

Université Libre de Bruxelles
Faculté des Sciences Sociales, Politiques et Economiques
Section des Sciences Sociales
Année Académique 2006-2007

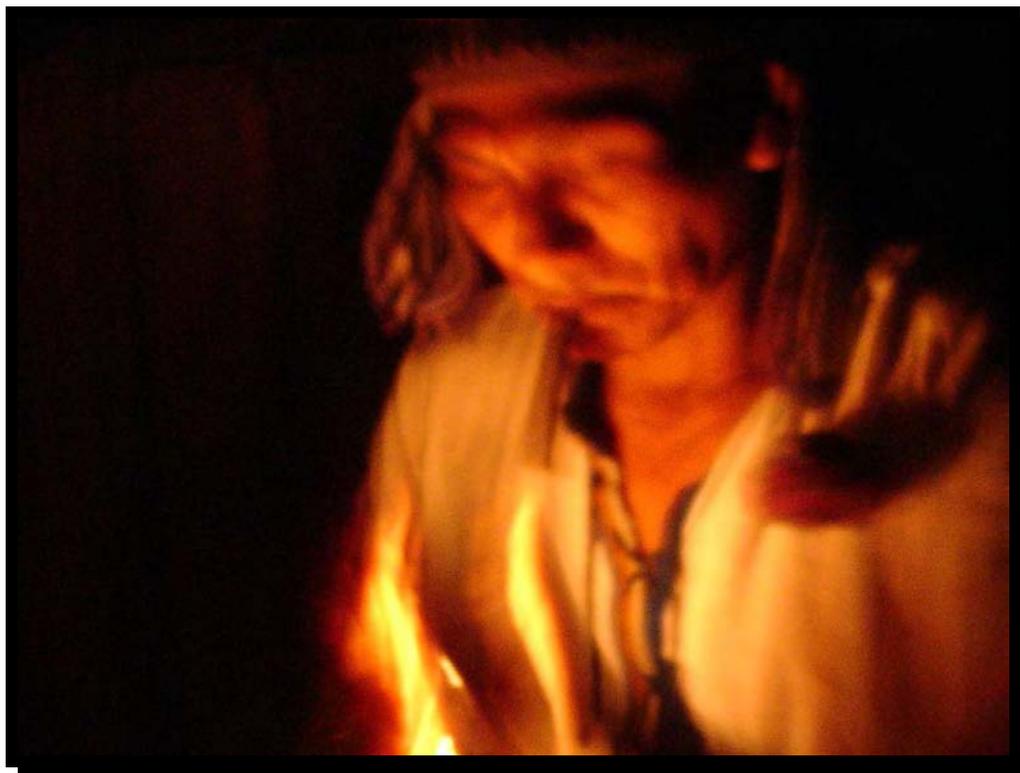
NEW AGE ET CHAMANISME EN FORET

Cas d'étude en Amazonie péruvienne

Claude Guislain

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de
Licencié en Sociologie et Anthropologie
Orientation : Anthropologie
Directeur : Mme le Professeur Anne-Marie Losonczy

Luis Culquitón (photographie de Manuela Cutolo)



*« Il n'y a pas de raison de douter, en effet,
que les sorciers, au moins les plus sincères d'entre eux,
ne croient en leur mission, et que cette croyance
ne soit fondée sur l'expérience d'états spécifiques »*

Lévi-Strauss, 1958

*« ...on ne voit pas comment l'ethnographe pourrait
s'abstraire lui-même du récit qui fonde
sa description de la sorcellerie »*

Jeanne Favret-Saada, 1977

Remerciements :

A todos los que participaron de una u otra manera
a la realización de esta investigación

A Arnaud, por la paz ;A Rodrigo y Joël por la compañía.

A Rómulo, por la magia y la medicina

A i a i a por la ayuda invaluable y todo lo demás,

A Louis Castel por la revisión del Francés,

A mis profesores...

TABLE DES MATIERES

Introduction.....	1
-------------------	---

Chapitre 1 LE NEW AGE

a. Questions de définition.....	7
b. Le New Age comme fait religieux.....	9
c. Analyse du discours New Age.....	11
d. Les différents niveaux d'appartenance.....	12

Chapitre 2 LE CHAMANISME

a. Questions de définition.....	15
b. Néo-chamanisme(s).....	18

Chapitre 3 L'AYAHUASCA

a. Présentation : de la liane au breuvage.....	24
b. La préparation du breuvage.....	28
c. Le berceau intellectuel.....	29

Chapitre 4 LE TOURSIME « CHAMANIQUE » A IQUITOS

A. La scène

a. <u>Iquitos, « terre de chamanes »</u>	31
--	----

B. Les acteurs

a. <u>Les chamanes locaux</u>	35
i. Rómulo Magin à Huambé (Santa Fe).....	35
ii. Luis Culquitón à Manacamiri.....	35
iii. Pery Garcia Lozano à Iquitos.....	35

b. <u>Les chamanes étrangers</u>	37
i. Ronald Wheelock à Quiruma.....	37
ii. Howard Lawler et Spirit Quest à Iquitos.....	37
c. <u>Les usagers</u>	38

C. Le script

c. <u>L'exemple de Kapitari</u>	40
i. L'offre chamanique.....	40
ii. Le rôle des étrangers.....	41
iii. Une intégration « écologique ».....	42
d. <u>L'exemple de Spirit Quest (Howard Lawler)</u>	43
i. La « tradition Chavin ».....	45
ii. L'ancrage « scientifique » et la légitimation de la « tradition »...45	
iii. La place de l'expérience individuelle.....	49
e. <u>L'exemple de Santa Fe (Arnaud Tognazzi)</u>	51
i. Arnaud et sa rencontre avec le chamanisme et l'ayahuasca....51	
ii. Santa Fe et Artidoro Aro Cárdenas.....	53
iii. Le déclin du maître sorcier.....	55
iv. Santa Fe et la « familia Arco Iris ».....	56
v. Romulo Magin, chamane à Santa Fe.....	56
Activités principales	
Figures mythologiques	
L'apprentissage chamanique: la <i>dieta</i>	
Ambivalence chamanique	
vi. Conflits et sorcellerie: <i>el brujo envidioso y vengativo</i>	60
L'agression	
La contre-sorcellerie	
Une expérience anecdotique à Santa Fe	
La résolution du conflit	
Dérives d'une aventure inachevée	

Chapitre 5
**LE CHAMANISME ET L'AYAHUASCA
 DANS LES REPRESENTATIONS NEW AGE**

A. Le chamanisme et l'ayahuasca dans les représentations New Age

a. <u>L'idéologie apocalyptique</u>	69
b. <u>Le salut</u>	70
c. <u>La guérison</u>	73
i. L' « efficacité symbolique » dans un cadre multiculturel.....	74
d. <u>Les sources de la reconnaissance et de prestige</u>	76
i. Hiérarchie chamanique.....	77
ii. Les formes de circulation de l'argent.....	78
iii. Création et reproduction de la légitimité : le rituel.....	82
e. <u>La sorcellerie et l'éthique chamanique</u>	84
i. L'ambivalence du chamanisme local.....	85
ii. La moralisation néo-chamanique.....	87
iii. Impact sur les sources de reconnaissance et de prestige.....	90
iv. L'apprentissage chamanique et la sorcellerie.....	91

B. Tradition, continuité et innovation: conséquences sur le chamanisme local

a. <u>Le regard de l'autre qui change le regard sur soi</u>	95
Le développement durable	
L'association entre « professionnels »	
Nouveaux objets rituels	
Perméabilités linguistiques	
Curiosités réciproques	

Conclusion.....	100
-----------------	-----

Bibliographie.....	103
--------------------	-----

ANNEXES

I. DOCUMENTS ECRITS

a. <u>Le New Age : une brève histoire</u>	II
b. <u>Vulgarisations et grand public : le berceau intellectuel</u>	IV
c. <u>José Argüelles : dimensions discursives du New Age</u>	XII
d. <u>La Caravane « Arco Iris por la paz »</u> :.....	XV
e. <u>Principaux informateurs</u>	XXIV
f. <u>Bélèn et le <i>pasaje</i> Paquito</u>	XXX
g. <u>Les villages périphériques et l'axe Iquitos-Nauta</u>	XXXII
h. <u>Santa Fe : description des lieux</u>	XXXIII
i. <u>Le legs d'Arnaud</u>	XXXIV
j. <u>Déroulement d'une cérémonie: une expérience de terrain</u>	XXXVIII
k. <u>Perfume : un <i>warmi icaro</i> de Rómulo Magin</u>	XLI
l. <u>Glossaire</u>	XLII

II. IMAGES

a. <u>Situation géographique : une localisation de la recherche</u>	XLIV
b. <u>Photographies de terrain</u>	
i. Les lieux d'un terrain.....	XLVII
ii. Santa Fe : illustration des lieux.....	XLIX
iii. Visages d'un terrain.....	LIII
iv. La plante de chacruna.....	LV
v. La plante d'ayahuasca.....	LVI
vi. La préparation du breuvage.....	LVII
vii. Mise en place : l'« autel » de Ron Wheelock.....	LX

III. DOCUMENTATION DIVERSE

i. Le page <i>web</i> de Spirit Quest.....	LXI
ii. Les cartes de visite des chamanes.....	LXIV
iii. Le pamphlet illustratif du Refugio Altiplano.....	LXV
iv. Article : « Mea Culpa » (Marlene Dobkin de Rios).....	LXVII
v. Les autorités locales et la gestion de l'ayahuasca.....	LXVIII
vi. Les têtes en pierre : <i>cabezas clavos</i>	LXX

INTRODUCTION

« Vendredi : Dès mon arrivée, je suis allé chercher Rodrigo à la « Casa Arco-Iris » pour organiser mon travail de terrain sur le chamanisme dans ses relations avec un mouvement New Age. Elle n'existe plus ! La maison qui servait de base arrière dans la ville et de point de rencontre des visiteurs qui se rendent à Iquitos à la recherche d'« expériences chamaniques », a été convertie en bar profane: « le Nikoro ». Il n'y a plus tous ces hamacs qui pendaient des poutres, ni les gens du Rainbow, ni les voyageurs, ni toutes les vives couleurs... à la place restent des tables, des chaises, une musique tropicale à la mode et le logo d'une bière locale. Rodrigo n'est pas là et je dois le trouver pour aller à la « ecoaldea Santa Fe », là où je suis supposé faire ma recherche, là où se trouvaient les chamanes qui guidaient les cérémonies d'ayahuasca, qui s'occupaient du traitement de quelques malades et des régimes de ceux qui étaient là pour apprendre à communiquer avec les esprits des plantes. Tout ça n'existe plus ! Je me vois obligé d'improviser et profiter quand même de ce qui se passe ici à Iquitos sans trop changer mon sujet de recherche. Comment je vais faire ? »

C'est ainsi que commençait mon journal de « terrain » en Amazonie péruvienne en Mars 2006. Pourquoi un apprenti anthropologue voudrait-il s'aventurer dans des terres si lointaines pour faire un « simple » travail de fin d'études ? Pourquoi ne pas profiter de l'opportunité de vivre dans une ville intéressante, comme c'est le cas de Bruxelles, en ce qu'elle est particulièrement ouverte à l'étude de la diversité humaine, de la multiculturalité, du métissage, de la différence, etc.? Pourquoi vouloir dépenser ses réduites épargnes dans un long voyage dont le résultat était depuis le début incertain ?

Depuis quelques années, les chamanes amazoniens semblent gagner de plus en plus de prestige et de réputation dans le monde occidental auquel j'appartiens, tout en ayant grandi au Pérou. Le chamanisme occupe, depuis les années soixante, une place privilégiée parmi les « objets » anthropologiques « consommés » par le grand public. Moi-même, apprenti anthropologue j'avais eu connaissance de l'existence de la discipline à partir d'un intérêt premier pour le chamanisme en tant que « technique de l'extase », en tant que source « alternative » de connaissance et de compréhension du monde. Arrivé en Belgique il y a onze ans, j'ai été confronté à une extraordinaire diversité culturelle dont la conséquence fut la remise en question de mes propres principes de base, de certaines de mes valeurs et de mes croyances. Tout simplement, les gens d'autres cultures que je rencontrais et que j'appréciais ne pensaient pas de la même manière que moi. Nombre d'éléments que je considérais comme « vérité » étaient soudainement convertis en réponses culturelles spécifiques aux mêmes questionnements et donc, relatives. L'altérité nous ramène à nous questionner sur nous mêmes, à relativiser notre propre culture. L'anthropologie m'était apparue dès lors, comme le

meilleur portail pour découvrir des systèmes de pensée « autres » et ainsi continuer avec l'exercice – certes douloureux, mais bien enrichissant – de mettre en doute et de relativiser ses propres positions. Dans la recherche de sens à travers la diversité humaine, l'anthropologie me donna, en quelque sorte, des nouveaux repères plus solides que ceux - partiels - de ma propre culture. Don Rómulo, pour sa part, me fit douter même de l'anthropologie...

L'objet de cette recherche est, en quelque sorte, une rencontre particulière entre le monde occidental et le chamanisme amazonien. Le « monde occidental » n'est pas classiquement considéré comme un « objet » de l'anthropologie, si l'on suit la tradition de cette discipline qui s'est toujours intéressée à l'étude scientifique des « Autres » : les « primitifs », « les sauvages », « les indigènes ». Dans les pages de *Tristes Tropiques*, par exemple – un classique en la matière – on peut lire un Lévi-Strauss consterné par l'urgence de témoigner, répertorier et garder une trace des traditions, des mythes, des récits historiques, des techniques et des modes d'organisation et de pensée dont il semblait sûr de la proche et totale disparition, phagocytés qu'ils allaient être par une modernité à l'appétit vorace et en inexorable expansion. Loin des attentes du père du structuralisme, les systèmes de pensée des « sauvages » ne sont pas tout à fait disparus de ces contrées tropicales. Les croyances et les techniques se sont certes modifiées à travers le temps, les rencontres et les conflits, mais le chamanisme a fait preuve d'une extraordinaire capacité d'adaptation et de survie. Cette institution s'est renforcée et s'est répandue, non seulement au sein de ces groupes amérindiens épars et conflictuels que les ethnologues ont décrit, mais aussi jusque dans nos sociétés où le « chamanisme » est devenu pour certains une source de réponses et de sens que la société postmoderne n'est plus capable – à l'évidence – de fournir. Les anthropologues ont certes contribué à cette « récupération » et diffusion extraordinaires : en répertoriant de façon détaillée les pratiques et les interprétations indigènes qui s'éloignent radicalement de la pensée rationnelle et matérialiste des « modernes », nombre de ces derniers – tout comme celui qui écrit ces lignes – ne pouvaient que se remettre en question.

Les rencontres des mondes occidental et amérindien ont, d'une façon ou d'une autre, toujours été conflictuelles: conquêtes, colonisations, épidémies, évangélisation, spoliation, exploitation des ressources et de la main d'œuvre se sont succédées et perpétuées tout au long des siècles écoulés depuis la « découverte ». La fascination pour ce monde exotique transforma aussi en grande partie les esprits des européens, même s'ils cherchaient à dominer, à conquérir, à civiliser ces « autres » étranges, sans loi, sans roi et sans foi.

Aujourd'hui les tendances s'inversent quelque part et nombre d'occidentaux n'entendent plus civiliser les « sauvages » mais plutôt « réenchanter » le monde matérialiste et positiviste, duquel ils sont originaires, à partir des « savoirs indigènes ». Tout comme les anthropologues, des gens ordinaires ont exploré des cultures et traditions lointaines à la recherche de réponses à leurs propres questionnements existentiels qui étaient au fond ceux de leur propre époque, de leur propre culture. Ces recherches ne se veulent plus aujourd'hui objectives même si leurs « théories » se présentent comme « vérité ». Les interprétations de philosophies éloignées et diverses ne sont pas neutres, mais destinées à donner du sens en Occident, à pouvoir être adaptées selon les besoins des individus, à remplir leur imaginaire de la magie que la rationalité s'était pendant si longtemps efforcée d'éradiquer.

Tant le New Age comme le chamanisme – phénomènes épars et diversifiés – sont des concepts qui ne sont pas aisément appréhendables dans leur totalité, si ce n'est qu'au cas par cas. D'un côté, le terme « New Age » est source de réactions adverses chez les anthropologues (encore plus si associé à celui du « Chamanisme ») et cela est aisément compréhensible : le New Age représente une sorte de machinerie commerciale par laquelle les éléments culturels auxquels les chercheurs attardent des soins considérables, sont enlevés de leur contexte, réduits, transformés, dénaturés, puis diffusés au grand public. Le travail méticuleux au cours des longs séjours sur le terrain – qui implique des efforts considérables, comme l'apprentissage de langues étrangères et souvent sans écriture, le soin donné à l'observation aigüe, au « catalogue » complet pour rendre compte de la pensée « indigène » – se voit ainsi tergiversé, du jour au lendemain, en une sorte de fantaisie idyllique au service de l'imaginaire occidental et souvent des intérêts économiques de certains parmi ces « diffuseurs ». D'autre part, force est de constater que le New Age a, depuis les années soixante, en quelque sorte, préfiguré le quotidien symbolique et pratique des sociétés occidentales par ses apports continus issus de « traditions » diverses. Sa rencontre avec le chamanisme amazonien pose dès lors, la question des échanges, des adaptations, des transformations et des apports mutuels.

Le New Age (analysé ici dans ses dimensions religieuse et politique) est un phénomène propre à ce que certains appellent « postmodernité » et qui s'est occupé en grande partie de cette entreprise de « réenchantement », du retour à la nature, de compréhension holistique de l'homme et du monde, au moyen de l'idéalisation des « Autres » – les anciens et les lointains – comme étant les dépositaires des « formes élémentaires » de pensée,

d'organisation, de croyance, etc. propres à l'être humain « naturel », « vrai », « sain », « bon », « conscient », etc. Les chamanes dans ce sens, ne pouvaient que fasciner. D'abord en Amérique du Nord, dans leurs réserves, les *médecine men* ont été interpellés pour montrer leur savoir, leurs techniques, et leurs méthodes pour rentrer en contact direct avec le monde spirituel et obtenir de la connaissance. Puis, non satisfaits avec ces méthodes, l'on fera appel aux chamanes mexicains, comme María Sabina et ses champignons sacrés et ainsi de suite. Depuis quelques années, l'attention s'est dirigée plus au Sud, chez d'autres chamanes encore dont la réputation a désormais pris une ampleur inimaginable pour l'explorateur que fut jadis Lévi-Strauss. Cette réputation est basée en grande partie sur l'utilisation d'un breuvage hallucinogène qui au Pérou s'appelle Ayahuasca : « la liane des morts ». Le mot fait presque peur, intrigue, enchante. Les récits se multiplient pour témoigner d'expériences inouïes, troublantes et enrichissantes, remplies d'images de serpents et de démons, de souffrance, de douleur, mais en fin de compte, les résultats sont toujours « surprenants » et transformateurs. Plus besoin de longs récits d'expériences traumatiques de la petite enfance, couché sur un divan de psychologue pour régler les malaises de l'inconscient qui empêchent une vie heureuse : l'ayahuasca est venue donner – dans l'imaginaire véhiculé par le New Age – une alternative jugée efficace et surtout immédiate. « Therapy in a cup » avais-je entendu dans une émission radio américaine : il suffirait de boire une tasse de cette « purge magique » pour expulser tous les poisons et tous les démons qui empêchent une vie pleine. Ainsi, suivant ce genre d'idées que l'on verra plus en détail, une quantité non négligeable d'Européens et Nord-américains se rendent de nos jours en Amazonie pour en faire l'expérience.

A Iquitos, quelque chose de particulier s'est mis en place pour répondre à la nouvelle demande : des chamanes sont désormais « disponibles » et ils offrent leurs services aux visiteurs étrangers, tout comme ils le faisaient déjà pour les populations locales métisses. Plaque tournante des échanges socioculturels entre populations métisses et indigènes qui ont en quelque sorte transformé la pratique chamanique, il est nécessaire de se demander quel est et quel sera l'impact de la présence des idées et idéaux New Age sur cette scène qui offre un cadre privilégié pour l'observation.

Peut-on continuer à utiliser les termes « chamane » et « chamanisme » ou s'agit-il de nouvelles formes de « néo-chamanisme » ? Ce travail ne visant pas à trancher sur ces définitions, la question restera en quelque sorte ouverte. Pour ce cas précis, nous utiliserons les termes « néo-chamane » ou « néo-chamanisme » quand il s'agit du contraste apporté par le

New Age par rapport à la « tradition » chamanique locale. En outre, les catégories utilisées pour répertorier les différents groupes d'acteurs sembleront larges et imprécises : « Occidentaux », « voyageurs », « locaux », « étrangers », « métis », etc. Sans prétendre avancer qu'il s'agit de catégories étanches, nous avons utilisé ces termes par commodité, tout en sachant qu'ils représentent des réalités sociologiques diverses.

Les données de terrain qui fondent cette recherche ont été recueillies au cours de deux visites : une première, exploratoire, qui à l'origine n'était pas destinée à la recherche - mais qui a donné les bases et les motivations pour celle-ci - et une deuxième de trois semaines. On critiquera à juste titre la courte durée du terrain mais il faut souligner que le sujet étant non seulement le chamanisme à Iquitos, mais son imbrication avec la pensée New Age – phénomène qui s'organise en forme de réseaux – le « terrain » s'étend bien au-delà de cette ville péruvienne. Ainsi, nous avons visité une communauté de type *Rainbow* en Espagne, concernée directement par le sujet et dont plusieurs membres se sont rendus à Iquitos. En outre, nous avons rencontré nombre de personnes en Europe (contactées ou non sur le terrain), qui nous ont donné des informations importantes. Il ne faudrait cependant pas oublier la ressource Internet, qui pourrait faire en soi l'objet d'une recherche approfondie sur le sujet de par la quantité d'informations qui s'y trouvent et qui ont par ailleurs servi à cette recherche. Nous n'avons pas pu néanmoins nous attarder sur ce sujet, faute d'espace, mais il est important de noter qu'il s'agit non seulement du moyen idéal par lequel le New Age s'organise et se développe, mais aussi que les chamanes d'Iquitos sont présents sur le *web*, directement ou indirectement (sites, blogs, vidéos, etc.).

Dans une partie descriptive, nous verrons superficiellement le cas d'un guérisseur local qui grâce à ses nouveaux clients étrangers met au point des projets de développement durable et de médecine par les plantes au profit des communautés voisines. Un deuxième cas est donné par l'analyse du discours d'un « chamane » américain qui nous permettra d'illustrer comment se construit une « tradition mythique moderne » de type New Age à partir de l'emprunt d'éléments symboliques à la culture locale, ancrés dans un langage « scientifique » et propre à l'univers symbolique occidental, et légitimé en dernière instance par l'expérience individuelle. Un troisième exemple nous montrera plus en détail les relations des tenants des idéologies New Age avec la culture locale. Un conflit impliquant la sorcellerie sera un cadre privilégié pour observer et comprendre les différences fondamentales entre les deux systèmes symboliques qui nous occupent.

Dans la partie analytique proprement dite, nous allons voir de plus près ce que signifient « chamanisme » et « ayahuasca » dans l'univers symbolique New Age, notamment en ce qui concerne ses théories apocalyptique et de salut, ses théories de la maladie et de la santé et ses théories concernant la déontologie de la « profession ». Pour finir nous donnerons un aperçu des emprunts faits par les chamanes locaux des éléments apportés par les nouveaux acteurs de la scène. Ces points visent à répondre aux questions suivantes : à l'attente d'une nouvelle ère, quelle place occupe le chamanisme en général et l'ayahuasca en particulier pour l'idéologie New Age ? Quelles sont les sources de la reconnaissance et du prestige des chamanes auprès des visiteurs ? Quelles sont les différences essentielles entre les deux systèmes ? Les différences entre les considérations éthiques influencent-elles les formes de la transmission des savoirs chamaniques ? Quelles sont les implications structurelles de ces différences ? Une intégration est-elle possible ? Peut-on considérer le cadre du tourisme chamanique comme faisant partie du même système institutionnel ? Pourra-t-on continuer à parler de « chamanisme » ? Les réponses - certes provisoires et hypothétiques - données ici par induction, viseront à montrer les points d'encrage et de rupture ainsi que les apports mutuels entre les deux systèmes symboliques.

Deux postures s'offrent désormais au lecteur de ces pages :

Le « scientifique » trouvera certainement dans certaines idées et attitudes ici développées, un côté ignare par rapport aux savoirs locaux, fantaisiste par rapport à un regard rationnel du monde et trompeur par rapport aux « vérités » scientifiques. Il trouvera néanmoins - nous l'espérons - un intérêt pour la question et des réflexions pertinentes sur l'étude du chamanisme et enrichissantes à la compréhension anthropologique.

Le « mystique » trouvera au contraire qu'il y a dans la présente analyse et ses critiques – car trop positivistes et rationnelles – une dimension perdue ou pas assez développée, un vide épistémologique ou un regard aveugle qui empêcherait une compréhension plus profonde du problème, car celui-ci englobe aussi le surnaturel. Il trouvera peut-être des réflexions utiles, des conseils pratiques, des mises en garde, des idées fertiles ou des critiques révélatrices.

Par souci de concilier deux visions opposées du monde nous risquons de déplaire : au premier par manque d' « objectivité », à l'autre par manque de « magie ».

Chapitre 1

LE NEW AGE

a. Questions de définition :

La notion de « New Age » recouvre des questions épistémologiques non négligeables pour les sciences sociales. Il est en effet très difficile de donner une définition précise de ce phénomène, aussi vaste que varié, aux utilisations et connotations diverses et floues pour le sens commun. Toute une gamme de pratiques et institutions est étiquetée « new age » de nos jours, notamment celles qui proposent un éventail de choix entre techniques, pratiques et philosophies concernant le *bien-être* et le *développement personnel*. Cet ensemble diversifié se ramifie en divers réseaux, indépendants et interconnectés, ce qui lui vaut son appellation de « network of networks » – réseau de réseaux. La recherche de nouvelles alternatives spirituelles et thérapeutiques au cœur de nombreuses traditions lointaines dans l'espace et dans le temps conduisit les tenants des différents réseaux New Age à s'intéresser, entre autres, aux philosophies orientales (hindouisme, bouddhisme...), aux vieilles hérésies européennes, à la sagesse des peuples indigènes ainsi qu'aux chamanismes - donnant lieu à ce que l'on appelle le néo-chamanisme.

Au sein de la communauté scientifique, notamment de langue française, le terme New Age suscite des réactions ambiguës et l'on peine à donner une signification pouvant jouir d'un consensus : « nébuleuse mystique ésotérique » (Champion et Cohen, 1993), « mythologies contemporaines » (Ferreux, 2000), « nouvelle religiosité » (Heelas, 1996), « nouveaux mouvements spirituels (...) et culturels » (Shimazono, 1999), « néo paganisme » ou encore « apocalyptiques néo-rurales » (Hervieu-Léger, 1984). Le débat n'est cependant pas clos et continue à évoluer à mesure que le phénomène perpétue sa transformation et son expansion, ainsi qu'à la lumière de la constante rénovation et du réagencement du « stock de connaissances et de pratiques » disponible. Les chercheurs sont néanmoins d'accord sur les caractéristiques principales du phénomène, notamment pour ce qui concerne son insertion au sein de ce qu'on appelle la postmodernité¹ et pour sa propension à une pensée apocalyptique liée à l'attente de l'avènement d'un quelconque nouvel âge. Ayant développé par ailleurs une connotation fortement péjorative pouvant être corrélée aux dérives commerciales, réductrices

¹ Concernant les liens entre New Age et postmodernité voir notamment la revue *Social Compass*, Vol. 46, No. 2, 1999.

et fantaisistes du phénomène, celui-ci est toutefois considéré par certains chercheurs comme « le mouvement collectif le plus suggérant du début du millénaire » (Berzano, 1999 : 13), en ce qu'il souligne l'existence de potentialités d'influence et de changement au sein des sociétés occidentales (Townsend, 1998 : [en ligne]). A partir de sa dimension spirituelle et religieuse, et à travers les éléments d'individualisme et d'hédonisme qu'il véhicule, le New Age peut donc être considéré comme une forme de spiritualité postmoderne (Berzano, 1999 ; Kubiak, 1999; Hammer, 2004, etc.). Par ailleurs, sa dimension politique découle d'une idéologie du changement dont le discours de base peut être provisoirement résumé à son *leitmotiv* : « se transformer soi-même pour transformer le monde » (Ferreux, 2001 : [en ligne]). Selon l'auteur, « le New Age répond aux critères qui définissent l'idéologie. Cela signifie qu'il utilise les mêmes stratégies que toutes les idéologies et que son fonctionnement ne différerait pas de l'idéologie dominante tant critiquée » (Ferreux, 2001 : [en ligne]). Ces stratégies seront basées sur l'idée qu'un changement de la sphère collective, de la société, du monde est possible à partir de l'individu. Une transformation intérieure concernant un grand nombre d'individus qui à leur tour aideraient à la transformation des autres, « par contagion » à partir d'eux-mêmes. Une notion clé ici serait celle de « consensus », car l'idée de base est celle de la transformation par valeurs consensuelles.

C'est au sein des deux dimensions qui retiendront notre attention – les dimensions politique et religieuse – que se déclinent à travers leurs divers degrés d'engagement la plupart des pratiques et représentations des voyageurs occidentaux qui se rendent à Iquitos à la recherche d'expériences chamaniques.

Comme le montrent les chercheurs, ces croyances peuvent être inscrites dans l'histoire des sociétés modernes, dont le New Age est un des produits (ou un symptôme), ainsi qu'une source d'informations et de diffusion d'idées variées, échangées sur ce qui est appelé « marché religieux » ou « marché spirituel ». Le développement récent de l'Internet joue un rôle essentiel dans l'organisation et la diffusion du mouvement. Par ailleurs, les parallélismes entre New Age et Internet sont évidents (Ferreux, 2001 : [en ligne]). Pourtant, il est significatif que la plupart du temps les groupes et leurs représentants ne se présentent pas ouvertement comme suivant ou s'inspirant du New Age (Ferreux, 2000). Dès lors, l'objet de ce travail étant d'analyser le phénomène du New Age dans ses relations avec le chamanisme

dans le contexte d'Iquitos, il convient d'approcher de plus près l'idéologie spécifique que nous allons considérer comme New Age².

b. Le New Age comme fait religieux :

Si le New Age ne peut être considéré comme une religion à part entière, il est toutefois indéniablement doté d'une dimension spirituelle centrale si importante, qu'il est considéré comme la forme post-moderne de religiosité (Berzano 1999, Hervieu-Léger, 2001 ; Hammer, 2004, Ferreux, 2000, entre autres). « Dans les sociétés modernes les individus se sentent de moins en moins concernés (et *a fortiori* liés) par les doctrines, prescriptions, morales et visions du monde que les autorités religieuses leur présentent comme une vérité s'imposant à eux. Cette situation renvoie, plus largement, au processus d'individualisation et de subjectivisation du croire qui accompagne l'affirmation dans tous les domaines, de l'identité moderne » (Hervieu-Léger, 2001 : 74). Cette différenciation entre religion et spiritualité dépend de la place donnée à l'individualisme, ainsi que de la suprématie des interprétations personnelles au détriment du dogmatisme et du rôle intégrateur des religions « officielles ». Le New Age, en tant que système symbolique de croyances, procède dans ce domaine également à un *bricolage* d'éléments, empruntés aux diverses religions et traditions philosophiques anciennes ou lointaines, impliquant ici aussi une sélection révélatrice d'enjeux individuels et collectifs au cours du processus décisionnel. Le rafistolage religieux acquerrait donc les biens symboliques sur le marché spirituel libéralisé, entraînant ainsi d'une part l'accroissement de la masse des biens mis à la disposition des demandeurs de sens, et d'autre part une homogénéisation de ces produits désormais offerts à leur consommation privée. C'est ainsi que le bricolage opère plutôt par « condensation de schèmes croyants typiques, sortes de canevas que les individus brodent de manière singulière, en fonction des spécificités de leur situation et de leur trajectoire propres » (Hervieu-Léger, 2001 : 75). Mais cette *individualisation du croire* – explique Danièle Hervieu-Léger – ne conduit pas à une atomisation à l'infini : « les groupes s'efforcent de répondre à un nombre limité de questions et ces réponses dépendent des facteurs culturels toujours spécifiques, mais renvoient néanmoins à une expérience humaine fondamentalement commune » (Hervieu-Léger, 2001 : 75). Le caractère holiste et global de ces « savoirs ésotériques modernes » (Hammer, 2004), conduit les tenants du New Age à considérer que « toutes les religions se valent » ; que toute religion, ou du moins les principales, est une expression particulière d'un même besoin de

² Signalons que l'histoire du phénomène est passée en revue en annexe: voir « New Age : une brève histoire », p.II

l'humain de se relier à sa « vraie nature », à son « essence ». C'est ce que Hammer appelle la « recherche d'une *philosophia perennis* ». Ainsi, cette forme de religiosité opère selon une conception de l'expérience et de l'interprétation personnelles qui laisse peu de place à quelque dogme rigide et exclusif que ce soit.

Il est intéressant de relever la distinction faite par Hervieu-Leger entre deux ensembles principaux de mouvements contemporains : d'une part se trouvent les « mouvements de conversion » telles les sectes protestantes, ou encore de « rejudaïsation » ; d'autre part il existe des « mouvements de rationalisation spirituelle » où est privilégiée la recherche personnelle d'un accomplissement intérieur, d'un « auto-perfectionnement » qui suit la voie mystique ou éthique et ouvre sur un sentiment personnel d'unité intérieure, mais inséparable également d'un état harmonieux avec la nature et le cosmos (Hervieu-Léger, 2001 :93). Comme la présente étude se propose de le montrer, les représentations occidentales postmodernes du chamanisme amazonien le considèrent de plus en plus comme le moyen ultime, le plus efficace, rapide et direct pour atteindre les buts de la « rationalisation spirituelle » au moyen de l' « élargissement de la conscience ». Si en effet, les voies les plus en vogue restent les réadaptations des traditions orientales (notamment bouddhistes et hindouistes) – exigeant des adeptes un travail long et méthodique de pratiques physiques et mentales et impliquant la plupart du temps un lien formel et direct avec un maître ou guru, dépositaire de la sagesse à transmettre –, dans le cadre du « néo-chamanisme d'*ayahuasca* », le contact direct avec les forces de la nature, du « cosmos » et de Dieu, est supposé immédiat : trois prises d'*ayahuasca* suffisent amplement pour *voir, sentir et rentrer en contact* avec ces entités. L'immédiateté de l'expérience due à l'*ayahuasca* transforme donc celle-ci en un moyen privilégié pour atteindre les visées transformatrices précitées. Par ailleurs, le rôle du maître ou gourou s'efface, se résumant la plupart du temps à l'explication sommaire du cadre symbolique et pratique de l'expérience, et peut être fondamentalement ramassée dans l'injonction suivante : « essaye et tu verras par toi-même ». Ce néo-chamanisme pourrait être considéré comme une forme de solution instantanée la distinguant des « mouvements de conversion » liés à la foi dans des récits et mises en scène d'une force divine supérieure et transcendante : avec l'*ayahuasca* l'idée centrale est justement le contact explicite, l'expérience personnelle directe, l'évaluation par l'empirisme. Le « croire » (ou le non-croire) dépend ici plus intimement du « voir et sentir par soi-même » : *ver para créer*.

c. Analyse du discours New Age

Les discours des représentants du mouvement sont révélateurs des modalités de fonctionnement de cette « réinvention des traditions » (Hobsbawn & Ranger, 1983). Olav Hammer se concentre sur les « stratégies épistémologiques » de ce qu'il appelle le « savoir ésotérique moderne ». Il s'agit donc de comprendre comment se construisent ces nouvelles « traditions » (Hammer analyse des phénomènes allant « de la théosophie au New Age ») à partir des discours de ses représentants et non pas un modèle pour comprendre comment est vécue vraiment cette « tradition » (Hammer 2004 : 42)³.

L'auteur distingue trois stratégies caractéristiques utilisées par les inventeurs ou les défenseurs de ces nouvelles « traditions » :

- la construction d'une tradition, à partir d'éléments qui sont décontextualisés de leur tradition d'origine et récontextualisés dans un nouveau corpus de façon sélective. (*disembedding and reembedding process*)
- la référence à la science, source majeure de légitimation pour l'acceptation du nouveau corpus comme « vérité » dans la société moderne.
- le recours à l'expérience individuelle comme autorité ultime sur la vérité spirituelle.

Les éléments culturels sont adaptés à la « tradition » dans un processus de « dislocation » et « relocation »⁴ à caractère sélectif. Dans le New Age, en effet, l'exotique est utilisé dans une multiplicité de formes ; souvent des éléments choisis sont arrachés de leur contexte et utilisés de différentes façons en réduisant leur complexité. Ceci peut donner l'idée que toutes les cultures humaines veulent au fond dire la même chose. Les mécanismes de l'emprunt (*disembedding* et *reembedding*) relèvent – selon l'auteur – de deux catégories : les éléments et les structures : il appelle l'emprunt « *structurally conservative* » (« conservateur de structure ») quand des caractéristiques de surface sont adaptées, selon les conditions locales, pendant que la structure fondamentale reste intacte. D'autre part il appelle « *structurally radical* » (« déstructurant ») quand les éléments culturels, les caractéristiques superficielles « décontextualisées » sont retenues mais les structures fondamentales – comme les codes religieux, ethniques ou de genre – ne sont pas pris en compte (Hammer, 2004 : 33).

