

Introduction

Sébastien BAUD

Il faut bien admettre que si le premier volume *Des plantes psychotropes*, paru en 2010 et réédité en 2013, a été accueilli favorablement par ses lectrices et lecteurs¹, il l'a moins bien été par une certaine frange de la communauté scientifique, précisément en raison du caractère délicat de l'objet analysé. Dans le même temps, il faut admettre que si beaucoup d'ouvrages ont été publiés sur le sujet, avant et depuis ce premier volume, ce sont surtout des témoignages. Toute une anthropologie des usages reste à faire. Loin de vouloir embrasser ce champ de recherche dans son ensemble ou encore achever une analyse qui se voudrait exhaustive, mon projet est de poursuivre la réflexion que nous avons engagée avec Christian Ghasarian en l'étendant dans ce second volume à d'autres auteurs et à d'autres pensées, et ceci dans une logique non pas critique, mais compréhensive. En d'autres termes, il s'agit de présenter et d'analyser des pratiques d'ici ou d'ailleurs, traditionnelles ou bricolées, héritées ou recherchées par les personnes qui les mettent en œuvre, comme observateur attentif et/ou participant, en axant le regard sur l'aspect historique, ethnographique ou philosophique... L'impact de ces pratiques sur le public est bien réel, en raison de l'intérêt croissant de nos sociétés pour les plantes psychotropes et, d'une manière plus générale, pour la « connaissance de soi ». Il s'agit donc aussi ici de revenir sur des rencontres et des (re)découvertes, personnelles et collectives, d'objets à la fois fascinants et terrifiants pour tenter d'en saisir toute la richesse et la diversité ; des découvertes toujours en devenir par ailleurs. Cela dit, si je ne m'engage pas ici dans une logique introductive — je renvoie le lecteur à l'introduction au premier volume —, trois points me paraissent nécessaires pour situer le présent ouvrage dans son époque. Ces points, que j'aborde brièvement ici, sont : le rejet des pratiques contemporaines autour des plantes psychotropes ;

les notions de « substance modificatrice de la conscience » et d’« actant » ; une interrogation enfin, quelle anthropologie déployer sur ces questions ?

Les plantes psychotropes, trop souvent et bien trop rapidement associées aux drogues, sont dans nos sociétés l’objet d’une législation prohibitive et répressive ou, pour le dire autrement, d’une appréciation négative et diffuse fondée en partie sur des *a priori* et incompréhensions, en partie sur la pratique de quelques personnes malhonnêtes. J’aime à préciser qu’idées reçues et malentendus participent également de l’attrait observé pour ces mêmes plantes (de façon très marquée dès qu’il s’agit, pour faire court, des chamanismes locaux, beaucoup moins dans le cas des thérapies alternatives et autres spiritualités internationalisées). La différence entre ces deux positions tient à la réaction corrélée : rejet, parfois empreint d’une certaine raillerie ici ; intérêt sincère là — deux perspectives bien différentes. Ainsi, depuis la parution du premier volume *Des plantes psychotropes*, j’ai fait l’objet, lors d’une conférence donnée à Paris sur un tout autre thème, d’une apostrophe en des termes proprement agressifs et caractérisant une peur certaine. « Vous aurez à répondre de cette publication » furent les mots prononcés. À en répondre, mais devant qui ? La communauté des médecins à laquelle la personne disait appartenir ? Celle des anthropologues si tant est qu’elle existe ? La justice ? Dieu ? Cette personne a-t-elle seulement lu l’ouvrage ? J’en doute fort, puisque, à l’inverse, un avis publié sur un site de vente en ligne bien connu nous fait cette critique : « Ce livre ne vous fera pas voyager [...] car il s’agit d’un recueil d’articles de chercheurs qui ne font pas dans la dentelle. Le style est souvent lourd, du fait d’un vocabulaire pour le moins académique. Cependant ceux qui s’intéressent aux sciences humaines et aux plantes qu’on appelle (à tort) des “drogues” y trouveront des informations (pour ne pas dire des savoirs) qui vont sans aucun doute les faire cogiter². »

