

Ayahuasca, entre visions et effroi

Les plantes psychotropes, encore appelées hallucinogènes, font peur. Lapalissade s'il en est, c'est là une perception partagée dans les grandes villes amazoniennes comme en France, où ces substances dites « vénéneuses » relèvent des champs médical et juridique. De fait, elles sont définies en référence à des notions qui évoquent aussi bien la pharmacodépendance et l'abus que le trafic illicite. En ce sens, si elles participent d'un usage ludique parmi la jeunesse et sont décrites en termes d'« enthéogènes » dans la logique *New Age*, il existe de la part des autorités un souci de protéger les personnes de pratiques considérées comme des « dérives sectaires », voire des formes de « soumission chimique » qui plongeraient celles-ci dans une « pensée magique » particulièrement déstabilisante (Baud et Ghasarian, 2010). Ce point de vue est également partagé en Amazonie amérindienne par les missionnaires catholiques et protestants, lesquels ont joué un rôle certain dans l'abandon de pratiques

Sébastien Baud

ethnologue,
Université de Strasbourg
(La carte et les photos
sont de l'auteur.)

au fondement du lien social, en décourageant l'usage de la bière de manioc et des plantes psychotropes, qualifiées de « diaboliques ». Comme le dit Isabel Taijin (Awajún, communauté de Nazareth), « ils interdirent aux gens de boire et ont su insuffler cette peur » des débordements anomiques, parfois marqués par l'effroi que ces substances ne manquent pas de « semer », obligeant les Indiens à se conduire « comme des animaux » (Reichel-Dolmatoff, 1974 : 73).

« Brancher sur l'animal », c'est ce que fait la transe, nous dit Catherine Clément (2011), un état qui peut être provoqué par les plantes psychotropes. Considérée comme un moyen de « s'éclipser » (ibid.) d'une vie ressentie dans la douleur de sa rigidité sociale, la transe est aussi cette « expérience originelle de l'activité de l'esprit » (Jung, 1953) ou cet « état de conscience exaltée » (De Heusch, 1995). La pertinence de l'emploi de ce terme en anthropologie a été discutée avec Christian Ghasarian en introduction d'un ouvrage sur les plantes psychotropes (cf. bibliographie). Je n'y reviens pas ici. Disons simplement que pour cette discipline, s'il importe peu que la transe soit effective ou simulée, c'est d'abord parce qu'elle est un signifiant social. En ce sens et dans le cadre de cet article, elle est comprise comme un point de passage entre le visible l'invisible. Ainsi, le chaman en transe est censé se rendre dans ce que j'appelle le monde-autre et maîtriser ses esprits qualifiés d'auxiliaires. Cela dit, la transe peut être dévastatrice, notamment lorsqu'elle se déchaîne et échappe à l'ordre établi. Sauvage ou pensée comme telle dans les sociétés à chamanes, la transe annonce l'entrée dans le monde des esprits : elle y est initiale et initiatrice. Sauvage, la transe l'est aussi, trop souvent, dans le cadre du tourisme chamanique à destination de l'Amazonie occidentale, lieu de consommation d'une préparation psychotrope : l'*ayahuasca*, breuvage

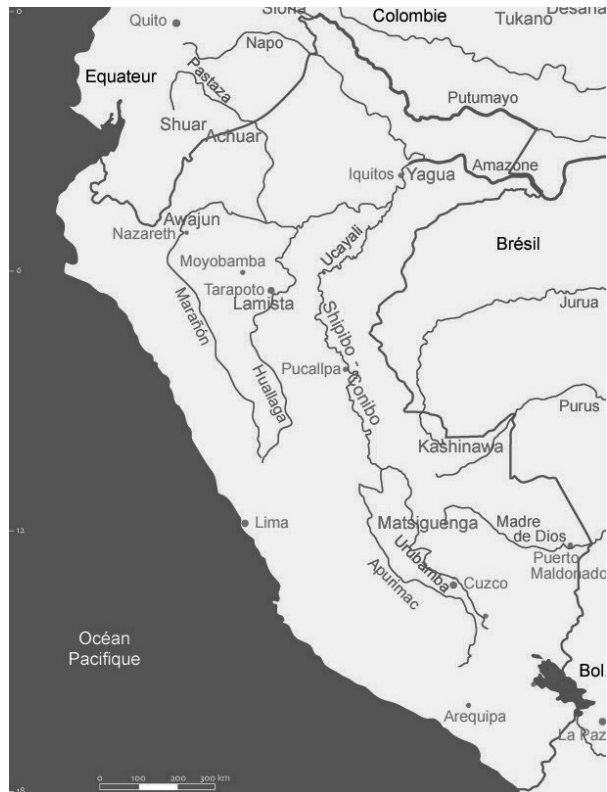
concocté à partir d'une liane, *Banisteriopsis caapi*, et de plantes additives (cf. ci-après).

De fait, la transe ne saurait être sans la frayeur, une expérience de la violence (consécutive d'un état de surprise) qui saisit la personne, une émotion parfois décrite par mes interlocuteurs comme une absence qui, si elle devait par trop se prolonger, sera rangée du côté de la maladie. Dans cette logique, la frayeur n'est pas un ressenti, mais est appréciée comme quelque chose d'infligé (Houseman, 2004) – elle suppose donc l'existence d'un « autre ». Avec la transe, elles ont en commun de saturer la totalité de l'expérience individuelle (Jeudy-Ballini et Voisenat, 2004). Elles sont à ce titre abordées conjointement à travers l'analyse de cet objet anthropologique tout juste évoqué : l'*ayahuasca*. Trois parties structurent mon argumentaire. Je donne tout d'abord un aperçu de quelques plantes importantes des pharmacopées amérindiennes. Puis, je mentionne les propriétés et usages de l'*ayahuasca* puisque sont distinguées des manières de faire. Dans ce registre si le « voir » est le plus souvent convoqué je montre en fin de compte qu'il est possible d'appréhender les fonctions sociales et initiatrices de cette liane par la frayeur, émotion tout à la fois provoquée et dont la personne cherche à se prémunir. Pour ce faire, deux logiques coexistent. La première consiste en une identification aux grands prédateurs sauvages ou pour le dire autrement, la confrontation à des images effrayantes. La personne « joue » à se faire peur pour « être sur ses gardes » et pour « se rendre courageux », deux motivations données de façon récurrente pour expliquer sa participation au rituel. La seconde renvoie à l'acquisition, après avoir surmonté une frayeur provoquée par la rencontre avec une figure radicale de l'altérité, d'une « vision-pouvoir » qui va emplir le cœur, à la fois siège de la pensée et lieu où s'éprouve l'effroi, et l'en protéger. Ce n'est donc pas de la