³ Voir en Annexe l'analyse du discours de A. Arguelles, personnage très influant dans les milieux Rainbow. (Annexes p.XII)

⁴ « The appropriation of foreign cultural elements is aided by a highly selective disembedding and reembedding process. It is selective in that only those cultural elements that are perceived as somehow helpful or interesting are borrowed and transformed » (Hammer, 2004: 33).

Nous verrons plus loin que tant le chamanisme que le New Age agissent suivant ces mêmes logiques. Ils gardent leurs structures de base respectives, empruntent des éléments à d'autres cultures sans pourtant adopter les structures de celle-ci. Les questions qui se posent et qu'il est essentiel de comprendre pour cet auteur sont donc :

- Qui sont ces Autres et pour quoi sont-ils significatifs ? Quels sont les éléments sélectionnés ? Et comment sont-ils incorporés dans la nouvelle tradition ?
- De quelle manière ces cultures et leurs éléments sont-ils considérés comme étant en relation avec les nouvelles croyances ?
- Comment les « représentants ésotériques » sont-ils en relation avec la culture dominante. Quels sont les éléments du système symbolique des deux cultures qui seront utilisés comme lien ?
- Quels sont les mécanismes par lesquels on adapte ces éléments exotiques au nouveau système de croyances ? (Hammer, 2004 : 45)

A partir de ces questions nous allons voir, dans le contexte de cette recherche, de quelle façon les réinterprétations subjectives du chamanisme et de l'utilisation de l'ayahuasca sont présentées par les représentants comme étant une « tradition ancienne » et authentique, mais surtout combien cela leur sert pour créer un nouveau système de croyances par le biais de ce « rafistolage ». Le fait que cette substance psychoactive soit très puissante et que les techniques de son usage soit apprises et réactualisées par des individus culturellement extérieurs au système symbolique dans lequel elle est utilisée ouvre de nouveaux horizons de questionnement : quels impacts peuvent avoir ces divers emprunts sur les systèmes symboliques de provenance et sur ceux d'intégration ? Sur la perception et l'interprétation de l'« expérience chamanique » à laquelle se soumettent volontairement ceux qui voyagent à Iquitos ? Sur leur état psychique et corporel ? Peut-elle être utilisée pour manipuler ou pour influencer ? D'un autre côté, l'interaction des visiteurs avec les acteurs locaux a certainement, nous le verrons, une emprise sur la pratique chamanique locale. Quels sont les échanges symboliques, matériels ou idéologiques entre les parties ?

d. Les différents niveaux d'appartenance :

Des pratiques étiquetées de l'extérieur comme étant « new age », sans qu'elles soient ressenties et expliquées dans ces termes par les acteurs eux-mêmes; une « hygiène de vie » permanente, influant sur la plupart des activités de la vie quotidienne, ou des expériences

« alternatives » sporadiques et ex-temporelles. De quelle façon appréhender les adeptes du New Age ? La question de l'appartenance et de la participation explicitée ou non est donc centrale pour appréhender le phénomène. Berzano a mis en avant une lecture qui distinguerait trois formes essentielles ou idéal-typiques du lien entre individu et phénomène, mesurées à partir des degrés d'appartenance (Berzano, 1999: 14-16), pouvant toutes être repérés dans notre cadre de recherche:

- L'appartenance à des groupes organisés ou des communautés, ayant comme motivation principale la transformation et la croissance spirituelle des individus et de l'humanité tout entière. Ce serait, selon l'auteur, le « courant chaud » du New Age de par « la richesse des motivations des communautés et la profondeur des expériences vécues par les membres ». L'exemple le plus emblématique est celui du village de Findhorn en Ecosse⁵. Aujourd'hui ces communautés sont organisées en réseaux globaux formés par des membres dans tous les continents⁶. A ce type d'organisation appartient le projet de Santa Fe étudié ici, ainsi que les expériences de Howard Lawler et Ronald Wheelock à Iquitos dont on parlera plus loin.
- Les sympathisants qui assistent de temps en temps aux activités des centres new age mus par une « identification à des comportements ou attitudes » (Berzano, 1999 : 15). Pour la présente étude, peuvent être insérés dans cette catégorie les voyageurs se rendant à Iquitos à la recherche des bénéfices des expériences chamaniques, réalisées toutefois dans un cadre le plus proche possible de leurs croyances et auquel ils arrivent notamment à travers d'autres réseaux fréquentés (Internet).
- Les usagers et consommateurs du marché des services et produits new age, entre production, distribution et promotion. Il s'agirait d'un « réseau de consommation » qui donne naissance à une forme de « new age de masse qui finit par se diluer dans le marché, souvent improvisé et escroc (...), qui n'hésite pas à faire emploi d'éléments irrationnels, parapsychologiques et magico-occultistes, particulièrement rentables au plan commercial » (Berzano, 1999 : 15), mais qui peut toutefois offrir aussi des cadres inconnus et variés où les individus peuvent se confronter à de nouveaux comportements sociaux (Kuhlman, 1999). Comme nous le verrons plus loin, pour répondre à cette diversité « d'expérimentations de soi », il existe à Iquitos une offre

⁵ Pour une étude des communautés de ce courant en France voir Hervieu-Léger (1984).

⁶ A ce sujet voir notamment le site <http://gen.ecovillage.org/index.html>

importante de « services chamaniques » visant autant de publics qu'il existe de formes « d'accueil » du voyageur, allant de l'agence de voyage au tour opérateurs qui se multiplient au centre de la ville. Aux côtés des voyageurs qui se rendent dans cette partie du monde avec le but conscient, précis et explicité d'une expérience mystique, il existe également un bon nombre de personnes qui, sans connaissance préalable ou sans finalité autre que la simple curiosité touristique (« folklorique ») ou ludique (« tourisme de drogues »), achètent des paquets incluant ces *native spiritualities* ou autres *shamanic experiences*.

C'est ainsi que la distinction des niveaux d'appartenance reprise ici devient essentielle pour notre raisonnement à la lumière de la confusion entre dimensions de la post-modernité et caractéristiques du New Age : afin de donner une certaine opérationnalité et pertinence au concept il a été utile de l'aborder à partir des diverses formes d'engagement marquant divers niveaux d'appartenance et degrés de participation au niveau des individus. Pour une illustration de ces mécanismes voir en annexe « La Caravane Arco Iris por la Paz », p.XV : en effet, nous avons voulu appliquer et contextualiser cette théorie à notre terrain afin d'en distinguer les divers niveaux de fonctionnement grâce à un mouvement quelque peu institutionnalisé.

Chapitre 2

LE CHAMANISME

a. Questions de définition :

Le chamanisme est un des concepts les plus emblématiques dans le domaine de l'anthropologie. Eveillant toutes sortes d'idées et de rêveries dans le monde occidental, le chamanisme a été interprété par les scientifiques (chercheurs des sciences humaines, mais aussi botanistes, chimistes, médecins, etc.) à partir d'approches très diverses, mais sur lesquelles pèsent souvent les charges idéologiques propres à leurs époques. Les définitions, selon Roberte Hamayon, concernent toutes les dimensions du phénomène : « sa nature, sa ou ses fonctions, ses effets ponctuels et sa portée générale, la place qu'y tient le personnage du chamane », etc. pour conclure qu'au fond, « aucune n'emporte un avantage définitif » (Hamayon 2003 : 11).

Les travaux de Mircea Eliade à partir d'exemples diversifiés, sont vraisemblablement aux origines du large intérêt pour le chamanisme en Occident : religion « originelle » ou « technique de l'extase » répandue dans tous les continents, Eliade voit dans le chamanisme une sorte de mécanisme propre à l'esprit humain. La signification du terme a donc été élargie à la désignation de toutes sortes de pratiques impliquant une communication avec le monde des esprits par le moyen de la « transe » ou de l'« extase »⁷. De cette façon, les sociétés à chamanes peuvent être repérées sur pratiquement la totalité du globe, en fonction de la définition donnée au concept : par exemple la distinction souvent acceptée entre chamanisme et possession (de Heusch, 1971 ; Rouget, 1980) soustrait à l'Afrique « le droit aux chamanes », même si d'autres ne partagent pas cette idée (Lewis, 1970).

Terme académique au départ, emprunté à la langue toungouze de Sibérie, il est aujourd'hui largement « globalisé » en ce sens qu'il a été intégré dans le sens commun de larges parties de la population du monde. Il est désormais courant d'entendre, par exemple, des praticiens indigènes au Pérou – le plus souvent s'appelant entre eux et par la population *curandero*, *ayahuasquero*, *brujo*, *maestro*, *curioso*, sans oublier les appellations dans chacune des différentes langues du pays – se référer à eux-mêmes comme « *chamán* ». D'autre part, des étrangers (majoritairement européens ou anglosaxons), s'autoproclament « chamanes » et

⁷ Pour une critique de ces concepts voir notamment Hamayon (1995).

proposent des expériences avec des « plantes sacrées » ou d'autres techniques « empruntées » à des traditions diverses et intégrée à leur bagage de savoirs afin de conduire leurs adeptes à des « états modifiés de conscience » dans un but de « développement personnel ». Il ne s'agira pas ici de prétendre avancer une définition irrévocable du chamanisme, ni de faire un historique des définitions, disponible par ailleurs notamment dans les travaux de Chaumeil, Hamayon, Perrin, Vazeilles, etc. pour ne nommer que quelques uns des principaux chercheurs francophones.

En règle générale, nous conviendrons d'utiliser le terme « chamane » pour nommer un spécialiste rituel qui, par des « voyages » dans des mondes surnaturels, rentre en contact avec des esprits – qu'il a appris à maîtriser au cours d'initiations éprouvantes – pour négocier toute sorte de bienfaits (thérapeutiques, cynégétiques, météorologiques, divinatoires...) ou d'agressions (contre des ennemis) en bénéfice de sa communauté. Mais si le chamane est souvent le seul médiateur avec le monde des esprits, il est aussi capable de transgresser d'autres frontières sociales au point qu'il devient évident que le chamanisme dépasse largement la seule activité du spécialiste, pour se refléter dans des dimensions essentielles de la vie sociale (croyances religieuses, cosmologie, santé, prédation de l'écosystème, relations entre groupes, etc.). Ceci demande d'essayer de comprendre le chamanisme dans son intégralité comme étant un « système symbolique institutionnel » (Losonczy 1990 :75) et donc l'étudier toujours dans son contexte social.

En outre, les chamanes font preuve d'une grande capacité d'innovation et d'improvisation dans leurs pratiques et récits, ce qui rend encore plus difficile l'appréhension du phénomène dans toute sa diversité, tant entre les différents exemples comme à l'intérieur d'une même société. Dans son introduction à *La chasse à l'âme*, Roberte Hamayon écrit : « Mais, si nul ne fait plus dériver le chamanisme d'une logique de la personnalité et ne le réduit plus à une technique, il reste à rendre compte que ce système symbolique porte effectivement la marque des personnalités qui le mettent en œuvre, et ne se manifeste souvent que sur l'aspect de pratiques compatibles avec d'autres systèmes symboliques, de types divers ; il reste surtout à définir son fondement, dans sa spécificité » (Hamayon 1990 : 17). Bien que cette approche semble être la plus acceptée dans la discipline anthropologique, le débat sur l'utilisation des termes « chamane » et « chamanisme » est loin d'être clos – notamment à cause de l'utilisation courante du terme qui entraîne une généralisation du sens à toute sorte de phénomènes semblables allant de la préhistoire au New Age, d'un bout à l'autre

de la planète. De ce fait les anthropologues préfèrent étudier des cas spécifiques en se gardant de tomber dans des généralisations, et essaient plutôt de construire des modèles particuliers pour ensuite les comparer à d'autres modèles issus d'exemples différents (Hamayon 2001, 2003).

A partir de ses études sur le chamanisme Yagua et sur les changements et adaptations de différents exemples amazoniens, Jean-Pierre Chaumeil affirme qu'une des caractéristiques principales du chamanisme en tant qu'institution sociale, est celle de l'adaptation au changement: « son caractère non dogmatique et intégrateur lui a souvent permis de répondre efficacement et régionalement (aux) nouvelles situations ... sa dimension trans-ethnique et la manière dont il associe aujourd'hui populations indigènes et métisses dans le nord-est péruvien participent en grande partie à (une) recomposition des appartenances et des expressions identitaires observées un peu partout dans la région » (Chaumeil 1983 : 312).

Si le chamanisme dans cette région a véritablement un rôle intégrateur et d'adaptation de l'altérité, il est pertinent de se poser la question des transformations du chamanisme local et de ses adaptations à la modernité à travers l'observation des rencontres, échanges et influences réciproques entre les populations métisses du nord-est péruvien et le flux grandissant de « touristes mystiques », connectés par ailleurs entre eux de par leur statut d'internautes. En ce qui concerne le cas d'Iquitos, contexte métissé devenu « globalisé », il n'est pas impossible d'affirmer que la perception du chamanisme en général et de l'ayahuasca en particulier dans le sens commun occidental ont gagné en renommée et en prestige pendant cette dernière décennie. Cette lecture est souvent épaulée par une valorisation (voire une idéalisation) des coutumes et symboliques indigènes « autres », associées à des « usages traditionnels » et « ancestraux ». L'affluence croissante qui en découle engendre des contacts inévitables et une influence réciproque de plus en plus renforcée, notamment à partir du moment où le caractère étranger des arrivants se normalise et où des immigrants s'installent. Ces contacts d'une nouvelle et multiple nature ont par conséquent des impacts nouveaux et diversifiés sur l'évolution du chamanisme pratiqué en haute Amazonie. Si les contacts conflictuels – dont l'histoire témoigne – entre les populations amazoniennes et la société occidentale et métisse (colonisation, évangélisation, épidémies, spoliation, exploitation des ressources et de la main d'oeuvre, politiques nationales d'intégration du territoire, etc.) ont eu comme conséquence la perpétuation – parfois le renforcement – de la pratique chamannique, moyennant des stratégies d'adaptation mais gardant cependant ses fondements généraux

(Chaumeil 1983, 1993, 2000, 2003), il est nécessaire aujourd'hui de se demander quelles formes prennent les relations actuelles entre ces univers culturels qui se rencontrent. Les ambitions qui motivent les nouveaux acteurs sont certainement moins conflictuelles : elles sont ouvertement pacifiques, mais aussi autrement problématiques. La plupart du temps les visiteurs cherchent à « connaître » – de façon souvent partielle et réductrice, mais néanmoins désormais valorisante – des éléments touchant d'une quelconque manière à l'identité culturelle des populations qui les accueillent tant bien que mal. Il y a dans la situation de l'accueil « forcé » (en ce que ce sont les étrangers qui se déplacent pour répondre à des inquiétudes personnelles) des dynamiques encore à découvrir à la lumière de l'organisation – qui s'est désormais développée à Iquitos – des modalités spécifiques pour encadrer ces désirs de connaissance, de mysticisme, de spiritualité ou d'aventures extrêmes.

Cette ébauche de description du cadre d'Iquitos va être approfondie plus bas, mais nous avons voulu l'aborder afin de contextualiser les théories florissantes concernant les adaptations du chamanisme. Ceci étant dit, nous pouvons désormais aborder la question du néo-chamanisme avec une image plus claire de l'objet et de l'orientation de cette recherche.

b. Néo-chamanisme(s) :

Parti d'Amérique du Nord pendant les années soixante pour se répandre par la suite dans le reste du monde, le renouveau (*revival*) des traditions chamaniques, plongeant ses racines dans certains travaux ethnographiques et dans la pensée New Age, est connu sous le nom encore polémique de « néo- chamanisme »⁸. Certains ethnologues utilisent ce terme pour signifier toute « version » moderne – même celles des indigènes qui adaptent leurs propres pratiques chamaniques aux nouveaux contextes –, présentée comme une religion exotique, ancienne, restée inchangée depuis des milliers d'années (Johansen, 2001). En tant qu'avatar du New Age et des mouvements de la contre-culture de la côte ouest des Etats-Unis, le néo-chamanisme occidental est influencé par les recherches sur les « états altérés de conscience » des années cinquante et l'énorme succès des drogues psychédéliques en Occident⁹. Venant

⁸ Kocku Von Stuckard montre pour sa part que les origines du néo-chamanisme occidental peuvent être retracées à la pensée du XIX siècle : <http://jaar.oxfordjournals.org/cgi/content/abstract/70/4/771> (consulté le 22 Juin 2007)

⁹ Albert Hoffmann, Aldous Huxley et Timothy Leary ont eu d'ailleurs leur part dans la diffusion en Occident de la connaissance des drogues hallucinogènes, de leur possibles usages (notamment dans un esprit contestataire des normes sociales en vigueur dans la société américaine des années '60), arrivant parfois (en particulier Timothy Leary, véritable « apôtre » du LSD) jusqu'à en faire l'apologie. Signalons que Hoffmann (inverteur du LSD) exprime avec une grande lucidité d'une part les motivations qui le poussèrent à approfondir ses recherches sur les substances hallucinogènes, d'autre part la conscience de l'impact néfaste (en tout cas

s'ajouter à cette conscience diffuse, les travaux de divers anthropologues permettent la connaissance de différentes traditions chamaniques, par la suite appropriées à travers une réinterprétations à chaque fois personnelle, tout en étant orientée par le cadre symbolique et discursif général du New Age : ce sont des nouvelles « portes » qui apparaissent, montrant le « chemin de la connaissance », à diffuser ensuite dans son entourage. De nouvelles formes de chamanisme font donc leur apparition suite à la rencontre des occidentaux avec différentes sociétés à chamanes, où ils étaient venus dans le but d'y apprendre les techniques d' « expansion de la conscience » et de guérison qui leur permettraient d'influencer leur propre société : « in the counter culture framework from which the vogue of shamanism emanated, borrowing from as exotic and « primitive » societies as possible was perceived as the most radical means to protest against one's own modern society » (Hamayon, 2001: 12). Voilà donc que commence à se profiler le point de rencontre entre néo-chamanisme et new age...

Une des figures centrales qui influença les courants de la contre-culture californienne des années soixante est sans doute Carlos Castaneda : avec ses ouvrages sur le chamanisme des sorciers Yaqui ou Huicholes du Mexique, il devient une révélation pour de nombreux lecteurs. Il n'est pas opportun ici de s'attarder sur l'œuvre de Castaneda, aimée autant que critiquée, mais il apparaît nécessaire de rappeler son degré d'influence dans l'engouement de l'occident pour ces « nouvelles visions du monde ». En effet, l'importance de son œuvre résulte aussi de la grande diffusion du récit des enseignements de Don Juan Matus, « sorcier Yaqui » qui est supposé avoir introduit l'auteur aux secrets du peyotl et d'autres « plantes magiques » utilisées dans la région afin de devenir un « homme de connaissance ». Castaneda les révèle à son tour aux lecteurs, faisant part des méthodes, certes éprouvantes et difficiles, mais présentées comme plus efficaces, rapides et certainement – vu leur mysticisme – « alternatives » à la science. C'est ainsi que l'expérience psychédélique trouvera une légitimité au-delà de recherches à visée scientifique, à savoir ici dans un cadre « ancestral » et « millénaire » personnifié dans le sorcier Yaqui.

absolument non contrôlé à ses débuts, puis par la suite régit par une simple législation répressive) du LSD sur la société dans son célèbre ouvrage *LSD, mon enfant terrible (LSD, mein Sorgenkind*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979). Voir l'annexe « Vulgarisations et grand public : le berceau intellectuel », p.IV

Mis à part l'hostilité des anthropologues vis-à-vis de son œuvre, jugée non scientifique, réductrice et fantaisiste¹⁰, le cas de Castaneda – comme le remarque l'écrivain Octavio Paz – représente une sorte de « crise de l'anthropologie »¹¹ : le chercheur, plongeant au plus profond dans son objet d'étude – une réalité sociale et une vision du monde complètement distincte de la sienne – est, au bout du compte, transformé voire phagocyté par cette nouvelle réalité qui s'ouvre à lui. Le scientifique qui cherche à comprendre l'Autre est *in fine* transformé par cet Autre en (cet) Autre. Car si l'anthropologue devenu sorcier n'est pas devenu indigène, il s'en est toutefois rapproché, tellement qu'il conteste désormais l'ordre duquel il provient (Paz, 1998). Il y aurait d'ailleurs de nombreux parallélismes à faire entre l'expérience « dépayante » de la prise de substances psychédéliques, et la position « dépaycée » du chercheur lors de son terrain.

Une illustration certainement emblématique de ce phénomène se trouve dans l'exemple de l'anthropologue et « chamane » Michael Harner¹² : après une carrière académique pendant laquelle il publia entre autres une ethnographie sur les Shuar de l'Equateur (Harner, 1973), référence importante encore aujourd'hui, il a mis en acte son désir de pratiquer lui-même le chamanisme et de mettre au point une méthode pour faire de celui-ci une forme de connaissance de soi et du monde accessible à tous, au-delà des frontières géographiques et culturelles. Il se met donc à chercher le cœur du chamanisme ou le chamanisme de base, qu'il va appeler « *core shamanism* ». L'idée fondamentale de Michael Harner est que le chamanisme est un phénomène universel, potentiellement universalisable à condition de le dépouiller de toute particularité culturelle et d'arriver donc aux techniques de base, praticables par tous, sans considération d'origine: en effet, comme dans le cas de Castaneda, c'est à partir de l'étude ethnographique des sociétés à chamanes que Harner se lance lui-même dans la diffusion du chamanisme par une sorte de synthèse de l'« éliadisme » et du « castanédisme » (Perrin, 1995 :110) . Il propose ainsi des pratiques « chamaniques » adaptées aux Occidentaux, qui ne rendent cependant pas compte des particularités et de la complexité caractéristiques du chamanisme (Perrin, 1995 ; Vazeilles, 1991 ; Hamayon 2001, etc.). Mais ceci, contrairement à ce que semblent comprendre les anthropologues, n'est pas

¹⁰ Citons une critique, entre autres, de M. Perrin « si l'on prend au sérieux l'expérience décrite par Carlos Castaneda, ne faut-il pas plutôt la considérer comme une rencontre pathétique entre un Indien qui a perdu sa culture, bousculée par la nôtre, et un Occidental qui renie la sienne ? » (Perrin, 1995 : 110)

¹¹ L'édition de 1998 de *Las enseñanzas de Don Juan* contient une longue préface de cet auteur.

¹² Le rôle de Michael Harner dans la diffusion d'une certaine approche du chamanisme (notamment celle du *core shamanism*) est approfondie dans l'annexe, « Vulgarisations et grand public : le berceau intellectuel », p.IV.

involontaire, ni même le produit de la méconnaissance de l'énorme diversité d'exemples de chamanisme : c'est le projet de Harner que d'arriver à la base primordiale, que de débarrasser le chamanisme de toute spécificité culturelle pour ne laisser que les « techniques de l'extase » qui forment le squelette ou le « cœur » et lui donnent ainsi le rang de « religion universelle ». Le résultat est loin de satisfaire les sceptiques, mais il s'agit d'une stratégie, un choix rhétorique produit d'une réflexion théorique qui suit les mêmes stratégies discursives que celles du New Age¹³ en tant que réponse aux problèmes de la modernité : « chaque adepte, isolé ou en groupe, 'en recherche' sincère et souvent pathétique, se construit une spiritualité à sa mesure » (Perrin, 1995, 111). Inspirés par cette réinvention du chamanisme, notamment à travers l'activité formative de la Fondation de Harner¹⁴, une quantité considérable de nouveaux praticiens ou « thérapeutes » a vu le jour en Europe, aux Etats-Unis, ainsi que dans les pays où le chamanisme existe depuis longtemps.

« Dans le néo-chamanisme chacun est sensé pouvoir devenir chamane "pour soi". L'individualisme et l'isolement, la difficulté pour le plus grand nombre d'accéder aux savoirs scientifiques, un matérialisme croissant, poussent à la recherche d'un sens et à la fabrication de nouveaux mythes. On espère du néo-chamanisme une représentation du monde mieux adaptée, qui intégrerait le plus profond de la 'philosophie écologique' : l'homme doit se situer sur un pied d'égalité avec les êtres de la nature et agir comme un partenaire, un interlocuteur. Chacun attend de lui qu'il l'aide à développer ses 'pouvoirs personnels', selon une vision très occidentale » (Perrin 1995 : 112-113). Les liens avec le New Age apparaissent ici avec de plus en plus de clarté: aussi sommes nous loin de la conception du chamane qui « voyage » à la recherche des esprits pour marchander avec eux au nom de sa communauté.

En regardant les chamanes locaux, surgit la question de savoir comment ils s'adaptent au changement et quels sont les principaux réagencements observables entre chamanisme et néo-chamanisme ? En effet, s'il est plus aisé d'appréhender la question de la décontextualisation et recontextualisation du point de vue des étrangers, comment les populations locales, et notamment les chamanes, réagissent-ils à l'échange ?

¹³ Le parallèle est à faire avec les « stratégies épistémologiques » abordées par Olav Hammer en matières de mécanismes d'emprunt en vue d'une décontextualisation puis recontextualisation (voir *supra* : « Analyse du discours New Age »).

¹⁴ Voir le site officiel de la Fondation de Harner : <http://www.shamanism.org/index.php> (consulté le 04 Juillet 2007).

Partant de l'exemple des Tuvas de Sibérie, Ulla Johansen trouve quatre points de différence entre le chamanisme et le néo-chamanisme. Il ne s'agit pas ici d'Occidentaux qui deviennent « chamanes Tuva », mais plutôt de Tuvas qui s'adaptent à l'influence de la modernité. Les changements en cours sont légitimés par les esprits des ancêtres, et ne sortent donc pas, d'après l'auteur, des paramètres interprétatifs de leur tradition : « this means there is no break in tradition » (Johansen, 2001 : 300).

Ces quatre points de différence dans la « tradition survivante » qui permettent de parler d'un néo-chamanisme sont :

- Le système cognitif est influencé par l'accès à l'éducation, à l'écriture, aux médias et aux connaissances d'autres religions.
- Le néo-chamanisme développe des liens internationaux (par exemple dans le cadre de la Fondation de Harner) : il y a donc une influence des attentes du « comportement chamanique développé par un groupe international d'anthropologues ». (Johansen, 2001 : 301)
- Le public des chamanes a changé : s'il s'agissait auparavant des membres d'un groupe qui partageaient tous le même système symbolique, dans le néo-chamanisme ceux qui font recours à ces pratiques proviennent d'horizons symboliques et culturels différents, et ont des attentes diverses, inconnues du chamane. Généralement les trances des chamanes sont moins profondes, le temps du « voyage » est plus court, et l'on privilégie les sessions en pleine journée pour permettre la prise de photos et de films.
- L'ethnicité devient une dimension importante, mise en avant, en ce qu'elle valorise et légitime la richesse de la culture des chamanes, en l'insérant dans une historicité.

Ces quatre différences peuvent être trouvées, comme on le verra plus loin, dans le cas du chamanisme à Iquitos. Mais il faut dire que la frontière entre le chamanisme de « longue date » et celui plus récent, né au contact avec les étrangers, n'est pas étanche, du moins pas encore : il est essentiel de souligner que les chamanes, « maîtres de la transgression », jouent encore sur plusieurs fronts, jonglant entre contextes, interlocuteurs et requêtes. C'est l'objet de ce travail, répétons-le, que de donner un aperçu des adaptations du chamanisme et du néo-

chamanisme dans le cadre du tourisme à Iquitos. Dans ce sens il ne s'agit pas de déceler les éléments de la tradition qui ne sont pas « authentiques », mais de faire la lumière sur la façon dont les changements acquièrent leur légitimité aux yeux des différents groupes d'acteurs impliqués dans l'échange, et ce à chaque fois dans un va-et-vient entre ce qui est perçu comme « tradition » et ce qui se dénote comme « moderne ».

Très critique vis-à-vis du néo-chamanisme, Michel Perrin peut nous aider à conclure en disant que « d'une manière plus positive, on peut d'autre part admettre que les inventeurs et les adeptes du néo-chamanisme, à la recherche d'un monde meilleur, et certains peuples chamaniques autochtones, bousculés par l'Occident, se confortent et se fécondent mutuellement. Ils proposent, les uns et les autres, une sorte de pan-chamanisme à l'échelle d'un continent, ou même du monde tout entier. Ils imaginent une sorte d'idéal chamanique ou de chamanisme idéal en sélectionnant certains des traits attribués aux chamanismes traditionnels, des traits dont l'enracinement supposé dans le plus profond des âges prouverait l'universalité et, donc, la valeur » (Perrin, 1995 :114). Il ne s'agit surtout pas ici de nier les critiques fondées que l'on peut adresser aux pratiques liées au « tourisme chamanique » observable à Iquitos - dont la pure finalité commerciale et la chasse aux « gringos » saute aux yeux au premier passage par la place principale de la ville (Voir article de Dobkin de Ríos en Annexe ou Hamayon, 2003, entre tant d'autres) - mais de donner une chance à l'observation plus détaillée de ceux qui prennent ces pratiques au sérieux leur donnant une place importante dans leur vie et dans leur propre société.

Chapitre 3

L'AYAHUASCA

a. Présentation : de la liane au breuvage

Au Pérou, la plante de l'ayahuasca¹⁵ et le breuvage psychotrope que l'on en tire portent le même nom¹⁶. L'ayahuasca est à la base de la cosmologie de plusieurs sociétés du nord-ouest amazonien, comme la lecture de nombreuses études ethnographiques concernant la région peut l'indiquer (Chaumeil, 1983 ; Descola, 1993 ; Dobkins de Rios, 1972 ; Reichel-Dolmatoff, 1975, etc.). La plupart des populations indigènes l'utilisent depuis des temps immémoriaux pour permettre les voyages visionnaires des chamanes et leur contact avec le monde des esprits. L'ayahuasca – ou les esprits qu'elle permet de rencontrer – est nécessaire pour l'apprentissage du métier, et elle est supposée inspirer ses enseignements et ses pouvoirs aux apprentis. Elle est utilisée également en tant que médecine puissante pour toutes sortes des maux de l'esprit et du corps : favorisant l'« autoguérison », les effet télépathiques, de voyance ou divinatoires, elle est utilisée dans ces sociétés non seulement par les chamanes mais pratiquement par tous (hommes et femmes), cependant, toujours sous la conduction d'un spécialiste (Chaumeil 1983 : 128). En ce qui concerne l'importance des hallucinogènes chez les Yagua par exemple, Jean-Pierre Chaumeil écrit :

« Le monde des hallucinogènes est une composante fondamentale de la réalité yagua ; la réalité immédiatement visible, telle qu'elle est vécue dans le quotidien, n'est souvent qu'une « apparence » (...) cette vision des choses est validée périodiquement par l'expérience hallucinatoire pendant laquelle le chamane « voit » (...) Sans avoir l'intention de réduire une telle théorie de l'univers au seul fait d'ingérer des hallucinogènes, il semble néanmoins que ceux-ci jouent un rôle décisif dans sa conceptualisation et validation. Les hallucinogènes sont sans doute un moyen parmi d'autres de percevoir cet aspect pluridimensionnel des êtres et des choses. » (Chaumeil 1983 : 126-127)

Depuis quelques décennies et surtout depuis les années septante, scientifiques, anthropologues, biologistes et le public des sociétés occidentales en général se sont intéressés à l'étude de ce breuvage amazonien à la réputation grandissante. En effet, considérée comme une des drogues hallucinogènes ou psychédéliques les plus puissantes connues et utilisées de longue date par l'homme, elle génère chez les Occidentaux un engouement manifeste. Elle

¹⁵ Pour la signification de ce terme, ses origines étymologiques et d'autres informations concernant les différentes espèces de la plante voir le « glossaire » en annexe, p.XLII. Signalons ici, et ce pour tout le mémoire, que la plupart des termes en italique sont repris, traduits ou expliqués dans ce même glossaire.

¹⁶ Dans d'autres pays la plante est désignée par d'autres noms : *Natem* en Ecuateur, *yagé* en Colombie, *daimé*, *chá* ou *jurema* au Brésil, pour ne citer que les exemples plus connus.

n'est cependant plus considérée comme un simple hallucinogène par ses adeptes, mais plutôt comme une substance « visionnaire », car les visions qu'elle induit ne seraient pas de simples illusions, mais des entités supposées réelles, c'est-à-dire qu'elle provoquerait un contact mystique réel. Certains la nomment « enthéogène » : « un **enthéogène** est une substance qui engendre (« -gen ») Dieu ou l'Esprit (« -theo ») à l'intérieur de soi (« -en »). Ce terme a été proposé en 1979 par Robert Gordon Wasson et J. Ott pour évoquer 'la libération ou l'expression d'un sentiment divin à l'intérieur de soi' »¹⁷. Ceci explique déjà en bonne partie les motivations des expérimentateurs de cette substance ainsi que la place emblématique qu'elle occupe – à côté d'autres substances utilisées par les chamanes du monde entier – dans l'imaginaire occidental.

L'ayahuasca est une vigne torsadée qui croît dans le climat tropical d'Amazonie¹⁸. La variété la plus utilisée dans la région d'Iquitos et par les chamanes qui accueillent des étrangers est le « cielo ayahuasca » (*Banisteriopsis caapi*) mais au moins dix autres variétés existeraient, selon les informateurs interpellés¹⁹. Dans la plupart des régions de l'Amazonie péruvienne, cette liane est traditionnellement mélangée avec des feuilles de chacruna (*Psychotria viridis*). Il existe néanmoins une grande variété de plantes avec lesquelles la liane est mélangée dans les autres régions des basses terres. Une autre variété connue et utilisée dans les *lodges* et « centres chamaniques » est la *trueno* ayahuasca ou l'ayahuasca noire, utilisée seulement, dit-on, par les plus expérimentés à cause de sa puissance et de l'usage qu'on en peut faire dans la magie noire.

Il est possible d'expliquer le mélange de la liane avec d'autres plantes – notamment avec la chacruna – du point de vue de la chimie, de la botanique et de la pharmacologie²⁰. Les données concernant les propriétés chimiques des plantes concernées circulent par ailleurs à Iquitos et sont connues par une certaine partie des acteurs qui nous occupent dans cette recherche. Elles trouvent leur origine dans les expériences en chimie et en neuropharmacologie qui se sont intéressées à l'exploration des propriétés des alcaloïdes, soupçonnés d'être à la base des effets psychoactifs de la préparation. En effet, les feuilles de

¹⁷ Cette définition, confirmée sur le terrain et par d'autres sources, a été tirée du site : <http://fr.wikipedia.org/wiki/Enth%C3%A9og%C3%A8ne> (consulté le 05 Août 2007).

¹⁸ Pour illustrer ces propos, voir les documents photographiques insérés en annexe : « La plante de chacruna », « La plante d'ayahuasca », p.LV-LVI.

¹⁹ Il est souvent dit que les chamanes distinguent plus des variétés que les scientifiques, les premiers plus enclins à les classer par rapport aux effets produits.

²⁰ Voir par exemple les travaux de Richard Evans Schultze, Dennis McKenna et Joseph C. Callaway (1999). Voir « Vulgarisations et grand public : le berceau intellectuel », p.IV)

chacrana contiennent une substance hallucinogène appelée la N-N-dymétiltriptamine (ou DMT), une hormone endogène présente en faibles quantités dans le corps humain. De par sa fonction de neurotransmetteur, elle est considérée comme étant à l'origine des rêves nocturnes (Fericgla, 1997). De son côté, la liane de l'ayahuasca contient elle aussi des substances psychoactives telles que l'harmaline, l'harmine et la tetrahydroharmine, inhibiteurs de monoamine oxydase (ou MAO).

Les scientifiques sont pour la plupart d'accord pour dire que ce sont les feuilles de chacruna qui induisent les visions, les effets de la liane ne jouant qu'un rôle secondaire dans l'enclenchement des effets hallucinatoires. La DMT a en effet occupé la place centrale dans ces recherches car on le considérait comme l'alcaloïde principal ; pourtant, étant donné que celle-ci reste inactive quand ingérée par voie orale, c'est aux inhibiteurs de MAO présents dans la liane qu'a été conféré le rôle spécifique et souvent unique de maintenir inactives les enzymes de l'appareil digestif afin de permettre l'absorption de la DMT par le sang²¹. Selon Jeremy Narby (1995), l'aspect étonnant de cette préparation apparaît si on ne les fait plus découler des laboratoires scientifiques mais bien d'une découverte d'un mélange spécifique sélectionné dans un écosystème présentant un des plus hauts taux de biodiversité de la planète. Par ailleurs, les inhibiteurs de MAO sont connus et utilisés en psychiatrie moderne en tant qu'antidépresseurs, ce qui fait dire à Jacques Mabit (cf. Annexes : *le berceau intellectuel*) que les Indiens connaissent et utilisent des antidépresseurs depuis au moins trois mille ans, alors que la médecine moderne ne les a adoptés que depuis un demi-siècle²². Prises séparément, aucune de ces deux plantes ne produit d'effets psychoactifs notables, et si la chacruna peut être remplacée par plusieurs autres plantes contenant de la DMT en fonction des régions, la liane *Banisteriopsis* est toujours une constante et c'est d'elle qu'est issue le nom du breuvage dans l'écrasante majorité des cas.

Comme nous avons pu le constater grâce à nos informateurs chamanes, et comme l'attestent de façon générale les anthropologues, les indigènes accordent une place bien plus centrale à la liane que ne le font les utilisateurs étrangers, plutôt concentrés sur les effets psychoactifs provoqués par les alcaloïdes présents dans le breuvage. Il existe donc une superposition de catégories interprétatives qui se distinguent en fonction des critères pris en

²¹ Voir par exemple McKenna et al. (1984) et Callaway et al. (1999), ainsi que Narby (1995) qui basent leurs hypothèses sur ces idées.