Dans une même veine, un livre intitulé *Psychotropiques, La fièvre de l’ayahuasca en forêt amazonienne* (Amselle, 2013) parle d’« imposture New Age » (*op. cit.* : 39) à propos d’anthropologues qui feraient preuve d’une « attirance pour l’“autre côté”³ » (*op. cit.* : 68) et useraient de leur légitimation scientifique pour « délivrer un message spirituel et mystique » (*op. cit.* : 85) ; des chercheurs qui entretiendraient une « confusion des genres » en faisant appel à des « militants patentés des “réalités alternatives” » (*op. cit.* : 93). Mais de quelle confusion parlons-nous ? Personnellement, je n’assume pas un mélange des genres, mais une diversité de voix dans la mesure où celles-ci sont des voix expertes — car l’expertise sur divers sujets n’est pas l’apanage des universitaires. Quoi qu’il en soit, à l’arrière-plan d’une telle analyse, nous retrouvons

la critique de la participation des chercheurs aux rituels — précisément le fait d'ingérer des plantes psychotropes dans un souci de compréhension —, une posture que l'auteur refuse clairement, puisque « illusoire », « inutile, et même fallacieuse » (*op. cit.* : 21). La position est d'ailleurs symptomatique de la controverse, celle de l'auteur étant en contrepartie disqualifiée aux yeux des personnes impliquées. Personnellement, je pense que la pertinence de l'analyse anthropologique est indépendante de l'expérience réalisée ou non, réussie ou non, dite ou tue. Toutefois, s'il n'est pas utile de revenir sur les approximations présentes dans le livre, je souhaiterais m'arrêter un instant sur une anthropologie menée rapidement et délibérément prescriptive⁴.

La lecture critique des représentations et pratiques en jeu dans le rapport contemporain aux plantes psychotropes proposée dans le livre de Jean-Loup Amselle est particulière du point de vue anthropologique. En effet, l'auteur opère un jugement idéologique fondé sur une dénonciation de ce qu'il appelle des « figures du primitivisme », « un retour du romantisme » ou encore l'émergence d'« une nouvelle religion », et ceci avant que l'enquête ne soit menée ; les données de l'argumentation étant sélectionnées et insérées dans un moule préconçu. À l'opposé d'une perspective anthropologique compréhensive qui se pencherait sur les logiques et expériences des personnes impliquées, la critique proposée choisit de qualifier un phénomène social d'« irrationnel » et d'« aliénation » (dans une référence appuyée à « la tradition marxiste »), pour finalement proposer une analyse mutilante et appauvrissante de ce qui se joue. Un des nombreux défauts du livre est ainsi de ne pas avoir analysé les contextes dans lesquels les discours collectés sont produits, d'avoir rejeté ce qu'il dénonce plutôt que de s'en être saisi. Un autre est de ne pas avoir su éviter les simplifications. La couverture du livre — une caricature — est sur ce point éloquente. Pouvons-nous faire une anthropologie du sujet en étant moqueur ? Si l'épreuve est difficile, c'est qu'il y a assurément un effet et un but dignes d'intérêt. Pourquoi ingérer une ou des « substances psychotropes » (précisément ce qui est en jeu dans la critique) ? Quelles sont-elles ? Quels sont leurs effets sur l'organisme, la personne, son inscription dans la société et sa perception du monde ? Ce sont là quelques questions que ne devrait pas ignorer l'anthropologie au risque de laisser la place à toutes sortes d'interprétations, plaidoyers dangereux ou discours alarmants.

Les témoignages d'une utilisation des végétaux et de leurs molécules (alcaloïdes et autres) dans l'histoire humaine, comme médicaments, cosmétiques, sorcellerries, poisons de chasse ou de pêche, transcendent les époques et les cultures. Il en va ainsi des plantes du genre *Ephédra* (dont

l'alcaloïde principal est l'éphédrine, un stimulant) appelées *ma huang* dans le traité des herbes médicinales, *Shennong bencaojing*, (Chine, 1^{er} siècle avant notre ère) ; du *Papaver somniferum*, probable ingrédient du *pharmacon népenthès* décrit par Homère comme « une substance qui dissipe la tristesse » ; des graines d'*Anadenanthera* spp. (qui contiennent de la diméthyltryptamine), associées à des pipes en os de condor, découvertes dans les Andes méridionales et datées de 2100 avant notre ère (Aguerre *et al.*, 1973) ; ou encore des *Echinopsis* spp. (qui renferment de la mescaline), dont nous retrouvons des représentations dans les Andes centrales dès l'époque de Chavín de Huantar (1^{er} millénaire avant notre ère ; Mulvany, 1984). Nous devons l'emploi du terme « alcaloïde » à W. Meissner (1819) pour caractériser des composés de structure complexe⁵, extraits des végétaux et ayant une activité pharmacologique significative. Aujourd'hui, ceux-ci forment un groupe hétérogène tant du point de vue de leur structure et des propriétés chimiques que des effets biologiques qu'ils induisent. Sur les quelques milliers d'alcaloïdes décrits, une majorité est dénommée par ce que les chimistes appellent un nom trivial (qui n'est pas du type 5-hydroxy N, N-diméthyltryptamine, du reste assez simple !), le plus souvent construit à partir du nom du genre ou de l'espèce botanique du ou de laquelle il a été extrait, du nom de la personne qui l'a isolé ou encore des effets supposés de la molécule.