peur d'un végétal dont il est question dans cet article, mais de frayeur que ledit végétal induit chez celui qui le consomme.

De quelques plantes présentes dans les jardins

Outre les Machiguenga (groupe arawak) qui vivent sur l'Urubamba et ses affluents (départements de Cuzco) et les Llacuash (département de San Martín)¹, j'appuie ma démonstration sur des données enregistrées parmi les métis habitant les grandes villes de l'Amazonie péruvienne, familiers des plantes psychotropes depuis le début du xx^e siècle et l'essor de l'industrie du caoutchouc, et les Awajún (groupe jivaro), qui vivent sur le haut Marañón et ses affluents (départements d'Amazonas et Loreto). Dans les jardins de ces derniers ou aux alentours des maisons, outre les plantes alimentaires, des arbres fruitiers, des palmiers, des plantes utilitaires comme le coton (*ujúch*)², les piments (*jíma*), le roucou (*ipák*), le genipa (*súwa*), des calebassiers (*namúk*), nous trouvons de nombreuses plantes médicinales. Le terme générique pour les désigner



est *tsúak*, mot qui a donné *tsuájatin*, le médecin herboriste. C'est le cas des gingembres (*ajég*), des *Cyperus* (*pijipíg*), du *kampaának* (ou *yawar piri piri*, *kapiropenki* en machiguenga), utilisé comme cicatrisant, hypo/hypertenseur et emménagogue... et du tabac.

Le tabac, *Nicotiana tabacum* (Solanaceae) est appelé *tsaág* en awajún, *sayri* ou *k'amatu* en quechua, *seri* parmi les Machiguenga, terme à partir duquel est formé le nom du chaman, *seripegari*, « celui que transforme le tabac ». Parmi les Awajún, après avoir été broyées et mélangées à un peu d'eau ou de salive, ses feuilles sont inhalées ou consommées par voie orale. Ces gestes ont pour dessein d'induire un état nauséux entrecoupé de visions peu colorées et interprétées par celui qui les éprouvent comme un « voyage en âme » dans le monde-autre³. Tout juste coupées pour en extraire le jus,

1. Leur origine remonte à la répartition au xvi^e siècle de plusieurs populations amérindiennes de l'Amazonie péruvienne en *encomienda* (territoire soumis à l'autorité d'un conquistador) autour du village de Lamas, alors appelé Santa Cruz de los Motilonos de Lamas. Ils ont adopté le quechua (dialecte Chachapoyas-Lamas), qui fut introduit au xviii^e siècle comme *lengua franca*, « langue générale », par les Franciscains afin de faciliter le travail des missionnaires. Eux-mêmes se disent descendre d'émigrants incas, venus s'établir sur ces terres il y a quelques centaines d'années.
2. Sauf mention contraire, les noms vernaculaires notés sont en awajún.

3. Il est à noter l'existence d'un praticien, le *pásuk*, qui après avoir inhalé une grande quantité de tabac, entre dans une transe de possession : l'esprit agissant pose alors diagnostics et prédit les événements à venir.



Brugmansia suaveolens.

les feuilles peuvent aussi être séchées. Les fumées qui se dégagent de leur combustion contiennent des β -carbolines aux propriétés inhibitrices de monoamines oxydases. Ainsi, le fait que le chaman fume du tabac dans l'instant qui précède et après la prise de l'*ayahuasca* peut se comprendre comme un geste favorisant le développement des visions – c'est notamment et de manière très forte le cas parmi les Machiguenga, pour lesquels le tabac permet d'approfondir le contact avec les *saangariite*. Cela dit, les populations amaziennes reconnaissent au tabac bien d'autres

propriétés, parmi lesquelles attirer les esprits, fortifier et protéger le corps, accompagner l'extraction des agents pathogènes incrustés dans le corps, aider à rappeler l'âme égarée, voire prémunir de l'attaque de serpents. Psychotrope à part entière, le tabac remplace bien souvent la consommation d'autres plantes chez les vieux chamans.

Parmi ces plantes, mentionnons le *kúnakip* (ou *sanango*, « remède », *Tabernaemontana sananho*, Apocynaceae), lequel est parfois associé par les Awajún au *kaíp* (ou *ajo sacha*, *Mansoa alliacea*, Bignoniaceae), une liane



Liane de *Banisteriopsis caapi*.

connue pour sa forte odeur d'ail, le mélange est alors donné par le chasseur à son chien afin qu'il retrouve un odorat perdu. *Brugmansia suaveolens*, un arbuste de la famille des Solanacées, dont les noms soulignent l'importance thérapeutique. Appelé *bíkut*, *baikúa*, *tsúak* – soit le remède par excellence – en awajún, *toé*, *floripondio*, *borrachero* ou *tomapende* dans le Pérou hispanophone, *saaro* en machiguenga (de *saa-*, « brûler » au sens médical d'appliquer un pansement brûlant), cet arbuste est réputé pour induire une forte transe de par les alcaloïdes tropaniques qu'il renferme. Les

Awajún connaissent quatre variétés, distinguées par la couleur des fleurs, rouges ou tout en nuances de blanc, donc quatre usages : en cas de fracture, de maladie « grave », de sorcellerie et pour obtenir une « vision-pouvoir » (cf. ci-après).