²² Jacques Mabit, entretien pour le documentaire *L'Ayahuasca, le serpent et moi* (Bernardi, 2004). Voir aussi le reportage sur <http://www.youtube.com/watch?v=50xergl79GE> (consulté le 10 Mai 2007)

compte pour déterminer le rôle de chaque plante lors de l'ingestion. Il est par ailleurs intéressant de relever la multiplicité d'explications qui circulent à ce sujet : Howard Lawler (que l'on retrouvera plus loin), ethnobotaniste américain et « chamane » vivant au Pérou depuis 17 ans, remarque chez les indigènes une connaissance plus affinée que celle des chercheurs occidentaux, notamment en ce qui concerne la gestion des diverses variétés de l'espèce. L'argument est simple : il existerait d'après Lawler au moins sept variétés de la liane de *Banisteriopsis*. Chacune d'entre elles, mélangée à la même proportion de feuilles de chacruna, produit des effets et des visions différents. D'autre part, certains préfèrent dire que c'est la chacruna qui induit les visions et les couleurs, l'ayahuasca produisant en revanche la *mareacion*, une sensation d'ivresse particulière. Au delà de ces considérations qui ont trait à des questions d'ordre chimique, botanique ou neuropharmacologie, il est essentiel de souligner que c'est toujours la liane qui est considérée comme plante *maestra* (« maîtresse », « enseignante », « éducatrice ») par les indigènes locaux, acquérant ainsi pour ces derniers un statut bien particulier qui dépasse la simple question des causes et effets psychoactifs du mélange : « la chacruna donne la lumière, la brillance pour voir plus clairement ce que l'ayahuasca veut nous montrer²³ ».

Ayant décidé de s'inspirer des connaissances indigènes – dont les exemples sont nombreux dans la littérature ethnographique –, des études scientifiques plus récentes ont été réalisées pour rendre compte des subtilités chimiques de cette substance tout en accordant une place plus importante aux données ethnologiques issues du terrain comme au savoir indigène. Ces études, notamment celles réalisées à Barcelone par une équipe de chercheurs de l'Hôpital Santa Creu i Saint Pau et celles dirigées par J.M Fericgla (1997), arrivent à la conclusion qu'il est indispensable d'étudier la substance telle qu'elle est utilisée dans ses contextes rituels afin de comprendre plus largement la complexité des effets pharmacologiques produits chez l'humain. « Peu d'objets de connaissance ont la capacité de mobiliser un éventail de sciences et pratiques afférentes aussi large que l'ayahuasca » (Bois-Mariage, 2002, [en ligne]). Quoiqu'il en soit, les mystères concernant l'ayahuasca sont encore nombreux et continuent de fasciner non seulement la communauté scientifique mais également les chercheurs interrogeant les nouvelles formes de spiritualité, du dépassement de soi et du contact avec le divin.

²³ Rómulo Magin, communication personnelle.

b. La préparation du breuvage :

Préparer le breuvage est un long processus qui s'étend sur une journée entière²⁴. Il faut tout d'abord cueillir les ingrédients qui, dans la région qui nous occupe, sont majoritairement cultivés, du fait qu'elle est située à proximité d'un centre urbain. Pratiquement chaque *ayahuasquero* a sa propre recette, qui varie en fonction des buts recherchés²⁵. Les lianes sont coupées en longs morceaux de trente à quarante centimètres (pour ce qui concerne la préparation à Santa Fe en tout cas) puis écrasées à l'aide d'un bâton ou un marteau jusqu'à l'obtention de longues fibres rougeâtres. Ces fibres sont ensuite placées, entre de fines couches de feuilles de chacruna, dans de grandes casseroles. La casserole est alors remplie d'eau et mise sur le feu jusqu'à ébullition. D'autres plantes peuvent être intégrées au mélange, comme le *toé* (*Brugmansia Suaveolens*) ou des feuilles de tabac comme dans la coction de *trueno* ayahuasca préparée par Ron Wheelock. Pour l'établissement des proportions de liane et des feuilles de chacruna, la mesure se faisait, lors des préparations auxquelles nous avons pu assister à Santa Fe, à l'œil : généralement le calcul se faisait à raison d'environ un sixième de chacruna pour un volume de liane. Toutefois, Luis Colquiton, Ron Wheelock et d'autres encore, suivent des mesures très précises en volume, unités, morceaux ou poids. L'eau doit ainsi bouillir pendant des heures (6 à 8 en moyenne), jusqu'à ce qu'il ne reste dans la casserole plus qu'un dixième du volume initial. Le liquide restant est ensuite transposé dans une autre casserole et la première est à nouveau remplie d'eau pour continuer l'ébullition. Cette opération va être répétée plusieurs fois afin d'extraire le maximum possible des plantes. La casserole où est versé le reste de chaque coction est elle aussi mise sur le feu (très doux) à bouillir. Ce processus est appelé *refinar* et sert à donner une certaine épaisseur et consistance à la préparation. Pour accomplir l'entièreté du processus, environ nonante litres d'eau auront été nécessaires pour obtenir un litre de purge²⁶. En outre, les *curanderos* disent prêter une grande attention au moment de la préparation : ils doivent être propres, souvent « purifiés » avec du tabac ou bien des ablutions spéciales aromatisées aux fleurs. Les femmes ne doivent pas être présentes, surtout pendant leur menstruation. De par sa capacité d'attirer vers elle les « énergies » du lieu comme des personnes, la forêt sera préférée pour préparer l'ayahuasca,

²⁴ Pour accompagner le récit avec des images, voir en annexe les documents photographiques illustrant le processus de préparation du breuvage fait à partir de la liane (images prises à Santa Fe lors du dernier séjour en Février-Mars 2006) : « La préparation du breuvage », p.LVII.

²⁵ A ce sujet, voir par exemple le site <http://www.biopark.org/peru/ayarecipe-02.html>

²⁶ Ces proportions sont issues du calcul fait lors de nos observations sur le terrain, à Santa Fe : elles peuvent varier d'une préparation à l'autre, et certainement d'un « cuisinier » à l'autre, chacun y rajoutant ses propres touches personnelles selon les objectifs recherchés.

loin de personnes envieuses ou mal intentionnées. Souvent, les *curanderos* placent leur *cachimbo* dans la marmite et chantent des *icaros* spécifiques à la préparation. D'après Rómulo Magin et d'autres *curanderos*, les plantes rajoutées le sont dans un but d'apprentissage (pour rencontrer l'esprit de chaque plante et obtenir un enseignement ou un pouvoir), thérapeutique (trouver une thérapie ou l'appliquer en donnant la purge au patient) ou encore pour ensorceler²⁷.

c. Le berceau intellectuel :

Faute de place, mais par souci d'approfondissement de cette question, nous avons inséré en annexe une partie « Vulgarisations et grand public : le berceau intellectuel » (p.IV). Cette annexe passe en revue des personnages qui des années '60 à nos jours ont marqué les idées en ce qui concerne l'ayahuasca : William Burroughs et Allen Ginsberg, Terence Mckenna, Michael Harner, Jeremy Narby, Jan Kounen et Jacques Mabit. C'est à partir de ces exemples emblématiques qu'il est possible de cerner ce qui peut véritablement être conçu comme un berceau intellectuel ayant nourri et soutenu la lente prise de conscience de l'existence de l'ayahuasca et de ses effets dans le monde culturel occidental. Un berceau nourri de recherches dans des domaines allant de l'anthropologie à la biochimie, en passant par les mathématiques, l'astronomie et la psychiatrie : il est par ailleurs possible de remarquer que parmi les exemples pris en considération – notamment à partir des informations recueillies sur le terrain – le facteur commun de ces recherches est la rencontre avec l'ayahuasca qui devient le point de départ pour une naissance d'intérêt, s'il n'est pas à l'origine d'un changement radical de vie (changement de pays de résidence, changement de profession...). En effet, il est possible d'assumer que l'expérience avec une drogue psychédélique, et encore plus celle avec l'ayahuasca, nécessite une réintégration explicative par chacun en vue de lui attribuer une signification, la plupart des fois celle-ci étant existentielle : les individus que nous avons pris en considération pour constituer le berceau intellectuel ont été poussés par leurs rencontres avec l'ayahuasca à opérer des choix de vie leur permettant d'intégrer leur propre bagage de connaissances originaire avec l'horizon auquel la plante leur avait permis d'accéder.

D'un berceau originel à des références communes et diffusées, dont il est possible de tirer des images, des récits et des expériences dans de nombreux domaines (artistique, scientifique...); un univers auquel il est possible de faire allusion, dense d'expériences

²⁷ Pour un approfondissement de la question de la sorcellerie voir *infra* « New Age et sorcellerie ».

d'autrui rendues publiques, accessibles, vérifiables, inspirantes. Que cela ait pris une forme explicitement politique et contestataire, comme dans les années '60 notamment aux Etats-Unis, ou bien que l'action ait plutôt été orientée vers l'exploration d'alternatives thérapeutiques ou vers la réalisation de films documentaires, les axes qui canalisent les motivations originelles restent ceux de « la transformation de soi pour transformer le monde ». C'est notamment à travers ces quelques exemples qu'il est possible d'entrevoir l'univers symbolique toujours subjectivement interprété auquel chacun est confronté une fois qu'il rencontre l'ayahuasca, expérience qui devient une pierre angulaire du *limes* entre zones culturelles, symboliques, imaginaires et magiques. Que ce soit ponctuellement, dans les ombres intimes du soi, ou que cela soit intégré dans une profession ou engendre un mode de vie, l'ayahuasca est devenu un ensemble de référence dont le sens va bien au-delà de la simple désignation d'une plante ou d'un breuvage.

Chapitre 4

LE TOURISME « CHAMANIQUE » A IQUITOS

A. La scène

a. Iquitos, « terre de chamanes »

La fondation de la ville d'Iquitos²⁸ est la conséquence du boom du caoutchouc entre 1880 et 1914. A cette époque, les vagues de migrants venus de la côte pacifique et des Andes commencèrent à peupler la forêt et à former des centres urbains importants. « C'est à cette époque que l'on peut faire remonter la grande expansion du chamanisme urbain » (Chaumeil 1992 : 163). Iquitos est aujourd'hui la ville la plus importante de l'Amazonie péruvienne, et abrite le port principal du pays sur le fleuve Amazone. Iquitos de ce fait est devenu une destination touristique importante : elle combine la forêt, les réserves et parcs naturels, les communautés indigènes (aménagées pour l'accueil des touristes, comme font les Boras), et la route vers le Brésil et la Colombie. Ville réalisant le brassage culturel des différentes parties de la forêt, Iquitos est devenue aussi un pôle économique important, malgré la déception causée par le caractère éphémère du boom du caoutchouc. D'autres sources de richesses naturelles ont certes pris le relais, mais avec des conséquences sociales et écologiques souvent importantes. Il reste cependant que les populations les plus pauvres de la ville vivent dans des conditions souvent déplorables dans les faubourgs et bidonvilles: la misère, les épidémies, l'insalubrité, etc. sautent à la vue au premier passage.

Dans un article récent, Chaumeil (2003)²⁹ analyse les variations et adaptations du chamanisme dans les contextes d'échanges culturels qui se réalisent dans les villes amazoniennes. Faisant état de réseaux importants entre chamanes métis et indigènes, ruraux et urbains, Chaumeil montre la vitalité du chamanisme ainsi que l'importance de son assise indigène, même dans les syncrétismes avec le christianisme ou avec les croyances d'origine africaine (Santo Daime, UDV, Barquinha) : « le chamanisme urbain pourrait apparaître comme le lieu de convergence d'une multitude de traditions ou de styles chamaniques originaires des quatre coins de la forêt (...). Sans oublier donc les apports exogènes, somme

²⁸ Pour illustrer ces propos voir les documents descriptifs écrits, cartographiques et photographiques en annexe : « Belèn et le *pasaje* Paquito », p.XXX ; « Les villages périphériques et l'axe Iquitos-Nauta », p.XXXII ; « Situation géographique : une localisation de la recherche », p.XLIV ; « Les lieux d'un terrain », p.XLVII

²⁹ Il s'agit de l'édition révisée de la revue Diogène : 158 (1993)

toute considérables, on soulignera l'importance toujours aussi vive de l'élément indigène dans les nouvelles configurations religieuses de cette région » (Chaumeil, 2003 :161-162).

Dans ce sens, la région d'Iquitos offre un cadre exceptionnel et restreint pour l'étude de l'évolution du chamanisme amazonien non seulement car il est un lieu de brassage des différentes traditions indigènes entre elles (Yagua, Cocama, Lamista, Jivaros, Ashaninka, etc), mais aussi parce qu'il se voit enrichi par l'apport des population métis d'origine andine. Le résultat est un chamanisme urbain et métis, fortement influencé par la religion catholique – et plus récemment par les sectes néo-protestantes qui ont un succès remarquable dans toute la région – mais qui « est loin de représenter une entité globale et homogène car il s'agit d'un univers religieux, de plus en plus complexe, voire éclaté, travaillé par un processus de diversification interne » (Chaumeil, 2000 : 156). Il est quand même possible de continuer à l'appeler « chamanisme » en ce qu'il conserve ses structures fondamentales tout en s'adaptant aux nouvelles exigences et besoins de la vie en ville (Chaumeil, 2003). Au cours de cette adaptation, les fonctions des chamanes se sont réduites pratiquement aux seuls rôles thérapeutiques (Dobkin de Ríos, 1972), à la résolution des conflits et à l'aide à la réussite dans les affaires, dans l'amour et même dans la politique (Chaumeil 2003).

Les chamanes d'Iquitos travaillent pratiquement tous avec l'ayahuasca, qui joue un rôle central dans leur système symbolique. Les études réalisées par Dobkin de Rios sur les pratiques chamaniques parmi les population métisses d'Iquitos (Dobkin de Rios, 1969, 1970) montrent que l'utilisation des plantes hallucinogènes, notamment l'ayahuasca, doit être mise en relation avec les perspectives et attentes culturelles concernant la consommation des drogues ainsi qu'avec les systèmes de croyance concernant la maladie, l'infortune et le destin. Pour ces populations métisses vivant dans les quartiers défavorisés d'Iquitos où les difficultés de survie se traduisent en relations sociales tendues et conflictuelles, la concurrence, la rivalité, la méfiance et surtout la conviction du pouvoir de la *envidia* sont à la base d'une conception de la maladie et de l'infortune comme étant le résultat direct de la malveillance d'autrui. Selon Dobkin, le rôle du chamane est d'identifier l'agent (personne ou esprit) qui a produit le mal, lors des sessions d'ayahuasca et à travers l'interprétation des visions des patients (Dobkin de Rios, 1970 : 72). Les principaux maux qui affectent les clients des *curanderos* à Iquitos – selon les chamanes locaux contactés – sont le « *mal de ojo* » ou « mauvais œil », le « *daño* », littéralement « préjudice », « dommage » ou simplement « mal » dans le sens de « faire du mal », qui se manifeste par une quelconque maladie ou infortune.

En bref, il s'agit de tout malheur dont l'origine est toujours attribuée à la malveillance d'un sorcier ennemi, motivée le plus souvent par l'*envidia*, ou « jalousie », sentiment redoutable dans de nombreuses sociétés³⁰.

A Iquitos, les locaux font une distinction essentielle entre d'une part le « bon » chamane, le guérisseur, celui aussi qui utilise la magie pour attaquer ou faire du mal pour défendre la communauté, qu'on appelle *curandero*, *ayahuasquero*, *curioso*, *maestro*, où encore *chamán*, tandis que d'autre part le chamane ennemi ou « mauvais » chamane – dans la mesure où il utilise la magie pour nuire, est souvent appelé *brujo*, *malero* ou *hechicero* : le sorcier. Tout chamane en principe est bon et mauvais – ou ni bon ni mauvais – dépendant des actions qu'il doit accomplir pour arriver à ses fins. Plus précisément, les gens à Iquitos font aussi la distinction suivante entre les *brujos*: la personne qui veut agresser et le sorcier à son service qui ensorcelle pour agresser ou nuire seront appelés *maleros* (« malfaiteurs »), tandis que ceux qui font appel à la magie pour attirer, par exemple dans le cadre des relations amoureuses, sont appelés *pusangueros* (de par les parfums et substances qu'ils utilisent, appelées *pusangas*, que l'on peut trouver assez facilement³¹), souvent de façon quelque peu dépréciative. Sinon, ils seront simplement appelés *curandero* ou *chamán*³².

L'essor de l'ayahuasca, lié comme nous l'avons vu à l'idéologie New Age a entraîné depuis quelques décennies des vagues de voyageurs qui vont à leur tour susciter des changements et adaptations. Ces rencontres laissent leurs traces dans le paysage d'Iquitos où se développe et s'agence le chamanisme local. L'ayahuasca est devenue une des principales « attractions touristiques »³³ de la ville, touchant autant l'institution chamanique en tant que telle, que la société en générale et ses problématiques économiques et sociales. Le succès financier que représente un certain tourisme lié au chamanisme appelé aussi « tourisme de la drogue » (Dobkin de Ríos, 2006) est responsable de l'apparition d'agences et de *lodges* qui proposent des « expériences chamaniques » à qui peut se les permettre, non sans que cela ne comporte des risques importants pour la santé physique et mentale d'utilisateurs potentiellement naïfs, insouciants, ou fondamentalement ignares, se voyant offrir de

³⁰ Malinowski écrivait par exemple : "... And such is human nature that a man's desire is as much satisfied by the thwarting of others as by the advancement of himself. To this sociological play of desire and counter-desire, of ambition and spite, of success and envy, there corresponds the play of magic and counter-magic, or of magic white and black." (Malinowski, 1925: 85)

³¹ Voir en annexe : « Belen et le *pasaje Paquito* », p.XXX

³² La question fondamentale de « la sorcellerie et l'éthique chamanique » (Chapitre 5) sera approfondie plus loin, pour l'instant, gardons ces catégories locales en tête...

³³ Voir à ce sujet les documents photographiques représentant les affiches « attrappe-touristes » insérés en annexe : « Les lieux d'un terrain », p.XLVII

« véritables traditions millénaires ». En effet, comme dans toute situation incertaine, il est possible d'être confrontés à des individus qui, désireux de gagner leur vie et voyant dans ce tourisme une source certaine de revenu, s'improvisent en « chamanes indigènes » n'ayant cependant ni la connaissance (considérée complexe et longue à acquérir) ni l'expérience jugées traditionnellement nécessaires pour la manipulation de ces puissantes substances psychotropes.

Parallèlement à ces escroqueries, qui sont les plus faciles à remarquer, force est de remarquer que l'« offre chamanistique » à Iquitos n'est en rien uniforme. Il s'agit plutôt en effet d'un véritable éventail de possibilités adaptées aux recherches et attentes des visiteurs. Plusieurs exemples, tel celui de Santa Fe approfondi plus loin, illustrent l'influence évidente de l'horizon idéal et discursif New Age dans ce que l'on appelle des « centres de médecine traditionnelle » ou « centres chamaniques », qui tâchent d'offrir de manière plus ou moins sincère ou sérieuse selon les cas, des alternatives adaptées aux visiteurs. Ainsi voit-on apparaître des « centres » de ce genre tenus par des chamanes locaux qui – parallèlement à leur façon diverse de s'engager dans cette activité qui apporte un certain revenu – gardent leurs responsabilités « traditionnelles » auprès de leurs communautés. Une autre option est proposée par des entrepreneurs aventuriers (dont la plupart qui ont pu être repérés sont des américains) qui engagent les services d'un chamane local et qui – pourquoi pas le dire – « chamanisent » d'une façon ou d'une autre. Mais aussi faut-il parler de ces autres immigrés occidentaux qui, influencés par des théories du genre New Age sur le chamanisme et les « états altérés de conscience » ont accompli des initiations au métier – *dietas* – dirigées par des chamanes locaux de prestige. Ils deviennent donc eux-mêmes des « chamanes » reconnus et chamanisent autour d'eux en accueillant des touristes et visiteurs ou en voyageant dans le monde.

Dans chacune de ces trois possibilités repérées, chaque cas aura ses propres caractéristiques particulières, tout en gardant une assise fondamentalement locale et par conséquent indigène. Installés dans le paysage d'Iquitos et ses alentours, ses nouveaux acteurs forment désormais une partie intégrante dans l'institution qu'est le chamanisme. On ne saurait pas comprendre le chamanisme à Iquitos sans prendre en considération les implications de l'intégration de ces nouveaux acteurs, leurs apports et leurs attitudes vis-à-vis de la culture locale.

B. Les acteurs

a. Les chamanes locaux

i. Rómulo Magin à Huambé (Santa Fe)

Originaire de la région du Pastaza, dans le département de San Martin, la langue maternelle de Rómulo est le Quechua. C'est avec lui que j'ai eu ma première session d'Ayahuasca en 2005. Rómulo a émigré de sa région natale car sa femme avait des terres dans une localité près de Pucallpa. Quelques années plus tard, il est parti à Iquitos avec sa famille car il y avait du travail pour les guérisseurs et notamment pour les *ayahuasqueros*. Il possède un morceau de terre ou *chakra* – propriété où l'on cultive des aliments – le long du fleuve Nanay, à une heure de bateau de la ville, où il reçoit aussi des patients. Il vit sans aucun luxe avec sa famille, dans une petite maison délabrée du quartier de Tupac Amaru à Iquitos (voir plus en détail dans la partie sur Santa Fe).

ii. Luis Culquitón à Manacamiri

Luis avait travaillé avec Jaques Mabit au centre Takiwasi à Tarapoto en tant que *curandero*, mais il a fini par ouvrir son propre centre dans la localité de Manacamiri, à moins d'une demi-heure en bateau sur le fleuve Nanay : le centre Kapitari³⁴. Convenant aussi pour l'accueil de personnes venues d'Europe et de Etats-Unis pour des retraites et des cures chamaniques, il s'agit ici aussi d'un centre expérimental d'agroforesterie et de pisciculture. Luis travaille activement dans des projets de développement au profit des communautés voisines. Ses relations avec ses clients étrangers lui ont permis de mettre au point plusieurs projets ainsi que de voyager en Europe en faisant des conférences et des séances de guérison.

iii. Pery Garcia Lozano à Iquitos

Percy³⁵ est un jeune *curandero* né en 1973 à Aucayo, une localité située à deux heures d'Iquitos, en bateau sur l'Amazone. Il affirme avoir commencé son apprentissage auprès de son grand-père à l'âge de dix ans et se dit expert en « médecine naturelle traditionnelle » et dans ce sens il s'occupe de problèmes comme « l'alcoolisme, l'addiction aux drogues, les traumatismes psychologiques, les cancers... ». La plupart du temps son travail consiste à guérir des enfants qui ont des infections, des problèmes digestifs (vomissements, diarrhées) et le *susto*

³⁴ Pour y arriver il faut marcher quarante minutes depuis le petit débarcadère de Manacamiri.

³⁵ Voir sa carte de visite en annexe : « Les cartes de visite des chamanes », p.LXIV.

ou *manchari* qui les empêche de dormir. Pour différentes raisons un enfant peut en être saisi, et devenir ainsi très inquiet. « Avec un traitement avec des *icaros* ils se calment et peuvent dormir tranquilles ». Calme, humble et souriant, Percy inspire confiance malgré son jeune âge. Il vit à Iquitos pour son travail et aussi car son fils, qui est aveugle, va à l'école où il apprend le braille. Il veut commencer à entraîner son fils aîné dès qu'il aura quatorze ans. Celui-ci et son autre fille de trois ans boivent déjà l'ayahuasca : « une petite cuillère quand elle me demande, car elle sait que c'est de la médecine ».

Ma rencontre avec Percy fut possible par l'intermédiaire de deux français qui tenaient un restaurant au centre d'Iquitos et qui lui trouvent des clients de temps en temps, faisant des cérémonies dans une cour intérieure. Ils avaient pleine confiance en lui car il avait aidé l'un d'entre eux à guérir d'un problème de dos dû à un accident de voiture. J'ai pu assister à une rencontre entre lui et deux jeunes Suisses qui voulaient essayer l'ayahuasca et cherchaient un chamane pour le faire. Au cours de cette rencontre, Percy expliqua les détails d'une cérémonie et la signification de ce « travail » :

« Pour boire la médecine – expliqua-t-il – tout est dans la concentration, nous travaillons avec des esprits, mais si tu poses des questions tu auras les réponses car la médecine est intérieure, elle fait partie de ton esprit. Tout dépend de la concentration et des questions que tu fais concernant ton futur (...) La médecine va faire que tu voies (« *vas a ver* ») mais ce n'est pas seulement une question de visions ou de sentir les effets de la plante, il s'agit d'un médicament, elle t'aide à guérir de tout sorte de maux dans le corps, l'esprit et le mental (...) Moi aussi je bois avec mes patients et avec les *icaros* je vais les aider à guérir de leurs maux. »

Il expliqua que les gens ont parfois peur quand ils boivent la purge, mais que

« C'est la médecine qui guide la pensée et elle s'attaque aux problèmes dans ton corps. Parfois, si tu as un problème de santé tu peux avoir mal dans ton corps, mais c'est la médecine qui est en train d'attaquer le mal. La médecine te fait agir, elle te transmet, mais tu dois traduire. »

Son grand père avait beaucoup d'apprentis mais aucun ne continue le métier. C'est dû, d'après lui, à la rigueur et à l'exigence de la *dieta*, qu'il a su surmonter car il avait le don. « Ce sont les esprits qui nous donnent la permission pour arrêter les interdits, pour pouvoir aller voir sa femme ». Pour les étrangers, selon lui, il est très difficile d'apprendre à être *curandero* et à en vivre mais il est possible d'apprendre pour connaître et pour se guérir soi-même et sa famille, il est possible de connaître les plantes et les remèdes.

Il demandait trente dollars à chacun pour la « cérémonie », argent qu'il affirmait lui permettre de financer le traitement d'autres patients locaux ainsi qu'un futur projet d'ONG. Il propose de l'ayahuasca à emporter : pour cela il prépare le breuvage spécialement avec une

protection pour permettre les intéressés de le boire sans la présence d'un chamane : « sans cérémonie, comme s'ils buvaient une liqueur ». Pour cela il faut avoir le récipient en *huingo*, spécialement préparé à cet effet et qu'il offre en cadeau.

Normalement, comme la plupart des *curanderos* à Iquitos, il fait ses sessions chez lui les mardis et les vendredis : « Mais si vous venez ces jours là je dois m'occuper plus des malades que de vous qui allez bien ». Par ailleurs, Percy a participé à une conférence internationale³⁶ sur le chamanisme organisée par Alan Shoemaker, un américain qui vit à Iquitos. Il s'agit, selon lui, d'une rencontre entre chamanes connus et réputés et où les participants avalent les maestros après les cérémonies.

b. Les chamanes étrangers

i. Ronald Wheelock à Quiruma

Originaire de Caroline du Nord, Ron Wheelock s'est intéressé au chamanisme après la lecture des livres de Castaneda et de la revue *Shaman's Drum*. Grâce à cette revue il a eu connaissance de l'ayahuasca et s'est inscrit à un programme proposé dans une annonce. Il participe alors à une « cure chamanique » avec le chamane Agustín Rivas à Tamsishacu, au début des années quatre-vingt. L'expérience le toucha si profondément qu'il décide d'y retourner pour rester six mois auprès de ce chamane et entamer un apprentissage par les *dietas*. Il rencontra don José Caral, « maestro de Luna et Amaringo » qui était – selon lui – beaucoup plus humble et ne cherchait pas le profit. Il décide alors de changer de maître et continue ses *dietas* jusqu'au moment où le vieux chamane le considère apte à travailler tout seul. Ron vit dans la localité de Quiruma, à une dizaine de kilomètres de la ville d'Iquitos sur la route vers Nauta. Ici il reçoit ses patients, tant locaux qu'étrangers³⁷. En outre, Ron participe à des conférences³⁸ et colloques sur le chamanisme à Iquitos et aux Etats-Unis où il voyage souvent pour « donner la médecine ».

ii. Howard Lawler et Sprit Quest à Iquitos

Originaire des Etats-Unis, Lawler est un biologiste (Université de Nashville, Tennessee). Il a publié une grande quantité d'articles sur les serpents. Spécialisé en biologie tropicale, il a été conduit au Pérou dans le cadre d'un projet de tourisme écologique de la

³⁶ Voir le site : <http://www.soga-del-alma.org/ConferenceSite/index.html>

³⁷ Pour visualiser un exemple de mise en place pour une cérémonie d'ayahuasca, voir en annexe les documents photographiques « mise en place : l' 'autel' de Ron Wheelock », p.LX.

³⁸ Voir le site : <http://www.soga-del-alma.org/ConferenceSite/index.html>

Fondation Biopark³⁹. Il dit avoir été initié aux savoirs des plantes par sa grand-mère mais il a commencé sa « carrière » chamanique à la fin des années soixante au sein de la NAC (Native American Church) où il était devenu « homme du chemin »⁴⁰ dans les cercles rituels des Indiens des plaines utilisant du peyotl. Il s'est intéressé alors à la « mesa » péruvienne et l'étudie à partir de la littérature puis avec des *brujos* de la côte nord. Quelques années plus tard il retourne au Pérou et rencontre trois chamanes qui travaillaient ensemble à Iquitos: (« chose très rare, mais ils étaient des véritables *curanderos* ») avec lesquels il entame une cure d'une semaine avec trois prises d'ayahuasca qui le « guérit durablement d'une profonde dépression ». Il revient ensuite et commence son apprentissage auprès d'eux. Il est aujourd'hui directeur de « Ayahuasca Journeys », qui propose des « extraordinary transformative workshop retreats exploring traditional shamanic Ayahuasca healing practices and entheobiology in the heart of the Peruvian Amazon ».

c. Les usagers

Les informateurs, tant étrangers que Péruviens ont été contactés lors du terrain de façon plus ou moins aléatoire.⁴¹ En effet, le centre d'Iquitos a été le cadre privilégié des rencontres. Quelques cafés, comme le « Nikoro » ou le « Yellow Rose of Texas » sont des lieux où les gens venus pour essayer l'ayahuasca se retrouvent et partagent leurs expériences. Le contact avec ces « touristes mystiques » est rendu plus direct et profond de par l'espèce de complicité qui se crée entre eux du fait de l'expérience « magique » commune. « Tu as essayé ? » est une des premières questions et la réponse affirmative appelle la réplique du « Ah, elle est en toi maintenant ». En règle générale ces personnes sont promptes à partager leurs impressions, leurs doutes, leurs visions, leurs anecdotes, leur évolution personnelle. Les discussions tournant le plus souvent autour du sujet chamanisme et ayahuasca, il a été de fait relativement aisé d'obtenir d'informations précieuses si l'on tient compte de la courte durée du travail de terrain.

C. Le script

De façon idéal-typique et pour donner un aperçu très résumé du phénomène qui intéresse cette recherche, j'expliquerai ici comment se déroule la rencontre de ces acteurs –

³⁹ Voir le site officiel de la Fondation : <http://www.biopark.org/peru/html>. Des images de la page *web* de Spirit Quest ont par ailleurs été insérées en annexe, p.LXI.

⁴⁰ Sorte de maître de cérémonies.

⁴¹ Signalons qu'une liste complète et détaillant les individus « consommateurs » et les contextes de rencontre se situe en annexe, « Principaux informateurs », p.XXIV.

chamanes et « chamanisés » – tel qu'elle peut être observée dans le cadre du tourisme chamaniste à Iquitos. Il n'y a pas de statistiques disponibles sur le sujet (donnant des chiffres des allées et venues de chaque groupe d'acteurs) ni de recherches spécifiques : ce qui suit ne peut donc qu'être une construction personnelle et très approximative guidée par les informations réunies sur le terrain à partir de l'observation participante et des témoignages:

Des Occidentaux dont l'âge varie largement entre les vingt et les soixante ans, ayant eu des expériences préalables avec des drogues hallucinogènes et manifestant une insatisfaction vis-à-vis de la modernité, se trouvent à la recherche de nouvelles alternatives « spirituelles », de « développement personnel », ou encore thérapeutiques. Grâce aux récits d'expériences personnelles de proches ou d'écrivains – majoritairement New Age et mouvements associés – mais aussi et surtout via Internet, ils entrent en contact avec des informations glorifiant les bienfaits de l'ayahuasca et de toutes les possibilités offertes par le chamanisme amazonien.

De toutes les alternatives proposées par ces sources ils en choisissent une dont ils se sentent proches idéologiquement ou décident d'aller voir sur place à la recherche d'un chamane auquel ils feront confiance. Pour des questions pratiques et de compréhension linguistique et idéologique, ils vont préférer un Occidental associé à un chamane local et une infrastructure convenable pour le séjour (si la personne parle l'espagnol, elle va probablement préférer un chamane local « de prestige » ayant lui-même ce genre de structure d'accueil). Cet Occidental – le plus souvent un homme américain autour de la cinquantaine, proche de l'idéologie New Age et de ses courants néo-chamanistes –, transmet au visiteur les détails du « stage » ainsi que sa propre interprétation idéologique de l'« expérience chamanique » avec l'ayahuasca et de la « tradition ancienne » des Indiens. Les contacts directs avec le chamane indigènes étant difficiles et superficiels, le plus souvent les visiteurs dépendent de ces « tour facilitators » et de leur rôle de traducteurs, d'interprètes, au final de médiateurs.

Le voyageur entame ensuite son « initiation » et respecte les interdits qu'exige la *dieta* – jeûne ou « régime » d'apprentissage lié à une plante – tels que le centre choisi les propose. Cette *dieta* est toujours proche dans les grandes lignes avec la forme « institutionnelle » locale d'apprentissage chamanique, mais variant dans la rigidité d'un centre à l'autre et d'une personne à l'autre. Durant la période oscillant entre une semaine et dix jours que dure la *dieta*, il y aura trois prises d'ayahuasca, nombre censé être idéal pour une première approche

effective et complète. Entre les prises les voyageurs visitent la ville et ses alentours, rencontrant d'autres voyageurs et partageant entre eux leurs expériences et leurs interprétations. Vu l'intensité des expériences personnelles, celles-ci et le sujet « ayahuasca » deviennent pratiquement les seuls thèmes de discussion.

Afin d'appliquer à un contexte ciblé ces diverses lignes directrices du script de la rencontre, nous allons voir de plus près le centre Kapitari, tel qu'il est ressorti des informations données par Luis Culquitón et par trois personnes ayant participé à des cures chez lui. Suivra ensuite l'analyse des propositions d'Ayahuasca Spirit Quest et de l'histoire de Santa Fe⁴².

a. L'exemple de Kapitari

Luis Culquitón a une vision très large du rôle du guérisseur ou chamane dans la communauté. D'après lui, au-delà des fonctions habituelles du chamane, il faut également être un exemple et montrer le chemin, être un guide et participer à l'organisation et au bon fonctionnement de la société. L'ayahuasca joue un rôle important car elle a, selon lui, la faculté d'enseigner à travers les visions les modalités d'action pour atteindre ces buts mais aussi car elle attire des visiteurs qui apportent non seulement un soutien financier au projet mais également leur coopération dans plusieurs domaines.

i. L'offre chamanique

Luis offre un traitement complet qui dure une semaine. Il s'agit d'un régime sans sel, sans sucre, sans viande et sans condiments. Il est également interdit d'avoir des relations sexuelles. Il s'agit de la même diète d'apprentissage que les apprentis chamanes, mais réduite à une semaine ou dix jours. Il propose pour commencer une journée de nettoyage : « les étrangers et gens de la ville ont un autre rythme de vie, une autre alimentation. Ce n'est pas sain comme ici dans la forêt, c'est pour cela qu'il faut d'abord nettoyer, purger toutes les toxines et poisons de la vie en ville », m'explique-t-il. Il s'agit d'une purge avec une plante qui s'appelle *ayawarpanga*, ce qui en quechua veut dire « feuille de sang ». Le breuvage, fait avec la sève et les feuilles de cette plante, produit des vomissements et des défécations

⁴² Les informations pour le premier exemple ont comme sources principales des entretiens avec Howard Lawler, des discussions avec deux personnes ayant participé à un stage ainsi que l'analyse de son site Internet. Pour le deuxième, il s'agit d'une description tirée de l'observation participante et des entretiens avec Arnaud Tognazzi à Santa Fe et à Aulás en Espagne.

pendant toute une journée, pendant laquelle il faut boire au moins douze litres d'eau. C'est seulement après ce nettoyage que Luis permet aux gens de participer aux cérémonies d'ayahuasca qu'il dirige dans une ample *maloca* circulaire, complètement couverte par des moustiquaires. Cette méthode est pratiquée également dans le centre Takiwasi pour les cures des toxicomanes, mais aussi par d'autres centres qui travaillent avec des touristes. Il me semble qu'il ne s'agit pas d'une forme de thérapie « traditionnelle » mais plutôt d'une adaptation des régimes (*dieta*) de l'apprentissage chamanique aux besoins et attentes des voyageurs et à leurs limitations de temps.

ii. Le rôle des étrangers

Le centre compte six ou sept cabanes équipées pour accueillir des personnes venues pour faire des cures de nettoyage par les plantes et pour se soumettre à des expériences d'ayahuasca. Les visiteurs étrangers jouent eux aussi un rôle clé dans le fonctionnement du centre. L'argent apporté par ces étrangers est indispensable pour le financement des différents projets à Kapitari. « Il serait impossible de financer tout ça s'il n'y avait pas ces étrangers qui viennent ici, et sans mon travail de cures et de cérémonies d'ayahuasca »⁴³ me dit-il. Une nuit à Kapitari coûte 25\$, à négocier. Le prix comprend la nourriture (très pauvre à cause des limitations imposées par la diète), le logement, les plantes médicinales et les sessions d'ayahuasca (cf. infra le chapitre sur la place de l'argent).