Sans entrer ici dans le détail, je dirais que les alcaloïdes forment une classe de métabolites secondaires⁶, se présentant sous forme liquide ou de cristaux le plus souvent incolores et solubles dans l'eau, propriété importante pour un usage par les êtres humains. Ceux-ci sont présents chez de nombreuses plantes et quelques autres organismes (bactéries, champignons et insectes). Leur répartition dans les familles botaniques est très irrégulière ; certaines, comme les Solanaceae et les Apocynaceae, étant très riches en alcaloïdes, le plus souvent des groupes de molécules dont la structure est plus ou moins apparentée. Enfin, si beaucoup d'alcaloïdes sont spécifiques, comme la cocaïne propre aux *Erythroxylum* spp., d'autres sont présents dans plusieurs genres ou familles, à l'exemple des psychotropes, parfois subdivisés en psychédéliques, dissociatifs et délirants⁷, parfois ordonnés selon les chemins cérébraux qu'ils empruntent pour induire ces expériences de type visionnaire si différentes les unes des autres. À titre d'exemples :

— les phénylénthylamines, dont la structure est proche de la noradrénaline, à l'exemple de la mescaline (*Echinopsis* spp., *Lophophora williamsii*) et de l'ecstasy ;

— les dérivés indoliques, apparentés à la sérotonine, parmi lesquels sont distingués :

- les dérivés de la tryptamine, diméthyltryptamine (*Diplopterys cabrerana*, *Psychotria viridis*, *Anadenanthera* spp.), bufoténine (*Anadenanthera colubrina*, *Brosimum acutifolium*), 5-MeO-DMT (*Virola* spp.) et psilocybine (champignons des genres *Stropharia*, *Paneolus* et *Psilocybe*) ;

- alcaloïdes à chaîne carbonyle, comme l'harmine, l'harmaline, la tétrahydroharmine (*Banisteriopsis caapi*), l'harmane et l'harmalane (*Bonafousia* spp., *Virola* spp. ou encore la fumée issue de la combustion des *Nicotiana* spp.) ;

- amides de l'acide lysergique, comme l'ergine, l'ergoline (*Ipomoea* spp., *Turbina* spp., et un champignon, *Claviceps purpurea*) et l'acide lysergique diéthylamide ou LSD ;

- alcaloïdes végétaux à structure complexe, à l'exemple de l'ibogaïne (*Tabernanthe iboga*), de la coronaridine et de la voacangine (*Bonafousia* spp., *Tabernaemontana* spp.) ;

- les alcaloïdes tropaniques (acétylcholine), comme l'atropine, la scopolamine et la hyoscyamine (*Datura* spp., *Brugmansia* spp., etc.) ;

- le muscimol qui agit sur les récepteurs GABA (*Amanita muscaria*).

Pour être complet, il existe deux terpénoides, la salvinorine A, dont l'activité porte sur les récepteurs opioïdes kappa (*Salvia divinorum*) et le tétrahydrocannabinol présent dans le chanvre (*Cannabis* spp.).

Dans ce second volume sur les plantes psychotropes, à l'instar du premier, il ne s'agit pas de dresser une liste plus ou moins exhaustive des plantes et champignons qui synthétisent une ou des molécule(s) aux propriétés psychoactives. À ce jeu-là, la liste serait longue et non définitive. Le cas de la diméthyltryptamine ou DMT est un bel exemple. Molécule emblématique d'un breuvage psychotrope qui l'est tout autant — l'*ayahuasca* —, on ne compte plus aujourd'hui les plantes, à l'exemple des *Acacia* spp., à la portée de tous, qui en referment, même en trop petite quantité pour que leur consommation induise un effet quelconque. Il suffit pour s'en rendre compte de consulter quelques pages web. Plusieurs épluchent les articles de botanique et de pharmacologie, confrontent les expériences des internautes et « psychonautes », reprennent les représentations kaléidoscopiques des expériences pour illustrer le propos et explicitent les manières, à la portée de chacun, de l'extraire (sous forme de cristaux) et de l'ingérer (en la fumant notamment). En tant qu'enseignant, il suffit également d'être ouvert. Les étudiants n'hésitent pas à

confier leurs expériences psychédéliques et rituelles, voire à mentionner dans leur dossier d'examen la recette détaillée utilisée par leur « informateur » dans un souci expérimental, ludique ou de connaissance de soi. Un savoir de sens commun, de citoyen bien informé et/ou d'expert, pour reprendre les catégories de Schütz (1946), se développe sur le sujet dans nos sociétés, et le phénomène ne cesse de croître.