Enfin *Banisteriopsis caapi* (Malpighiaceae), cette liane associée à la frayeur par les populations amazoniennes est paradoxalement la plante psychotrope la plus connue et d'une certaine façon la plus en vogue aujourd'hui chez les Occidentaux. Si celle-ci peut être préparée seule, en décoction, elle est le plus

souvent associée à une, voire plusieurs autres plantes. En ce sens, le terme *ayahuasca* désigne, et *Banisteriopsis caapi*, et le breuvage dans lequel elle entre. Les Llacuash et les métis de l'Ouest amazonien lui associent des feuilles de l'arbuste *Psychotria viridis* (Rubiaceae). Connue par son nom quechua – *chacrana*, « qui peut être mélangé » (de *chaqru-*, « mélanger ») –, elles sont dites par le discours indigène colorer les visions. Certaines populations ont l'habitude d'inhalier à l'aide d'une pipe à priser les seules feuilles de cet arbuste réduites en poudre, évitant ainsi la destruction de l'alcaloïde psychoactif qu'elles renferment par les enzymes du foie. Pratique récente chez les Machiguenga (Shepard, 2005), cet additif est selon eux à l'origine des visions effrayantes de serpents.

L'additif utilisé par les Awajún est *Diplopterys cabrerana* (Malpighiaceae), une liane dont ils utilisent les feuilles. Appelée *yáji*, ce dernier terme est construit à partir de la racine *yaj-*, « loin », racine qui a donné l'adverbe *yajá*, « ailleurs, dans un autre monde » et du suffixe *-i* qui marque la direction. Cette liane « ouvre » à son expérimentateur un ailleurs, précisément cet « espace », là où « surgit le film ». Si les visions provoquées par ce mélange fourmillent de serpents, c'est le fait, rétrospectivement (selon le discours indigène), des chamans pour lesquels ces animaux sont de précieux auxiliaires. Il convient toutefois au non chaman de ne pas s'y arrêter, quel que soit l'effroi suscité par la vision de ces animaux par ailleurs ou pour le dire autrement, celui-ci bascule de la frayeur à la vision recherchée à partir d'un certain consentement donné à la première au plus fort de son expansion. À ces couples « essentiels », les praticiens rajoutent parfois d'autres plantes. Outre tabac et *Brugmansia* déjà mentionnés, entre par exemple dans la composition du breuvage l'écorce des tiges et racines du *chiric sanango* (*Brunfelsia*

grandiflora, Solanaceae), un arbuste... qui aurait à voir avec la peur (*chiric* est le « froid » en quechua⁴).

Banisteriopsis caapi pousse jusqu'à une altitude de 1 500 m, sur des sols non inondables. Ses branches sont brun-gris. Ses feuilles, glabres et elliptiques, mesurent 17 cm de long et 9 cm de large. La liane développe une inflorescence axillaire composée de fleurs jaunes ou roses, puis des samares d'environ 3 cm de long. Si la liane peut être cultivée, les plants sauvages sont davantage appréciés de ses utilisateurs. Son nom en usage dans le Pérou hispanophone, *ayahuasca*, est composé de deux mots quechua, le premier, *huasca* (*waskha*), désigne les cordes; celles-ci étaient tressées dans les Basses Terres à partir de différentes lianes⁵, d'où la traduction en usage aujourd'hui de *huasca*. Le second, *aya*, évoque aussi bien le mort ou le cadavre que les notions de piquant et d'amertume (dans le dialecte quechua parlé par les Llacuash). Dans son acceptation la plus commune, l'*ayahuasca* est donc la « liane des morts », voire la « liane amère »⁶. Ailleurs, elle est appelée *datém* (awajún), *kamaranpi*, « remède qui fait vomir » (machiguenga), *nishi pae*,

4. Dans la médecine traditionnelle de la région de Tarapoto, l'arbuste est utilisé en cas de rhumatismes et d'arthrite; il est par ailleurs considéré comme un reconstituant de l'organisme. Ingéré par le chasseur machiguenga, il lui permet d'être plus alerte et plus précis dans son tir.
5. Parmi les Awajún, la liane (*káap* ou *tamshi*) est d'abord divisée en deux sur sa longueur, puis une nouvelle fois en deux... ainsi jusqu'à obtenir six brins qui seront alors tressés.
6. L'amertume joue un rôle important dans le rapport aux plantes parmi les populations de l'Ouest amazonien, puisque cette saveur révèle d'ordinaire un esprit végétal puissant. Parmi les Machiguenga, cette fonction est réservée au piquant, *katsi*.



Préparation de l'ayahuasca.
Cuisson de l'ayahuasca, ici associé au yaji.
Communauté awajún de Nazareth, 2007.

nishi est la « liane » et *pae* l'effet de boisson préparée à partir de cette liane, c'est-à-dire l'ivresse (*kashinawa*), ou *caapi* terme parfois traduit par « rendre courageux » (groupe tupi).

Dans le discours indigène, il existe plusieurs *ayahuasca* selon les effets engendrés, l'endroit où pousse la liane, la végétation environnante, l'aspect de l'écorce, lisse ou rugueuse, sa couleur, etc. Les désignations sont multiples et proprement culturelles, ces classifications reposant sur des savoirs concernant la teneur psychoactive des différentes plantes et parties de la plante utilisées, donc du type d'expérience provoquée. De fait, il ne s'agit pas d'espèces botaniques différentes. D'ordinaire, la liane est coupée en morceaux ; s'il y en a plus qu'il n'en faut, ceux-ci sont conservés dans la terre. La liane est d'abord nettoyée à l'eau, puis grattée pour enlever l'écorce et broyée sommairement, avant d'être mise à cuire, seule ou en association avec les feuilles de la *chacrana* ou du *yáji*, pendant une durée moyenne de six à huit heures.