Mais ces étrangers jouent également un autre rôle, non moins important : il s'agit du contact et de l'ouverture vers l'extérieur. Non seulement à travers les liens et les relations qui se tissent et qui ont par exemple permis le voyage de Luis en France, mais aussi du point de vue des connaissances potentiellement partageables. La plupart de personnes qui viennent à Kapitari sont des professionnels et partagent leurs connaissances avec les *maestros*. Bruno, par exemple, est un Français présent au moment de mon arrivée : agronome, il a un master en écologie et est venu pour observer et apprendre du travail de Luis. En contrepartie, il lui a donné des idées concernant le contrôle du niveau des eaux pour faire fonctionner plus efficacement sa pisciculture. Les coopérants, étudiants et voyageurs possèdent tous des informations utiles qui peuvent être absorbées et intégrées par le chamane : spiritualités anciennes avec leurs techniques corporelles et thérapeutiques, d'autres philosophies de développement personnel diverses, mais aussi des techniques scientifiques concernant la

⁴³ Encore une fois, les citations sont approximatives car je n'ai pas enregistré mes discussions avec Luis. Je me base sur mes notes et sur ma mémoire pour ensuite traduire de l'espagnol.

manutention et la gestion de ressources forestières et agricoles, que Luis utilise dans ses projets. Ces idées proviennent pour la plupart des rencontres avec les personnes extérieures à sa communauté : « ils apprennent beaucoup ici et ils rentrent chez eux comme transformés. Mais moi aussi j'apprends des choses très utiles ».

iii. Une « intégration écologique »

Luis Culquitón consacre une grande partie de son temps et de son énergie à développer une quantité non négligeable de projets pour ce centre en pleine forêt : un lac, assez grand pour y faire une culture de poissons et de tortues avec un système « naturel » de circulation de l'eau et réapprovisionnement en nourriture ; il possède quelques animaux, notamment des cochons à propos desquels il dit être en train de développer un système pour récupérer le fumier comme engrais pour le potager mais aussi pour produire de l'énergie : « ce sera de l'énergie propre » m'explique-t-il avec un rire ironique ; les toilettes aussi sont dotées de systèmes pour le recyclage des eaux usées et des excréments. Une autre de ses expériences consiste en un grand tuyau en PVC d'environ trois mètres et demi de longueur et de dix centimètres de diamètre installé verticalement près de la cuisine. Il est en train de développer ce prototype de filtre « naturel » pour que les gens des communautés locales puissent eux aussi les fabriquer et les installer dans leurs villages pour pouvoir consommer sans risque l'eau des rivières et améliorer ainsi leurs conditions de vie. La question de l'amélioration des conditions de vie des habitants de la communauté revint très souvent lors de mes visites à Kapitari.

Selon Colquitón, la méthode traditionnelle d'exploitation du sol – agriculture sur brûlis – n'est plus soutenable de nos jours car l'augmentation de la population et donc de la vitesse de consommation ne permet plus la récupération des sols. De ce fait, les habitants sont forcés de couper et brûler de plus en plus de forêt, ce qui entraîne de sérieux problèmes de déforestation. Luis utilise des termes techniques et manie un espagnol plus riche et correct que quiconque dans le village. Il explique ses points de vue souvent en termes de « développement durable », « méthodes écologiques », « intégration », « recyclage », « agriculture biologique », « nutriments des sols », « oxygénation », produire et consommer sa propre énergie naturelle. Il parle surtout des plantes comme source de santé. La seule méthode viable – explique-t-il – est l'« intégration écologique » : il s'agit d'intégrer dans le même jardin des plantes de « moyen et court cycle », c'est-à-dire une variété de plantes qui

ensemble permettent une production continue ainsi que la nutrition naturelle des sols. Pour ce faire il plante par exemple des arbres dont les feuilles ou les fruits ne servent qu'à nourrir les sols des arbres fruitiers. Des plantes médicinales très variées⁴⁴ sont présentes dans ses potagers et jouent selon Luis un rôle fondamental. Bref, résume-t-il, « l'idée principale est d'intégrer dans le même espace les êtres humains, les animaux et les plantes... Plus on a cette intégration, plus on aura de la diversité et des meilleures récoltes. » Cette méthode est proche des grandes lignes de base des formes de « domestiquer la nature » (Descola, 1986).

A Kapitari sont organisées des réunions avec des représentants des communautés voisines pour parler des problèmes communs et pour mettre en place des plans d'entraide. Le but est d'aider activement les communautés par l'éducation. Il s'agit également de créer un site de culture et de protection des plantes médicinales dans la forêt, non seulement pour la consommation directe, mais aussi pour éviter leur disparition et éventuellement en exporter les surplus. Il m'a montré l'état d'avancement de tout ces projets : des excavations, des tuyauteries, des petites plantations biologiques et des engrais et pesticides naturels, etc. Il s'agit ici, avant tout, d'un centre de recherche où l'ayahuasca joue un rôle fondamental de par sa nature visionnaire et ses enseignements, m'explique Luis.

b. L'exemple de Spirit Quest (Howard Lawler)

Le centre chamanique créé par Howard Lawler s'appelle Spirit Quest : il possède le site Internet le plus élaboré, complet et facilement accessible sur le Net⁴⁵ concernant les thématiques qui nous occupent. Les informations sur le chamanisme en général et l'ayahuasca en particulier y sont abondantes, et l'on y propose une bibliographie riche et actualisée sur ces sujets. Les personnes intéressées lisent en premier lieu les informations sur le site, et doivent remplir par la suite un formulaire d'inscription en y attachant une lettre de motivation. Lawler dit donner une importance centrale à ces modalités d'inscription car c'est ainsi qu'il peut être sûr de la volonté et des raisons éthiques des motivations de chacun. On peut lire à cet égard sur son site: « Spirit Quest workshop retreats are designed for mature, sincere, and respectful seekers of cultural knowledge, spiritual enlightenment and personal healing ». Il se donne donc le droit de choisir ses clients, et ce afin de poursuivre deux objectifs : d'une part pour avoir une idée sur la situation de la personne désirant entamer une « initiation » ou un

⁴⁴ Il nous a montré : *ayahuasca*, *chacrana*, *toé* (hallucinogènes) ; *piripiri* (antidouleur) ; *sangre de drago*, *renacuillo* (cicatrisants), *ojé* (laxatif et antiparasitaire) ainsi que :, *sacha ajo* (antigrippale) , *tabac*, entre autres.

⁴⁵ www.biopark.org/peru.html. L'intérêt de ce site est tel que nous avons cru opportun insérer des images de la page *web* en annexe, p.LXI.

« entraînement⁴⁶ » (expérience préalable avec des états modifiés de conscience, rapport au drogues, historique médical) et d'autre part pour évaluer ses motivations. Lawler affirme aussi qu'il essaye de regrouper les gens en groupes adéquats (entre dix et douze personnes)⁴⁷. D'après lui, les personnes qui viennent à lui ont comme ressemblance fondamentale le fait « qu'ils ne sont pas satisfaits de leurs vies et veulent s'améliorer. Pur et simple. Peu importe s'ils sont riches ou pauvres, leur nationalité ou leur race. Seulement qu'ils ont un espoir et ils veulent changer en mieux » (Howard Lawler, 05 Mars 2005)⁴⁸.

Par ailleurs, si les détails esthétiques du site (étoiles, plantes, animaux et autres images « cosmiques » de synthèse représentant les visions kaléidoscopiques des transes psychédéliques ou encore des « esprits de la forêt »), ainsi que certaines informations détectées dans certaines expressions récurrentes (telles « Ayahuasca journeys », « états modifiés de conscience », « shamanic workshops », « personal development », « holistic healing », « self improvement » etc.) sont typiques du New Age, Lawler cherche à se démarquer de cette étiquette :

« C'est une bonne question... Je n'embrasse pas ce genre de pratiques car j'embrasse les formes de travail anciennes. Le plus ancien le mieux c'est, le plus pur (...) en plus, utiliser les tambours pour chercher son animal de pouvoir n'est pas vraiment efficace : les gens trouvent l'animal qu'ils veulent trouver... aigle, jaguar... Avec ces plantes tu ne peux pas choisir : la vérité c'est la vérité » (Howard Lawler, 05 Mars 2005).

Il fait référence ici aux techniques développées par Michael J. Harner et en général à la tendance du New Age à créer de nouvelles techniques basées sur des éléments empruntés à différentes traditions ou à la science moderne. Néanmoins, il est intéressant de noter que la « core south american chamanic tradition »⁴⁹ qu'il propose est une sorte de construction – dans le style de Harner mais à une échelle essentiellement péruvienne – d'une « tradition mythique » originale, qui peut être analysée suivant le cadre théorique proposé par Hammer⁵⁰.

i. La « tradition Chavin »

⁴⁶ Howard utilise le terme *entrenamiento*.

⁴⁷ Il faut dire que rien ne lui a empêché de penser que je pouvais également être perçu comme un client potentiel. Même si j'avais clairement mis en avant mon statut de chercheur, et donc l'impossibilité temporelle de devenir son « client », cette possibilité resta ouverte tacitement « pour une autre fois ». Ceci m'a permis d'avoir accès à un discours, d'observer les stratégies rhétoriques utilisées par Lawler afin de convaincre les intéressés des fondements son message.

⁴⁸ Pour toutes les citations de Lawler il s'agit de ma traduction de l'espagnol.

⁴⁹ Informations tirées du site *web* de Spirit Quest.

⁵⁰ Comme vu précédemment, Hammer distingue trois « stratégies épistémologiques » utilisés dans la construction des traditions mythiques modernes : l'utilisation des éléments d'une tradition (ancienne), recours à un langage scientifique, autorité ultime dans l'expérience personnelle.

Il faut tout d'abord dire que ce qui est connu aujourd'hui de la culture Chavín nous est parvenu grâce à la découverte scientifique du temple de Chavín de Huantar par l'archéologue péruvien Julio C. Tello en 1932. Avant cette date, l'existence du temple demeurait inconnue, du moins officiellement. La civilisation Chavín (1300-500 av. J.-C.)⁵¹ est considérée par les historiens et archéologues comme étant une pièce centrale dans la formation et l'apogée des hautes cultures andines. Il ne me semble pas qu'il y ait de trace fiable, néanmoins, pour affirmer qu'une quelconque « tradition » Chavín ait survécu au passage du temps – et des civilisations qui ont successivement contrôlé politiquement cette région – qui puisse nous permettre d'imaginer, par exemple, qu'un maître chaman ait transmis à Lawler des connaissances spécifiques (par exemple les pratiques rituelles et la magie des Chavín). Quoiqu'il en soit, il n'est pas question ici de déterminer si les discours en acte sont vrais ou faux mais plutôt d'analyser l'agencement du récit, la rhétorique du discours, les modalités de légitimation qui permettent à celui-ci d'être perçu comme « authentique ». Lawler est vraisemblablement bien au courant de l'état des connaissances scientifiques, comme l'atteste l'abondante littérature que propose son site Internet : il construit donc sa « tradition mythique » de façon « rationnelle », dans un « rapport de compatibilité sémantique et formelle avec l'ensemble des mythes de la population concernée » (Bidou, 2004 : 498). Même si Lawler insiste sur la « véracité de la tradition », il reconnaît aussi qu'il s'agit d'une reconstruction à partir de son intérêt archéologique.

ii. L'ancrage « scientifique » et la légitimation de la « tradition »

Il s'agit en effet d'un système ordonné et cohérent construit sur la base d'éléments empruntés à l'archéologie, à l'histoire et à l'anthropologie, ainsi qu'à ses propres expériences avec le chamanisme amazonien, notamment celui de la côte nord péruvienne. Mais l'interprétation que Lawler fait des vestiges de Chavín jouit d'une nouvelle source de légitimation en ce qu'il est non seulement inspiré, mais aussi en quelque sorte guidé par les « plantes sacrées ». Lawler appelle cette discipline l'« enthéo-archéologie » :

« Je suis un « scientifique » (« cientista ⁵²») plus original : j'étudie les racines des pratiques spirituelles des cultures, alors je l'appelle « enthéo-archéologie » : un nouveau mot pour des plantes et substances qui élèvent la conscience spirituelle (...). Les secrets de Chavín sont cachés à la vue. Les gens qui savent **voir** peuvent lire les messages dans leur art. La

⁵¹ Voir Molinié-Fioravanti, 1991 : 66-67. Les dates varient selon les auteurs dans des intervalles allant de 1800 à 200 av.J.-C

⁵² Ce mot n'existe pas en espagnol : il s'agit vraisemblablement d'une improvisation, probablement due à une confusion avec sa langue « adoptive ». Il voulait dire « scientifique ».

plupart comprennent les messages de façon erronée. Je ne suis pas le seul, mais seulement très peu de gens y arrivent. Nous en avons besoin de plus ! » (Howard Lawler, 05 Mars 2005).

A ce titre, voyons de quelle façon il interprète les « *cabezas clavas* » – ces têtes sculptées en pierre qui étaient « clouées » aux murs du temple de Chavín de Huantar :

« Il y a quelque chose d'incroyable quand on est sous les effets de la médecine (*enyerbado*) : le summum de cet état de conscience est atteint quand le *chakra* de la couronne est complètement ouvert. Les archéologues, quand ils voient les sculptures ils pensent que c'est une coiffure, mais non ! C'est le *chakra* de la couronne qui est ouvert. Si l'on étudie les *cabezas clavav* et qu'on les range dans leur ordre naturel, elles indiquent un changement de l'humain en une forme animale (...). Si tu regardes attentivement, quelque chose sort de son nez : il s'agit d'une poudre visionnaire qui s'appelle *vilca* faite à partir d'une plante qui se trouve du côté amazonien des Andes, sur la côte nord de l'Amérique du Sud et aux Caraïbes. Il faut moulinier la semence et puis elle s'aspire par le nez avec un os, une canne ou un tuyau. Cette poudre contient de la DMT qui se trouve aussi dans l'ayahuasca »⁵³ (Howard Lawler, 05 Mars 2005).

A propos de la « tradition Chavín », Lawler explique son raisonnement : à la recherche des origines du Grand Fleuve, les chamanes chavín provenant de l'Amazone ont introduit dans les Andes les éléments d'une forme de religiosité propres à la jungle. Ainsi, à Chavín de Huantar, il est possible d'observer des figures animales propres à l'Amazonie, comme l'anaconda, l'otorongo et l'aigle (ces animaux représentant respectivement les trois mondes : *abajo*, *medio*, *arriba* – « en bas », « milieu », « en haut »). C'est grâce à cet argument qu'il serait possible de prouver l'origine amazonienne des Chavín et de leur chamanisme. Selon Lawler, leur utilisation de l'ayahuasca – et d'autres plantes « visionnaires » amazoniennes – leur a permis de découvrir la magie et la « médecine » du cactus *San Pedro* ou *Huachuma* (*Trichocereus pachanoi*), utilisé encore de nos jours par les chamanes de la côte nord du Pérou ainsi que dans certaines parties des Andes. C'est principalement à travers l'utilisation de ces deux plantes qu'ils ont développé une magie et une forme de connaissance dont le prestige a influencé toute la région. C'est à ce moment – affirme Lawler – que le chamanisme aurait pris la forme d'une religion à part entière car il était lui-même « la forme d'organisation et de contrôle politique et social ». Les civilisations qui suivirent étaient par contre organisées en états plus centralisés et appuyés sur la force des armées. Ce sont ces faits qui prennent la forme des deux arguments principaux de Lawler pour le choix de cette culture : elle est « la

⁵³ Voir documents photographiques en annexe : « Les têtes en pierre », p.LXX.

plus ancienne » et elle exerçait son influence par les idées, la spiritualité, la magie et non pas par les armes⁵⁴ :

« C'est plus ou moins mille ans de productivité, d'innovation. L'art et les pratiques chamaniques étaient très avancés, très sophistiqués. A la fin de ce cycle, l'influence se dissipait dans les cultures qui suivirent, telles les Wari, les Mochicas, les Lambayeques, ou encore les Chimú. Celles-ci ont pour la plupart été très influencées par les Chavín, notamment dans leurs pratiques, mais c'étaient toutefois des sociétés plus séculières, plus militarisées : c'était plus 'gouvernemental'. Il est évident qu'ils cherchaient plus de pouvoir, plus de contrôle. Les Chavín n'obligeaient à rien, les gens les rejoignaient car ils le voulaient. C'étaient uniquement des gens de bien » (Howard Lawler, 05 Mars 2005).

Nous sommes ici face à une grille de lecture différente de celle d'une forme de « chamanitis », comme celle dont parlent Klein et al. (2001) à propos des interprétations des archéologues qui voient du « chamanisme » partout. Lawler voit non seulement dans l'art chavín les vestiges d'un chamanisme à son apogée, mais il dit utiliser les mêmes méthodes supposées être propres à ces prêtres ancestraux afin d'interpréter le chamanisme. Il va encore plus loin : il se voit comme le continuateur de cette « tradition », qui au fond lui permet de moraliser les pratiques chamaniques basées sur la jalousie, l'agression, et la vengeance. Son interprétation du chamanisme chavín, et notamment la place hiérarchique qu'il lui octroie dans l'ensemble des pratiques chamaniques, est très illustrative de la façon dont se construit un « mythe »⁵⁵ New Age ou mieux, une « tradition mythique moderne ». Dans ce sens, il construit en un système hiérarchique les rituels d'initiation chamaniques, qu'il associe à différentes cultures péruviennes précolombiennes et contemporaines. Il s'agit de sept *mesas* qui dans l'ordre sont : Anaconda, Jaguar, Condor, Muerte (« mort »), Brujería (« sorcellerie »), Chavín et Cielo (« ciel »). Cet ensemble de *mesas* représenterait un passage qui se veut une sorte de topographie du monde spirituel : il s'agit donc d'un chemin à parcourir en vue d'atteindre la connaissance, pour comprendre « le vrai sens de la vie ». Les trois premières sont, on l'aura compris, un passage par chaque monde spirituel (bas, milieu, haut) ; viennent ensuite les expériences de la mort et du pouvoir, puis la connaissance ou la sagesse et pour finir, le contact avec Dieu. Lawler propose donc à ses clients toutes ces étapes dans des expériences qui prennent la forme de « shamanic workshops ».

⁵⁴ Antoinette Molinié-Fioravanti explique par exemple que l'expansion de Chavín « sur la côte et dans les Andes péruviennes septentrionales semble être due à la diffusion d'un culte (divinité féline ou caïman) plus qu'à une conquête » (Molinié-Fioravanti, 2004 : 67).

⁵⁵ Selon P. Bidou « pour qu'une histoire (...) ou une narration, toujours singulière au départ devienne un mythe, deux conditions doivent être remplies. Il faut d'une part que ses éléments rentrent dans un rapport de compatibilité sémantique et formelle avec l'ensemble des mythes de la population concernée – dans ce cas les « touristes mystiques » à Iquitos et en générale la société moderne – d'autre part que soit oublié, effacé son origine individuelle pour devenir une histoire générale, exemplaire : ces deux aspects fondamentaux se façonnent à travers une seule et même dimension qui est le temps » (Bidou, 2004 : 500).

Par ailleurs, les « prêtres chavín », organisés à l'époque en église, existent encore. Suivant la logique du discours de Lawler, il s'agirait de sortes d' « ancêtres mythiques » qui sont capables, par l'intermédiaire de bons *curanderos*, de continuer leur « travail » de guérison spirituelle du monde. Il se présente donc lui-même comme un prêtre chavín :

« Et si je peux... (Et je sais que je peux)... j'ai déjà dit à ma femme – elle a un peu peur – que quand je serais mort, après un certain temps, je veux qu'on retire ma tête, mon crâne, pour le mettre dans la mesa d'un bon *curandero*. Ce n'est pas mauvais, ce n'est pas de la sorcellerie... c'est la façon par laquelle je pourrais continuer à travailler. Je suis le seul au Pérou par exemple, qui a dans sa mesa un os d'un prêtre Chavín. C'est comme un os de Saint Pierre ou Saint Paul ou n'importe quel saint chrétien car pour nous, les prêtres chavín étaient comme les disciples de Jésus-Christ » (Howard Lawler, 05 Mars 2005).

La référence aux ancêtres comme source de légitimité et de pouvoir est présente dans plusieurs sociétés (voir par exemple Johansen, 2001 pour les Tuva, entre autres), mais pas chez les chamanes locaux. Néanmoins, le caractère insolite d'un « os de prêtre » et le prestige donné aux Chavín fonctionnent ici comme une source de légitimation auprès des visiteurs. Finalement, ce sont ces derniers qui sont la principale préoccupation de Lawler : c'est auprès d'eux que les modalités de légitimation doivent agir, c'est en eux que doit se créer le sentiment de véracité. Il n'est d'ailleurs pas anodin que pour expliquer ses idées Lawler utilise le parallélisme avec le « Christ », référent commun fondamental tant pour les Occidentaux que pour les populations locales. La référence au Christ est en effet très courante, même chez les chamanes locaux⁵⁶. Pourtant cette fois-ci il s'agirait plutôt d'un concept particulier, une espèce de « Christ Cosmique », un principe universel plus qu'une personne ou un dieu, pouvant être inséré dans tout système symbolique afin de rendre compte d'un certain message de rédemption, d'unité et de paix par l'amour et de pardon.

« C'est un peu radical, mais c'est vrai: la première arrivée de l'idée du Christ nous parvient par une plante, ici dans les Andes. Pourquoi pas ? Pourquoi ça doit avoir une forme humaine ?... Ca peut être une plante ! Qui est-ce qui le dit ? Des humains ! Alors ça doit être comme nous ! ... Non, il peut s'agir d'une plante – qui est seulement une plante... jusqu'au moment où elle parle ! Jusqu'à ce qu'on ouvre les yeux ! Et tous ceux qui ont expérimenté l'initiation chavín le savent ; ils ne peuvent échapper à cela car à Chavín il y a une énergie d'amour pur, à côté du cosmos, uni avec l'esprit de la *Pachamama*, là dans le *lanzón*. Le *lanzón* est l'union des trois mondes et des quatre éléments, plus le cinquième qui est la vie, l'esprit » (Howard Lawler, 05 Mars 2005).

Dans ce cas-ci l'idée et l'expérience⁵⁷ du Christ deviennent accessibles à tous, non pas par la foi ni le dogme, mais bien par les enseignements des plantes et des « états altérés de

⁵⁶ Pour Rómulo par exemple, le Christ est un esprit important, sans être ni une entité supérieure ni un dieu à part entière. En tant qu'esprit et « allié », c'est aussi une source de pouvoir susceptible d'être manipulée.

⁵⁷ Non pas vivre l'expérience que le Christ a lui-même vécue, mais bien vivre intérieurement sa présence.

conscience » considérés comme propres au chamanisme. Ces états ont acquis de plus en plus de légitimité dans les sociétés occidentales grâce aux idées diffusées par le New Age. Lawler va à son tour rendre ces idées propres aux anciens Chavín. Ou mieux : il fait des Chavín – chamanes par excellence – les défenseurs ultimes d'idéaux avec lesquels nous ne pouvons qu'être d'accord encore aujourd'hui: la paix, l'amour, l'harmonie, l'écologie, la vie, le partage... des valeurs « universelles » donc, mais qui ne sont pas nécessairement celles sur lesquelles le chamanisme local se structure et qui le structurent à leur tour⁵⁸.

iii. La place de l'expérience individuelle

Lawler ne propose pas seulement des stages chamaniques d'ayahuasca avec don Rober Acho, son « incroyable *banco ayahuasquero* de tradition Lamista »: il est lui-même chamane (« *Maestro de mesa Chavín* » ou « *Gran Maestro Otorongo Blanco* »⁵⁹). Il propose en plus des initiations (« optional extensions »)⁶⁰ dans chacune des *mesas* citées ci-dessus, et organise en dernier lieu des visites au temple de Chavín de Huantar⁶¹. Il dit être le seul « *sacerdote chavín* » qui fait des rituels – tournant autour de la prise de cactus San Pedro – dans la chambre du « Lanzón monolítico »⁶² qu'il appelle « *mesa del cielo* ». Il propose donc ces sept expériences⁶³ comme une forme d'initiation complète ou d'« entraînement » pour les clients qui cherchent un « vrai changement dans leurs vies » et non pas, comme c'est le plus souvent le cas, pour faire une expérience ludique ou psychédélique sans préoccupation aucune du cadre rituel et symbolique. Il est par ailleurs le seul – à ma connaissance – qui mélange dans une même « tradition » l'utilisation de deux plantes « sacrées » : le San Pedro et l'ayahuasca.

« Avec les plantes de *huachuma* et d'ayahuasca la médecine n'est pas seulement dans le contenu du verre. Tout n'est pas dans le verre. Par exemple, si quelqu'un prend du *huachuma* fort, sans la *mesa*, la plupart vont devenir fous, car ils n'arrivent pas à le manoeuvrer. La *mesa* est comme une porte de sécurité. Dans la nature il y a beaucoup de messages cachés : dans l'eau, les nuages, dans tout. Mais les gens n'y voient rien ! Je n'ai jamais travaillé avec quelqu'un – peu importe son histoire personnelle – qui n'arrive toujours pas à **voir** après les sept mesas. Il n'y a personne qui ne peut pas voir la vérité. Il

⁵⁸ Voir *infra* « la sorcellerie et l'étiologie chamanique ».

⁵⁹ C'est le nom qu'il se donne lui-même lorsqu'il se présente sur son site Internet.

⁶⁰ Sur son site, cette option est présentée graduellement, comme : « ... et si vous voulez faire une extension d'une semaine pour expérimenter l'indescriptible force transformatrice de la *mesa del condor*, à Machu Picchu... »

⁶¹ Dans le département d'Ancash, au nord-est de Lima. Par ailleurs, il propose aussi d'autres tours mystiques dans les « sites de pouvoir » péruviens comme la Vallée Sacrée des Incas et Machu Picchu, las Huarinas, etc.

⁶² Pièce monolithique taillée, de plusieurs mètres de hauteur, qui se trouve au centre de la chambre principale du temple.

⁶³ Le parcours des sept *mesas* consiste en un programme supplémentaire, le programme principal étant celui de 3 prises d'ayahuasca en 10 jours.

y a des personnes qui au début ne croient pas en Dieu... [rires]... qui ne croient à rien : après la mort il n'y a rien pour eux. Mais maintenant ils ne pensent plus comme ça, car ils ont tout vu. Ils réalisent également leur immortalité... Tu veux savoir comment ? ...Car ils ont expérimenté leur propre mort spirituelle ! » (Howard Lawler, 05 Mars 2005).

Lawler propose donc un chamanisme « pour soi » (Perrin, 1995) qui est accessible à tous. Il s'agit – selon lui – d'une expérience difficile, éprouvante, mais « unique » et surtout transformatrice : nous voyons déjà se profiler l'importance donnée à l'expérience personnelle comme source ultime de confirmation de la croyance (Hammer, 2004) :

« Je ne vais jamais dire à personne ce qu'il doit croire ou non. Moi je peux ouvrir la porte avec sécurité, confiance, tendresse, avec amour. Car j'ai confiance en la vérité, je n'ai pas peur de la vérité. Et quand ils voient la vérité, ils savent que c'est la vérité, et il n'est pas nécessaire ni pour moi, ni pour personne, ni un prêtre, ni le pape pour leur dire la vérité, car ils savent directement ce que c'est » (Howard Lawler, 05 Mars 2005).

Mais cette expérience, étudiée, guidée et « contrôlée » est conçue, selon Lawler dans un but précis qui est lui aussi en accord avec l'idéologie New Age et avec les attentes des clients. La finalité ultime est encore une fois de « changer les individus pour changer le monde », les transformer pour les libérer de ce dont ils sont insatisfaits :

« ... C'est une cage dans laquelle vivent la majorité de gens. Ils ne peuvent pas penser en dehors des normes de la société. Une cage artificielle... Nous échappons à cela... et moi je suis en train d'aider plus de gens à échapper. Parce qu'il se fait que quand une personne change, il y a toujours au moins dix personnes sous son influence qui vont aussi changer en mieux, à travers ce qu'ils voient dans le changement de cette personne qui est maintenant en train d'illuminer... sans avoir peur d'être en vie, en essayant de remplir de valeur sa vie, de faire quelque chose. Moi je veux laisser le monde meilleur que ce que j'ai trouvé. Si tout le monde faisait cela, nous pourrions créer quelque chose de grandiose. Et si tout cela ne sert à rien... qu'est-ce qu'il nous reste à faire ? Autant essayer, n'est-ce pas ? Il le faut... je crois qu'on peut changer ».

« Mais comment peut-on changer la société ? »

« Un cœur à la fois ! On ne peut pas changer un pays avec la paume de la main. Peu à peu, un par un. Ceci est en train de se passer maintenant ! Et c'est d'autant plus nécessaire que les forces qui vont contre ceci augmentent aussi, elles sont plus fortes que jamais ! » (Howard Lawler, 05 Mars 2005)

Lawler fait allusion à la prophétie Maya et à l'année 2012 pour exprimer les raisons urgentes de la nécessité de changement. En effet, le temps presse, dit-il, mais il y a encore un espoir, avec l'entraînement spirituel, avec la transformation des consciences à laquelle il contribue en proposant un cadre dans lequel il est possible d'accéder à des connaissances essentielles qui peuvent être acquises seulement par la voie des « plantes sacrées » : « notre message est de dire, frères, nous sommes en train de vivre dans le paradis. Nous n'allons pas aller au ciel, nous allons le réaliser, c'est ici et maintenant ».

Se trouvant lui-même être le seul à pratiquer ce genre de « tradition », il se place par conséquent dans une position privilégiée, inatteignable, sans rivaux. Non seulement personne n'est familiarisé avec cette « tradition », et donc ne peut pratiquer la *mesa* de cette manière-là, mais elle est par ailleurs définie comme étant la plus puissante de toutes, la forme de chamanisme la plus élaborée qui soit, moralement supérieure et donc, quiconque propose des expériences dans cette « tradition » serait en train de commettre un délit de piraterie ! Ainsi sur son site Internet peut-on lire en petits caractères :

« Important note: this is the original *huachuma* journey through time. Though imitation is a form of flattery, plagiarism is simply theft of the concepts and ideas of others, and reflects a lack of integrity and inspired creativity. Don't be deceived by unscrupulous 'shamanic travel agents' offering an imitation of our pure *mesa* work »⁶⁴.

c. L'exemple de Santa Fe (Arnaud Tognazzi)

Quand je suis allé en Amazonie pour la première fois en voyageur solitaire, arrivé à Iquitos en bateau par les fleuves Huallaga, Marañon et Amazone⁶⁵ j'ai rencontré Arnaud Tognazzi, un peu par hasard. Vivant au Pérou depuis quelques années pour y apprendre les arts chamaniques auprès des *curanderos*, ce français de 27 ans avait acheté⁶⁶ dix hectares de forêt dans la communauté de Huambé, au Km 50 de l'autoroute Iquitos-Nauta. Il voulait initialement y organiser un centre de médecine naturelle et de retraite spirituelle, en association avec son premier *maestro*, le chamane Artidoro Aro Cárdenas. Plus tard, cet espace cherche à devenir un centre permanent de la famille Rainbow: la *ecoaldeia* (village écologique) Santa Fe. Voici le résumé de l'histoire telle que racontée par Arnaud Tognazzi⁶⁷ et qui illustre :

i. Arnaud et sa rencontre avec le chamanisme et l'ayahuasca

Suite à un accident, une grave lésion à la colonne vertébrale empêchait Arnaud de continuer ses études d'éducation physique et ses activités d'acrobate. Les médecins français affirmèrent ne rien pouvoir faire pour lui, mis à part une opération qui ne pouvait qu'offrir des perspectives limitées. Il refusa cette option et se mit à la recherche d'autres alternatives thérapeutiques. A l'occasion d'un voyage à Amsterdam, une expérience psychédélique avec de champignons hallucinogènes ouvrit en lui de nouvelles inquiétudes, qui par la suite

⁶⁴ Voir le site officiel de Spirit Quest www.biopark.org/peru/ayahuasca-spiritquest.html

⁶⁵ Ce premier voyage a été effectué en Juillet 2004.

⁶⁶ Pour dix mille euros.

⁶⁷ Ces informations sont tirées de ses témoignages lors de l'observation participante à Iquitos et d'un entretien « récit de vie » enregistré à Aulas, un village « Rainbow » situé en Catalogne, lors de mon séjour en Septembre 2006.

devinrent des perspectives à explorer: « je me suis rendu compte qu'il y avait une autre réalité, différente de celle que l'on voit normalement ». Sa quête d'informations le conduit à s'intéresser au Mexique, aux pratiques chamaniques et à l'usage des plantes « sacrées ». Un ami psychologue « qui étudiait les états modifiés de conscience » lui prête *Le Serpent Cosmique* de Jeremy Narby (1995) et cette lecture lui donne un nouvel espoir. Il décide alors de partir en Amazonie

« Pour déconnecter, vivre dans la nature, avec les indigènes. En plus j'étais bien perdu en France : trop de fête, d'alcool, de marihuana. Je ne pouvais plus étudier à cause du dos (...) et comme j'avais encore l'argent de l'indemnisation... ».

Il part donc au Pérou à la recherche de chamanes pouvant le guérir⁶⁸, non sans consulter auparavant plusieurs livres sur le sujet : en lisant *Voir, Savoir, Pouvoir* de Jean-Pierre Chaumeil il retient le nom d'Alberto Prohaño, le principal informateur de l'auteur. Partant de Lima pour aller à Tarapoto, des personnes lui conseillent sur le chemin vers Iquitos d'aller – d'après lui toutes, sans exception – à Takiwasi : le centre de recherche et de traitement des toxicomanies ouvert par Jacques Mabit⁶⁹. Il y est accueilli en tant que visiteur et il y fait sa première rencontre avec l'ayahuasca : « j'ai appris beaucoup de choses. La première : sentir la force de la Nature ». C'est à Takiwasi qu'il rencontre Walter Cuñachi, un guérisseur aguaruna qui travaillait à l'époque avec Jacques Mabit. Walter est un prestigieux spécialiste du *toé* (*Brugmansia suaveolens*), plante puissante supposée avoir des propriétés bénéfiques pour toutes sortes de troubles de la santé, notamment « tout ce qui a à voir avec le système nerveux, les articulations et les problèmes psychologiques »⁷⁰. Arnaud décide de le suivre dans son village du département d'Amazonas, à quelques jours de voyage de Tarapoto. Arnaud affirme avoir été guéri⁷¹ après un traitement au *toé* : administré pendant trois jours par Walter, puis suivi d'une prescription de régime pendant un mois. Il décide de tout faire pour apprendre cette médecine et décide d'aller chercher Alberto Prohaño à Caballococha, près de la frontière colombienne. Contraint de sortir du Pérou pour des questions de visa, il tombe malade dans un village colombien, petit et isolé : il y restera un mois, dans un état de prostration dû à la maladie (d'après lui, une « infection de staphylocoque »). Hébergé par un homme qui s'avérera être la source d'une agression magique, cause de la maladie, il va être

⁶⁸ Il était par ailleurs motivé par le fait que sa copine souffrait de artériosclérose et désirait ainsi savoir s'ils connaissaient une cure.

⁶⁹ Voir le site officiel du centre <http://www.takiwasi.com/fra/index.php>. Le rôle de Jacques Mabit et de son centre est approfondi dans la partie « Vulgarisation et grand public : le berceau intellectuel », insérée en annexe, p.IV.

⁷⁰ Walter Cuñachi, communication personnelle. Pour approfondir les données sur le *toé* voir le glossaire en annexe.

⁷¹ Voir *infra*. « Chamanisme et guérison ».

nourri par celui-ci avec un régime de riz complet : « le riz complet change les énergies du corps, de l'intérieur vers l'extérieur ». Toutefois la maladie s'aggrave, et, ne voyant pas de véritables perspectives de guérison, il se dirige, tout faible qu'il est, vers Caballococha, où il rencontre don Alberto Prohaño. Avec celui-ci il commencera un traitement à base de tabac (son jus et sa fumée), soutenu par les succions de ses plaies. Alberto lui dit qu'il s'agit de l'action d'un sorcier qui lui est apparu en rêve pour transmettre un message : ne pas guérir l'étranger⁷². Arnaud restera encore quelque temps avec Alberto, et ce dernier lui montre « des petits dards noirs » enlevés de ces plaies par le processus de succion : « je les voyais bouger, mais je ne pouvais pas les toucher, comme s'il n'y avait rien ! ». Le traitement commençait à avoir un certain succès mais le vieux chamane buvait, d'après Arnaud, trop d'alcool : ne s'occupant pas de lui activement et avec constance, de nouvelles plaies apparaissaient. Arnaud décide donc de partir. De retour en Colombie il rencontre Fernando, un guérisseur « très mystique qui avait réussi à se guérir lui-même du SIDA et avait soigné plusieurs malades de cancer, uniquement grâce à des régimes alimentaires ». Sous ses cures, il guérit complètement, mais décide de laisser tomber l'idée de devenir lui-même un chamane, en raison des multiples dangers de la sorcellerie et des agressions magiques. Voulant retourner à Iquitos, il est détourné sur la route côtière par des amis français qu'il avait rencontré à Takiwasi et décide de rester quelque temps à Sachamama : un « jardin botanique, centre de guérison et d'apprentissage de la culture chamanique »⁷³ fondé par don Francisco Montes, un célèbre *perfumero ayahuasquero capanahua*⁷⁴. Encouragé par son régime alimentaire d'alors, il décide d'entamer une *dieta* d'Ayahuasca pendant quinze jours. La troisième session était dirigée par Artidoro Aro : c'est avec lui qu'il entamera son apprentissage, car « l'Ayahuasca me dit qu'il était mon maestro ». La *dieta* chez don Francisco arrivée à terme, il décide de suivre son nouveau maître, et s'installe avec lui dans la communauté de Huambé.

ii. Santa Fe et Artidoro Aro Cárdenas

Artidoro avait réussi à convaincre son nouveau disciple de créer ensemble une station similaire à celle de don Francisco, afin d'y être indépendants et accueillir voyageurs et malades : un « centre de retraite spirituelle et de médecine traditionnelle ». Pour ce faire, le

⁷² Voir *infra* : « Sorcellerie ».