Je souhaite ici apporter quelques éléments réfléchis et illustrés afin de répondre à cette curiosité et, de plus en plus, à l'attrait pour les plantes psychotropes. Dans la littérature récente, scientifique ou grand public, deux perspectives sont essentiellement développées. L'une aborde ces plantes et leurs usages en termes de « réappropriations occidentales », tout en négligeant la botanique ou leur inclusion dans des pratiques sociales et culturelles liées aux végétaux dans leur variété. Ses penseurs soulignent combien celles-ci participent aujourd'hui d'une même globalité qui fait sens pour les intéressés, au risque aussi de produire une homogénéisation appauvrissante. Parler de plantes psychotropes supposerait dans cette logique de distinguer usages de longue date — sans préjuger ici de leur capacité à se renouveler — au sein de ce que l'anthropologie appelait il n'y a pas si longtemps encore des « sociétés traditionnelles », et nouvelles spiritualités internationalisées, un mouvement diffus au sein de nos sociétés, comme de ces dernières. À l'encontre toutefois du livre mentionné plus haut, il me semble opportun d'affirmer avec force qu'échanges et emprunts ont toujours façonné les pratiques élaborées autour des plantes psychotropes ; les chamanismes amazoniens témoignent de beaux exemples à ce sujet. De même, si l'apport des expériences psychotropes, notamment dans la construction du sens de soi et le rapport au monde des sociétés étudiées, a souvent été minoré par les ethnographes, dans un contexte de transformation culturelle importante, la circulation des plantes, des noms et des personnes qui en font usage participe d'un renouveau certain des pratiques locales, plus ou moins heureux (Baud, 2017a).

La seconde perspective évoque une rencontre autour d'actants — d'aucuns n'hésitent pas à parler de « conscience végétale » —, lesquels favoriseraient une introspection et un « travail » de nature empathique. Ainsi, pour les Européens, sud et nord-Américains qui se rendent en Amazonie dans une logique de responsabilité individuelle dans leur relation à soi et à la nature, la spécificité des pratiques rencontrées — plus que la ou le chamane qui se dit et/ou est reconnu(e) comme tel(le) — est le recours à des plantes « enseignantes », « sacrées », de « pouvoir », à « propriétaire ⁸ » et préparées de manière à être ingérées. De façon

significative, les nouvelles spiritualités appréhendent ces plantes qui bouleversent temporairement notre être au monde comme des « guides » proposant « un travail chamanique » ou « une voie de développement spirituel ». Ce faisant, elles introduisent dans une perspective non anthropique un espace intermédiaire entre l’être humain et le monde, occupé et défini par ces plantes comme si, au-delà de leur nature d’objet — d’outil thérapeutique, initiatique, ludique, introspectif, etc. —, celles-ci véhiculaient une part de notre humanité. En témoignent les mots qu’on leur adresse, les traits et spécificités qu’on leur attribue et les récits qui les mettent en scène, leur donnent la parole et font d’elles des sujets. Certes ces plantes, parfois leur action synergique, ont un effet indéniable sur notre cerveau par la parenté de leurs molécules avec quelques neu-rotransmetteurs, tout comme il est indéniable que leur capacité à altérer les états de la conscience, notre être au monde ou, pour le dire autrement encore, le regard que nous portons sur celui-ci, les rapproche d’autres techniques de transes (corporelles, respiratoires, etc.). Constater cela ne devrait toutefois pas occulter qu’une certaine manière de tirer profit de notre rapport au végétal est peut-être aussi à chercher ailleurs qu’au niveau prétendument « objectif » des propriétés psychotropes des molé-cules que renfermerait le corps de la plante. Ne revient-il pas aussi à l’anthropologie d’interroger cette catégorie de sens commun qu’est la conscience (Baud, 2017b), surtout si nous considérons qu’elle prend réalité dans un « espace transactionnel » (Winnicott, 1975) situé entre la personne et son environnement, tout en les reliant l’une à l’autre dans une incessante dialectique qui construit un comportement investi par du sens et des valeurs (Merleau-Ponty, 1979) ?

En somme, l’anthropologie est bien pauvre lorsqu’elle simplifie ce qui se passe sur le terrain pour faire entrer l’interprétation dans un cadre préétabli, lorsqu’elle est empêtrée dans des conventions narratives et abstraites ou encore lorsqu’elle s’en tient à des analyses en termes de pratiques « irrationnelles », « illicites » ou de « végétalisme ». Si un tel éclairage n’est pas négligeable, il ne peut pas être non plus le seul ordre de compréhension. Dans la mesure où les personnes disent qu’il se passe des choses très fortes pour elles, les expériences et leur récit méritent des investigations. De même, bien que la consommation de plantes psy-chotropes ne soit pas permise par les juridictions en usage dans nos sociétés contemporaines, les personnes les utilisent dans leur recherche de sens. L’anthropologie doit donc se pencher sur ces objets-sujets, plus que jamais dignes d’attention, en interrogeant sa façon de le faire. Mon souci dans ce second volume n’est pas de discréditer ou de m’engager