Propriétés et usages

L'*ayahuasca* est considérée par les populations qui l'utilisent comme une médecine puissante pour accéder à la source du trouble, c'est-à-dire pour diagnostiquer le mal, définir le remède et guérir le malade. Comme remède, elle est prescrite parmi les Awajún pour nettoyer l'urine et soulager la prostate, voire en cas d'ulcère à l'estomac. De même, les *ayahuasqueros* métis disent d'elle qu'elle est diurétique, anesthésique, qu'elle soigne la gangrène, la malaria, la maladie de Parkinson, etc. Plus communément, en milieu urbain, sa prise répond à des étiologies qui appartiennent au champ sémantique de la sorcellerie et de l'effroi (*susto*). Ce dernier est à entendre comme un traumatisme psychique consécutif d'un choc émotionnel envisagé dans sa raison physique (attaque d'un chien par exemple) ou dans sa raison affective (décès), qu'il soit vécu dans le registre du réel ou dans celui de l'imaginaire, à l'état de veille (rencontre d'un esprit) ou lors du rêve (chute)

(Motte-Florac, 1998). Débordant le cadre de la seule cure dans les sociétés amérindiennes, les pratiques autour de l'*ayahuasca* posent l'existence de catégories liminales et la possibilité de la franchir. Elles ont une fonction didactique, voire initiatrice. Prenons l'exemple awajún, plutôt singulier il est vrai : quand *Banisteriopsis* est ingérée seule, en très grande quantité – le breuvage est appelé *datém wáimatai*, de *wáimat*, « avoir une vision (-pouvoir) ».

Parmi les Awajún, l'initiation des jeunes hommes comportait deux moments : la prise collective du *datém* non concentré par le passé (présentée ci-dessous) et la retraite individuelle, toujours d'actualité, en forêt, généralement près d'une cascade, c'est-à-dire à l'écart de la vie sociale. Au cours de celle-ci, la personne ingère diverses plantes, surtout le tabac, accompagnée de son père ou d'un oncle qui lui enseigne alors les pratiques liées à la chasse – l'apprentissage à la fonction chamanique suit une même logique. Pendant cette période, la personne adopte un régime alimentaire à base de manioc doux et de plantain, voire d'igname et de banane. Sont prohibés viandes de tatou, agouti, cochon, larves d'insectes, poissons carnivores et épineux, sel, *patarashca*, rapports sexuels, et aujourd'hui sucre, fritures, thon en boîte, conserves, parfum et shampoing.

Quant au *datém* non « raffiné » (la *purga*), il était bu ou administré en lavement (*umpú-matai*). Les Awajún utilisaient pour cela la tige d'une Poacée (probablement *Lasiacis maculata*, *nágku* en awajún) : la tige était coupée, chauffée pour en extraire la sève (car elle provoque des démangeaisons), puis trempée dans de l'eau tiède. D'ordinaire, les jeunes Awajún se soumettaient à cette pratique vers l'âge de dix ans, car le « *datém* est comme une médecine qui protège le corps et l'esprit, qui les rend sains, et favorise les relations sociales : tu n'as pas peur d'aller vers l'autre », affirme un membre de la communauté de Nazareth.

Si le rituel se tenait dans une maison débarrassée de son mobilier, l'expérience visionnaire (*kajamát*) était éprouvée dans une hutte (*umpágbau*) construite à cet effet et fermée par une palissade pour se protéger du jaguar. Celle-ci était située à deux ou trois kilomètres dans la montagne, ce qui demandait beaucoup de force et de volonté aux jeunes gens, après avoir bu une grande quantité de la décoction pour rejoindre ce refuge. Certains, trop ivres de la plante, s'endormaient en chemin.

La purge était pratiquée selon le discours local non seulement pour nettoyer « l'esprit, le cœur (*anentái*) » et rendre fort, mais aussi pour rencontrer, lors de l'expérience extatique, l'ancêtre appelé Ajútap et obtenir (*wáimat*) de cet esprit, individué et rattaché au territoire d'un groupe local, ce que j'appelle une « vision-pouvoir ». Cet énoncé reçu et intériorisé est synonyme d'une modification qualitative de la conscience de soi. Il est à l'origine d'un puissant sentiment guerrier propre à engendrer une destinée exemplaire par le passé (dans le contexte des guerres intra-ethniques) (Taylor, 1997) et source d'une vie sans heurt aujourd'hui. Très valorisée socialement, la possession de cette âme guide la vie de son propriétaire, qui est alors reconnu comme étant un visionnaire (*wáimaku*). Le pouvoir s'acquiert à travers, sans être exclusif, un ensemble limité de signifiants : la pierre, l'arbre *ménte* (ou *lupuna*, *Ceiba pentandra*, Malvaceae), le boa, l'aigle ou le jaguar. Chaque signifiant a sa fonction : la pierre qui tombe du ciel favorise une longue vie, tandis que l'arbre est synonyme de protection, l'aigle d'une capacité visionnaire, le jaguar et le boa, que « personne ne mange », de force.