⁷³ Voir le site officiel du centre : <http://www.jardinsachamama.com/es/sachamama.php> (consulté le 15 Juin 2007).

⁷⁴ Les Capanahua vivent dans la province de Requena, département de Loreto (fleuves Tapiche et Buncuya). Suite au « boom » du caoutchouc ils n'étaient plus qu'une centaine d'individus (267 en 1993). Aujourd'hui ils sont en situation de « haute vulnérabilité ». Voir à ce sujet le site : http://www.peruecologico.com.pe/etnias_capanahua.htm (consulté le 15 Juillet 2007).

chamane avait à l'œil un terrain en vente non loin d'où ils s'étaient installés : Arnaud décide d'y investir l'argent de l'Etat français reçu pour l'indemniser de son accident. Ensemble ils forment une société commerciale (enregistrée chez un notaire) : Arnaud y apporte le capital et Artidoro le savoir-faire. Ils bâtissent l'ensemble à l'aide de la main d'œuvre de Huambé : deux maisons (ou *malocas*) et plusieurs *tambos* pour une personne ou un couple⁷⁵. Peu de temps après ils recevaient déjà des touristes.

Arnaud avait entre-temps commencé son apprentissage – il dit avoir réalisé au total entre quatre et cinq mois de *dietas* presque continues –, après quoi il est apte à diriger des sessions d'ayahuasca tout seul. Il commence en assistant son maître dans les rituels avec les jeunes qui travaillent avec eux, puis arrive le moment propice selon le maître d'envoyer son apprenti dans son pays d'origine. Arnaud raconte comment son maître le convainc de partir en France pour faire des cérémonies dans ce pays :

« Je ne voulais pas le faire, car je devais passer par les Etats-Unis et les contrôles étaient élevés depuis le onze septembre, mais nous avons fait un rituel magique pour protéger la médecine, puis j'avais mon *cachimbo* (pipe chamanique à tabac), qui allait me permettre de lui souffler de l'air et lui chanter des *icaros* de temps en temps, pour que ça se passe bien. Tout s'est passé de façon incroyable, personne ne se rendait compte que j'avais six bouteilles bizarres dans mon sac à main ! ».

Après une année passée au Pérou, voilà qu'Arnaud revient en France : il y restera six mois. Concernant son expérience en France, Arnaud se souvient de ses impressions avec la « médecine » :

« Je sentais que quelque chose était déphasé. Il y avait d'autres esprits, d'autres plantes. La médecine me dit clairement 'moi je préfère rester dans ma forêt, en plus ici tu as d'autres plantes avec lesquelles travailler' comme les champignons, la datura, l'amanite... Les esprits venaient quand même, mais c'était comme si les plantes environnantes se fâchaient parce que je ne leur chantais rien ».

Arnaud avait donc appris à « voir » les esprits et communiquer avec eux pendant les transes induites par l'ayahuasca. Ceci n'implique pas forcément qu'il se considère lui-même comme un chamane, mais indique plutôt qu'il a appris certaines techniques chamaniques qui ont été intégrées à d'autres idées, mues par de nouvelles préoccupations et projets. C'est ainsi qu'il « chamanise » autour de lui.

Dès son retour au Pérou, la relation avec Artidoro commence à se dégrader. Arnaud avoue, non sans difficulté, qu'il considère avoir été manipulé par son maître qui semblait utiliser de la magie depuis le début, histoire de profiter de lui. Une fois expérimentée la

⁷⁵ Pour illustrer ce récit, voir les documents descriptifs écrits et photographiques en annexe : « Santa Fe : description des lieux », p. XXXIII; « Santa Fe : illustration des lieux », p. XLIX

médecine, il reconnaît lui-même le pouvoir auquel selon lui celle-ci donne accès. Ayant été personnellement victime de sorcellerie, pour Arnaud la magie est bien « réelle ». Plusieurs personnes avaient essayé en vain de le prévenir, de lui faire accepter l'idée qu'Artidoro était un *brujo* qui non seulement le manipulait pour profiter de son argent, mais qui avait aussi eu des accusations graves d'abus et de violations. En effet, courait la rumeur que le chamane Artidoro profitait des effets de l'ayahuasca pour obtenir les faveurs sexuelles des participantes. Arnaud n'y croyait pourtant pas, quelque chose l'empêchait de pouvoir accepter ce qui dans les faits était évident :

« Un jour je l'ai vu comme un petit diable et j'ai vu comment il manipulait les gens. J'ai perdu confiance en lui, mais il continuait à être mon maestro »

Il dit qu'il oubliait vite toutes les accusations et les événements qui le faisaient douter, récupérant aussitôt une confiance aveugle en son *maestro* :

« Une fois il est parti, et j'ai pris l'ayahuasca : c'est alors que je me suis rendu compte de tout cela. Du *toé* noir qui poussait partout : c'était la plante de sorcellerie qu'il ajoutait au breuvage d'ayahuasca pour m'utiliser, pour me manipuler. Alors je préparais ma médecine sans cette plante et tout devenait clair ! Quand je lui ai donné à boire ma préparation, il fut tout de suite malade, il vomissait... c'était dingue ! »

iii. Le déclin du maître sorcier

D'après les souvenirs des informateurs, Artidoro était devenu un ivrogne qui profitait de l'argent du jeune Français ainsi que de celui des voyageurs arrivant à Santa Fe, non sans avoir une attitude qui déplaisait aux personnes résidentes : violences diverses, abus de pouvoir, etc. Toute accusation passait toutefois inaperçue aux yeux d'Arnaud qui prenait toujours le parti de son maître. Toutefois, à son retour de France, les choses avaient pris une dimension insoutenable. Les accusations et les rumeurs de viols de jeunes femmes par Artidoro arrivèrent au grand jour quand une amie d'Arnaud avoua à Arnaud qu'elle a été violée par le chamane en question. Ce fait vient confirmer toutes les autres rumeurs : est donc soulevée la question de la réponse à donner. La décision fut prise, et on ne donna suite à aucune représailles, hormis « envoyer de l'Amour » à ce criminel sorcier, comme avait conseillé la victime des abus du chamane⁷⁶. Il partit enfin, de sa propre volonté : la dissolution de la société qui liait encore Artidoro à Santa Fe impliqua pas mal d'efforts et des disputes, mais celles-ci furent au final résolues « à l'amiable » auprès d'un notaire : Arnaud renonçait à

⁷⁶ La question de la réponse à donner à un acte magique ou de sorcellerie est approfondie dans la partie du mémoire qui aborde le New Age et la sorcellerie. Voir *infra*, « New Age et sorcellerie »

intenter un procès pour malversation des fonds et d'autres crimes, en contrepartie Artidoro renonçait aux « droits » réclamés sur Santa Fe.

iv. Santa Fe et la « familia Arco Iris »

Les liens entre Arnaud et le mouvement Rainbow⁷⁷ naissent au Pérou, à l'occasion d'un rassemblement important dans la vallée sacrée des Incas, près de Cuzco : « El Llamado del Cóndor »⁷⁸, auquel va participer Arnaud :

« C'est là que j'ai rencontré la Famille, la Caravane et tout le mouvement alternatif d'éco-villages, les projets d'agriculture, les expériences chamaniques... C'est là qu'il devint clair à mes yeux que ce que je devais faire avec Santa Fe était une *ecoalde*, un lieu où travailler avec la médecine, mais aussi avec l'art, la culture, l'éducation... des projets ouverts pour tout le monde... Je suis revenu avec cette vision ».

Une nouvelle période s'ouvre alors pour les gens de Santa Fe où l'affluence de visiteurs devenait de plus en plus grande. Des gens venus de France, Angleterre, Espagne, Israël, entre autres, s'installaient pour des séjours plus ou moins longs. Arnaud saisit l'opportunité de reprendre un local au cœur de la ville où il décide d'installer un refuge, une base arrière, sorte de bureau officiel et lieu de rencontre. Joël pour sa part, sachant qu'il n'y avait plus de chamane à Santa Fe, se présenta un jour avec son ami don Rómulo. Après toutes les expériences d'Arnaud avec les chamanes, ce dernier propose au vieux *curandero* de s'installer mais d'accepter comme honoraires seulement ce que les gens voulaient ou pouvaient donner. Rómulo accepta et dès les premières cérémonies son prestige ne cessa de croître parmi les visiteurs.

v. Rómulo Magin, chamane à Santa Fe

Rómulo est un petit homme dans la soixantaine aux traits indigènes marqués. Son attitude humble inspire confiance, mais son assurance et son allure de personnage puissant incitent également à un respect tout particulier. Il est très difficile de décrire un chamane, de comprendre comment se distingue le « vrai » (ce qui n'est certainement pas le but ici) du faux : pourtant, lors de nos conversations, j'ai pu constater que son savoir et ses techniques, ou du moins les discours sur ceux-ci, étaient très proches des principes qui encadraient ceux des chamanes Yagua décrits par Chaumeil (1983), ceux des jivaros Achuar décrits par Déscola (1993), ainsi qu'à celles des *ayahuasqueros* d'Iquitos étudiés par Dobkin de Ríos (1972) et

⁷⁷ Pour un approfondissement du mouvement Rainbow ainsi que de la Caravana Arco Iris por la Paz, voir les documents insérés en annexe, p.XV (bref historique, principes fondateurs du mouvement, *wish list*, formulaire d'inscription pour un rassemblement au Brésil)

⁷⁸ Pour un historique voir le site <http://www.lacaravana.org/>, en particulier la partie « Voix des membres »

Chaumeil (2003). Contrairement à ses jeunes confrères rencontrés ou à ceux venus de l'étranger, Rómulo est très silencieux, solitaire et réservé, au point que l'on peine souvent à trouver les formules pour lui tirer quelques informations. Après plusieurs rencontres et séjours à Santa Fe j'ai pu développer une certaine relation de confiance avec lui, et trouver le registre adapté pour communiquer plus ouvertement, même si une certaine difficulté de parole demeurait.

Activités principales

Rómulo, affirme être un expert dans l'extraction de *virotas* ou fléchettes magiques, ces dards invisibles, armes des sorciers, qui causent les maladies. Il m'explique les techniques « chirurgicales » et celles de succion accompagnée de la fumée du tabac qui servent à enlever ces dards. Pour ce faire, dit-il, il faut avoir du *mariri*⁷⁹, une espèce de flegme visqueuse dans laquelle baignent les dards, à l'intérieur du corps du patient. Il m'explique d'autre part des manières de guérir d'autres infortunes tels le mauvais œil ou le *susto*. C'est le travail le plus fréquent qu'il doit réaliser, puisque les gens du quartier lui amènent des jeunes enfants qui ont des problèmes, qui pleurent beaucoup et sont inquiets sans raison apparente. Il s'agit du *susto*, une sorte de saisissement qui fait qu'un des esprits de l'enfant s'échappe de son corps, à travers la partie supérieure de la tête, appelée *coronilla* : c'est la partie délicate du crâne des nouveaux-nés, qui n'est pas encore très solide. Le travail du chamane consiste alors à ramener l'esprit du bébé dans le corps en le faisant revenir à travers le même endroit. Pour ce faire il allume son *mapacho* afin de contacter ses alliés avec la fumée du tabac. Ceux-ci vont aller chercher l'entité égarée dans le monde des esprits. Le chamane aura besoin du nom complet de l'enfant (c'est-à-dire le nom de famille du père, de la mère et le prénom de l'enfant), ainsi que de sa date de naissance. C'est à partir de ces informations que les alliés du chamane seront en mesure de trouver l'âme égarée. Quand l'allié revient avec l'esprit de l'enfant le chamane doit alors le faire rentrer par la *corona*, en soufflant la fumée du tabac dans l'« orifice » tout en appuyant avec sa main de façon à bien le refermer.

Pour Rómulo, les étrangers ou *gringos* ne cherchent dans leurs expériences avec l'ayahuasca que les visions. C'est pour cela qu'il prépare pour eux sa purge de « cielo ayahuasca » en suivant des modalités spécifiques, et ne chante que des *icaros* provoquant ces visions :

⁷⁹ A ce sujet, voir par exemple Chaumeil (1983 : 140-146).

« Les gens d'ici viennent chez moi quand ils sont malades, ou quand leurs bébés sont malades. Souvent aussi pour des questions d'amour. Les *gringos* en revanche viennent à moi car ils veulent voir, avoir des visions, des lumières. Certains veulent apprendre, devenir chamane, et je peux leur apprendre, mais aucun n'a jusque là tenu le coup. C'est très difficile ».

Figures mythologiques

A la fin d'une cérémonie d'ayahuasca, Rómulo expliqua les différentes façons d'enseigner la médecine et la magie. Pas trop loin dans la forêt, se fit entendre un souffle grave, comme du vent dans une grotte, comme si quelqu'un soufflait de toutes ses forces jusqu'à vider ses poumons. Rómulo répondit aux sollicitations, comme ravi par les questions, en disant : « il s'appelle Mauro, *el gavilan nocturno*⁸⁰ ». Il s'agissait, selon ses dires, d'un esprit très puissant, allié de Rómulo, qui aime apprendre aux gens les arts de la médecine. Le son était donc celui d'un animal, un épervier ou une espèce de faucon, mais le chamane parlait de lui comme d'une personne, une entité unique et transcendante en ce qu'elle est représentée par n'importe quel exemplaire de l'espèce.

« Il est grand comme un arbre et noir comme la nuit, avec une tête effrayante et un long bec mortifère, mais si l'on n'a pas peur de lui et on lui demande gentiment, il est prêt à offrir ses fléchettes et donner des bons conseil et enseignements, si tu le vois un jour, tu verras, demande lui, sans avoir peur, il t'apprendra ».

.Je lui demandai s'il connaissait d'autres esprits comme Mauro et il me parla de Cielo Puma et du grand Caïman (dont le nom m'échappe), ainsi que d'autres esprits mineurs de la forêt.

« Cielo Puma est un tigre immense, ses yeux sont de feu et ses poils sont bleus comme le ciel. Il vit sous les arbres et il mange ceux qui s'égarer dans la forêt, les ramenant dans le monde d'en bas. Je l'ai vu une fois et je me suis échappé de justesse. Mais il est vraiment beau, bleu comme le ciel. »

L'apprentissage chamanique: la *dieta*

Souvent, voyant ma curiosité, Rómulo me parlait des choses du chamanisme comme si il s'agissait d'un métier accessible à tous, sans jamais manquer de souligner que les vrais enseignements sont donnés par les esprits et que si l'on voulait apprendre, il fallait faire une *dieta*. Rómulo a appris le métier de chamane par son père, et a suivi sa première diète à l'âge de quatorze ans. Il a eu plusieurs élèves, mais entre tous seulement un de ses fils a réussi à avancer suffisamment dans le parcours de chamane, même si Rómulo ne le considère pas

⁸⁰ « L'épervier nocturne ». Les paroles de Rómulo ne sont pas exactes, mais retranscrites ici d'après les notes prises à posteriori, de mémoire. Contrairement à ce qui était possible avec d'autres chamanes, il m'était presque impossible d'enregistrer mes discussions avec Rómulo.

comme accompli. Plusieurs étrangers avaient essayé mais les régimes alimentaires et la rigueur des retraites en forêt sont tellement éprouvants qu'aucun jusque là n'a résisté aux restrictions imposées. En effet, il s'agit des privations alimentaires strictement régies : l'apprenti ne peut que consommer des bananes vertes cuites et du manioc ; surtout pas de sel, pas de sucre brut ou autre aliment sucré, pas de condiments ni d'épices ; seulement de temps en temps quelques serpents, une ou deux variétés de singes, des insectes. Juste avant la fin du régime il est possible de boire un bouillon de poule, à condition qu'il soit sans sel.

« La restriction la plus difficile est le sexe – m'expliqua don Rómulo – car on ne peut ni avoir de femme ni d'autre dépense sexuelle, au prix de devoir tout recommencer. C'est le plus important de la diète. Si l'apprentissage dure un mois et que l'on connaît une femme, il faudra alors tout interrompre et attendre un mois pour recommencer, mais cette fois-ci le régime devra durer deux mois : toujours le double ! C'est pour cela que souvent les gens arrêtent : il faut être très fort d'esprit pour réussir des formations, d'un mois, de six mois, parfois même un an, pour être un bon chamane ! ».

Ambivalence chamanique

Rómulo est aussi versé dans les magies de l'amour et de tout ce qui a à voir avec le rapprochement des couples et de l'être aimé. Au travers de différentes techniques, mais surtout avec des chants appelés *warmi icaros* et des parfums, il produit des effets magiques destinés à rendre amoureuse la femme voulue, rendre un lien incassable (*el amarre*) ou le casser, ou bien faire que la famille accepte cet amour.

J'avais été prévenu par Howard Lawler, chamane et directeur de *Spirit Quest* à Iquitos, du côté *brujo* de Rómulo, et de son utilisation de la magie noire : on verra plus loin que c'est en cela que l'on trouve la différence la plus remarquable entre les représentations des chamanes et celles des néo-chamanes ou des autres personnes influencées par les philosophies New Age. Signalons ici seulement que dans la vision des chamanes locaux, il n'existe aucune vraie limite morale dans leurs pratiques : le chamane ne doit être ni bon ni mauvais, ou bien doit être les deux au même temps. Pour défendre sa communauté, mais plutôt dans ce cas, son groupe ou ses clients, il est amené à mettre en oeuvre des attaques qui font que les autres le considèrent comme un *brujo* ; pourtant, parallèlement, il est également considéré comme un guérisseur, un chamane ou encore docteur. Le cas de sorcellerie observé à Santa Fe m'a donné accès à ce « mauvais côté », tel qu'il est considéré par Howard Lawler. En effet il était prêt à tuer avec sa magie le sorcier accusé d'avoir tué des enfants et de vouloir s'approprier Santa Fe à tout prix.

vi. Conflits et sorcellerie: *el brujo envidioso y vengativo*

L'agression

Lors de ma dernière visite, en Février 2006, Santa Fe était vide. Seul Joël, le gardien, y habitait, faisant de son mieux pour maintenir l'endroit présentable et vivant non seulement pour les éventuels visiteurs que Rodrigo – un jeune de Lima qui vit depuis deux ans entre Iquitos et Santa Fe⁸¹ – pouvait amener de la ville, en ce qu'il était « chez lui » en ce lieu. Depuis qu'Arnaud était parti rejoindre la caravane Arco Iris au Brésil, presque plus personne n'y venait. Mon arrivée à Iquitos coïncidait avec une crise particulière qui impliquait de sérieuses accusations de sorcellerie : je fus bientôt mis au courant par Joël, Rodrigo et d'autres témoins tous proches du gardien de l'endroit. Artidoro Aro Cárdenas, le chamane voisin et ancien *maestro* d'Arnaud, voulait s'approprier de l'endroit voyant que seul Joël y habitait. Artidoro avait créé, depuis la rupture avec Arnaud, un centre pour touristes dans la localité de Huambé, pas loin de Santa Fe : voyant que personne ne séjournait dans son ancien centre il avait décidé de mettre en œuvre des moyens afin de s'approprier de l'endroit. Artidoro était donc accusé d'être un sorcier et d'utiliser sa magie pour agresser les derniers résidents du site, ainsi que pour empêcher les personnes de venir à Santa Fe. Toutes sortes de malheurs étaient attribuées à la magie du méchant sorcier : la destruction d'une grande *maloca* à cause de la chute d'un arbre, la disparition de ponts et de chemins, la mauvaise production des champs de canne et bananes, etc. D'autres malheurs bien plus graves observés au sein de la communauté avaient également été associés à l'œuvre du chamane voisin : toutes les maladies advenues, et surtout la mort de trois enfants, peu de temps avant mon arrivée. A la question de savoir pourquoi Artidoro agissait de cette façon, Joël et Rómulo répondaient de la même façon : « parce que c'est un *brujo envidioso, vengativo* » – un sorcier envieux qui cherche la vengeance.

Dans les faits, Artidoro avait réclamé la propriété du lieu auprès du gouverneur, en argumentant que selon lui un étranger comme Arnaud (de nationalité française) n'avait pas le droit de posséder des terres péruviennes⁸². Joël a aussi été le témoin de vols continus (outils,

⁸¹ Voir en annexe : « Principaux informateurs », p.XXIV

⁸² Il faut dire ici que cette époque était politiquement très délicate. Ollanta Humala, candidat à la présidence pour le parti Nationaliste, avait de fortes possibilités de gagner les élections. Les discours nationalistes qui avaient une forte connotation raciste (revendications de « la race cuivrée ») étaient discutés tous les jours et enflammaient une population fatiguée par des siècles d'exclusion. Il n'est donc pas étrange

poules, etc.) et d'un travail de harcèlement de la part des alliés du sorcier, qui sont allés jusqu'à l'attacher à un tronc pour le menacer et le contraindre de s'en aller. Mais Joël n'était pas parti, et restait au contraire fidèle à Arnaud et au projet de Santa Fe, déterminé à le défendre à tout prix. Il avait commencé à faire des parcours de garde nocturnes, armé de son fusil de chasse il tirait en l'air pour dissuader ses ennemis de rentrer dans la propriété. Selon Joël, des voisins l'avaient averti que « le sorcier » avait l'intention de le tuer, « lui et son chamane ». Arrivé à ce point, Joël n'avait pas hésité à faire appel à don Rómulo et était parti à sa recherche à Iquitos, quelques jours avant mon arrivée. Rodrigo avait été mis au courant pour qu'il prévienne Arnaud et lui dise d'envoyer des personnes pour peupler l'endroit, même pour quelques jours. Mon arrivée fut donc interprétée comme providentielle, et Rodrigo alla même jusqu'à en parler comme d'une « synchronisation des éléments ». Il s'agissait donc pour eux de m'impliquer dès le début en première personne dans la défense de Santa Fe. Quoique je fasse de mon mieux pour rester à l'écart du problème, le seul fait de séjourner à Santa Fe et d'être vu avec Joël et Rodrigo faisait de moi leur allié, c'est-à-dire qu'en cas de problème j'allais inévitablement devoir prendre leur parti.

Le soir de mon arrivée, Joël invita Rodrigo et moi à une fête chez don Hildebrando, un voisin de la communauté. Un groupe de musiciens jouait flûtes et tambours, produisant une musique répétitive et carrée sur laquelle les nombreux invités dansaient en rond. Beaucoup de *masato*⁸³ circulait, parallèlement à de l'alcool de canne qui avait été distillé par l'hôte lui-même. J'écoutais les commentaires de Joël sur Artidoro et ses maléfices : il cherchait vraisemblablement des alliés pour le soutenir dans ses querelles avec le sorcier : « ce sorcier est un méchant envieux et il attaque les enfants car il est faible » ou bien « il fait tout pour nous faire du mal, mais avec Rómulo il aura ce qu'il mérite ». De cette façon, Joël cherchait non seulement des alliés, mais aussi la somme d'argent requise pour faire le « travail ». « *Con niños nomás puede, para grandes su virote no da!* », disait Joël comme pour rassurer l'entourage en mettant en avant la faiblesse du supposé sorcier, à la lumière également de la force de don Rómulo en tant que guérisseur : deux arguments qui assuraient la défaite du sorcier, qui aurait été mis dans l'incapacité de mettre en oeuvre des représailles. Le *cacerío* de Huambé se divisa ainsi en deux camps : d'une part les partisans d'Artidoro, d'autre part ses

qu'une plainte de ce genre, qui n'a aucun fondement légal ait eu une répercussion importante, jusqu'à la possibilité de l'accord des autorités locales pour que le plaignant puisse prendre possession des terres.

⁸³ L'usage fait du *masato* est central pour comprendre les relations sociales (notamment celles entre hommes et femmes de la région) et de pouvoir, ainsi que les règles qui régissent l'hospitalité. Pour un approfondissement ultérieur voir le « glossaire » en annexe, p.XLII.

ennemis – selon les dires de Joël et de don Hildebrando Teco, confirmés par la suite par Arnaud. Joël me demanda d’apporter de l’argent pour sauver Santa Fe : la tentation était grande. Il s’agissait là d’une opportunité d’observer un rituel d’agression et, qui sait, de vérifier par la suite son efficacité. Des questions éthiques évidentes m’ont poussé à m’abstenir, lui proposant en contrepartie de réviser les documents de propriété en m’informant sur les aspects légaux du contentieux, ainsi que de contacter Arnaud au plus vite.

Cet épisode illustre bien combien l’accusation de sorcellerie est une stratégie socialement codifiée et structurée dans le jeu des alliances, en vue de la résolution des conflits. En traitant Artidoro de sorcier, Joël « testait » et s’assurait le soutien de différentes personnes. Se sentant menacé par le harcèlement continu et encouragé par les antécédents connus du sorcier, Joël lance l’accusation, faisant de son ennemi non seulement un coupable de spoliation et de violation mais aussi le *brujo* responsable des malheurs de la communauté toute entière.

L’analyse des conflits à Santa Fe devrait permettre de dire que Joël accuse Artidoro de *brujeria*, afin d’obtenir comme une permission pour la communauté de faire recours à la contre-sorcellerie pour se défendre et se venger. Artidoro était vraisemblablement coupable d’abus sexuels, d’escroquerie et de spoliation (faits *a priori* prouvables), mais il était aussi inculpé de la mort d’enfants et d’autres agressions par des moyens surnaturels dont les soupçons furent confirmés par Rómulo, lors d’une session d’ayahuasca. S’élargit ainsi le nombre de victimes de malheurs se produisant en dehors du conflit initial, individus pouvant être ou pas en conflit direct avec l’accusé : une « partie civile » allait bientôt se constituer et un « jury populaire » qui allaient mettre en acte un procès élaboré et codifié par la coutume, où la peine risquée pouvait être la mise à mort. De son côté, l’accusé rassemblait ses alliés, accusant à son tour ceux qui l’attaquaient : une forme de guerre s’installe, et voilà que les « gros titres » sur les hostilités sont faits par les récits des combats entre chamanes lors des sessions d’ayahuasca ou dans les rêves. La faible présence des autorités nationales, l’inefficacité du système judiciaire, le clientélisme et la corruption généralisée ne constituent certainement pas une alternative efficace de « faire justice » : il est possible de voir dans la sorcellerie une claire fonction de réglementation des conflits. Dans ce cas-ci c’était le chamane qui avait la charge (rituelle) de l’exécution. Il avait été désigné par consensus par le groupe impliqué – lors de la fête de *masato* chez don Hildebrando –, et l’on avait accepté que le *curandero* agisse en *brujo*. Faute de cet aval, il risquerait à son tour des représailles.

La contre-sorcellerie

A Santa Fe c'était la guerre et l'absence d'Arnaud – qui seul pouvait trancher sur les différends légaux concernant la propriété – faisait de Rómulo le seul espoir de Joël. Non seulement il croyait à la force de son ami chamane mais il avait fait de sa maîtrise des arts chamaniques sa principale stratégie de défense. Celui-ci était prêt à *tumbarlo* : tuer le sorcier en utilisant les armes du chamane, chose qui avait un coût considérable. Selon Joël, Rómulo demandait 300 soles (75 €), plus que le revenu moyen mensuel d'une famille de la communauté : « et ça, seulement parce que c'est moi ! Sinon ça coûte au moins mille soles ». Il m'expliqua qu'il s'agissait d'un travail délicat et dangereux consistant à envoyer à Artidoro des fléchettes magiques (*virotas*) pour le faire tomber malade jusqu'à ce que mort s'ensuive (*tumbarlo*). Joël évoqua aussi la possibilité de l'exterminer à coups de balles (*meterle plomo*), mais ceci impliquait de toute évidence des risques majeurs.

Rómulo et Joël avaient fait une session d'ayahuasca une nuit de nouvelle lune dans la grande maloca à Santa Fe. Joël raconte que Rómulo, une fois les effets du breuvage installés (*cuando llegó la mareación*), avait fait appeler un des esprits d'Artidoro en l'appelant par son nom grâce à un *icaro* spécial.

« *Icareando, icareando* son nom, un tourbillon de fumée est apparu et shuuuuu !! [L'esprit] est tombé par terre en tournant entre nous deux... Avec sa *chakapa*⁸⁴ [Rómulo] l'a frappé plusieurs fois sur la tête shaa shaa shaa !! Il lui dit que s'il n'arrêtait pas de nous déranger il allait devoir le tuer (...) Après un moment Rómulo envoya l'esprit de retour chez le sorcier ».

Il s'agissait, selon Joël, de « découvrir » qui était le coupable et d'une mise en garde à travers un affrontement qui devait montrer à Artidoro celui qui avait plus de force : le sorcier « à faible magie » n'aurait eu aucune chance:

« Celui-là n'est même pas un sorcier. Il sait seulement préparer sa petite ayahuasca toute douce pour les *gringos*, mais l'heure venue, il crève de peur car il sait combien Rómulo est puissant ».

La question de savoir comment on détermine « vraiment » le coupable dépend en pratique de la croyance ou pas dans la sorcellerie en tant que telle, ainsi qu'à ce monde mystérieux impliquant les chamanes-guerriers : est-ce vraiment un sorcier ? Ses actes sont-ils effectivement la source des malheurs ? Ou bien désigne-t-on des individus à cause de conflits personnels autres, en faisant appel à cet horizon d'explication ? Ou encore, si le chamanisme à

⁸⁴ Objet utilisé comme chez les Yagua, c'est-à-dire pour « favoriser et surtout pour rythmer l'expérience hallucinatoire... » (Chaumeil, 1998 : 95).

partir de ces propres logiques et structures, favorise et reproduit les conflits ? Dans le cadre d'une recherche « objective », la réponse à la première question est d'emblée considérée comme négative, tout en acceptant que les personnes impliquées adhèrent et croient à ce système⁸⁵. Le chercheur, inséré dans ces conflits et participant en tant que « croyant » pour comprendre la logique des acteurs à partir de l'intérieur, est confronté au doute et à la méfiance, sensations amplifiées par ailleurs lors de l'expérience du monde-autre auquel il se confronte par la prise de psychotropes fournis par la main des chamanes.

Une expérience anecdotique à Santa Fe

Un soir après le repas, j'étais resté seul dans la grande *maloca* tandis que les autres étaient au temple. Plongé dans mes cahiers à la lumière d'une bougie j'écrivais tout ce que j'avais appris au cours des deux dernières journées. Comme j'étais occupé à transcrire de mémoire les récits concernant le sorcier Artidoro, je ressentis soudain une présence. Je levai la tête et réalisai combien était épaisse l'obscurité dans laquelle j'étais plongé, à part la lueur de la bougie qui peinait à éclairer plus de quelques mètres. Je ressentis intensément ma vulnérabilité. Il n'y avait pourtant rien d'étrange, hormis cet extraordinaire (pour moi) bruit constant des vives nuits amazoniennes. Ne voulant pas me laisser impressionner par l'étrange sensation d'être en train de faire quelque chose qui ne plaisait pas au sorcier Artidoro, je me décidai à continuer mon travail : mais un énorme grillon – comme je n'en avais jamais vu auparavant – s'était maintenant posé sur la table, devant mon cahier. Il paraissait me regardait droit dans les yeux. Presque instinctivement je repoussai du revers de la main le grillon qui disparut dans l'obscurité d'un bond. Quelques secondes passent, et le voilà de nouveau sur les pages de mon cahier. Je me sentis étrangement menacé par l'insecte, que je savais pourtant inoffensif : plongé comme je l'étais dans les histoires de sorcellerie, le lien entre le grillon et le sorcier m'était venu à l'esprit, se frayant un chemin entre hésitation et scepticisme, accompagnés d'une certaine frayeur. « Et si c'est vraiment lui ? Peut-être c'est un espion ou un esprit ». Je pouvais sentir cette « inquiétante étrangeté » – tel que décrite par Freud – qui me faisait douter de ma conception rationnelle de la réalité (Isla Villar, 2000). Je chassais une fois encore la bestiole de la table et j'allumai un *mapacho*, sachant que les insectes fuient souvent la fumée de ces cigarettes rustiques de tabac noir. Je n'oubliais par ailleurs pas le côté

⁸⁵ Si le but de ce travail n'est pas de vérifier la véracité de la sorcellerie, mais bien d'aborder les modalités de construction de ce référent explicatif commun, je ne peux passer sous silence qu'à un niveau purement personnel, plus d'une fois ces histoires de sorcellerie m'ont fait douter de la rationalité de mon raisonnement par causalité. Certains de mes informateurs étaient si convaincus de l'existence de la sorcellerie et de l'efficacité de ces pratiques qu'il était difficile de ne pas succomber au bénéfice du doute.

magique, de pouvoir de la fumée de tabac pour les chamanes. Rómulo m'avait un jour expliqué que souvent les esprits sont malins, méchants ou simplement trop inquiets : il fallait alors leur donner de la fumée de tabac pour les calmer. Décidé à jouer la carte de l'indifférence, je recommençai à écrire. Quelques secondes plus tard, tandis que j'écrivais à nouveau « Artidoro », le grillon apparut pour la troisième fois, au même endroit. N'en croyant pas mes yeux je lui soufflai une bouffée de fumée pour le chasser. Contrairement à toutes mes attentes, l'insecte sauta directement sur mon visage sans me laisser le temps de réagir, me frappant sur le front. Il me fallut quelques secondes pour me débarrasser de la bête qui s'accrochait avec violence. Je m'éloignai de la table d'un saut pour parer l'attaque : mon cœur était agité par la peur. Même pour la raison, c'était trop pour n'être qu'une simple coïncidence : je ne pouvais qu'être inquiet. Je n'étais pas non plus familiarisé avec la jungle et avec ce qui à mes yeux constituaient les bizarreries de cet univers, le rendant potentiellement dangereux pour un citadin, habité par une variété extraordinaire d'êtres, considéré par les locaux comme étant rempli de magie et d'innombrables esprits. Voilà en tout cas l'imaginaire dans lequel j'avais plongé depuis mon arrivée à Santa Fe et à Iquitos. Je ne croyais pas à ces histoires et me répétant qu'il fallait juste continuer mon travail, je ne me sentais cependant plus en sécurité. C'est alors que je rejoignis les autres, qui se trouvaient à 15 minutes de marche dans l'obscurité bruyante des sentiers conduisant à l'autre clairière où se trouvait le temple.

En arrivant je racontai l'étrange épisode à mes amis. Tandis qu'ils se moquaient du fait qu'un pauvre grillon avait réussi à m'effrayer, Joël vint à côté de moi, passant soudainement du rire au sérieux :

« T'aurais dû le tuer, l'écraser ! Pafff ! C'est cette espèce de petit sorcier qui veut nous épier. Mais t'as vu comme il est faible ? Il ne peut qu'utiliser des petits insectes inoffensifs car il n'a pas la force. Tu vas voir comment Rómulo va s'en occuper. Lui, ses alliés ce sont les serpents et les oiseaux, et il se transforme lui-même en *otorongo* ».

Quoi qu'il en soit, à mon départ, le conflit n'était pas résolu. Arnaud arriva une semaine plus tard et se chargea de résoudre tout à sa propre façon, tâchant d'éviter des représailles agressives *via* les moyens de la sorcellerie.