dans une anthropologie prescriptive — désignant ce qu'il faut faire et ne pas faire... je laisse ce soin à d'autres —, mais de produire une anthropologie des logiques déployées par les personnes impliquées. Mon souci est de prendre les investissements humains au sérieux, sans en faire l'apologie. C'est bien une anthropologie compréhensive, ne se limitant pas aux aspects structurels en jeu dans les usages contemporains des plantes psychotropes, qui est au fondement de mon inspiration.

Dès lors, au lieu de décrire des usages comme un système clos de représentations et de pratiques, il me semble pertinent de les aborder dans une dimension dialogique, de faire avec des éléments hétérogènes, sans abolir les différences, ni les contradictions, sans écraser le lointain, pour réaliser non pas une simple juxtaposition, mais une étude féconde des rencontres. De façon semblable, il me semble pertinent d'appréhender les paroles et gestes autour des plantes psychotropes comme des signifiants flottants récupérés par les personnes issues d'horizons divers et avec des objectifs tout aussi variés. Les articles de ce second volume, proposés par des ethnologues, anthropologues, biologistes et philosophes à partir de leur terrain et de leurs expériences personnelles, témoignent à mon sens d'une telle démarche. Celle-ci transparaît d'ailleurs pleinement dans la diversité des aspects abordés. Que ce soit dans l'analyse de l'ivresse psychotrope, d'un devenir plante, des modalités culturelles de construction du corps et de la personne, du sens de réalité ; dans l'analyse des transformations du rapport que les sociétés hôtes (ou une partie de ces dernières, à savoir celles et ceux communément appelés chamanes) entretiennent avec les étrangers de passage — un dieu-vin, les missionnaires, les scientifiques et, plus récemment, les adeptes des nouvelles spiritualités ; ou encore en interrogeant ce « chamanisme » en devenir que nous observons dans nos sociétés postindustrielles, parfois donné pour une forme de résurgence d'un désir de réenchantement.

En d'autres termes, les articles réunis ici sont autant de contributions variées sur des modèles explicatifs et des usages eux-mêmes variés. Des contributions, qui nous emmènent dans la Grèce ancienne, dans la Suisse du Moyen Âge, en Inde, en Afrique du Sud, au Brésil et enfin en Amazonie, à la découverte de sa richesse culturelle.

Dans le premier article, Yvonne de Sike traite de la vigne et du vin dans la Grèce ancienne à travers la figure théophanique de Dionysos et de la *mania*, la transe orgiaque provoquée par le vin (parfois mélangé à diverses autres plantes « magiques »). Si les Grecs ont « civilisé » l'usage du vin parmi les hommes en imposant sa consommation mesurée lors des symposiums philosophiques, Dionysos — le chaînon le plus

illustre d'une lignée de divinités surgies de la vigne, confondues avec la plante et le sacré qui en découle — n'a cessé de faire courir les Bacchantes. Le vin n'offre-t-il pas aujourd'hui encore, interroge l'auteur, « la joie de l'évasion, le sommeil de l'oubli, l'illusion de la félicité [...] un flottement délicat et sournois envahit les convives, une sensation de bien-être s'exprime par de joyeuses joutes verbales, des chants et des danses. Est-ce la fin de l'inhibition ou le début de l'ivresse ? Épanouissement ou intoxication » ?

Dans le deuxième article, Blaise Mulhauser et Elodie Gaille interrogent l'idée d'un chamanisme européen à partir du lien supposé entre sorcières et Solanaceae, lesquelles entreraient dans la composition de l'onguent nécessaire au sabbat. Pour ce faire, ils nous plongent dans les actes des procès en sorcellerie, rédigés entre les XV^e et XVII^e siècles dans la région neuchâteloise (Suisse), à la recherche des plantes utilisées. À leur lecture, deux conclusions dominent : d'une part, les plantes (ou leurs préparations) sont citées de façon sommaire (bien peu pouvant par ailleurs être considérées comme des psychotropes), l'Inquisition étant animée par une tout autre quête ; d'autre part, il est peu pertinent de considérer les Solanaceae comme plantes majeures des sorcières. En revanche, le fait que la structure du sabbat se retrouve dans l'Europe entière plaiderait, nous disent les auteurs, pour la présence d'un « chamanisme communautaire », oublié depuis et sans lien obligé avec quelque plante psychotrope que ce soit.