Quand le breuvage est un mélange (la *mezcla*), la personne boit un petit verre ; les Awajún l'appellent *datém wáinmatai*, de *wáinmat*, « voir » ce qui est invisible. Parmi ces derniers, ce mode de préparation était réservé par le passé au seul

chaman, car il participe, à l'instar du tabac⁷, selon eux, de la production d'une substance conservée dans l'estomac et appelée « flegme » (*juák*, *yachay* – de la racine quechua *yacha*, « savoir » – et *mariri*⁸ parmi les métis). Le flegme est explicitement désigné comme le pouvoir du chaman (et du sorcier). Il est ce qui lui permet – en ce sens, il est consubstantiel d'un savoir – d'extraire du corps par la technique classique de la succion l'agent pathogène, comme de projeter à l'aide de la fumée du tabac quelque fléchette magique pour tuer. C'est là un motif de peur, mais non de frayeur, laquelle se situerait plutôt du côté du cœur, sujet au tressaillement ou à l'effroi. Selon Walter Cuñachi (Nazareth):

Le colibri est celui qui donne des nouvelles, bonnes ou mauvaises. Un jour, alors que je marchais en forêt, cet oiseau passa devant moi en sifflant, faisant tressaillir mon cœur: « Que se passe-t-il ? », me suis-je dit. Je regardais en haut. Rien. En bas. Rien. À peine ai-je repris ma marche qu'il passa à nouveau. « Il doit y avoir quelque chose, c'est sûr. » Je regardais et là, un shushupe [un serpent] comme d'ici à... d'un bon mètre. Il attendait car il savait que j'allais passer à côté de lui. Il attendait pour me mordre.

Dans la littérature sur le sujet, cette substance est généralement décrite comme un contenant (de divers projectiles). Toutefois,

les Awajún y voient les fléchettes magiques elles-mêmes (*tséntsak*), celles-là mêmes qui migrent, toujours selon eux, de l'estomac du chaman à la surface de la peau pour former une armure protectrice à l'image des épines couvrant l'écorce de l'arbre *ménte* tout juste évoqué. Cette armure est par ailleurs fort utile dans les combats qui opposent ces praticiens, ivres de la plante... pour ne pas y aller la peur au ventre. Selon Walter Cuñachi:

Un jour, j'ai été invité à rencontrer d'autres chamans, lesquels me demandèrent de prendre le datém avec eux. J'ai décliné l'invitation. Au cours de la session, l'un des participants émit l'idée de me chercher: « Où est-il? Où est-il? » Assis dans la maloca, ils me cherchèrent. Sous la terre... ssssss. Rien. Dans le fleuve... ssssss. Rien. Dans la lagune... ssssss. Rien. Dans l'espace... ssssss. Rien. « Où est-il caché? » Dans les grands arbres peut-être... ssssss. L'un d'eux, le plus vieux, me trouva dans la grande lupuna. Il me le raconta le lendemain. J'étais dans la grande lupuna, une branche à droite, une branche à gauche. Il y avait un trou au centre, mon corps était là, dans la lupuna. J'étais coiffé d'un casque protecteur pour que les sorciers ne puissent entrer. Je m'étais montré pour regarder avant de m'enfoncer à nouveau dans le tronc. C'est pourquoi il m'avait trouvé.

Si cette manière de préparer le breuvage permet à l'*ayahuasquero* métis de voir l'essence des végétaux, leur esprit, pour acquérir savoir et pouvoirs, ce sont les agents pathogènes (*tséntsak*) incrustés dans le corps ou l'identité du sorcier qu'elle donne à voir à l'*iwishín*, terme désignant le chaman awajún, littéralement « celui qui chante sur un liquide », en l'occurrence le *datém* « concentré ». En somme quelle que soit son mode de préparation, l'*ayahuasca* est censée rendre possible l'expérience du monde-autre: elle est un esprit qui met l'être humain en relation avec d'autres esprits, maîtres des animaux, des végétaux, esprits des maladies et âmes des défunts.

7. Celui-ci est mélangé à l'eau d'une cascade ou à la salive du chaman instructeur et inhalé.

8. Si ce terme est parfois associé au verbe espagnol *marear*, « qui fait tourner la tête, avoir le mal de mer », nous pouvons peut-être le rapprocher du mot tucano *mariri*, « sucer » (Duvernay-Bolens, 1967) – il apparaît sous la forme *miriri* chez Reichel-Dolmatoff qui le traduit par « suffoquer, plonger sous l'eau »; dans le mythe, la femme *yagé* (*Banisteriopsis caapi*) « suffoque » les hommes d'images (1974 : 69). *Mariri* désigne précisément l'*ayahuasca* au sein de l'União do Vegetal (Labate and al., 2009).

L'expérience du monde-autre se traduit principalement par des perceptions visuelles, auditives et olfactives dans une moindre mesure, dues ici à la très longue cuisson des β -carbolines (hypothèse formulée par Jace Callaway, *in* Shepard, 2005), là à l'alkaloïde apporté par l'additif, à savoir la diméthyltryptamine (DMT). Celle-ci, prise de manière orale pénètre le flux sanguin et passe efficacement la barrière hémato-encéphalique grâce aux β -carbolines (harmine, harmaline et tétrahydroharmine) apportées par *Banisteriopsis* et dont les propriétés inhibitrices de monoamine oxydase (MAO) sont aujourd'hui bien connues. Cependant, si cette propriété d'affiner les perceptions sensorielles est le plus souvent évoquée lorsqu'il s'agit de justifier un usage, les personnes reconnaissent à la liane deux autres « qualités ». Tout d'abord, elle est émétique – propriété que nous retrouvons dans le nom donné à la plante par certaines populations (*kamaranpi*, *nishi pae*, etc.). Autrement dit, elle provoque des vomissements dans lesquelles, pour l'Awajún, l'ivresse recherchée puise sa force et grandit. Précisons que l'ivresse, appelée *nampéamu* en awajún et *mareación* en espagnol, ne doit pas être réduite aux seuls vomissements puisque selon le discours indigène, elle se confond avec le « voyage en âme » ou « vol chamanique », mais c'est une autre histoire... Loin d'être un effet secondaire désagréable, cette nausée, qui évoque le mal de mer, est essentielle et centrale dans l'interprétation que font les populations amérindiennes des propriétés de *Banisteriopsis*.