La résolution du conflit

Si les populations locales adhèrent au système explicatif et résolutif de la sorcellerie, certes différemment selon les circonstances et l'importance des faits, et font appel au *curandero* pour diverses raisons en ce qu'il est doué dans les deux dimensions de sa

profession – guérison et agression (Dobkins de Rios, 1970, Chaumeil, 1983), les tenants des courants du New Age y compris les milieux néo-chamaniques d'Iquitos, semblent réagir à la distinction entre sorcier et chamane d'une façon plus drastique. Dans la quête d'un monde meilleur et d'un esprit sain et pur, les pratiques de sorcellerie sont perçues par mes informateurs comme négatives, éloignant les individus du chemin de la connaissance. Une divergence de rôles, de positions, d'actes (attaque, contre-attaque, défense, vengeance) devient une distinction morale drastique : le chamane se doit d'être essentiellement « bon »⁸⁶

La façon dont Arnaud réagit à cette « guerre de sorciers » est significative en ce qu'elle illustre bien l'application de principes « nouveaux » pour les locaux en matière de résolution des conflits liés à la sorcellerie. Il ne s'agira pas de punir l'agresseur, mais bien au contraire :

« Nous avons fait une cérémonie un soir et le jour d'après je suis allé parler avec lui. Je lui ai dit que ça n'avait pas de sens de se disputer, pour quoi faire ? J'ai dit que moi je voulais faire une communauté et que donc nous n'allions pas être en concurrence... que les touristes il pouvait les garder pour lui. Et donc c'était tout, nous nous sommes arrangé et trouvé un bon accord. »

Il était en effet plus important pour Arnaud – du moins dans ce qu'il voulait donner à comprendre – de retrouver une entente pacifique, que de punir l'agresseur, même s'il se savait victime d'une manipulation quelque part honteuse et même si Artidoro avait commis des crimes qui concernaient des personnes qui lui étaient proches. Il s'agirait de « voir le bien au-delà du mal », comme le témoignent les paroles d'Arnaud à propos d'Artidoro :

« Mais quel grand maître! J'ai appris énormément. Et il fallait tout ça, il fallait que j'apprenne. Et je remercie maintenant : j'ai réussi à faire la paix et tout se passe bien avec lui. »

Devenirs d'une aventure inachevée

Comme nous l'avons vu, l'expérience amazonienne d'Arnaud Tognazzi a été mouvementée : maladies, conflits, manipulations et sorcellerie ont influencé l'approche spirituelle et mystique qui avait guidé son incursion dans le monde du chamanisme et de l'ayahuasca. La création de Santa Fe et de la « Casa ArcoIris » fut déterminante : les rencontres avec tant de gens dans un cadre favorisant la profondeur et l'engagement furent certainement décisives pour son avenir. Ce monde est encore le sien et le suit où qu'il aille

⁸⁶ Pour un approfondissement essentiel de cette question voir notamment (Losonczy, 1990 : 75). Pour un approfondissement de cette réflexion appliquée au contexte de l'objet de recherche, voir la partie plus loin « New Age et sorcellerie ».

car, impliqué dans les projets de la « famille Arco-Iris », il est devenu une sorte de militant pour un nouvel âge, pour des nouvelles formes de vivre en société, en communauté. Son « expérience initiatique » en Amazonie lui confère une certaine autorité auprès des gens qu'il côtoie, qui vivent avec lui en nomades. Il refuse l'appellation de « chamane » mais il est capable d'agir en tant que tel (Hamayon 1995) notamment en dirigeant de sessions d'ayahuasca qui désormais ne concernent plus les seuls habitants de la forêt. Son engagement dans la « Caravane » – dit-il – l'a éloigné de la jungle et l'a conduit à sillonner d'autres terres pour y répandre son message d'amour et de fraternité. C'est ainsi qu'il conçoit son rôle et sa mission qui proviennent selon ses dires de la « vision » qu'il a « reçue » au cours de ses voyages spirituels et physiques. L'aventure de Santa Fe est cependant loin d'être terminée malgré le fait qu'il s'en soit distancié : en effet, au moyen d'un courrier électronique collectif, il a légué son domaine à sa « chère famille » et a renoncé à Santa Fe en tant que « propriétaire », car c'est exactement cela qui empêchait la construction d'une communauté à la façon *Rainbow*, c'est-à-dire acéphale et non hiérarchique. Sa présence et son autorité charismatique faisaient de lui un leader incontournable et c'était son absence qui créait troubles et conflits : elle rompait un équilibre essentiel. Conscient de ce fait et décidé à partir pour de nouvelles aventures, il a décidé de renoncer à son investissement et de se détacher du lieu pour le « céder à la famille », aux « guerriers ». Ce message – que l'on trouvera en annexe⁸⁷ – est révélateur non seulement du langage affectif et émotionnel utilisé dans ce milieu, mais aussi de la façon dont les liens sociaux y sont envisagés.

⁸⁷ Le message a été rédigé en espagnol. Il n'est pas traduit : « Le legs d'Arnaud », p.XXXIV

Chapitre 5

LE CHAMANISME ET L'AYAHUASCA DANS LES REPRESENTATIONS NEW AGE

A. Le chamanisme et l'ayahuasca dans les représentations New Age

Le New Age, nous l'avons vu, se caractérise entre autres par son caractère ouvert et non dogmatique qui lui permet d'emprunter des éléments originaires de traditions diverses dans un processus qu'Hammer a appelé « *disembedding/reembedding* » – ce que l'on peut traduire par « délocation » et « relocation » – et dont les modalités varient en fonction du fait de savoir si l'emprunt est respectueux ou non de la structure à laquelle appartiennent ses éléments : « *structurally conservative* » ou « *structurally radical* » (Hammer, 2001).

Tout comme pour les populations métisses arrivées il y a un siècle, la rencontre avec le chamanisme amazonien est une source de fascination pour la société postmoderne. Le système de pensée New Age, produit de la postmodernité, a mis en route ses mécanismes d'adaptation et intègre les techniques, les pratiques et les éléments symboliques propres au chamanisme qui lui servent à sa recherche constante de sens et d'alternatives à sa propre culture. Nous allons analyser de plus près les façons dont se construisent les interprétations du chamanisme d'ayahuasca dans le système symbolique New Age concernant les croyances apocalyptiques et ses options de salut, les théories de la maladie et de la guérison, et les attentes relatives à la déontologie de la profession. Ce dernier point méritera plus d'attention car il diffère fortement des deux autres pour ce qui concerne sa compréhension du chamanisme et de son rôle dans la société. En effet, si les deux premiers points concernent pratiquement les croyances des seuls visiteurs et du système symbolique New Age, l'éthique des chamanes ou plutôt les attentes des visiteurs les concernant interviennent plus directement dans la rencontre même et dans l'interaction des deux univers symboliques. Ce sera donc un lieu privilégié pour l'analyse des enjeux de cette intégration symbolique, de ses conséquences sur les pratiques et les savoirs locaux (notamment en ce qui concerne l'impact sur les sources de reconnaissance et de prestige, et donc sur la transmission).

a. L'idéologie apocalyptique

Comme on l'a vu précédemment dans le chapitre consacré au New Age, la dimension apocalyptique millénariste telle qu'elle est représentée dans le cadre du néo-chamanisme à Iquitos est basée sur la croyance en une date charnière définie par l'interprétation des calendriers Maya. Le 21 décembre 2012, dernière date calculée par les anciens mésoaméricains, sera le jour où « les planètes seront en file » et où « le soleil sera au centre de la galaxie »⁸⁸ et le monde connaîtra des catastrophes qui le changeront complètement. Il n'y a pratiquement rien à faire – d'après ces chamanes occidentaux – pour éviter ces changements, aucun effort ou action politique ne nous permettra d'échapper au cours des événements. Les conséquences sont déjà visibles et même irréversibles: changements climatiques⁸⁹ et autres catastrophes écologiques (comme le tsunami du sud-est asiatique le 26 Décembre 2004 ou l'ouragan Katrina de l'été 2005), mais aussi les guerres, le terrorisme et les menaces atomiques sont toutes considérés comme faisant partie du même processus.

« Nous arrivons à un nouveau millénaire. L'an deux mille est une date inventée, la vraie date est 2012. On est à six ans. Il y en a qui pensent que ce sera la fin du monde. Le monde continuera, mais ce sera la fin d'un cycle d'environ dix mille ans. Il y aura une catastrophe si grande que les gens vont se rendre compte enfin qu'ils ne peuvent pas continuer comme ça, sinon on disparaîtra tous. C'est pour cela qu'on doit apprendre à respecter nos différences. Il y a maintenant par exemple un conflit entre l'Occident et le monde arabe. Ça devient moche et je crois que rien ne peut l'arrêter, on ne peut pas changer le destin de cela » (Howard Lawler).

Selon Ronald Wheelock, par exemple, de toute façon l'humain ne joue que son rôle :

« Nous sommes en train de détruire le monde – produits toxiques, déchets – je n'aime pas ces choses-là ! Et j'ai vu dans l'ayahuasca comment on pollue le monde... mais j'ai vu aussi que tout provient de ce monde : rien ne vient d'autres planètes. Et quand même cela change le monde !...on ne peut pas l'éviter car sans le savoir les gens sont en train de faire ce qu'ils sont supposés faire. » (Ronald Wheelock)

Cette idée est liée à la conception de la planète comme une entité unique et vivante, dont toutes les parties suivent une même voie qui est celle de l'évolution. Dans cette perspective déterministe et à l'évidence pessimiste, les hommes font eux aussi partie de cette « intelligence planétaire » et cosmique qui dirige le cours de l'Univers : c'est d'ailleurs la place qu'a pris la *Pachamama* des habitants des Andes dans le panthéon New Age. Quoi qu'il

⁸⁸ Voir l'explication donnée par « José Argüelles : dimensions discursives du New Age » en annexe, p.XII

⁸⁹ Les préoccupations récentes sur le réchauffement climatique n'étaient pas encore aussi présentes dans les esprits qu'aujourd'hui. On en parlait en Février 2006 à Iquitos, mais à l'époque, ce n'était pas encore considéré comme « crise globale » comme après le film d'Al Gore sur le sujet. (« An Inconvenient Truth », Paramount Classics/Participant productions, 2007)

en soit, au-delà de la catastrophe, au-delà de la destruction imminente, il reste une perspective de salut selon laquelle il ne nous reste que le changement total : une révolution des valeurs, un retour à la nature, la transformation profonde de soi et des attitudes face à la vie et à autrui. C'est là que le chamanisme et notamment l'Ayahuasca – ici avec une majuscule – rentrent en jeu.

b. Le salut

L'idée principale est la suivante : « le temps presse et il nous faut agir en conséquence ». Nous avons vu, et verrons à travers la présentation de cas spécifiques plus loin, combien l'emprunt à des sciences exactes joue un rôle légitimateur pour l'avancée de thèses apocalyptiques. Par conséquent, l'emprunt à des « traditions anciennes » serait plutôt là pour apporter des réponses de salut.

Il faut élargir sa conscience à tous les êtres – nous disent les chamanes du nouvel âge – à l'univers, à Dieu. Ce n'est qu'à partir du changement intérieur que le monde sera sauvé : cette idée est centrale dans la dimension politique du New Age. Mais au fond, et pour la plupart des néophytes, il n'est pas important de savoir si la légende s'avère vraie ou pas ou si les esprits existent ou non. On en parle avec curiosité et même incertitude, souvent de façon critique. Il ne faut pas oublier l'importance des approches et des interprétations personnelles souhaitées par la pensée New Age, ni la liberté donnée aux individus qui décident selon leur expérience individuelle de leur niveau de croyance, d'implication et d'appartenance.

Dans l'univers symbolique où les visiteurs puisent les éléments de compréhension et d'interprétation de ce monde étrange qu'ils découvrent – souvent pour se chercher eux-mêmes – le chamanisme en général et l'ayahuasca en particulier représentent un moyen idoine pour une transformation, pour une des expériences les plus extrêmes qui soit, aux confins des mystères de la jungle, de la « sagesse de la nature » et des profondeurs de la vie, du soi et de la mort. C'est elle qui permet de « voir » cette autre réalité qui nous est cachée par les méfaits de la civilisation et les blocages de la culture en nous ouvrant les « portes de la perception », pour reprendre les célèbres paroles d'Aldous Huxley. Cependant, contrairement aux expériences dites « psychédéliques » basées sur des drogues *synthétiques* comme le LSD, la puissance spirituelle des plantes « sacrées » (*San Pedro*, champignons mexicains, peyotl...)

en général et de l'ayahuasca en particulier a acquis de nos jours – semble-t-il – une réputation encore plus importante chez les adeptes du New Age.

Le rôle des traditions indigènes leur donnant une forte légitimité, de nouvelles perspectives s'ouvrent aux plantes sacrées pour se distancier de la culture occidentale basée sur le matérialisme et l'envie de pouvoir qui seraient les causes des malheurs du monde. Les caractères « visionnaire » et « enthéogène » associés à la plante lui confèrent un prestige sacré aux potentialités immenses et accessibles. Si les chamanes – comme témoigne Jean Pierre Chaumeil (1983) – utilisent l'ayahuasca pour apprendre à « Voir », pour arriver à « Savoir » et acquérir du « Pouvoir », l'idée selon laquelle tout un chacun serait capable d'accéder à cette forme de connaissance du monde, que tout le monde peut devenir chamane et contribuer ainsi au salut de l'humanité et que l'extraordinaire résultat de l'apprentissage avec l'ayahuasca – même si l'expérience peut être terrifiante et douloureuse – est pratiquement immédiat et durable, voilà le message principal que tentent de faire passer les porte-parole du chamanisme New Age. Le but est qu'il soit interprété et intériorisé individuellement par les visiteurs et qui, tout en exaltant leurs attentes, agira d'arrière-fond à l'expérience avec l'ayahuasca. Howard Lawler explique par exemple :

« Les esprits nous guident pour prendre les décisions. Tout le temps. Sauf qu'avec la médecine c'est plus clair et elles nous apprennent à voir... On peut voir tout le temps ! Le but des plantes n'est pas de nous rendre dépendants d'elles, au contraire, elles nous apprennent à ne plus devoir les utiliser. Maintenant je n'ai plus besoin de boire la médecine, je peux allumer les bougies pour voir » (Howard Lawler).

Ce sont les paroles des chamanes amazoniens, telles que l'on peut les trouver dans la littérature ethnographique – et sur le terrain – mais elles véhiculent et légitiment en même temps une interprétation idéalisée et idéaliste du chamanisme amazonien, éloignée des motivations guerrières ou cynégétiques des indigènes et plutôt adaptée aux désirs et besoins urgents de changement de ses nouveaux utilisateurs. Le succès non négligeable de la diffusion de ces idées dans le monde occidental ne doit certainement pas être interprété comme le fruit d'une stratégie idéologique, comme le complot d'une poignée de personnes qui ont diffusé et continuent à diffuser certaines idées dans un but apologétique, révolutionnaire ou commercial, voire les trois : dans les représentations néo-chamaniques que l'on retrouve à Iquitos, l'ayahuasca – et encore plus le cactus San Pedro – sont réifiés en entités spirituelles qui – entre autres – font appel à différentes personnes pour qu'elles viennent se transformer au travers d'une sorte de préparation physique, mentale, spirituelle (et même génétique !) dans l'attente du changement de cycle historique attendu pour le 21 décembre 2012.

En effet, dans une vision quelque peu élitiste à premier abord, une nouvelle ère est attendue mais tout le monde ne survivra pas aux catastrophes. Seulement quelques « élus » qui auront préparé leurs corps et esprits, notamment par la prise de l'ayahuasca seront à même de continuer la tâche originelle de l'humanité : être les gardiens de la vie sur la planète.

« Je ne crois pas que l'on décide soi-même de prendre l'Ayahuasca, elle nous tire (*nos jala*) pour venir la chercher. Elle et d'autres plantes comme le cactus San Pedro, les champignons hallucinogènes, ou le peyotl sont en train de nous sélectionner pour nous changer... pour le temps du changement du monde. Nous resterons ici pour prendre soin du monde, car nous sommes les gardiens du monde. Je crois que c'est ce qui est en train de se passer, car quand on la boit, l'Ayahuasca change l'ADN de nos corps » (Ronald Wheelock).

Ou encore Howard Lawler depuis sa perspective « néo-chavin » :

« Bon, il se passe quelque chose de spécial : les prêtres chavín sont en train de chercher des gens spéciaux partout dans le monde. Il y a un appel qu'ils reçoivent dans leurs cœurs. La force chavín passe à travers le cœur. La plupart de la civilisation passe par la raison. Le cœur est comme un œil et à travers cet œil il y a plein de possibilités pour améliorer l'humanité. Le temps approche. C'est comme un recruteur, comme le vieux avec son chapeau de drapeau américain qui dit : YOU! Et je pense qu'ils appellent des gens qui sont prêts pour un entraînement » (Howard Lawler).

L'esprit du végétal transmet ainsi un message de changement et de rédemption et choisit quelques « élus » pour sauver l'humanité de son annihilation totale. Le fait même de se trouver à Iquitos à sa recherche s'explique autrement que par la simple curiosité personnelle motivée par les témoignages, les lectures, les films ; tous ces moyens de diffusion sont considérés justement comme des moyens... mais pas ceux de l'Ayahuasca. « *El Ayahuasca es como el ángel mas importante del señor, como la escalera para el cielo* » disait Ronald Wheelock, et cet « ange » serait là pour apporter la révélation divine aux prophètes qui la diffuseront et qui prépareront le terrain pour le grand avènement de la nouvelle ère. Si nous continuons le parallélisme avec le christianisme, nous pouvons oser dire que nous serions dans un temps de « Jean le Baptiste » qui par le baptême – au breuvage mystique – permet de rentrer en contact avec le saint esprit de l'Ayahuasca et de le recevoir en soi pour être guéri, instruit et sauvé. Néanmoins, si ceci nous rapproche des syncrétismes brésiliens comme le Santo Daime, il faut rappeler l'importance centrale de la composante indigène qui fonde et structure la pratique chamanique et sa reproduction à Iquitos tout en étant façonnée et instrumentalisée pour des objectifs de rédemption et de transformation du monde avec des éléments symboliques déjà propres au New Age.

« On n'a pas besoin d'une légion de personnes ou de millions pour influencer un changement du monde. Je ne dis pas que je suis grand : je ne suis rien [...] ! Mais chaque personne est utile pour quelque chose de plus grand. Probablement dans d'autres parties du monde arrive la même chose aussi, mais certainement c'est en train de se passer

maintenant au Pérou. Le Pérou est un centre d'énergie important dans le monde, ce n'est pas n'importe quel pays » (Ronald Wheelock).

Les « centres d'énergie » jouent aussi, en effet, un rôle très important dans le rassemblement des « élus » ou des « guerriers » ou simplement des curieux et sceptiques : lieux sacrés comme dans maintes religions, ils sont le but de pèlerinages lointains et éprouvants nourris par l'espoir de retrouver – ici grâce aux « énergies de la terre (sainte) », des plantes qui l'habitent et des hommes qui ont appris à les écouter – un sens à la vie, une voie de salut, une source magique de guérison.

c. La guérison

Les données recueillies sur le terrain ne permettent pas de faire état du système thérapeutique en tant que tel dans le cadre du tourisme chamaniste à Iquitos car aucune séance de guérison n'a été observée directement. Néanmoins, on peut affirmer – à partir des témoignages et de la littérature – que les conceptions de la maladie et du rôle thérapeutique du chamanisme et de l'ayahuasca, propres aux nouveaux utilisateurs diffèrent fondamentalement de l'idéologie locale.

Rappelons-le, à Iquitos (Dobkin de Ríos ; Chaumeil ; Luna) tout comme pour les Yagua (Chaumeil) et d'autres peuples amérindiens, la maladie et l'infortune sont conçus par les locaux comme étant la conséquence de la malveillance d'un acteur qui doit être identifié par le chamane pour qu'il puisse ensuite procéder au traitement qui consiste très souvent en la « punition » ou la vengeance (Dobkin de Ríos : 1972). Nous l'avons vu aussi avec l'exemple spécifique de la sorcellerie à Santa Fe, les réponses données par nos informateurs occidentaux à une supposée agression chamanique et la conception de la réparation du mal diffèrent largement de l'idée locale de vengeance et punition⁹⁰. L'étiologie des maladies qui affectent les visiteurs n'est pas attribuée à un agent pathogène particulier qui agit volontairement, mais plutôt à la société, aux maux propres à l'aliénation produite par la modernité et au style de vie qu'elle promeut. Ainsi, les maux qui affectent les patients occidentaux sont tout simplement différents de ceux auxquels le *curandero* doit faire face avec ses patients locaux. Le plus souvent même, les premiers ne présentent aucune pathologie et dans leurs conceptions « holistes » et d'« écologie profonde », un rituel chamanique représente plus une exploration

⁹⁰ Nous approfondirons plus loin cette divergence de conceptions du mal et des réponses ainsi que leur impact sur la pratique chamanique locale, à travers le cadre de la sorcellerie. Voir *infra*, « Sorcellerie et éthique chamanique ».

du soi et du monde, si pas une guérison de la terre ; car c'est la terre qui est malade – disent mes informateurs occidentaux – et c'est parce qu'il y aura de plus en plus de gens qui rentrent en contact avec la « *Pachamama* » et qui deviennent conscients de l'importance de lui donner de l'énergie et de l'amour qu'elle est susceptible de guérir.

En même temps, il ne faudrait pas oublier que dans le cas des maladies incurables les chamanes amazoniens semblent gagner de plus en plus de renommée dans le monde occidental en tant que « dernier recours ». Les thèses de Narby⁹¹ (1995) et les spéculations faites dans la même lignée dans quantité de films et documentaires qui sont apparus dernièrement n'y sont sûrement pas pour rien. L'occident cherche des alternatives à la science médicale moderne qui semble ne pas pouvoir donner de réponses efficaces aux maladies les plus graves, les plus emblématiques et les plus répandues de notre époque. Face à ce dilemme, nombreux sont les chamanes péruviens qui se disent capables de guérir le cancer et le Sida (cas de Walter Cuñachi) ou les toxicomanies (cas de Rómulo et des chamanes à Takiwasi). De plus en plus nombreux aussi sont les Occidentaux (y compris les habitants des grandes villes latino-américaines) qui se rendent dans la jungle ou qui font appel aux services de ces chamanes amazoniens dans les villes.

i. L' « efficacité symbolique » dans un cadre multiculturel

Lévi Strauss pensait que pour que la magie soit efficace il faut que tant le chamane que le malade et son entourage partagent les mêmes théories sur la maladie et la guérison. (1958 : 197). Dans ce « complexe chamanistique » qui structure la psychothérapie – chamane, malade et entourage – l'expérience du malade est considérée comme étant la moins importante, mais sa foi est toutefois centrale. L'auteur ajoute que l' « efficacité symbolique » réside dans le fait que « le mode d'abréaction⁹² particulier à chaque chamane, ou tout au moins à chaque école, puisse induire symboliquement chez le malade une abréaction de son trouble propre ». Ce qui impliquerait que le patient partage nécessairement avec le guérisseur et son entourage le système symbolique impliqué par la thérapie.

Dobkin de Ríos (1988) pour sa part, étudiant le contexte « transculturel » des pratiques chamaniques urbaines à Pucallpa, propose l'hypothèse de la « concordance doctrinale » entre

⁹¹ Voir en annexe « Vulgarisations et grand public : le berceau intellectuel », p.IV

⁹² « On sait que la psychanalyse appelle abréaction ce moment décisif de la cure où le malade revit intensément la situation initiale qui est à l'origine de son trouble, avant de le surmonter définitivement. » (Lévi-Strauss : 1958 : 199).

le patient et le guérisseur selon laquelle « les croyances sur l'étiologie et la nosologie de la maladie (sont partagées) entre le guérisseur et le patient, mais (par contre) la connaissance de la doctrine impliquée dans la guérison et la participation du patient aux rituels du guérisseur ne sont pas pertinentes à l'interaction thérapeutique. » (Dobkin de Ríos, 1988 :100)⁹³.

Pour essayer de comprendre une situation similaire, mais dans le cadre du « chamanisme multiculturel » de Salas, au nord du Pérou, Pablo Isla Villar (2000) utilise le concept freudien de l' « inquiétante étrangeté »⁹⁴. L'auteur affirme que dans ce cas précis, « la multiculturalité nous éloigne d'une croyance collective commune » et que le complexe chamanistique qui structure l'efficacité symbolique n'apparaît ici qu'à la fin du rite (Isla Villar, 2000 : 230). L'auteur explique que « à partir du moment où le patient est placé dans un univers qui échappe à sa compréhension selon ses raisonnements habituels, il deviendrait susceptible de croyance. (...) Dépourvu de sa capacité à comprendre – continue l'auteur – le plus facile et le moins angoissant est de croire, non plus à sa perception du monde, qui est mise en doute, mais à celle du chamane » (Isla Villar, 2000 : 237). C'est donc dans le rite et avec l'utilisation des substances hallucinogènes que le chamane acquiert – comme nous verrons plus loin – la reconnaissance : « l'efficacité symbolique – conclut l'auteur – redevient dès lors possible dans un contexte multiculturel » (Isla Villar, 2000 : 237).

Mais il faudrait ajouter que dans le cadre d'Iquitos où se mêlent des idéologies nouvelles, cette efficacité symbolique échappe encore à la seule relation thérapeutique entre chamanes locaux et « patients » étrangers. En effet, ces derniers ont une idée particulière de ce qu'est l'ayahuasca et ils en attendent des choses précises qui peuvent différer des conceptions mêmes du guérisseur. Comme nous l'avons vu tout au long de ce travail, l'ayahuasca est très souvent appelée *medicina* (« médecine » et « médicament ») avec des acceptions très larges et diverses. Les troubles dont sont atteints ces patients – s'ils croient avoir des troubles – sont la plupart du temps d'ordre psychologique ou psychosomatique⁹⁵. La compréhension de la « médecine » représentée par l'ayahuasca pour les courants New Age doit être mise en relation avec une conception de la maladie dont l'origine se trouve dans l'aliénation induite par la modernité, et donc présente à l'intérieur de chacun, dans l'attitude

⁹³ Ma traduction du texte en espagnol.

⁹⁴ Il semble que nous conférions le caractère de l'*Unheimlich* à des impressions qui tendent à confirmer la toute-puissance des pensées et le monde animiste en générale, alors que nous sommes déjà détournés d'eux dans le jugement (rationnel) » (Freud cité par Isla Villar, 2000 : 232)

⁹⁵ Emotionnels, relationnels, manque de sens, dépression, etc.

même du patient face à sa propre vie et à sa place dans le monde. On est loin ici de l'idée d'un agent pathogène et malfaiteur précis dont la neutralisation implique l'élimination.

A titre d'hypothèse, on peut proposer que l'ayahuasca agirait alors elle-même comme l'agent guérisseur et le « complexe chamanique » acquiert ainsi un nouveau pôle qui serait donc cette entité – « Ayahuasca » – avec laquelle toute interaction est perçue comme personnelle et pratiquement directe. La place du chamane est ainsi réduite presque exclusivement à une sorte de rôle sécuritaire en cas de problème de type « bad trip », un cadre plus ou moins nécessaire et obligatoire mais relégué au second plan dans la relation thérapeutique entre la *medicina* et le patient. Si Lévi-Strauss affirmait que « le chamane est un abréacteur professionnel », dans le système symbolique du chamanisme New Age nous pourrions dire que le chamane est l'agent qui permet d'avoir un accès optimal au véritable « abréacteur professionnel » qui n'est pas lui mais la *medicina* de l'Ayahuasca.

d. Les sources de la reconnaissance et de prestige

Si l'on prend en considération que « toutes les sociétés répartissent leurs membres en fonction d'une certaine hiérarchie de prestige, c'est-à-dire selon l'aptitude qu'elles reconnaissent à chaque individu d'incarner exemplairement, dans ses aspirations et ses comportements, leurs valeurs essentielles » (Lenclud & Mauzé, 2004 : 600), il faut d'abord assumer le fait que chamanes, néo-chamanes, apprentis locaux et étrangers, clients locaux et étrangers, population locale et même opinion publique « globale », s'imbriquent autour du chamanisme d'ayahuasca et pour ainsi dire, « font société » et sont concernés dans la reconnaissance des chamanes.

En même temps, les différences évidentes entre les utilisateurs locaux (*mestizos* pour la plupart) et les utilisateurs occidentaux en général (et ceux que l'on a défini comme appartenant à des mouvances New Age en particulier), ne fut-ce que du fait que ces « valeurs essentielles » ne sont pas nécessairement partagées et même si elles le sont (valeurs chrétiennes par exemple) tient en ce que les modalités d'intériorisation sont plutôt – nous pouvons le dire – différentes. Ainsi, pour la population locale, le prestige et la notoriété du chamane à Iquitos semblent être une fonction de la place qu'il occupe dans la hiérarchie chamanique et de ses succès thérapeutiques (Chaumeil, 1983 : 92), mais il ressortirait des observations sur le terrain et sur Internet tout comme des innombrables discussions et débats privés autour du sujet auxquels nous avons assisté informellement à Lima, à Bruxelles, à

Aulás et à Rome, que dans le néo-chamanisme d'ayahuasca, le rapport à l'argent, l'expérience rituelle et l'éthique des chamanes – caractérisée elle-même par la distinction entre *brujo* et *curandero* – jouent un rôle encore plus important dans l'acquisition par les chamanes de la reconnaissance et du prestige des visiteurs.

i. Hiérarchie chamanique

A Iquitos, les chamanes se rangent dans une hiérarchie qui est propre à leur activité et à leur pouvoir. Si le terme générique est celui de *curandero*, il est courant d'entendre aussi les termes de *vegetalista*, *ayahuasquero* ou *chamán*. Plusieurs appellations les distinguent les uns des autres : selon mes informateurs, les plus réputés et puissants sont appelés « *banco* » (banc ou banque) : ils n'ont pratiquement pas de rival et leurs compétences médicales sont supposées infaillibles. Suivent les redoutables chamanes « *sumé* », capables de voyager dans l'eau à grande distance et vitesse. Ensuite les « *doctores* », « *médicos* » ou encore « *curiosos* » qui représentent le gros des *ayahuasqueros*. Plus bas dans la hiérarchie se trouvent les « *oracionistas* » qui utilisent des prières pour guérir et accompagner les transes des patients. Selon Rómulo ils sont moins puissants car ils ne travaillent pas directement avec les esprits propres à la forêt et aux plantes utilisées, mais par l'intermédiaire des saints catholiques (« alors les esprits ne viennent pas »). Il y a encore les « *espiritistas* » qui travaillent avec les morts ou d'autres esprits. Et pour finir les *hierbateros* ou *hierberos* qui sont seulement des connaisseurs des plantes médicinales et non pas des chamanes à proprement parler. Chaumeil a repéré sensiblement la même hiérarchie et rappelle que : « une telle liste n'a qu'une valeur typologique très approximative ; les classes n'ont rien d'étanche et se chevauchent fréquemment... » (Chaumeil, 1998 : 164).

Il existe aussi une hiérarchie implicite – cela paraît aller de soi – entre chamanes locaux et étrangers car en règle générale les visiteurs chercheront des « vrais » chamanes, c'est-à-dire les « Indiens purs ». D'un autre côté, on a pu observer que des gens de la communauté de Quiruma font appel aux services de Ron Wheelock pour les problèmes de santé de leurs enfants comme le « *susto* » ou le « *mal de ojo* », le gros de sa clientèle étant quand même les visiteurs étrangers qui cherchent une proximité culturelle et idéologique qui procure entre autres repères, sécurité et confiance. Quoi qu'il en soit, si la hiérarchie chamanique joue un rôle important pour les populations locales, il n'en va pas de même pour les visiteurs qui eux auront d'autres critères pour juger de la fiabilité d'un chamane.

ii. Les formes de circulation de l'argent

Le rapport à l'argent est une dimension essentielle du phénomène qui nous intéresse ici. D'un côté, on ne peut pas nier la motivation commerciale de certains chamanes et entrepreneurs qui voient dans l'affluence touristique une source importante de devises. D'un autre côté, le New Age étant une forme de contestation vis-à-vis des valeurs modernes liés à la consommation et au matérialisme, l'argent suscite des réactions adverses car il est un élément profane et « polluant », source et symbole des grands problèmes du monde, mais qui dans ce cadre, doit être inséré d'une façon ou d'une autre dans des rapports qui ont comme but la recherche du sacré.

Dans le néo-chamanisme que l'on a pu saisir à Iquitos tel que représenté par les deux Américains rencontrés, nous avons pu remarquer deux approches opposées. Pour participer à un workshop à Spirit Quest une inscription doit être remplie sur le site *web* et un versement sur un compte en banque doit être réalisé avant l'arrivée à Iquitos. Par contre, une visite chez Ron Wheelock pour une cérémonie n'est rémunérée que de façon cachée et indirecte et il évite formellement toute négociation préalable sur la somme.

D'un côté Howard Lawler demande une somme à l'avance (en 2005 les coûts variaient entre les 700 et 900 dollars par *workshop* d'une semaine, d'après une informatrice) qui doit être versée dans un compte en banque. Cette somme, souligne bien le site, n'est pas remboursable. Par ailleurs, celui-ci est construit de telle sorte qu'il faut tout d'abord franchir plusieurs étapes informatives, pour ensuite découvrir que pour connaître les prix des différents programmes proposés il faut contacter Lawler : comme si tout était conçu pour s'assurer du degré d'intérêt du visiteur et potentiel client et de ne pas le démoraliser par une vision trop commerciale ou des prix trop élevés. Il est possible aussi d'imaginer qu'il définisse un prix en fonction des informations de chaque client. En tout cas, il n'a pas voulu en parler et échappa à mes questions avec un : « ça dépend » et surtout en mettant en avant ses projets de développement. Lawler m'expliqua qu'une bonne partie de ses recettes lui permet de réaliser des projets pour les communautés, ainsi que de financer les activités thérapeutiques de son chamane-associé chez les populations les plus défavorisées des villages voisins. Des informations concernant différents projets chez les Yaguas, Boras et autres ethnies de la région avec les noms des personnes qui les co-financent (écoles, infrastructures, bateaux...) sont affichées sur ce site.

D'un autre côté, Ron Wheelock préfère tout simplement ne pas parler d'argent et ceci est très apprécié par ses « fidèles » car il s'agirait d'une preuve de qu'il n'est pas « corrompu » par la modernité ou par le « système », par « Babylone », par « le pouvoir », « l'avarice », « l'avidité », etc. et qu'il dédie son temps et son énergie au chamanisme du fait d'une vocation sincère. Les personnes avec qui fut programmée une cérémonie chez lui à l'occasion de la pleine lune m'ont expliqué comment il fallait laisser l'argent sans qu'il le voie. En effet, au lendemain d'une cérémonie, faisant semblant de ne pas être au courant de ce que mes amis m'avaient expliqué, je sortis mon portefeuille et je lui demandai combien il fallait que je lui paye. Presque indigné par ma question, il me répondit de ne pas lui montrer mon argent et de laisser ce que je voulais en dessous d'un vase qui se trouvait sur le bord d'une fenêtre et il quitta aussitôt la pièce pour ne pas regarder. En dessous du vase il y avait de l'argent que mes compagnons de la veille avaient laissé discrètement. Je calculai à l'œil qu'ils avaient laissé en moyenne entre dix et quinze soles chacun (plus ou moins trois ou quatre euros) et je fis de même. Il m'expliqua après qu'il n'aimait pas demander de l'argent pour les cérémonies, mais que selon la coutume, le *curandero* devait toujours recevoir un contre-don, faut de quoi la « médecine pouvait se retourner contre le patient ». Voir ou toucher l'argent directement du patient donnerait une sorte de mauvaise chance, sans oublier la dimension profane de l'argent qui est vu comme un polluant nécessaire et inévitable.

Du côté des chamanes locaux les prix des cérémonies sont variables mais, selon nos observations, les attitudes sont similaires et suivent souvent la logique du commerce tel qu'il se pratique dans la région vis-à-vis des touristes. Luis et Percy demandent une somme pendant les négociations qui précèdent l'engagement formel et ces sommes sont négociables au cas par cas. Voyant – par exemple – que je ne semblais pas intéressé de participer à une cérémonie à la fin des négociations auxquelles j'ai assisté avec des touristes, ils attendaient un moment d'intimité pour me proposer des prix nettement plus avantageux. Dans les deux cas la logique affichée était « chacun apporte selon ses moyens » et comme je suis péruvien il était logique pour eux que je dispose de moins d'argent que les *gringos* : « pour toi on te fait un prix spécial » ou bien « si t'es vraiment intéressé tu peux donner ce que tu peux ». Une nuit avec cérémonie chez Luis coûte 25 dollars⁹⁶. Une cérémonie avec Percy (dans la ville et sans chambre personnelle) coûtait 30 dollars⁹⁷. Les deux *curanderos* argumentèrent que ces

⁹⁶ En 2005 pour deux italiennes, pour moi 50 soles.

⁹⁷ En 2005 pour deux suisses, pour moi « pas moins de 30 soles » : c'est-à-dire moins d'un tiers. (1\$=3.35 Nuevo Soles)

sommes leur permettaient de financer des projets de développement, laissant clairement entendre aux participants qu'ils allaient prendre part à la fois à une expérience inoubliable et avoir accès à une médecine miraculeuse enrichissante au plan personnel, mais aussi qu'ils participeraient à une bonne cause envers la communauté.

Rómulo était un cas à part car l'engagement qu'il avait fait avec Arnaud pour les cérémonies à Santa Fe était qu'il ne demandait pas l'argent aux visiteurs, mais qu'il devait pratiquement se contenter de la bonne volonté des participants. Les sommes dont j'ai pu entendre parler s'échelonnaient entre 10 et 30 soles (entre 3 et 10 dollars). Pour ma part, il m'avait parlé de dix soles pendant ma première visite, somme qui était restée constante pour le reste de cérémonies auxquelles j'ai participé.

Il est intéressant de noter qu'à Santa Fe – comme avec Wheelock – le rapport à l'argent est un indicateur pour juger des motivations des chamanes. Arnaud expliquait aux participants qu'ils devaient donner « quelque chose » au *maestro*, et ceci selon leur volonté. Mais après il enquêtait toujours sur combien ils avaient donné, si on leur avait demandé une somme précise, l'attitude du chamane, etc. Tout se passait comme une espèce de « contrôle de qualité » influencé que le jeune français était par ces expériences avec d'autres chamanes comme son propre ex-maître Artidoro. Le cas de Walter Cuñachi à Santa Fe dans ce sens est explicite. Appelé pour soigner un Français dont la jambe était dans un état délicat à cause d'un accident moto et de « l'incompétence des médecins français », Walter entendait que ses honoraires soient bien supérieurs à ceux considérés comme corrects par Arnaud qui lui, dans son rôle d'intermédiaire et traducteur, mais aussi quelque part comme « propriétaire » des lieux, fit pression pour un prix moins élevé. Le vieux aguaruna accepta et commença aussitôt le traitement. Selon les témoignages d'Arnaud, Joël et d'autres visiteurs, Walter exigea à son patient le paiement de cent dollars par traitement donné. Celui-ci resta discret et paya deux fois, mais n'ayant plus d'argent sur lui dans la jungle et le chamane étant toujours plus exigeant, il décida alors d'en parler avec Arnaud. Le chamane qui avait auparavant guéri Arnaud fut contraint de quitter les lieux et il est donc reparti dans son village pour ne plus jamais revenir. Le fait d'exiger autant d'argent était jugé comme suspect et non éthique et Walter n'avait pas donc plus sa place dans cette communauté qui se veut libre de « mauvaises énergies ».