Dans le troisième article, Marie Singeot aborde les pratiques rituelles des ascètes udâsin, ces shivaïtes nus, recouverts de cendres, qui vivent retirés dans des grottes de la jungle himalayenne, et dont elle partage le quotidien plusieurs mois par an depuis 1995. Précisément, elle analyse l'acte de fumer la *chilam*, une pipe de terre contenant du cannabis mélangé à du tabac, avant les offices religieux, avant une tâche physiquement éprouvante, comme sédatif ou analgésique, et en période de fête. Offrir la pipe, écrit-elle, participe de l'hospitalité, au même titre que le verre de thé, et n'est pas sans rappeler que, selon la légende, le cannabis entrerait dans la composition de l'*amrit*, elixir d'immortalité surgi de la mer de lait lors de la création de l'univers. Shiva l'affectionne d'ailleurs tout particulièrement, notamment en potion — le *bhang*.

Dans le quatrième article, Julie Laplante et Jean-Christophe Jacovella interrogent un devenir plante à travers une analyse de l'*umhlonyane* (*Artemisia afra*) et de ses usages par les guérisseurs xhosa (*izangoma*) d'Afrique subsaharienne. Ils nous proposent, dans une perspective de leuzienne, une exploration de ce qui peut émerger au travers d'un voisinage humain-plante, en se penchant plus spécialement sur une coprésence et

une intimité affective particulière qui passent par le rêve, les tambours et les esprits ancestraux. Une telle approche thérapeutique se distingue nettement de la distance favorisée en laboratoire par les scientifiques impliqués dans l'essai préclinique présenté. L'engagement affectif *isan-goma*, à la rencontre de l'humain et du végétal, illustre ainsi comment une plante côtoyée au quotidien peut être investie autrement que par sa simple action pharmacologique.

Si anthropologues et chercheurs en sciences cognitives pensent respectivement l'ontologie comme l'attribution de propriétés aux choses et l'attribution réflexive d'existence aux choses, Martin Fortier, dans l'article suivant, interroge une troisième définition : l'attribution non réflexive d'existence aux choses, qu'il appelle le « sens de réalité » (SR). À partir d'un examen détaillé de cas d'altération du SR et faisant le constat que dans les expériences psychédéliques la nature de celui-ci est paradoxale — elles sont pour les personnes qui les éprouvent irréelles par certains aspects et réelles par d'autres —, il réfute l'idée d'un SR homogène (une espèce naturelle unifiée) et construit une taxonomie hétérogène (comptant six espèces neurophénoménologiques). Celle-ci est alors mise à l'épreuve dans la distinction opérée entre expériences induites par les hallucinogènes sérotoninergiques et celles dues aux anticholinergiques, puis au regard des processus culturels présents en Amazonie.

Dans le sixième article, Robin Rodd décrit les façons dont les chamanes Piaroa du Venezuela méridional préparent et utilisent diverses plantes psychotropes, en insistant sur les récits phénoménologiques et l'analyse pharmacologique. Ces plantes sont : le *yopo* (*yuhuä*), un tabac fabriqué principalement à partir des graines moulues de l'arbre *Anadenanthera peregrina*, le *capi* (*tuhuipä*, *Banisteriopsis caapi*), le tabac (*jätte*, *Nicotiana tabacum*) et le *däädä* (*Malouetia* sp.). La culture, la préparation et l'utilisation de ces plantes, y compris la conscience des subtilités de l'expérience dues aux dosages et combinaisons différentes, sont des aspects vitaux du travail de chacun. Dans cette logique, écrit Robin Rodd, les chamanes Piaroa ne manquent pas de s'échanger les plantes et témoignent d'un même intérêt à expérimenter des « substances visionnaires exotiques », apportées par leurs hôtes, Amérindiens et ethnologues.

Dans le septième article, j'aborde les *Brugmansia* spp. (Solanaceae), décrits comme dangereux par les guérisseurs, chamanes et, d'une manière générale, par les populations des Andes septentrionales et centrales d'où ils sont originaires. Après avoir interrogé la nomenclature, j'évoque quelques usages présents dans la littérature, puis centre mon propos sur *Brugmansia suaveolens* dans les pratiques awajun (famille

linguistique jivaro), comme j’ai pu les observer sur le Haut Marañón et ses principaux affluents, au Pérou. Mon analyse porte sur les modalités mythiques d’acquisition des plantes psychotropes, l’ethnobotanique, la préparation, les usages et les représentations attachées aux différentes variétés présentes dans les jardins. Je reviens pour finir sur la description d’un emploi précis : la quête d’une « vision-pouvoir », sorte d’intériorité nouvelle transformant la jeune personne en un adulte accompli.