La seconde de ses « qualités » est d'avoir une action émotionnelle importante, notamment dans son rapport à l'effroi – traduit par le terme tupi la désignant (*caapi*) et d'une certaine façon la construction quechua *aya-waskha*. De fait, si l'ingestion de *Banisteriopsis* peut être un moment douloureux par les interdits alimentaires qu'elle demande, par le cadre

rituel, parfois violent, par les vomissements induits et par le sentiment qu'elle implique d'être dépossédé de la maîtrise de soi⁹, les β -carbolines consommées à haute dose ont aussi un « effet de frayeur »¹⁰. Si l'Awajún emploie le *yáji* pour « ouvrir les yeux », il demande au *datém* « force » et « courage », d'abord pour affronter l'épreuve physique propre aux modalités du rituel de la *purga*, ensuite pour se positionner dans l'épreuve intérieure provoquée par la consommation de cette liane. Pour les populations jivaro, l'idée d'épuration corporelle est indissociable de la vie quotidienne, et plus précisément de la chasse. Traditionnellement (car la pratique se perd à mesure des changements opérant dans les activités économiques), la journée n'aurait pu débuter sans ce nettoyage de l'estomac. La plante utilisée dans ce dessein est le *waís* (ou *huayusa*, *Ilex guayusa*, Aquifoliaceae). Ses feuilles sont bues en tisane, vers trois heures du matin, pour se nettoyer et dans un même mouvement émétique, rejeter malchance et paresse, laquelle est contraire aux qualités du chasseur. Par l'ingestion de cette plante, peut-on entendre,

9. Nous pourrions rajouter à cette liste les interrogations qu'elle entraîne, c'est-à-dire la mise à mal de notre pensée, à plus forte raison si la personne appartient à une culture étrangère.
10. À haute dose, les β -carbolines agissent en effet comme antagonistes des récepteurs des diazépines. Elles stimulent ainsi la sécrétion de norépinephrine et de dopamine, donc l'activation des hormones hypophysaires, lesquelles vont à leur tour activer les hormones surrénales dites du « stress », adrénaline et cortisol, qui sont aussi des hormones de l'éveil (Bernard Weniger, communication personnelle). Notons cependant qu'un épisode de ce type, associé à une décharge d'adrénaline, est éprouvé d'une manière très différente selon le contexte et les personnes.

dans une analogie révélatrice, « le corps est préparé, tu as de la chance ». De « préparer » le corps, c'est aussi la fonction d'une variété de gingembre (*ajég*), cette fois à la pratique contemporaine du *datém* concentré. *Waís* et *ajég* ont en commun de situer la personne du côté des grands prédateurs de son environnement visible et invisible, le jaguar, Tsúgki (la sirène), l'anaconda que « personne ne mange », ou pour le dire autrement, qui n'éprouvent pas l'effroi, cette peur qui surprend¹¹ et paralyse. Ce faisant, non seulement le rituel prétend à la réussite de l'activité dont il est le préalable, la chasse ou le « voyage en âme », mais il prévient aussi la possibilité d'être saisi d'effroi, donc celle d'un accident mortel. En quelque sorte, il nie à la personne sa qualité de proie, puisque celle-ci est ainsi perçue par ces animaux et esprits, par ailleurs auxiliaires du chaman.

Ce concept de « préparer » est également important, quoique dans un sens différent, dans le chamanisme métis, puisqu'il y est avant tout question de « protéger » le corps, alors appelé *cuerpo cerrado* par rapport au *cuerpo sencillo* ou corps sensible aux agressions. Sans entrer dans les détails, il est à noter que les praticiens locaux proposent aux Occidentaux en « recherche d'expériences spirituelles "directes" » (Chasarian, 2010 : 289), de préparer l'ingestion de la plante psychotrope par celle d'une plante aux propriétés émétiques. À Tarapoto, sur le haut Huallaga, ce rôle est dévolu à la *yawar panga* (*yawar* est le « sang » en quechua et *panga*, dans le dialecte parlé à Lamas, la « feuille », *Aristolochia didyma*, *Aristolochiaceae*) ou à la *rosa sisa* (parfois appelée *ayasisa*, « fleur du défunt », *Tagetes erecta*, *Asteraceae*). Selon le discours local, la *yawar panga* a pour effet une purification à la

fois physique, mentale et émotionnelle de la personne, c'est-à-dire un nettoyage des conséquences de « la vie moderne ».

Ayahuasca et effroi

Plus qu'aux autres plantes mentionnées, c'est à l'*ayahuasca* que le discours indigène associe les propriétés de nettoyer le cœur, d'accroître la faculté de pensée (*anentaimat*) et de rendre courageux. Un tel caractère trouve son expression dans l'effroi qu'elle suscite chez celui qui la consomme, à plus forte raison si elle est mélangée à des plantes contenant du DMT, à l'origine des visions effrayantes de serpents (cf. ci-dessus). Lors du rituel awajún de la *purga*, c'est à qui boira le plus de cette décoction émétique avant de s'effondrer et de « plonger » dans un demi-sommeil sur le chemin menant à la petite hutte. Dans cet état proche du rêve, Ajútap apparaît terrifiant. Tourbillon, jaguar et oiseaux de proie sont ses formes préférées. Son arrivée est accompagnée d'éclairs et du tonnerre. Le vent se lève. Parfois aussi, la terre tremble. Des expériences des plus réelles. Mais si la personne sublime sa frayeur et frappe, à l'aide d'un bâton appelé *páyag*¹², l'esprit qui se dresse devant elle, alors la vision s'évanouit,