L'argent, chose profane et impure chez les jeunes de Santa Fe, est un indicateur des motivations des chamanes. Le « vrai » *curandero*, est censé ne pas faire son travail de façon lucrative, et ceci est d'ailleurs vrai pour les chamanes indigènes dont les services donnés n'exemptent pas des travaux que tout homme doit réaliser pour sa survie (voir par exemple Chaumeil, 1983 ; Descola, 1993). La vie urbaine par contre a fait que le chamanisme à Iquitos même est devenu une profession à part entière et que la plupart des *curanderos* vivent de ce travail (Dobkin de Ríos, 1972, et suivants). Il ne s'agit pas pourtant d'un évitement ou d'une complète négation de l'argent. L'argent n'est pas considéré comme « mauvais » en soi et personne n'en nie l'utilité, même si le désir est manifeste de voir un jour un monde sans argent : on l'utilise, on en a besoin, on en cherche, on est fier de gagner bien sa vie... mais les guerres, l'exploitation, les injustices sont aussi imputées à l'argent. Ce qui compte est l'attitude et l'importance que chacun lui donne. Mais en même temps l'argent « pollue » l'âme, il corrompt l'esprit des « guerriers », il est une source de tentation, d'avarice et d'égoïsme, d'*envidia*.

Tout comme le chamane est censé lutter contre la tentation du pouvoir auquel il peut avoir accès par sa maîtrise et ses alliances dans le monde des esprits (manipulation, contrôle, influence, agression, etc.) qui peuvent s'exprimer notamment par le biais de la sorcellerie, il est censé mener une vie humble et simple, loin de toute ostentation et envie de richesse. Un peu comme si les chamanes devaient faire vœu de pauvreté comme dans plusieurs traditions religieuses, mais cette fois-ci d'une façon implicite et non formelle, simplement attendue et espérée. Des chamanes de grand prestige sont néanmoins considérés comme des hommes riches, comme c'est le cas d'Agustín Rivas dont la renommée dépasse les frontières nationales⁹⁸. Souvent ces chamanes, qui ont su s'adapter aux attentes des étrangers, utilisent leurs profits pour des œuvres d'intérêt public. Rivas – selon les dires à Iquitos – a ainsi construit une clinique et une école à Tamshiyacu, entre autres projets, ce qui lui confère également un certain prestige auprès des populations locales.

⁹⁸ La renommée de ce chamane a fait de lui le protagoniste d'une légende urbaine qui affirme que Fujimori, l'ancien président aux pleins pouvoirs du Pérou, venait régulièrement en hélicoptère pour boire l'ayahuasca avec le vieux *curandero*.

iii. Création et reproduction de la légitimité : le rituel

Quand on s'intéresse aux effets produits par l'ayahuasca – tellement idéalisés par les visiteurs –, on découvre qu'une des principales sources de la reconnaissance et du prestige dont la plante bénéficie se trouve à vrai dire dans le rituel même. C'est par le biais de l'incursion personnelle et individualiste dans le monde « magique » que l'on peut arriver à considérer que le chamane ne ment ni n'exagère par rapport à ses pouvoirs et à ses compétences. Tout dépend – semble-t-il – du résultat de l'expérience des clients dans la mesure où elle dépasse leurs attentes et de la place qui est attribuée au chamane dans ce dépassement.

En effet, le fait d'avoir une bonne expérience est le signe qu'il s'agissait d'un bon chamane, mais le fait de vivre une expérience qui « dépasse les limites » de l'imaginé et de l'attendu est au fond l'indicateur principal des pouvoirs chamaniques, car c'est exactement cela qui est recherché par la plupart des amateurs. C'est dans ce monde étrange et inquiétant dont le chamane ouvre les portes (et par la purge « sacrée » qu'il a préparée) pendant le temps de la *ceremonia* que l'on va puiser les principaux éléments pour juger en grande partie de sa puissance, de sa sagesse, de ses compétences et de sa véracité. L'« inquiétante étrangeté » n'y est certainement pas pour rien (voir *supra*) car plus ce « monde » est étrange et éprouvant et plus les repères sont déplacés, et plus les participants seront amenés à croire au pouvoir du chamane, dans la mesure où il devient le seul point de repère, le seul point de contact avec le monde « réel » (Isla Villar, 2000).

Les chants *icaros* qui accompagnent toute cérémonie sont d'une importance vitale dans ce sens. Ils sont non seulement jugés esthétiquement, mais aussi et surtout à partir de l'influence qu'ils exercent (ou ont exercé) sur les sensations des participants. La plupart du temps, sinon toujours, les participants ne comprennent pas la signification des *icaros* dont peu de mots sont espagnols (car les esprits sont censés parler les langues indigènes), mais ce sont par contre la *chakapa* qui accompagne la chanson et sa mélodie qui rythment en quelque sorte les visions et l'intensité des sensations. Ceci est illustré exceptionnellement par les témoignages de deux Italiennes après leur dernière cérémonie à Kapitari⁹⁹ à laquelle participèrent deux chamanes – Rómulo et Luis – qui y chantèrent leurs *icaros* l'un après l'autre :

⁹⁹ Elles avaient fait une *dieta* de dix jours avec trois prises d'ayahuasca. Elles-mêmes ont insisté pour la participation de Rómulo.

« Moi – dit l’une d’entre elles –, je m’attendais à avoir une expérience, disons... « psychédélique » ; un « trip », quoi: voir des lumières, des figures, quelque chose de très graphique, de beau, même d’amusant, comme avec d’autres drogues (LSD, DMT champignons)... mais pas du tout, je me suis prise une sacrée claque !!! C’était comme ça, tranquille et beau au début, pendant plus d’une heure après que les effets se soient installés... pendant que Luis chantait ; mais à peine Rómulo prit sa *chakapa* et commença à chanter, tout se transforma... les visions devinrent plus claires et réelles, les sensations plus intenses, j’étais malade, quelle souffrance, mes tripes se retournaient dans tous les sens, tout bougeait et j’ai vomi, mais... tout, il y avait tout le mal qui sortait !!!! J’ai commencé à voir les choses les plus noires de moi-même, le « voyage » est devenu du coup très spirituel, très profond, très intérieur ! L’ayahuasca c’est autre chose ; rien à voir avec l’idée que j’avais de m’amuser : c’était extrêmement éprouvant, difficile...mais super profond. J’étais du coup confrontée à moi-même, à mes pires démons...et Rómulo... ouf !... il « le savait » exactement, j’en suis sûre : il amplifiait ses *icaros* pour me faire aller plus loin, c’était comme s’il savait exactement par où j’étais en train de passer, où dans mon esprit et où dans mes visions, et il me faisait foncer plus loin et plus loin et je ne pouvais rien faire, j’avais la trouille, je pensais que j’allais mourir, qu’il n’y avait pas d’échappatoire...alors je me suis juste laissée emporter par les chants de Rómulo. L’Ayahuasca me montrait du coup ce que je devais voir et comprendre. Non seulement elle m’a nettoyé le corps, mais j’ai appris des choses essentielles de moi. J’ai tout compris ! Il est trop fort ce Rómulo, c’est vraiment un grand petit sorcier, il connaît bien son travail. Luis aussi il est bon, mais... rien à voir. La magie de Rómulo est plus forte.» (L. : voir annexe « Principaux informateurs »)

Rómulo expliquait ceci quelques jours après :

« Ce qui se passe, c’est que Luis est plutôt *oracionista* : ces chants sont pour Dieu, pour Jésus, pour les saints, mais pas pour les esprits de la forêt. Pour que les esprits viennent il faut leur chanter leurs *icaros* à eux. Chacun à ses propres *icaros* et ainsi on peut les appeler et les faire venir. Pour appeler la *mareación* il faut chanter les *icaros* de l’ayahuasca¹⁰⁰, pour que ça vienne fort, très clair, et puis les *icaros* des esprits dont on a besoin pour nous protéger ou pour guérir ou pour l’information ou pour les femmes, etc. Si tu chantes autre chose il y aura peut-être un peu de *mareación* et des vomissements, des lumières, mais pas d’esprits. »

Les informateurs sont plutôt d’accord sur l’importance à accorder aux chants chamaniques dans le déroulement de l’expérience avec l’ayahuasca : ainsi, en cherchant le « vrai chamane », on préférera celui dont les chants sont en langues natives, puis en quechua et seulement en dernière instance ceux en espagnol¹⁰¹. Le chamane est perçu comme celui qui gère les transes, les amplifie et les diminue. Il est censé savoir, par des moyens télépathiques, le moment où il est nécessaire d’agir dans l’un ou l’autre sens, augmentant ou diminuant la vitesse et l’intensité de ses chants. Néanmoins, le chamane n’est pas systématiquement jugé

¹⁰⁰ Rómulo commence toujours par un *icaro* précis, dont seulement l’intensité peut varier d’un *ceremonia* à l’autre: « *cielo, cielo ayahuasca...* » (du nom de l’espèce de liane utilisée : « cielo », *Banisteriopsis Caapi*) et dont les versets finissent par le mot *cayari* qui en quechua signifie, « viens ici », « je t’appelle ». (Voir *supra* : « Rómulo, chamane à Santa Fe »)

¹⁰¹ Lawler et Wheelock disent ne jamais chanter en anglais. Il est intéressant de noter que Wheelock avait chanté un *icaro* dans une langue étrange qu’il disait avoir appris d’un chamane indien américain.

de la même façon que l'expérience : une mauvaise expérience (effroi, malaise, douleur, souffrance, etc.) n'est pas due à un mauvais chamane : au contraire, plus l'expérience est ressentie comme éprouvante plus le chamane sera approuvé. Il s'agit de l'intensité de l'expérience, du degré de l'étrangeté.

Cependant, comme il a été dit plus haut, le rôle du chamane est central mais en même temps secondaire. Il est une soupape de sécurité et non pas l'artifice du « voyage », il devient en quelque sorte un point de repère nécessaire : un maître de cérémonie qui ouvre et clôt les épisodes du spectacle et non point le directeur de la pièce. Il sera donc jugé en conséquence et ces jugements seront écoutés attentivement par les interlocuteurs lors des échanges entre les participants au lendemain de la *ceremonia*, dans les cafés de la ville avec d'autres visiteurs, dans leurs pays à leur retour.

Si la reconnaissance des chamanes précède la visite des étrangers, ces derniers semblent avoir d'autres paramètres que les populations locales pour juger de la « force » et de la « véracité » des chamanes. Tout d'abord, les idées préconçues et les attentes des acteurs jouent un rôle essentiel car elles donnent souvent lieu à des malentendus et des conflits, notamment en ce qui concerne l'argent. Le prestige international qu'acquièrent certains chamanes péruviens peut être mis en relation avec ces nouveaux paramètres de jugement (origine, attitude, importance donnée à l'argent et compétences rituelles) qui seront véhiculés par des ouvrages (scientifiques ou non), des films documentaires, ainsi que des articles, témoignages et commentaires disponibles en grande quantité sur Internet.

e. La sorcellerie et l'éthique chamanique

Dans le contexte interculturel d'Iquitos, la sorcellerie – partie intégrante du système chamanique – constitue un cadre essentiel pour percevoir les différences idéologiques en jeu, notamment en ce qui concerne les considérations déontologiques qui vont se refléter dans la reconnaissance et le prestige attribué aux chamanes.

Dès l'arrivée des visiteurs qui cherchent un chamane, que ce soit pour une expérience, une cure ou une *dieta*¹⁰², ils sont confrontés à des histoires et des soupçons de sorcellerie

¹⁰² Les divers choix dépendent du niveau d'engagement et d'appartenance des néophytes.

concernant les différents chamanes « disponibles ». Le monde auquel ils vont se confronter n'est donc pas seulement le monde idyllique du chamanisme New Age, des chamanes apôtres divins, des voyages cosmiques et de la guérison de l'âme ; c'est aussi et surtout un monde rempli de magie blanche et noire, un monde mystérieux où les chamanes sont en guerre entre eux - peut-être aussi en guerre contre les Occidentaux – et où le danger pour le touriste naïf – ou celui qui est amené à « croire » – est toujours là en puissance, non seulement à cause des charlatans, des profiteurs et des délinquants qui pourraient se trouver parmi les chamanes locaux, mais aussi car ceux-ci sont peut-être également des sorciers : les moyens de prévention et de réponse à un éventuel danger sont ainsi encore plus incertains. Dans le système symbolique du chamanisme à Iquitos, les chamanes locaux sont susceptibles d'être à la fois *curanderos* et *brujos* et ils sont craints et respectés de ce fait tant par leurs proches que par leurs clients plus sporadiques.

i. L'ambivalence du chamanisme local

Selon Dobkin de Ríos, il existe un « élément de véritable arbitrage moral » de la part du praticien urbain à Iquitos en ce que celui-ci doit souvent utiliser la magie pour renvoyer le mal (*evil*) vers celui qui l'a perpétré : « Not only is the healer's job to restore people to health, but he must take upon himself the omnipotent power and responsibility to punish evil doings » (Dobkin de Rios, 1972:137). Dans cette logique où la punition est souvent considérée comme devant utiliser les mêmes méthodes que l'ennemi (une agression maléfique, tout compte fait), il est courant que des cycles de violence liés à la nécessité de vengeance s'installent et se prolongent, souvent – selon nos informateurs – jusqu'à la mort d'un des chamanes impliqués.

Il semblerait néanmoins que l'agression qui est supposée être l'origine d'une maladie ou d'un malheur n'est identifiable qu'à partir de la relation thérapeutique entre la victime et son guérisseur, et non pas en fonction du moment même où le *brujo* envoie les dards qui vont rendre malade une personne voire tuer des enfants. L'agression « première », celle motivée par la *envidia* et non pas par la vengeance ou le châtement – ou mieux – le rituel magique dans lequel se manifeste cette agression, est à mon avis inaccessible au chercheur, faute d'être lui-même le commanditaire ou le complice de l'agression et de payer les honoraires de cette travail délicat, ce qui le transformerait alors en *malero*, et le rendrait, comme tout agresseur, susceptible de représailles. Ce à quoi le chercheur externe au conflit peut accéder se trouve

dans les discours, les témoignages, les accusations et les arguments qui « démontrent » – dans la logique des acteurs – que l'évidence est suffisamment déterminante.

Ainsi, pour Joël, Rómulo et Hildebrando, on ne « désigne » pas le coupable : on « sait » qui est le coupable ; et cette certitude est déterminée non seulement dans le rituel, mais aussi par la prise en compte tous les antécédents de l'accusé. Dans le meilleur des cas (du moins pour l'observateur participant ...), les acteurs pratiqueront le rituel agressif de *brujería* seulement s'il s'agit de la réponse à une agression antérieure, et cette réponse sera vindicative et punitive. L'éthique locale permet et souhaite que le chamane, appelé alors *maestro, doctor, ou chamán*, puisse agir en *brujo* (utiliser la magie pour attaquer), mais seulement dans le cadre d'une réponse aux agressions initiées dans la sorcellerie. D'autre part, l'idée du châtement par l'agression est tout à fait contraire aux principes pacifistes du New Age et ceci représente vraisemblablement une des différences essentielles entre chamanisme local et néo-chamanisme New Age en ce que si le premier a une relation structurelle directe avec l'activité guerrière et le conflit, le deuxième considère le chamanisme comme un moyen pour changer le monde dont les « maladies » principales sont justement les guerres et les conflits.

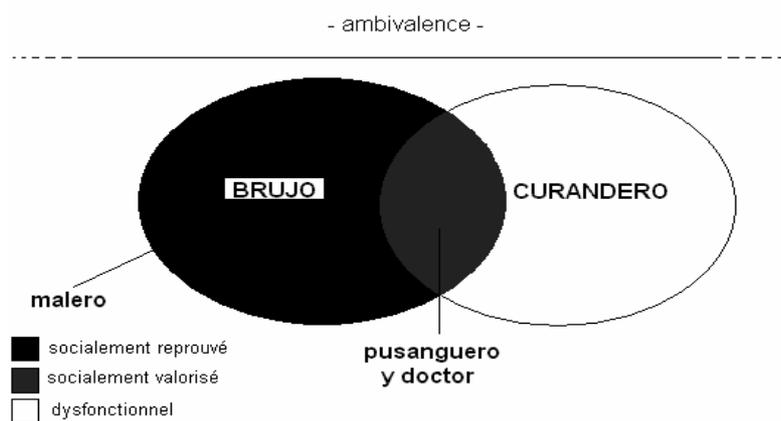
Néanmoins, la différence entre *brujo* et *curandero* n'est pas suffisante pour comprendre les différences entre les considérations éthiques des idéologies locales et celles du New Age. En effet, nous pouvons dire que pour les deux systèmes les *brujos* sont *a priori* dangereux et moralement répréhensibles. Il existe toutefois une autre dimension du *brujo* qui est acceptée plus librement et même recherchée par les locaux, mais qui dans la pensée New Age est également frappée d'anathème, pour ainsi dire. Nous inspirant de la terminologie locale, nous allons utiliser le terme de « *pusanguero* »¹⁰³ pour nous référer aux magiciens qui utilisent des philtres ou de charmes magiques, tout en soulignant que l'utilisation du terme faite ici diffère d'une certaine manière des acceptions locales - car ces catégories ne sont jamais étanches : elles offrent un outil théorique qui peut aider à la compréhension du phénomène.

Si les *maleros*, comme nous l'avons avancé plus haut, ne sont pas observables dans leur action maléfique (initiale), les *doctores* et *pusangueros* sont par contre assez courants¹⁰⁴,

¹⁰³ Voir *supra* « Iquitos, terre de chamanes ».

¹⁰⁴ Voir documents descriptifs écrits et photographiques en annexe : « Belén et le *pasaje* Paquito », p.XXX, « Les lieux d'un terrain », p.XLVII

et ces derniers sont prisés pour leurs compétences dans la procuration de chance, d'argent ou de pouvoir de séduction. Dans un rituel d'ayahuasca par exemple, les charmes magiques de Rómulo se manifestaient notamment lorsque le chamane chantait des *warmi icaros* (*icaros* pour les femmes) qui ne présentent aucun interdit moral mais, bien au contraire, sont appréciés par les hommes qui cherchent par exemple à se marier, comme dans le cas de Joël¹⁰⁵. Ainsi, les *pusangueros* sont également *brujos*¹⁰⁶, mais ils sont ici non seulement approuvés socialement mais aussi recherchés. De plus, les chamanes opérant dans ce champ sans la nécessité de l'aval du groupe – comme c'est en revanche le cas pour l'agression magique – et ses compétences dans ce champ sont une source de prestige. D'autre part, un *curandero* incapable d'agression thérapeutique serait « dysfonctionnel » par rapport au système, en ce qu'il y a une nécessité de vengeance pour remédier à la maladie ou à l'infortune (voir *infra* schéma A.)



[schéma A : système local ambivalent brujo-curandero]

ii. La moralisation néo-chamanique

Tout en respectant les fondements de base du chamanisme, la différence principale apportée à la pratique chamanique par la pensée New Age est celle d'un déplacement des fonctions idéelles vers une utilisation « pure » qui s'inscrirait dans une conception dichotomique du bien et du mal, distante donc de l'ambivalence qui structure et reproduit la pratique des chamanes locaux (voir *infra* schéma B).

¹⁰⁵ Joël vivait pratiquement seul à Santa Fe et avait rencontré une jeune fille de Huambé, mais les parents de celle-ci ne le voulaient pas comme prétendant. Cette cérémonie était en quelque sorte destinée à remédier à ce problème. Voir en annexe la transcription d'un *warmi icaro* chanté par Rómulo en espagnol, p.XLI

¹⁰⁶ Dans la logique de l'ambivalence, l'on utilisera le terme de façon négative quand on est dans le rôle de victime (charmé par un philtre, par exemple).

« Quand quelqu'un travaille la magie, c'est toujours dangereux. (Avec) la magie blanche il a toujours de gens envieux (*envidosos*). On ne peut pas travailler dans ce champ sans rencontrer la jalousie (*envidia*). Mes maestros me disaient toujours, 'Petit frère : tu dois faire attention car beaucoup seront envieux de toi et ils vont te faire du mal (*daño*). Au début nous allons te protéger, mais le jour viendra où tu devras te protéger tout seul. Tu dois avoir tes propres alliés pour te protéger.' Même pas un an n'est passé avant que je ne me rende compte de l'*envidia*. C'est le péché le plus grave de tous, car il conduit à tous les autres. C'est la base de ce que nous appelons "evil". C'est pareil dans le théâtre du monde. Les uns sont envieux des autres, ils désirent les richesses des autres et pour cela il y a des conflits. Alors, si nous pouvons guérir cette maladie-là de l'humanité, nous pourrions changer beaucoup de choses. Mais c'est très difficile car souvent nous avons tous cela à l'intérieur (...). Quand on travaille avec la *mesa*, c'est un microcosme des forces de l'univers. Ce n'est pas le bien contre le mal car dans les deux champs d'énergie de la mesa se trouvent l'un et l'autre. L'un ne peut pas exister sans l'autre. Mais c'est de l'énergie : si c'est bon ou mauvais (*good or evil*) ça dépend de la personne, de ses actes, de sa motivation » (Howard Lawler).

S'il est vrai que les tenants des courants New Age attribuent à la pratique chamanique et aux « vrais » chamanes une force morale importante – à l'allure universelle, même – le fait d'utiliser la *brujería* – même si il s'agit de se défendre en agressant – constitue une espèce de « karma » qui n'a pas de place chez l'homme *illuminé* et plein de *compassion*¹⁰⁷ et qui fait en outre du tort, en quelque sorte, à la Terre ou, dira-t-on, à la « *Pachamama* ». De ce fait, tant les *maleros* que les *pusangueros* sont considérés comme *brujos* et sont de ce fait victimes d'anathèmes.

Ainsi par exemple, suivant la logique de sa hiérarchie chamanique, Lawler explique sa conception selon laquelle travailler avec n'importe quel genre de magie signifierait rester à un stade inférieur – au mieux celui de la « *mesa mochica* ». Il faut noter que ce qui fascine Lawler est le fait que les Chavín ne possédaient pas d'armée mais que leur influence était néanmoins très importante. Il interprète ce fait – « il n'y a pas de traces archéologiques d'une quelconque activité guerrière » – comme la preuve d'une sagesse ultime liée à l'éthique avec laquelle la magie et plus généralement le pouvoir étaient conçus et pratiqués. Le chamanisme Chavín serait – dans ce sens – le plus « évolué » car ce peuple était le plus proche – selon cette interprétation – d'une éthique infaillible incorruptible par le pouvoir ou le besoin de vengeance. Lawler a compris que c'est l'utilisation ambivalente du chamanisme qui crée le conflit et il entend s'en défaire pour garder seulement le côté « positif » de la pratique.

« C'est pour cela que je suis enchanté par la culture *chavín* : ils sont des modèles de leaders spirituels. Sans égoïsme, ils partagent la médecine avec tous. Au contraire, les cultures qui suivirent, comme les Mochicas, connaissaient bien la médecine de la mesa, mais l'utilisaient pour le conflit et la guerre. Moi aussi je travaille la mesa de *brujería* –

¹⁰⁷ Comme on l'a vu précédemment, l'utilisation de concepts empruntés aux traditions orientales est très courante.

chamanisme et les modalités de l'acquisition du pouvoir chamanique sont génératrices de conflit mais aussi car le chamane, de même que le guerrier, accumule du pouvoir et du prestige aux dépens de ses victimes » (Chaumeil, 1983 : 331)¹⁰⁸. En même temps, à Iquitos, les nouveaux clients constituent une importante source de travail pour les chamanes locaux : les considérations éthiques des premiers s'attaquent pourtant aux fondements mêmes de la pratique chamanique – en ce qu'ils sont les causes de la perpétuation des conflits – et transforment les sources de reconnaissance et de prestige.

iii. Impact sur les sources de reconnaissance et de prestige

L'exemple de Santa Fe offre un cadre privilégié en ce qu'il montre l'interaction entre chamanes locaux, population locale et visiteurs au cœur du conflit. De son côté, Arnaud a toujours refusé de prendre des mesures de rétorsion contre Artidoro dont les chefs d'inculpations étaient graves (viols, vols, escroquerie, spoliation, le tout sur fond de sorcellerie), comme on peut s'en rendre compte dans le cas de la fille qui lui a confié avoir été violée par le sorcier :

« Elle me dit qu'elle était allée à Santa Fe et qu'Artidoro avait abusé d'elle. Et je lui dis : 'et moi qu'est-ce que je peux faire ?' Elle m'a répondu : 'toi tu ne fais rien, juste continue à faire le bien, en attirant des bonnes énergies, des bonnes personnes ; et toi, tu continues avec ta médecine, avec les cérémonies, faire ce que tu as appris et ne t'inquiètes pas de ce que fait le vieux. Alors la bonne énergie qui va se créer va le changer ou bien l'expulser, mais toi tu ne fais rien, tu suis ton chemin.' Et donc c'est-ce qu'on a fait (...) Il y avait cinq personnes et moi. Entre les cinq il y a eu un fort réveil et chacun s'est mis à « envoyer de l'Amour » à Artidoro. Voyant qu'il ne pouvait rien faire contre cela il est parti (...) On a dû faire plusieurs cérémonies de « nettoyage » mais ouf ! Très fort ! Car il avait laissé beaucoup de merde. Et là nous avons apporté un arc-en-ciel qui a tout guéri... et là la vie commençait à venir de nouveau...les papillons, les fleurs et plein de bonnes personnes...c'était merveilleux » (Arnaud Tognazzi).

Cette nouvelle forme de réponse semble préférer l'évitement et même la transformation des mécanismes d'agression et de vengeance du chamanisme en lui opposant une puissance supposée supérieure utilisant des armes comme l'« amour », la « lumière », l'« arc-en-ciel »...etc, au lieu des armes propres aux chamanes. Si les habitants de Huambé étaient prêts à engager les services de Rómulo pour se débarrasser du sorcier Artidoro, les « guerriers » de Santa Fe ne l'entendaient pas de cette oreille et ne permirent aucun type de rituel ayant comme but une réponse agressive, En même temps, l'épisode affecta en quelque sorte le prestige dont jouissait Rómulo auprès des visiteurs qui vantaient auparavant ses capacités rituelles, ses chants, la force de sa « médecine », son humilité et le fait qu'il ne

¹⁰⁸ Ma traduction de l'édition péruvienne de 1998.

semblait pas chercher à s'enrichir. Toutefois, la confirmation de ce que le vieux chamane était aussi un sorcier et qu'il était prêt à tuer quelqu'un, aussi ignoble soit-il, eu comme résultat la perte de confiance des gens de Santa Fe qui dès lors, ne firent plus appel à ses services. Le rôle d'« arbitrage moral » du chamane (Dobkin de Ríos, 1972 :137) ne peut ainsi être accompli car le conflit a été débarrassé de l'obligation de vengeance et ainsi que de l'« impureté » de la *brujería*. En même temps, ce rôle se déplace et s'élargit à d'avantage d'acteurs dans le sens où ce ne sont plus les seuls *curanderos* qui sont chargés de l'obligation de punir : tout simplement il ne faut plus punir mais plutôt participer au « boycott » des chamanes conflictuels qui ne sont versés dans aucun genre de magie destinée à la « sagesse », au « développement personnel », à donner des « forces » à la terre, à « guérir » et en général aux buts affichés par l'idéologie New Age qui recherche – répétons-le – une transformation globale des valeurs, une « révolution silencieuse et pacifique » et donc par extension à changer aussi les mœurs locales.

L'écartement de Romulo, tant de la résolution du conflit que de Santa Fe même, nous oblige à nous poser des questions sur les conséquences possibles de cette nouvelle dimension sur le système d'alliances à Huambé¹⁰⁹, sur le prestige des chamanes en conflit, sur l'image des nouveaux *gringos* et sur la valeur accordée à leurs méthodes, et sur la façon dont ces derniers interagissent avec la communauté de Huambé, entre autres. Ces questions ne pouvant pas être résolues faute d'informations de terrain, nous pouvons néanmoins chercher à analyser les implications des nouveaux paramètres de définition de la reconnaissance et du prestige dans la transmission des savoirs chamaniques. Les chamanes locaux continuent d'être la source principale des connaissances pour les visiteurs qui cherchent, en règle générale, le savoir le plus « pur », ancré dans de véritables « traditions anciennes ». Comment peut être compris l'apprentissage que donne le maître chamane aux apprentis si nous prenons en considération les différences de jugement de la sorcellerie ?

iv. L'apprentissage chamanique et la sorcellerie

Comme nous l'avons vu plus haut à partir de l'interprétation New Age et en suivant la logique dichotomique du bien et du mal qui structure ce néo-chamanisme, les visiteurs cherchent à éviter tout contact avec la sorcellerie. Il s'agit d'observer ici un peu plus précisément le niveau d'engagement et d'implication des étrangers et leur volonté

¹⁰⁹ Nous ne possédons pas d'informations, mais il semblerait qu'un conflit grave s'est installé entre Romulo et Joël, possiblement comme conséquence de ces faits. (R. : communication personnelle)

d'apprendre les arts chamaniques. La transformation des formes de reconnaissance et de prestige attribuées aux chamanes, qui sont liées aux attentes et expectatives des nouveaux acteurs, a un impact sur les formes de transmission des savoirs chamaniques dans le cadre de l'échange interculturel ; plus spécifiquement, sur le choix du maître et sur l'approche personnelle envers les enseignements donnés par celui-ci.

Les « néo-apprentis » cherchent des « vrais chamanes », c'est-à-dire des Indiens ou des métis de prestige (définis selon les nouveaux paramètres) qui vont devenir leur *maestros* et diriger leurs *dietas* d'apprentissage. Lawler, par exemple, explique ainsi sa propre vision de ce qu'est un *maestro* idéal :

« Dans le chamanisme pur – celui qui n'est pas changé par les religions – tout le monde arrive à la même vérité. Et ce n'est pas quelqu'un qui le dit, un prêtre ou un gourou – moi je ne crois pas aux gourous, ce sont des gens comme moi. Il y en a qui ont beaucoup de connaissances et de bonnes intentions. Il faut les prendre au cas par cas. Ici c'est pareil avec les chamanes, la plupart d'entre eux ne sont pas « vrais » et très peu le sont. Un chaman n'est pas comme un gourou : c'est un maestro (« *teacher* » et « *master* »). Dans le monde du chamanisme, il y a plein de maestros qui sont « *masters* » mais ils ne sont pas « *teachers* ». Rares sont ceux qui sont les deux. Le *brujo* n'est pas un maestro. Il sait comment utiliser l'énergie mais pour faire le *daño*. Sur la côte il y en a qui s'appellent *brujos*. Ils travaillent avec des formes d'amour, d'*envidia*, de vengeance, mais ce ne sont pas des guérisseurs, c'est la mesa des Mochicas : les magiciens les plus forts. Ils travaillent avec les éléments, mais ils travaillent encore la magie. Le niveau le plus haut n'est pas la magie... on travaille seulement pour influencer les consciences¹¹⁰. Dans ce sens, les Chavín étaient très proches du Christianisme » (Howard Lawler).

Dans cette vision idéalisée du chamanisme (« pur »), ancrée idéologiquement dans le New Age et dans la tradition judéo-chrétienne, la moralisation de la pratique chamanique se donne à voir à partir d'une logique dichotomique intégrée dans la différenciation entre *brujo* et *curandero*, c'est-à-dire, entre le bien et le mal. Le *maestro* idéal est donc celui qui s'éloigne le plus du *brujo* ; le pôle « négatif » des pouvoirs chamaniques. Concernant le choix du *maestro* - dans les cas analysés ici - il s'agit des chamanes qui font partie du circuit touristique et qui sont donc confrontés d'une manière ou d'une autre aux attentes et espoirs des candidats apprentis. Pour Arnaud et Ron néanmoins, le choix du maître se fait – affirment-ils – à partir du rituel d'ayahuasca au cours duquel ils disent avoir reçu une « vision » du genre « J'ai vu dans l'ayahuasca que c'est lui qui devait être mon *maestro* »¹¹¹.

¹¹⁰ L'« influence des consciences » pose pas mal de problèmes. D'une part l'utilisation de psychotropes puissants : servent-ils à la manipulation du mental ? Dans quelles conditions ? Par quelles techniques ?

¹¹¹ Nous pouvons nous demander jusqu'à quel point cette « vision » n'est pas une manipulation d'un état spécifique de conscience par le chaman, dans la mesure où toute formation chamanique est toujours rémunérée et les étrangers sont vus comme pouvant apporter des sommes non négligeables ainsi que d'autres bénéfices à partir d'une relation plus approfondie et longue (voir *infra.*).

L'apprentissage est cependant conçu différemment par le *maestro* qui détient et transmet le savoir, et l'apprenti qui garde le choix des éléments qu'il va intégrer ou pas : c'est la logique du New Age.

« Apprendre [la brujería] ? Non, pas vraiment. Je n'ai pas appris, mais [Artidoro] voulait que je sois son disciple dans ça aussi, mais moi je ne voulais pas. Moi j'étais la lumière et lui l'obscurité. Bon, il m'a fait faire un régime [*dieta*] pour que j'apprenne à faire des *amarre* (« attaches », sorte de philtre d'amour), mais même pas... et pour les *daños* encore moins ! Il m'expliquait tout ça, mais je ne le gardais pas dans ma tête... Mais aussi c'était beaucoup de baratin ; il me disait cette plante-ci, cette plante-là... mais il était méchant [...] Et quand il est parti et que j'ai pris de l'ayahuasca, je me suis rendu compte de tout cela, le *toé negro* [sorte de *datura*] qui poussait partout : c'était la plante qu'il mettait dans l'ayahuasca pour m'utiliser, pour me manipuler » (Arnaud Tognazzi).

Quoi qu'il en soit, une fois engagé dans une *dieta* d'apprentissage, le néophyte étranger est de fait confronté à la double dimension des chamanes car l'apprentissage chamanique passe nécessairement par l'acquisition de pouvoirs, armes et techniques pour se défendre et contre-attaquer et non seulement par le contact avec les esprits dans un but de connaissance mystique, pour apprendre les propriétés des plantes et les techniques de guérison, ou pour se connaître soi-même. Pour le « guerrier de l'arc-en-ciel », rentrer dans le monde obscur de la sorcellerie est une action profane, voire hérétique. Toutefois, rien n'empêche de penser que ces néo-chamanes « croient » à la sorcellerie et se « savent » donc – ou se disent, en tout cas – susceptibles d'être les victimes de sorts maléfiques. En même temps, ils peuvent se considérer capables en quelque sorte de se défendre ou de remédier au mal par les mêmes moyens, mais le fait est qu'ils affirment vouloir l'éviter à tout prix. La différence, nous l'avons vu, réside dans la réponse donnée qui dans le chamanisme New Age est teintée d'autres valeurs. En tout cas, quand il faut rentrer dans ce monde de « forces obscures » et des tentations du pouvoir, ils se voient obligés de réaliser des rituels de « nettoyage » – comme expliquait Howard Lawler, par exemple – ce qui montre la dimension « impure » et « hérétique » de la pratique magique. En règle générale, nous pouvons considérer d'après les exemples analysés que les *maestros* des apprentis étrangers sont versés dans la magie et que ce fait est réprouvé par ces derniers :

« Cela me rappelle mon jeune *maestro*... il va revenir ! Il a déjà fait toute son époque de sorcellerie et il a pratiqué sa *pusanguería* pour les femmes et l'argent. Mais il est en train de se rendre compte que là il n'y a pas de futur, car le *brujo* achète au crédit et il doit payer plus tard. Le *curandero* paie petit à petit... par son sacrifice, par sa compassion, par son travail, car il ne le fait pas en pensant uniquement à lui-même. Alors il n'accumule pas de dettes et peut continuer en propre. Ainsi il peut continuer à travailler après sa mort s'il le veut... et la plupart le souhaitent car travailler ainsi est un grand honneur » (Howard Lawler).

De son côté, un peu moins éloigné des conceptions locales, Ronald Wheelock – qui avait commencé son apprentissage auprès d'Agustin Rivas et plus tard avec José Caral – entend faire une *dieta* d'un an, pour laquelle il n'aurait plus besoin d'un *maestro*, mais seulement de s'isoler dans la jungle avec les *hallucinogènes*. Il se souvient par exemple de son propre *maestro* don José Caral et, tout en voulant acquérir des pouvoirs semblables, il réproouve les agressions commises par ce dernier :

« Il m'a dit : 'Si tu fais une *dieta* pendant un an, personne peut te déranger dans ce monde. Moi je peux tuer des gens avec mon regard et rien d'autre. Si j'en ai besoin.' Mais moi je ne veux pas cela... mais ça peut être nécessaire parfois. Mais don José était aussi un *brujo*. Il travaille avec le Seigneur et Jésus-Christ et le Saint Esprit, mais il fait aussi le *daño*. Il a tué un jeune homme car il lui avait volé sa radio. Seulement! Et les vieux du village s'en souviennent encore. Le garçon maigrissait et maigrissait et personne ne pouvait le guérir. Et il est mort. Et sa mère me dit un jour que don José avait tué son fils il y a quelques années... » (Ronald Wheelock).