Dans le huitième article, Céline Valadeau nous présente les différents usages du tabac au sein des communautés yánesha (famille linguistique arawak) du piémont péruvien, et notamment les modes de transformation de la matière nicotinique permettant la confection de remèdes, jus de tabac et cigarettes. À partir du matériel ethnographique, ethnobotanique et écologique recueilli, elle aborde les interactions intracorporelles des différentes vitalités — végétales, animales et humaines — lorsqu’elles sont mises en présence, puis analyse la construction de la vitalité chamanique et des modalités d’exercice des preneurs de tabac ou *tabaqueiros*. Le tabac apparaît ainsi comme une plante centrale, dont la vitalité permet d’associer celles des autres vivants : il les réunit en un même existant, qu’elle appelle un « humain hybride ».

Les études actuelles sur l’*ayahuasca* se focalisent essentiellement sur la transformation et l’adaptation des rituels à la clientèle européenne et nord-américaine, écrit Marc Lenaerts dans le neuvième article. De fait, nouveaux publics sur place ou ailleurs et changements dans le rôle, les discours, les pratiques et les objectifs des chamanes indigènes ou étrangers accaparent la plus grande partie des études sur le sujet. Or le chamanisme et les rituels d’*ayahuasca* évoluent aussi en milieu strictement indigène, indépendamment de tout rapport avec les « Blancs ». C’est le cas chez les Ashaninka (Pérou). En comparant les données récoltées par Gerald Weiss il y a vingt-cinq ans et les siennes, Marc Lenaerts analyse les profondes transformations dans la composition et l’implication des participants aux rituels, comme dans la nature et le statut des « esprits alliés » qui y sont convoqués. De telles transformations, conclut-il, obéissent à des critères propres à la pensée indigène pour mieux répondre aux problèmes rencontrés par la société ashaninka contemporaine.

Dans le dixième article, Clara Novaes aborde les processus de métissage entre cultures et subjectivités singulières à l’origine, et des religions *ayahuasqueiras* brésiliennes traditionnelles — Santo Daime, Uniao do Vegetal et Barquinha —, et des « nouvelles expériences spirituelles », pour reprendre sa formulation, à l’exemple de Comuníndios. Elle montre à partir d’une recherche menée au Brésil (à São Paulo et Alter do Chão,

en Amazonie orientale) et aux Pays-Bas, et dans une logique deleuzienne là encore, toute la complexité du « paysage » ou agencement des pratiques liées à l'*ayahuasca*. Celles-ci puisent en effet leurs références dans des systèmes thérapeutiques et cosmologiques tels que l'Umbanda afro-brésilien, le spiritisme kardéciste, le catholicisme ou encore le *new-age*. Clara Novaes analyse ainsi de quelle façon cette « spiritualité oscillante » s'inscrit dans un « réseau mystique mondial » et « universaliste », lui permettant de penser le temps présent.

À partir de ses expériences d'ethnopharmacologues — les premières datent de 1968 parmi les Indiens Culina (Haut Purus, Pérou), puis sur un bateau laboratoire, remontant l'Amazone, en compagnie de Schultes, Holmstedt, Lindgren, Plowman... —, Laurent Rivier montre combien, dans le onzième article, la confrontation des « pratiques traditionnelles » et des outils scientifiques modernes permet de recueillir des informations fiables, qui peuvent « rassurer la personne sur la qualité de l'expérience ». Une telle démarche multidisciplinaire l'a ainsi amené à développer l'idée selon laquelle seule la collecte continue et la mise en perspective d'informations de valeur permet de baliser un chemin sûr dans un contexte où la popularité grandissante de l'*ayahuasca* comme la multiplication des pratiques chamaniques, en Amazonie et dans le monde, a rendu périlleuse cette approche d'une réalité non ordinaire.

Dans le douzième article, Pierre Déléage revient sur « un siècle d'hallucination » chez les Nawa des sources (famille linguistique pano, Amazonie occidentale). La première description d'un rituel d'absorption d'*ayahuasca* date, « c'est exceptionnel », du début du xx^e siècle. Nous la devons à Constant Tastevin, un missionnaire catholique. Ses notes de terrain contiennent également le premier essai de transcription et de traduction d'un des chants accompagnant la cérémonie des Waninawa. Ces documents rares, en partie inédits, sont comparés aux données recueillies par Pierre Déléage au début du xxi^e siècle chez les Sharanawa et les Yaminawa. Un épilogue présente la manière dont les chamanes Kaxinawa s'approprient aujourd'hui la documentation de ces cérémonies au moyen de l'écriture et du dessin.