11. Au sens premier de troubler l'esprit, d'« être saisi » par son émotion.

12. Bâton de deux mètres de long en bois cacaoyer (*bakáu*, *Theobroma cacao*, *Sterculiaceae*), de *shuvía* (*Pourouma bicolor*, *Urticaceae*), voire de *yaís*, une *Annonacée*. L'alternance des zones claires et foncées qui le caractérise est réalisée par la technique du négatif ou enfumage ; ces dessins représentent l'esprit homonyme, visible sous l'apparence d'une « chaîne lumineuse » passant au-dessus des arbres. Le bâton sert pour rejoindre l'*umpágbau* construit à l'écart du village, pour toucher l'apparition effrayante lors de la transe ou comme protection, notamment au cours du rituel de la *purga*.

remplacée par celle d'un vieillard qui lui révèle sa destinée: « Je me présente à toi mon fils et te transmets ce qu'ils m'ont donné à moi il y a longtemps... » Cela dit, jusqu'à présent décrite comme une « qualité » de la plante elle-même, ne pouvons-nous envisager la frayeur, plus largement, comme une modalité de relation au monde-autre et un effet du dépaysement induit? Une façon différente de rencontrer Ajútap, laquelle consiste à veiller le cadavre d'un *wáimaku*, illustre ceci avec pertinence. Les trois jours qui suivent le décès sont en effet un moment propice pour qui veut s'emparer de cette « vision-pouvoir » qui s'échappe alors du mort pour rejoindre l'« espace ». Selon un habitant de Nazareth, *trois jours après le décès, le pouvoir sort de la tombe, il fait un trou et sort. Par exemple, mon beau-père avait reçu [le pouvoir de l'] Ajútap du boa. Après sa mort, il y eut un orage, le tonnerre a grondé toute la nuit. Il [Ajútap] a commencé à hurler, iii iii iii... ainsi. Les gens avaient peur. Ils pensaient qu'il allait être terrible. Le pouvoir est sorti et s'en est allé jusqu'à la rivière. Le jour suivant, ils sont venus voir: il y avait un trou [d'environ 20 cm de diamètre dans la terre qui recouvrait la tombe]. Ajútap était sorti.*

Toutefois, la personne qui a le courage de veiller à proximité de la tombe, de défier l'orage et de ne pas fuir à l'écoute de ce cri redoutable « comme s'il allait te manger », doit se lever et dire: « Oyé lâche, pourquoi cherches-tu à m'effrayer? », avant de frapper ce qui se dresse devant elle, quelques feuilles mortes soulevées par le vent en un tourbillon ou un animal long d'une vingtaine de centimètres (un jaguar « en miniature » par exemple), le faisant littéralement exploser dans un bruit sourd que tous peuvent entendre. Prise par l'intensité de l'expérience, la personne s'éloigne alors avec difficulté sur le chemin avant d'être rattrapée par le sommeil. C'est l'instant que choisit Ajútap pour entrer et déposer dans le corps de la personne la vision (de son avenir) et le pouvoir

(de le réaliser), une expérience qui est un préalable à la vie exemplaire du *kakájam*: « Dans mon cœur, je n'ai pas peur », affirme ainsi l'un de ces « hommes forts » rencontré à Nazareth. De fait, cette « vision-pouvoir » apparaît aux autres buveurs d'*ayahuasca*, comme une « lumière brillante » dans la poitrine – lieu où s'éprouve l'effroi, cela a été dit – de ce dernier. En ce sens, si la liane est « une médecine qui protège le corps et l'esprit » ou encore « rend courageux », l'âme acquise octroie à la personne un nouveau statut social au sein de cette société guerrière, en l'immunisant en quelque sorte contre l'effroi.

Au final, se soumettre à la transe provoquée par l'*ayahuasca* est une manière de s'exposer à l'effroi pour ne pas être surpris et paralysé par l'aléatoire de la rencontre. Autrement dit, lors du rituel la personne se confronte à ces puissances aléatoires que sont les esprits pour ne pas être « attrapé » (*hap'isqa* en quechua) de manière fortuite alors qu'elle marche en forêt, expression matérielle du monde-autre. En ce sens, pour autant que la rencontre avec le monde des esprits soit effrayante, elle est aussi vécue comme une épreuve. L'effroi mène au savoir. Les données recueillies auprès des *ayahuasqueros* métis témoignent de cette association d'idées. Pour eux, si l'individu qui a pris l'*ayahuasca* « est assez fort pour supporter la frayeur et la perte de contrôle de l'ego liées à l'apparition des serpents », il est alors à même de rencontrer « l'esprit-mère de la liane [qui] lui apprendra ses chants » (Dobkin de Rios, 1997 : 98). Or, le chant (*ánen* en awajún, *icaro* dans le Pérou hispanophone) est précisément ce qui permet de communiquer avec les esprits à l'instant évoqués, lesquels sont pensés comme étant détenteurs d'un savoir. Agressifs au départ, sous l'effet des chants et de la fumée du tabac, ceux-ci deviennent peu à peu familiers au chasseur ou au chaman pour lesquels ils se convertissent en précieux auxiliaires.

Conclusion

Initier, c'est encadrer un moment dangereux du vécu : le passage de l'enfance à l'âge adulte, au statut de chasseur, de guerrier ou l'acceptation de la fonction chamanique. Cela suppose une violence, laquelle est directement liée à une certaine discipline de la frayeur, et précède toujours l'apprentissage de nouveaux savoirs (Clément, 2011). Dans un contexte où la consommation de l'*ayahuasca* relève du rapport étroit qu'entretient l'être humain avec son environnement par ses activités de prédation, la frayeur produite délibérément, l'est d'abord pour apprendre à la gérer et l'éviter par après : pendant la chasse, il s'agit de maîtriser la surprise que peut provoquer la rencontre (gibier, animal venimeux, esprits), mais également à la guerre, face à celui dont on vient couper la tête. Précisément, seul le *wáimaku* pouvait prétendre se joindre à l'expédition guerrière (Baud, 2011). Elle l'est ensuite, parce que dans l'expérience provoquée par l'absorption de *Banisteriopsis caapi*, elle ne saurait être dissociée de l'ivresse recherchée.

