), *Plantes soignantes. Entre pouvoirs et partages*. Épistémé, 69-96.
- Maïsetti, A. (2018). Et qui / aujourd'hui / dira / quoi? *Incertains Regards*, Hors-Série n° 2 « Pratiques de la voix sur scène ». Presses Universitaires de Provence.
- Massumi, B. (2012). Ceci n'est pas une morsure. Animalité et abstraction chez Deleuze et Guattari. *Philosophie*, 1(112) : 67-91
- Merleau-Ponty, M. (1964). *L'œil et l'esprit*. Éditions Gallimard.
- Ostapkowicz, J. (2020). Conduits to the supernatural: Bifurcated snuff tubes in the pre-Columbian Caribbean. *Journal of Caribbean Archaeology*. 45-67. <https://www.floridamuseum.ufl.edu/wp-content/uploads/sites/44/2020/08/JCA-Osnuff-tube-final-1.pdf>
- Parson, A. (2021, 20 juillet). *Qu'est-ce Que Le Rapé Et Comment Se Consomme-t-il? Zamnesia*. <https://www.zamnesia.fr/blog-qu-est-ce-que-le-rape-et-comment-se-consomme-t-il--n1677>
- Peabody, CH. (1927). RED PAINT. *Journal de la Société des américanistes*, 19, 207-244.
- Perkins, H.F., Gibson E.J. et Bertrand A.R. (1972). Influence of Iron Content on Quality of Cigar Wrapper Tobacco. *COMM. IN SOIL SCIENCE AND PLANT ANALYSIS*, 3(6), 459-466.
- Portères, R. (1927). La fermentation et la préparation du cacao. *Revue de botanique appliquée et d'agriculture coloniale*, 7(65) : 36-47. https://www.persee.fr/doc/jatba_0370-3681_1927_num_7_65_4485
- Schroer, S.A. (illustrations A. Azevedo). (2020). *Fieldwork Aloft. Experiencing Weather and Air in Falconry*. Dans J. Laplante J., A. Gandsman et W. Scobie (dir.), *Search After Method. Sensing, Moving, and Imagining in Anthropological Fieldwork* (p. 84-91). Berghahn Books.
- Spinoza, B. (2002 [1849]). *L'Éthique*. Palimpsestes.fr. http://palimpsestes.fr/textes_philo/spinoza/ethique.pdf
- Stanfill S.B., Oliveira da Silva, A.L., Lisko, J.G., Lawler, T.S., Kuklenyik, P., Tyx, R.E., Peuchen E.H., Richter, P. et Watson C.H., (2015). Comprehensive Chemical Characterization of Rapé Tobacco Products: Nicotine, Un-ionized Nicotine, Tobacco-Specific N'-Nitrosamines, Polycyclic Aromatic Hydrocarbons, and Flavor constituents. *Food Chem Toxicol*, 82, 50-58. <https://doi.org/10.1016/j.fct.2015.04.016>

Récit illustré d'un voyage en suspension

- Stern D.M. (2003). *Le monde interpersonnel du nourrisson*, Presses universitaires de France.
- Taussig M. (2021). Would a Shaman Help? *Critical Inquiry*, 47, S33-S36.
- Taussig M. (2020). *Mastery of Non-Mastery in the Age of Meltdown*. The University of Chicago Press.
- Taussig M. (2018). *Palma Africana*. The University of Chicago Press.
- Taussig M. (2011). *I Swear I Saw This*. The University of Chicago Press.
- Taussig M. (2004). *My Cocaine Museum*. The University of Chicago Press.
- Taussig, M. (1986). *Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing*. University of Chicago Press.
- Torres, C. M., D. B. Repke, K. Chan, D. McKenna, A. Llagostera, R. E. Schultes (1991). Snuff powders from prehispanic San Pedro de Atacama: chemical and contextual analysis. *Current Anthropology* 32:640-649.
- Tutuola, A. (1954). *The Palm-Wine Drinkard and My Life in the Bush of Ghosts*. Grove Press.
- Wittgenstein, L. (1978). *Remarks on Colour*. University of California Press.