En partant des données ethnographiques recueillies auprès de chamanes matsigenka (famille linguistique arawak, Pérou) et des données historiographiques remontant au xvi^e siècle, Esteban Arias décrit dans le treizième article un rituel d'intoxication, les discours et les représentations cosmologiques qui lui sont attachés. L'intoxication rituelle est pensée par les Matsigenka comme une transformation, une notion présente dans le terme désignant le chamane, le *seripegari*. « En suivant les

traces » d'activités chamaniques au fil des siècles, Esteban Arias analyse les événements historiques et récits mythiques qui rythment les rapports entre les acteurs en présence, et montre comment les caractéristiques prêtées aux esprits auxiliaires « invisibles » et aux démons meurtriers ont progressivement été associées aux Blancs.

« Ils nous ont déjà tout volé. » C'est par cette phrase que Jeremy Narby, dans le dernier article de ce collectif, discute les points de vue amazoniens sur les Occidentaux et leur appropriation de l'*ayahuasca*. Les Indigènes amazoniens ont tendance à voir les Occidentaux comme des extracteurs forcenés, ce qui concerne aussi la nouvelle génération de Blancs qui débarquent à la recherche d'expériences chamaniques. Des Amazoniens qui travaillent dans la défense des savoirs indigènes le disent : que les Blancs viennent en Amazonie prendre de l'*ayahuasca* dans le respect du savoir-faire indigène, soit, mais qu'ils en ramènent chez eux, c'est une autre histoire... l'*ayahuasca* venant ainsi s'ajouter à la longue liste des extractions occidentales.

NOTES

1. Voir notamment la recension de Magali Demanget (2013).
2. https://www.amazon.fr/plantes-psychotropes-Initiations-th%C3%A9rapies-qu%C3%A9siques/dp/2849526770/ref=la_B004N34DSK_1_2?s=books&ie=UTF8&qid=1475215374&sr=1-2 — page consultée le 28 septembre 2016.
3. Un *dark side* vers lequel l'auteur aurait selon ses propres dires lui-même été tenté de passer, en proie à une « fascination répulsive pour l’“invisible” et l’“irrationnel” » (Amselle, 2013 : 68 sqq.).
4. Je renvoie à mon analyse détaillée de ce livre et de ses travers (Baud, 2015).
5. F. W. Sertürner isola en 1805, à partir du latex extrait du pavot somnifère, le premier alcaloïde : la morphine (de Morphée, dieu grec des rêves) ; sa structure moléculaire ne sera toutefois déterminée qu'un siècle plus tard. Le terme « alcaloïde » est construit à partir de l'arabe *al qate* « la soude » et du grec *eidos*, « forme ».
6. Contrairement aux métabolites primaires (glucides, lipides et acides aminés) qui jouent un rôle dans la croissance et la floraison des plantes, les métabolites secondaires (alcaloïdes et autres) marquent de manière originale une famille, un genre ou une espèce, et participent à l'ensemble des interactions biochimiques, positives ou négatives, de la plante avec son environnement (micro-organismes, insectes, autres plantes...). Du point de vue de celle-ci, ces molécules ont pour fonction de la protéger des prédateurs (herbivores, bactéries et champignons), d'attirer les pollinisateurs ou de transmettre une information.

7. Les frontières entre ces catégories ne sont pas nettes et le sont d'autant moins si nous prenons en compte les usages culturels des plantes ainsi catégorisées.

8. C'est-à-dire dotées d'un principe immatériel capable de communication, d'enthènement et témoignant d'une intentionnalité.

BIBLIOGRAPHIE

AGUERRE A. M., A. FERNANDEZ DISTEL & C. A. ASCHERO, 1973, « Hallazgo de un sitio aceramico en la Quebrada de Inca Cueva (Provincia de Jujuy) », *Relaciones. Sociedad Argentina de Antropología*, VIII : 197-231.

BAUD Sébastien, 2015, « Expériences néo-chamaniques : les limites de la critique déductive », *L'Homme*, 3, 215-216 : 317-328.

— 2017a, « Réappropriations mutuelles, Ayahuasca et néochamanisme péruvien internationalisé », *Drogues, santé et société*, 16, 2 : 15-35.

— 2017b, « Expériences “hors du corps”, Un voyage “en esprit” à la rencontre d'un autre de soi », *Intellectica*, 67 : 347-366.

DEMANGET Magali, 2013, Compte rendu, *Journal de la Société des Américanistes*, 99, 1 : 219-223.

MERLEAU-PONTY Maurice, 1979, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard.

MULVANY DE PEÑALOZA Eleonora, 1984, « Motivos fitomorfos de alucinógenos en Chavín », *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 12 : 57-80.

SCHÜTZ Alfred, 1946, « The well-informed citizen, An essay on the social distribution of knowledge », *Social Research*, The New School, 13, 4 : 463-478.

WINNICOTT Donald Woods, 1975, *Jeu et Réalité, l'espace potentiel*, Paris, Gallimard.