De fait, en se confrontant à cette liane psychotrope, la personne se laisse submerger par une émotion qui autrement paralyse. Elle se laisse prendre tout entière par la vision induite, laquelle ne relève pas seulement du voir, ni de l'oralité (puisqu'elle communique), mais est totalisante, expérience fort bien exprimée dans l'idée d'acquérir une nouvelle âme. En offrant la possibilité d'adopter d'autres perspectives (celles de l'animal, des esprits...), la plante permet de voir au-delà de l'opacité des corps ou pour le dire autrement, de voir les non-humains comme ils se voient eux-mêmes, c'est-à-dire comme des personnes (*aénts*). Or ceci n'est pas sans frayeur, c'est-à-dire sans une mort à soi pour naître à l'autre. En somme, l'*ayahuasca* est pour l'être humain un agir éprouvant afin de s'affermir, de se préparer

à d'autres activités, de devenir une personne « au sens plein » (Sahlins, 2009), mais également afin de ne pas ressentir de honte, autre grande émotion en Amazonie (*datsán* en awajún).

En d'autres termes, au sein des sociétés amérindiennes, provoquer et gérer sa frayeur fait sens (voir aussi ce que dit très justement Patrick Deshayes à ce sujet, 2002). Conjointement, frayeur et savoir structurent et construisent donc des êtres entiers. Le mode de connaissance amérindien est ainsi fondé, non sur la « distanciation », mais sur un système d'interrelations. Le chaman llacuash est d'ailleurs appelé *yachaq*, traduit de manière habituelle par « celui qui sait ». Gerald Taylor (2006) donne de ce terme qu'il orthographe *yaçak* (dans le dialecte quechua parlé à Chachapoyas), la définition suivante : le « connaisseur des secrets de la nature ». Connaître ici, c'est adopter le point de vue de ce qu'on cherche à connaître... ce qui demande de maîtriser l'effroi né de la métamorphose. Cette discipline implique un imaginaire et des règles, sans lesquels la frayeur est privée de son savoir. ■

Bibliographie

Sébastien Baud, « Du cadavre à la plante psychotrope, Analyse de deux modes d'acquisition d'une "vision-pouvoir" au sein de la société awajún ». *Frontières*, 23-2, 2011.

Sébastien Baud et Christian Ghasarian, « Retour sur les compréhensions et usages des substances psychotropes et leurs inductions », in Baud et Ghasarian éd., *Des plantes psychotropes. Initiations, thérapies et quêtes de soi*. Paris, Imago : 13-60, 2010.

B. Caiuby Labate, M. Meyer and B. Anderson, "Short Glossary of the Terms Used in the União do Vegetal". *Erowid.org* [en ligne, page consultée le 10.11.2011], 2009.

Jean-Pierre Chaumeil, *Voir, Savoir, Pouvoir, Le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*. Genève, Georg Éditeur, 2000 (1983).

Catherine Clément, *L'appel de la transe*. Paris, Stock, 2011.

Luc De Heusch, « Possédés somnambuliques, chamans et hallucinés », in Michaux éd., *La transe et l'hypnose*. Paris, Imago : 19-46, 1995.

Patrick Deshayes, « Frayeurs et visions chamaniques : le malentendu thérapeutique ». *Psychologie française*, 47, 4 : 5-14, 2002.

Marlene Dobkin de Rios, « Guérir avec l'ayahuasca dans un bidonville », in Harner éd., *Hallucinogènes et chamanisme*. Genève, Georg Éditeur : 85-105, 1997.

Jacqueline Duvernay-Bolens, « Mythe de Jurupari, Introduction à une analyse », *L'Homme*. 7, 1 : 50-66, 1967.

Christian Ghasarian, « Introspections néo-shamaniques au travers du *san pedro* », in Baud et Ghasarian éd., *Des plantes psychotropes, Initiations, thérapies et quêtes de soi*. Paris, Imago : 287-312, 2010.

Michael Houseman, « Une perspective anthropologique sur la douleur chronique ». *Douleurs*, 5, 2 : 105-107, 2004.

Monique Jeudy-Ballini et Claudie VOISENAT, « Ethnographier la peur ». *Terrain*, 43 : 5-14, 2004.
Carl Gustav JUNG, *La guérison psychologique*. Genève,

Georg, 1953.

Élisabeth Motte-Florac, « Sens, émotions, sentiments ; la thérapeutique de l'affectif dans le centre du Mexique », in Bianquis, Le Breton et Méchin éd., *Anthropologie du sensoriel, Les sens dans tous les sens*. Paris, L'Harmattan : 157-183, 1998.

Gerardo REICHEL-DOLMATOFF, « Le contexte culturel du yagé (*Banisteriopsis caapi*) », in Furst éd., *La chair des dieux, L'usage rituel des psychédéliques*. Paris, Seuil : 56-92, 1974.

Marshall Sahlins, *La nature humaine, une illusion occidentale*, Paris, Éditions de l'éclat, 2009.

Glenn H. Shepard, "Venenos divinos: plantas psicoativas dos Machiguenga do Peru", in Caiuby Labate e Lucia Goulart éd., *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas, Mercado de letras : 187-217, 2005.

Anne Christine Taylor, « L'oubli des morts et la mémoire des meurtres, Expériences de l'histoire chez les Jivaro ». *Terrain*, 29 : 83-96, 1997.

Gerald Taylor, *Diccionario Quechua Chachapoyas Lamas*. Lima, Institut français d'études andines, Instituto de Estudios Peruanos, Editorial Commentarios, 2006.