Selon les conceptions locales, l'apprenti est censé acquérir la majorité de ses pouvoirs par les plantes. Dans ce sens, le *maestro* a un rôle essentiel dans la transmission d'un pouvoir initial qui se présente sous la forme du flegme (*yachay* ou *mariri*) dans lequel baignent les dards magiques qui causent les maladies (voir Chaumeil 1993) et qui sont indispensables pour l'acquisition de nouveaux pouvoirs auprès des esprits. Ceci signifie que le rôle du maître n'est pas de transmettre tous ses enseignements mais plutôt les moyens pour arriver à plus de connaissance. Ainsi, l'apprenti n'est pas lié trop fermement à son maître et il peut continuer son apprentissage tout seul avec les plantes, une fois qu'il a appris comment faire ses *dietas* et reçu le *mariri* de son maître. Ronald Wheelock s'en souvient ainsi :

« Il était en train de cuisiner l'ayahuasca et une nuit, après plus ou moins une semaine de *dieta* je l'entends : grrshhh, heeeem, heeeem,shhhoup... pendant quinze minutes... il était en train de faire sortir son *yachay*, c'est un flegme à l'intérieur, mais c'est de la médecine : avec ça nous guérissons les malades. Moi j'en ai ! Je peux le sortir par ma bouche comme ça, il sort très long, comme un serpent et ça suce les maladies du corps. Pendant des années je pensais que c'était une vision, mais c'est réel ! Un jour don José m'appelle et me dit de boire toute la petite casserole d'ayahuasca. Tout ça !!?? 'Oui il me dit, boit tout!'... J'ai bu, mais après quinze minutes ça m'a fait tout vomir. 'Pourquoi as-tu vomi !!! J'étais en train de te donner ma médecine de l'*anguila de jerbon*, de *cascabel*, de *naca naca*, de *chuchupe* [espèces de serpents]'... et c'était vrai. La prise suivante, wow, je regardais mes bras : peau de vipère, plein de serpents qui s'enroulaient dans mes os, mes jambes, tout mon corps. C'était sa « médecine » (Ronald Wheelock).

Nous avons donné un aperçu des conceptions de l'ayahuasca dans l'univers New Age, et de ses différences avec les conceptions locales qui peuvent avoir un impact majeur sur la séparation entre chamanisme local et chamanisme New-Age. Le cas de Wheelock est particulier car (selon son récit) il suit vraiment les pas voulus par la « tradition » de son

maestro, c'est-à-dire, les règles strictes de la *dieta* et des modes de transmission du savoir chamanique. Il ne s'agit pas d'éviter l'apprentissage des techniques, notamment celles liées à la sorcellerie, mais plutôt de lutter contre la tentation d'utiliser de façon « négative » les pouvoirs magiques ainsi acquis.

Dans ce sens, il faudrait se demander si l'origine occidentale du nouveau *curandero*, ses visées plus universalistes, son ancrage dans une nouvelle idéologie et l'utilisation d'éléments empruntés à d'autres cultures nous empêchent de le considérer comme étant un *maestro curandero* ou un néo-chamane, dans le sens où il est censé être capable à son tour de porter et de transmettre le savoir chamanique. En même temps, et c'est une question centrale, si nous considérons que ces Occidentaux – tant les visiteurs épisodiques comme ceux qui deviennent apprentis et puis chamanes ou néo-chamanes – font désormais partie de l'institution chamanique d'Iquitos, quelle seront les conséquences de ces échanges sur la pratique du chamanisme local et sur son système symbolique?

B. Tradition, continuité et innovation : conséquences sur le chamanisme local

Selon Jean-Pierre Chaumeil, « le caractère non dogmatique et intégrateur du chamanisme facilite l'incorporation progressive de nouveaux modèles (introduction de nouvelles idéologies, de nouvelles techniques, etc.) dans les cadres conceptuels traditionnels » (Chaumeil, 1983 : 275). Le chamanisme urbain à Iquitos est déjà une adaptation des chamanismes indigènes à la vie en ville et à la réalité des populations métisses : il a perdu notamment son caractère communautaire pour être vécu et pratiqué de façon plus atomisée et suivant les objectifs personnels des habitants de la ville (Dobkin de Rios, 1972 ; Chaumeil 2003). Cette adaptation permet déjà de rendre compatible sa structure avec la visée individualiste des visiteurs, même si nombre d'entre eux ont des motivations plus larges et « globales » que la simple expérimentation mentale, le développement personnel ou l'autoguérison.

a. Le regard de l'autre qui change le regard sur soi

Il est nécessaire de ce fait de repérer ces nouveaux éléments culturels et la façon dont ils s'incorporent et se manifestent dans les pratiques des chamanes locaux : c'est le regard de

l'autre qui change le regard sur soi-même. Il faut remarquer tout d'abord que les praticiens locaux entendent en tirer quelque profit, que se soit pour eux-mêmes, pour leurs familles ou plus largement pour leurs communautés, quand ils sont confrontés au tourisme chamanique. Les nouveaux clients représentent une source prisée d'opportunités – de la part d'individus plus ou moins bien intentionnés – et de perspectives d'avenir – plus ou moins viables et prometteuses. Les questions concernant les modalités de l'emprunt sont encore nombreuses et le phénomène est encore trop récent pour pouvoir tirer des conclusions concernant l'avenir, mais on peut déjà observer certaines innovations faites par les chamanes qui concernent d'une part les besoins et les attentes des clients occidentaux et d'autre part l'appropriation des nouveaux éléments rituels, symboliques, techniques et sociaux qu'ils apportent.

Le développement durable

L'exemple le plus parlant est celui de Luis Culquitón, pour qui la construction de sa station à Manacamiri et les projets qui s'y développent sont largement la conséquence du contact du *curandero* avec le monde occidental¹¹². Il le reconnaît lui-même et il en est fier. Il vit les liens qu'il crée avec ses clients/patients venus de pays lointains comme essentiels et il y apporte un soin considérable¹¹³. Il s'agit, d'après mes observations, d'un cadre d'accueil très étudié, actif et organisé, créé par un *curandero* dans un but non précisément lucratif. On est loin ici des profiteurs sans scrupules et sans respect de l'identité des leurs qui sautent sur les *gringos* égarés aux poches remplies de dollars – même si d'aucuns considèrent ses méthodes comme « fausses » et même si certains se permettent de douter de son statut de *curandero*¹¹⁴. On est loin également ici des usagers qui se plaignent des méchants sorciers qui les ont manipulés avec des préparations spéciales ou des chants particuliers, que ce soit pour les convaincre d'y laisser plus d'argent ou – ce qui est plus grave – leur dignité ; que ces usagers soient tous d'accord pour dire qu'ils se sentent en quelque sorte envoûtés par « la magie de la jungle » et de ses magiciens qui les poussera sans doute à y retourner pour « se ressourcer », « se guérir », « se retrouver » ou « apprendre » d'avantage ne change rien.

¹¹² Voir *supra* : « L'exemple de Kapitari »

¹¹³ La plupart de ses visiteurs – d'après Luis – sont des gens qui viennent régulièrement. En outre, il dispose d'une adresse de courrier électronique ainsi que d'une page personnelle dans le site « Myspace » grâce auxquelles il garde un contact avec ses amis étrangers. Voir par ailleurs « Les cartes des visite de chamanes » en annexe, p.LXIV.

¹¹⁴ J'ai pu entendre des commentaires du genre « c'est pas un vrai », « il est un bon parleur, mais pas un vrai *curandero* », « c'est un charlatan ». Concernant son statut auprès des chamanes, Rómulo indique de façon respectueuse mais tranchante « il n'est pas *ayahuasquero*... il est *oracionista* »

Suivant la « tradition » chamanique locale, les relations avec des techniciens, intellectuels et scientifiques étrangers venus de « partout dans le monde » ainsi que les voyages des chamanes en Europe qui sont une conséquence de ces contacts lui confèrent un prestige considérable, faisant du *curandero* un homme politique potentiellement important, un leader au sein des communautés qu'il fréquente, mais aussi un interlocuteur privilégié entre les communautés avoisinantes et par exemple l'Etat, les ONG, les médias ou autres institutions. Nous voyons déjà un changement important en ce qui concerne les nouvelles compétences élargies des chamanes qui ne concernent plus seulement leur groupe restreint, mais souvent ce nouvel ensemble que sont « les communautés natives » auquel ils se sentent appartenir quand il entrent en contact plus amplement avec le monde extérieur. Activement impliqué dans ses projets de développement durable, d'éducation, d'écologie et de médecine naturelle au profit des communautés locales et dans le rôle qu'il joue comme médiateur auprès des institutions officielles et des ONG, l'analyse de l'utilisation que Luis Culquitón fait des arts chamaniques sans prendre en considération son insertion et ses objectifs dans la modernité serait une attitude trop partielle et réductrice. Les adaptations que l'on trouve dans le cas de Luis Culquitón, qui n'est qu'un exemple parmi d'autres¹¹⁵, mériteraient une recherche plus approfondie que les témoignages qui sont présentés dans ces lignes.

L'association entre « professionnels »

Une autre modalité de travail des chamanes locaux auprès des touristes est, comme on l'a vu précédemment, l'association avec un entrepreneur étranger qui peut à son tour être « chamane » ou qui au moins « chamanise » – comme dans les cas de Spirit Quest, de Howard Lawler ou du Refugio Altiplano¹¹⁶ de Peterson, respectivement. Des guérisseurs locaux profitent des capacités de ces « associés » ou « patrons » pour s'assurer une clientèle constante et prompte à dépenser d'avantage pour leurs services. Ces *curanderos* reçoivent bien souvent un pourcentage des recettes ou bien un salaire fixe. Parfois les clients doivent payer « quelque chose » individuellement au chamane, l'entreprise percevant les recettes des séjours. Encore une fois, la brièveté du terrain n'a pas permis de rendre compte de la structure des relations, des termes de la communication et de l'échange, des conditions contractuelles, financières et de travail, mais surtout des relations humaines telles que les acteurs les vivent. D'un autre côté, Lawler, qui a travaillé avec plusieurs chamanes, notamment Rómulo et Luis,

¹¹⁵ Plusieurs *curanderos* de prestige ont construit des stations similaires : Francisco Montes, Don Solón, Norma Panduro, Agustín Rivas, sont les noms qui circulent non seulement à Iquitos mais aussi à Lima et sur Internet.

¹¹⁶ Voir en annexe « Le pamphlet illustratif du Refugio Altiplano », p.LXV.

est très fier de son associé *banco ayahuasquero* qui ne néglige pas ses activités auprès des communautés et des gens pauvres des villages voisins. Lawler affirme que les tarifs élevés des séjours et « stages chamaniques » permettent cette activité primordiale du *curandero* ainsi que la réalisation de plusieurs projets de développement pour les communautés de la région.

Nouveaux bibelots

Les touristes New Age permettent une ouverture au monde symbolique « globalisé » et de ce fait aussi aux éléments rituels d'origines divers. Aucun emprunt à ces éléments n'a été observé directement mais on a pu remarquer par exemple la volonté et la motivation déployées par Percy Garcia, jeune *curandero* local, pour apprendre à jouer du *deejeridoo* australien qu'il a reçu d'un client anglais. Selon lui, cet instrument à vent « émet un son très similaire au son de la *mareación* » et il veut ainsi l'inclure dans ses cérémonies avec les étrangers car – dit-il – « c'est bien d'innover ». Don Rómulo aussi avait trouvé que le jeu du *deejeridoo* pendant une cérémonie par un des visiteurs à Santa Fe était « compatible » avec l'*ayahuasca* et que « les esprits l'aiment bien », contrairement aux tambours africains ou aux chants variés avec lesquels ses clients étrangers participent parfois aux cérémonies. Très intéressé, le vieux chamane illettré me demanda de lui expliquer les origines de l'instrument et de lui dessiner une carte de l'Australie pour pouvoir aller « voir » lui-même, en esprit. D'autres objets pourraient ainsi se trouver dans le rituel des *curanderos* locaux à côté des bibles et des images de saints catholiques apportés par les métis il y a bien plus longtemps. Je pense notamment au bol tibétain, ce vase métallique au son limpide dont les vibrations servent à la méditation des moines bouddhistes et qui est déjà utilisé par Ron Wheelock¹¹⁷ dans ses cérémonies d'*ayahuasca*. Les figures des divinités orientales telles que Bouddha, Shiva et Shakti pourraient elles aussi faire leur apparition chez les chamanes locaux au même titre que les attrape-rêves, les *djembés*, les guimbardes, les cristaux, l'encens, les mandalas et autres objets propres aux croyances des visiteurs qui décorent déjà l'espace des rituels.

Perméabilités linguistiques

D'un autre côté, on a pu observer dans le langage des chamanes locaux l'utilisation de concepts modernes empruntés à la médecine et aux sciences : « molécules », « système nerveux », « ADN », « DMT », etc. Ainsi, Walter Cuñachi n'hésite pas à expliquer ses facultés thérapeutiques en utilisant des termes comme « pathologie », « cancérigène »,

¹¹⁷ Voir l'illustration photographique de « mise en place : l' 'autel' de Ron Wheelock », p.LX.

« artériosclérose », « psychosomatique », « postopératoire », « tissus osseux » etc. Mais nous avons aussi entendu les *curanderos* emprunter des termes à un lexique souvent utilisé dans le paradigme New Age : « énergies », « vibrations », « galactique », « transcendance », « holistique », « mystique », « cosmique », etc.

Curiosités réciproques

Les croyances et les idéologies des visiteurs sont elles aussi comprises à leur façon par les chamanes, qui sont avides de connaissances nouvelles. De la même façon que des éléments du catholicisme ont fait leur incursion dans le chamanisme grâce à l'apport des missionnaires et des colons métis, l'univers symbolique New Age pourrait être une source où puiser des éléments nouveaux : d'une part dans une préoccupation par rapport à l'efficacité symbolique dans leurs travaux avec les visiteurs, et d'autre part pour asseoir leur prestige auprès des clients locaux. Ainsi, Rómulo, voyant les sessions de méditation dans le temple de Santa Fe, ne cachait pas sa curiosité : « Qu'est-ce qu'ils font ? » ; « A quoi ça sert ? ». Et après l'explication, la nécessaire remise dans le contexte de ses propres points de repère : « Ah c'est vrai, c'est comme ça aussi chez nous, mais avec les plantes c'est plus facile » tranchait le chamane à propos de la méditation transcendante. Encore une fois, ceci n'est qu'un exemple superficiel, mais il montre que la transmission des croyances religieuses et mystiques dans ce contexte mériteraient aussi des recherches approfondies.

Nous avons vu que la sorcellerie est une partie intégrante de la pratique chamanique mais qu'en même temps elle en est le point de rupture, l'élément inconciliable entre les deux systèmes. Si Michael Fobes Brown (1990), dans son étude des Aguaruna avait conclu que le chamane était toujours sous la surveillance et le contrôle de son groupe, nous pourrions affirmer en quelque sorte que le tourisme chamanique offre un espace aux chamanes locaux pour agir librement et sans avoir besoin de cet arbitrage constant. Le contrôle et l'arbitrage subsisteront certes, mais dépendront aussi des nouveaux clients qui exigent pratiquement que les chamanes ne s'adonnent plus à la sorcellerie. Reste à savoir dans quelle mesure le chamanisme à Iquitos pourra survivre comme tel à sa confrontation avec l'éventuelle tentative d'extirpation d'une de ses deux dimensions fondamentales, à savoir la *brujería*.

CONCLUSION

Les concepts de « New Age » et de « Chamanisme » se sont avérés coriaces à l'interprétation anthropologique de par leur expansion et les particularités des expressions diverses qui les composent. Des concepts de cette nature ont un intérêt académique justement grâce à leur caractère insaisissable, à l'impossibilité de leur donner une définition tranchante et précise qui engloberait le tout de façon homogène. De plus, New Age et chamanismes sont en constante évolution car leurs sociétés d'origine le sont aussi: au contact avec des nouvelles expressions culturelles, ils choisissent, traduisent et intègrent à leur manière les éléments qui leur sont offerts. Le New Age et le Chamanisme se ressemblent dans plus d'un niveau, occupés qu'ils sont avec leurs théories des mondes spirituels, de la maladie et de la guérison, des conflits, de l'éthique, de l'écologie ou des voyages. La recherche de nouvelles techniques et l'acquisition de nouveaux pouvoirs conduisent le chamane – amazonien ou New Age – à s'éloigner de son village à la recherche de *maestros* d'horizons divers aux traditions mythifiées, aux sages glorifiées par les gens de son peuple ; ceux-ci étant probablement aussi idéalisés par ses hôtes. Une nouvelle source de légitimité pour asseoir son prestige et son pouvoir d'action dans sa société d'origine lui est conférée par ses voyages lointains, tant dans le monde des humains que dans le surnaturel, dans cet univers magique et enchanté qu'il tâche de saisir, de l'adopter et de le perpétuer parmi les siens malgré les changements, malgré la scolarisation, malgré la chasse aux sorcières. Caricaturant quelque peu l'incapacité de donner une définition tranchante et globale à ces deux systèmes symboliques ici analysés, j'aurais presque envie de dire que le New Age devient pour les « postmodernes » ce que le chamanisme est pour les « sauvages » : une source de signification, de santé, de contact, de spiritualité...

Quoi qu'il en soit, plus que jamais les mondes opposés des « modernes » et des « sauvages » se trouvent imbriqués, chacun à sa manière, avec ses propres objectifs, ses attentes spécifiques, ses apports positifs, anodins ou nocifs, ses fiertés, ses ouvertures et ses trébuchements malhabiles dans le terrain de la rencontre. Contrairement aux contacts historiques précédents et aux conflits actuels des relativement nouvelles organisations indigènes¹¹⁸, le tourisme chamanique comporte clairement une importante valorisation –

¹¹⁸ Plusieurs organisations qui rassemblent diverses ethnies ont vu le jour depuis au moins deux décennies pour lutter contre l'exploitation minière et pétrolière, pour la reconnaissance des terres, ou la reconnaissance de leurs droits civiques, sociaux, culturels et politiques : AIDSESEP, COPPIP, COICA, entre autres.

certes, partielle et idéalisée – des traditions et de l'identité indigène, de leur mode de vie, de leur sagesse, non sans comporter des problèmes et des questionnements fondamentaux. Intégrative des mondes séparés mais entrelacés, dont elle ouvre et referme les passages selon ses vœux, la figure du chamane est ici plus que jamais la plaque tournante de la rencontre entre le monde amazonien et la société postmoderne. Les emprunts faits par le chamane s'inscrivent dans son rôle intégrateur par lequel il apprend, traduit et gère l'innovation dans le but de la transmettre à sa communauté, mais aussi aux différentes communautés avoisinantes. Ce dernier point est remarquable et mérite plus d'investigation, mais on est tenté déjà de dire que l'affluence de touristes et leurs contacts avec les chamanes à Iquitos crée une nécessaire réorganisation de l'altérité dans le sens où les groupes qui étaient épars et souvent en constant conflit, sont amenés à se considérer comme un « Nous » par rapport à ces « Autres » et aux perspectives de développement qu'ils apportent. Le chamane ne travaillerait plus donc pour son groupe restreint, mais élargit ses activités aux « communautés natives ». Il semble clair que ce phénomène est en grande partie dû à la globalisation, reste à savoir comment se gèrent les conflits qu'ont ces communautés entre elles et avec le « monde extérieur », mais surtout comment se transforme le rôle du chamanisme dans la gestion et la reproduction des conflits.

Les chamanes, professionnels de la transgression des frontières, de la transformation, de la communication avec les esprits, de l'innovation et de la guérison, ont la liberté d'œuvrer ouvertement – et sans restrictions autres que celles propres à leur institution – dans la ville et les alentours d'Iquitos. Ils ne sont plus les chamanes qui oeuvraient essentiellement pour leurs groupes restreints, mais ils travaillent désormais avec des particuliers et sont ouverts au monde grâce à leurs contacts nouveaux, grâce à l'arrivée constante de clients étrangers, grâce à Internet où plusieurs d'entre eux ont déjà un site ou un « espace ». Le chamanisme – pôle principal d'attraction, raison centrale de cette rencontre et cadre de la même – entend certainement s'adapter, résister et se perpétuer, en tirer profit et se moderniser. Continuera-t-on à les appeler « chamanes » ?

En même temps, tout un univers religieux éclectique, « global » et postmoderne, que l'on a défini, de façon provisoire et quelque peu provocatrice, comme « New Age » de par ses origines, ses objectifs et son idéologie, se trouve désormais présent dans cette même scène tropicale. Non plus à la recherche d'une alternative, mais plutôt considérant qu'ils ont déjà trouvé l'alternative, des européens et des américains s'entraînent avec des chamanes pour à leur tour devenir maîtres. On dira que ces néo-chamanes diffèrent des indigènes de par le

caractère individualiste de leurs pratiques et de leurs motivations, mais il ne faut pas confondre, pourtant, une idéologie individualiste avec une idéologie qui est basée sur l'expérience personnelle comme source ultime de légitimité. Le New Age a une visée collective et même globale et comme tel, il s'organise collectivement et globalement, préfigure les relations sociales, et son univers symbolique se laisse pratiquement apercevoir dans presque tous les domaines de la société (santé, spiritualité, écologie...). Alors, ces apprentis « New Age » : pourra-t-on les appeler « chamanes » ?

L'utilisation de l'ayahuasca pose un nouveau problème central dans la réponse à ces questions. Si les avancées de la science (neuropharmacologie, neuropsychiatrie, etc.) sont correctes, nous serions face à une substance qui agit véritablement dans les processus psychiques et nous pourrions affirmer que les trances des chamanes accomplis, sont réelles. L'apprentissage par les plantes, tel que voulu par les chamanes *ayahuasqueros* serait ouvert en quelque sorte à tout individu qui puisse franchir les rigueurs des *dietas*. Beaucoup de questions s'ouvrent si l'on imagine une utilisation plus généralisée et une diffusion des cultes qui utilisent l'ayahuasca. Contrairement au Santo Daimé et ces syncrétismes, le chamanisme *ayahuasquero* est encore plus compatible avec la pensée postmoderne par le caractère volontaire, individuel, et non dogmatique

Qui emportera la « victoire » dans la lutte pour la prévalence de ses propres repères symboliques, des ses structures de pensée, de ses conceptions de la vie, de la personne, de l'univers et de la place de l'homme sur la terre ? La question est trompeuse, car il ne s'agit pas cette fois-ci d'une lutte ou d'un choc culturel conflictuel entre cultures. Le New Age cherche justement à montrer que la rationalité occidentale est au fond trompeuse et aliénante, à montrer que les indiens n'ont pas tort, que le monde ne peut pas être compris dans sa totalité à partir des postulats de la rationalité et de la science car le monde dans lequel on vit serait en effet rempli de magie.

Quand j'ai demandé à don Rómulo s'il pensait que l'affluence des touristes allait avoir des effets sur ses traditions il m'a répondu : « Tout change, le monde change... mais qui est-ce qui change ? – m'a-t-il demandé – Moi je reste pareil... chez moi on est pareils. Il paraît que c'est plutôt nous qui changeons les gens. »

BIBLIOGRAPHIE

Aigle, Denise ; Brac de la Perrière, Bénédicte & Chaumeil, Jean-Pierre,

2000 *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*,
Nanterre, Société d'ethnologie

Amaringo, Pablo & Luna, Luis Edoardo,

1991 *Ayahuasca Visions: The Religious Iconography of a Peruvian Shaman*,
Berkeley, North Atlantic Books

Augé, Marc & Herzlich, Claudine (éditeurs),

1994(1984) *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*,
Paris, Editions des Archives contemporains, coll. « Ordres sociaux »

Besnier, Emmanuel & Marhic, Renaud,

1999 *Le New-Age. Son histoire, ses pratiques, ses arnaques*, Bordeaux,
Editions Le Castor Astral

Berzano, Luigi,

1999 *New Age*, Madrid, Flash- Acento Editorial

Bidou, Patrice,

2004 « Mythe », dans Bonte, Pierre & Izard, Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, pp.498-500

Blondeau, Anne-Marie & Schipper, Kristofer (éditeurs),

1996 *Essais sur le rituel, Actes du colloque du centenaire de la Vè Section des sciences religieuses de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, [23, 24 et 25 septembre 1987, Paris], Louvain-Paris, Peeters

Bois-Mariage, Frédérick,

2002 « Ayahuasca : une synthèse interdisciplinaire », *Psychotropes*, vol.8, n°1, [en ligne],
URL :
http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=PSYT&ID_NUMPUBLIE=PSYT_081&ID_ARTICLE=PSYT_081_0079

Bonte, Pierre & Izard, Michel (éditeurs),

2004 *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF,
Quadrige poche

Butler, Alberto,

- 1997 « Ayahuasca y San Pedro: estados alterados de consciencia y teoria de sistemas. Una aproximacion a su estudio », *Revista de Neuro-Psiquiatria del Perú*, vol.60, n°3, [en ligne]
URL :
http://sisbib.unmsm.edu.pe/BVRevistas/Neuro_psiquiatria/v60_n3/estado_alterado%20de%20conciencia.htm (consulté le 29 Juin 2007)

Burroughs, William S., & Ginsberg, Allen,

- 1971 *Cartas del Yagé*, Buenos Aires, Ediciones Signos

Capra, Fritjof,

- 2000 *Le tao de la physique*, Paris, Sand - Tchou

Callaway, Joseph C.,

- 1999 « Phytochemistry and neuropharmacology of ayahuasca », dans Metzner, Ralph (éditeurs), *Ayahuasca. Hallucinogens, Consciousness, and the Spirit of Nature*, New York, Thunder's Mouth Press

Castaneda, Carlos,

- 1998 *Las enseñanzas de don juan. Una forma Yaqui de conocimiento*, Madrid, Fondo de Cultura Economica, coll. « Popular »

Champion, Françoise,

- 1991 « Individualisme, protestation holiste et hétéronomie dans les mouvances mystiques et ésotériques contemporaines », *Social Compass*, n° 38/1, pp. 33-41.
- 1990 « La nébuleuse mystique-ésotérique », dans Champion, Françoise & Hervieu-Léger, Danièle, *De l'émotion en religion*, pp.17-69

Champion, Françoise, & Cohen, Martine,

- 1993 « Recompositions, décompositions. Le Renouveau charismatique et la nébuleuse mystique-ésotérique depuis les années soixante-dix », *Le Débat*, n° 75, pp. 81-89.

Champion, Françoise & Hervieu-Léger, Danièle,

- 1990 *De l'émotion en religion*, Paris, Editions du Centurion

Chaumeil, Jean-Pierre,

- 2003 « Chamanisme à géométrie variable en Amazonie », dans Hamayon, Roberte N., *Chamanismes*, Paris, PUF, Quadriga (édition révisée de Diogène : 158, 1993)
- 2000 (1983) *Voir, savoir, pouvoir : le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*, Genève, Georg Editeur
- 1992 « Du projectile au virus. Le complexe de fléchettes magiques dans le chamanisme ouest amazonien ».
- 1983 « Les plantes qui font voir. Rôle et utilisation des hallucinogènes chez les Yagua du Nord-Est péruvien », *L'Ethnographie*, 87-88 (1-2), pp.55-84

De Heusch, Luc,

- 1971 *Pourquoi l'épouser ? Et autres essais*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines »

Demanget, Magali.

- 2001 « Reconstruction of the Shamanic Space and Mystical tourism in the Mazatec Region (Mexico) », dans Francfort, Henri-Paul & Hamayon, Roberte N, (éditeurs), *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, pp.305-330

Descola, Philippe,

- 1993 *Les lances du crépuscule. Relations jivaros, haute Amazonie*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine »
- 1986 *La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Fondation Singer-Polignac et Editions de la Maison des Sciences de l'Homme

Dobkin de Rios, Marlene,

- 2006 « Mea Culpa: Drug Tourism and the Anthropologist's Responsibility », *Anthropology News*, vol.47, n°7, p.20, [en ligne], mis en ligne le 3 Octobre 2006, URL: <http://www.anthrosource.net/doi/abs/10.1525/an.2006.47.7.20?journalCode=an>
- 1992 *Amazon Healer: The Life and Times of an Urban Shaman*, Garden City: New York, Avery Publishing Group
- 1984 *Hallucinogens: Cross-Cultural Perspectives*, Albuquerque, University of New Mexico Press

- 1973 « Curing with ayahuasca in an Urban Slum », dans Harner, Michael J., *Hallucinogens and Shamanism*, pp 67-85
- 1972 *Visionary Vine: Hallucinogenic healing in the Peruvian Amazon*, Long Grove: Illinois, Waveland Press
- 1970(a) « A Note on the Use of Ayahuasca among Urban Mestizo Populations in the Peruvian Amazon », *American Anthropologist*, vol.72, n°6, pp.1419-1422,
- 1970(b) « *Banisteriopsis* in Witchcraft and Healing Activities in Iquitos, Peru », *Economic Botany* n°24, pp.296-300

Douglas, Mary (éditeurs),

- 1970 *Witchcraft, Confessions, and Accusations*, London, Association of Social Anthropologists of the Commonwealth

Eliade, Mircea

- 1998 (1968) *Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot

Evans-Pritchard, Edward Evan,

- 1972 (1937) *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard, (*Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Londres, Oxford University Press)

Favret-Saada, Jeanne,

- 1977 *Les mots, les morts, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard

Fericgla, Josep Maria,

- 1997 *Al trasluz de la ayahuasca. Antropología cognitiva, oniromancia y consciencias alternativas*, Barcelone, Los Libros de la Liebre de Marzo

Ferreux, Marie-Jeanne,

- 2001 « Le New Age », *Socio-Anthropologie*, Religiosités contemporaines, n°10, 2001, [en ligne], mis en ligne le 15 janvier 2003.
URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/document.html?id=158> .
(consulté le 29 juin 2007)
- 2000 *Le New Age. Ritualités et mythologies contemporaines*, Paris, L'Harmattan

Fobes Brown, Michael

- 1990 « El malestar del chamanismo », *Amazonia Peruana*, vol.10, n°19, pp.63-88

Francfort, Henri-Paul & Hamayon Roberte N. (éditeurs),

- 2001 *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, Budapest, Akadémiai Kiadó

Gali, Sebastian; Hay, Yann Olivier & Rengifo, Elsa,

- 2005 « Factores de la organización del mercado de las plantas medicinales en Iquitos – Amazonía peruana », [en ligne]
URL:
<http://www.iiap.org.pe/publicaciones/foalias/foalias11/Articulo%207%20Folia%2011.pdf> (consulté le 28 Janvier 2007)

Geschiere, Peter,

- 1995 *Sorcellerie et politique en Afrique*, Paris, Editions Karthala

Glazier, Stephen D. (éditeurs),

- 1998 *Anthropology of Religion: A Handbook of Method and Theory*, vol. II, Westport, Praeger

Hamayon, Roberte N.,

- 2003 *Chamanismes*, Paris, Quadrige, PUF (édition révisée de Diogène : 158, 1993)
- 2003 « Réalités autochtones, réinventions occidentales. Introduction à *Chamanismes* », dans Hamayon, Roberte N., *Chamanismes*, Paris, PUF, Quadrige (édition révisée de Diogène : 158, 1993), pp.7-54
- 2001 « Shamanism: symbolic system, human capability and Western ideology », dans Francfort, Henri-Paul & Hamayon Roberte N. (éditeurs), *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, pp. 1-27
- 1995 « Pour en finir avec la 'transe' et l'extase' dans l'étude du chamanisme », *Etudes mongoles et sibériennes*, 26 (*Variations chamaniques*, 2), Nanterre-Paris, pp.155-190
- 1990 *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie.

Hammer, Olav,

- 2001 *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, Leiden, E.J. Brill

Hanegraaff, Wouters J.

- 1990 *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden; New York; Köln, Brill

Harner, Michael J.,

- 2006 « The sound of rushing water », dans Moro, Pamela, Myers, James & Lehmann, Arthur, *Magic, Witchcraft and Religion: an Anthropological Study of the Supernatural*, pp.138-143
- 1990 *The Way of the Shaman: a guide to power and healing*, San Francisco, Harper and Row
- 1973 *Hallucinogens and Shamanism*, Londres, Oxford University Press
- 1973 « Common themes in South American Indian yagé experiences », dans Harner, Michael J. (éditeurs), *Hallucinogens and Shamanism*, Londres, Oxford University Press, pp.155-175
- 1972 *The Jivaro: people of the Sacred Waterfalls*, Berkeley, University of California Press

Heelas, Paul,

- 1996 *The New Age Movement: the Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford, Basil Blackwell

Hervieu-Léger, Danièle,

- 2001 *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Essai / Société »
- 1984 « De la guérison au salut : les communautés apocalyptiques néo rurales en France », dans Augé, Marc & Herzlich, Claudine (éditeurs), *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, pp.257-278

Hobsbawm, Eric J., & Ranger, Terence O.,

- 2006(1983) *L'invention de la tradition*, Paris, Editions Amsterdam

Horowitz, Michael & Palmer, Cynthia (éditeurs),

- 1999 *Moksha. Aldous Huxley's Classic Writings on Psychedelics and the Visionary Experience*, Rochester : Vermont, Park Street Press

Huxley, Aldous,

- 1954(1999) « The Doors of Perception », dans Horowitz, Michael & Palmer, Cynthia, *Moksha. Aldous Huxley's Classic Writings on Psychedelics and the Visionary Experience*, pp. 44-50

Introvigne, Massimo,

- 2005 *Le New Age des origines à nos jours. Courants, mouvements, personnalités*, Paris, Dervy

Isla Villar, Pablo,

- 2000 « La ritualisation de l' 'inquiétante étrangeté' dans le chamanisme multiculturel de Salas (Pérou) », dans Aigle, Denise et al., *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, pp.227-238

Johansen, Ulla,

- 2001 « Shamanism and Neoshamanism: What is the Difference? », dans Francfort, Henri-Paul & Hamayon, Roberte N. (éditeurs), *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, pp.297-303

Kapferer, Bruce,

- 1997 *The Feast of the Sorcerer. Practices of consciousness and power*, Chicago, The University of Chicago Press

Klein, Cecelia F.; Guzman, eulogio; Mandell, Elisa C.; Stanfield, Maya; Volpe, Joséphine,

- 2001 « Shamanitis: A Pré-Columbian Art Historical Disease », dans Francfort, Henri-Paul & Hamayon, Roberte N. (éditeurs), *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, pp.207-242

Kubiak, Anna,

- 1999 « Le Nouvel Age, conspiration postmoderne », *Social Compass*, vol.46, n°4, pp.135-144

Kuhlman, Eveline,

- 1999 « L'identité comme arme dans le combat de la vie », *Social Compass*, vol.46, n°4, pp.203-216

Lacroix, Michel,

- 1996 *L'idéologie du New-Age*, Paris, Flammarion, coll. « Domino n°98 »

Lee, Martin A., & Shlain, Bruce,

1992(1985) *Acid Dreams: the CIA, LSD, and the Sixties Rebellion*, New York, Grove Press

Lenclud, Gérard, & Mauzé, Marie,

2004 « Prestige », dans Bonte, Pierre & Izard, Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, pp.600

Levi-Strauss, Claude,

1958 « Le sorcier et sa magie », dans Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, pp.183-204

Lewis, Ian M.,

1970 « A structural approach to Witchcraft and spirit-possession », dans Douglas, Mary, (éditeurs), *Witchcraft, Confessions, and Accusations*, pp.293-310

Losonczy, Anne-Marie,

1990 « La maîtrise du multiple. Corps et espace dans le chamanisme embera du Choco (Colombie) », *L'Homme*, vol.30, n°114, pp.75-100

Mabit, Jacques,

2001 « L'alternative des savoirs autochtones au 'tout ou rien' thérapeutique », dans *Psychotropes*, 7 /1, pp.7-18, [en ligne]
URL :
http://www.cairn.info/sommaire.php?ID_REVUE=PSYT&ID_NUMPU=BLIE=PSYT_071 (consulté le 21 Juillet 2007)

1999 « Ir y volver : el ritual como puerta entre los mundos. Ejemplos en el Shamanismo Amazónico », *Amazonía Peruana*, vol.13, n°26, pp.143-155 (conférence lors du Premier Encuentro de estudios sobre los rituales religiosos o sociales y el uso de plantas psicoactivas à Salvador de Bahia, Brésil, en Octobre 1995)

1992 « Consideraciones acerca del brebaje ayahuasca y perspectivas terapeuticas », *Revista de Neuro-Psiquiatria del Peru*, vol.55, n°2, pp.118-131

Mafessoli, Michel,

1999 « Postmodernisme », dans *Le Dictionnaire de Sociologie*, Le Robert, pp.414-419

Malinowski, Bronislaw,

1954(1925) *Magic, science and religion*, New York, Anchor Books

Massé, Raymond & Benoist, Jean, (éditeurs),

2002 *Convocations thérapeutiques du sacré*, Paris, Karthala, coll. « Médecines du monde »

Mckenna, Terence,

1993 *True Hallucinations: Being an Account of the Author's Extraordinary Adventures in the Devil's Paradise*, San Francisco, Harper and Row

1992 *Food of the Gods: The Search for the Original Tree of Knowledge - A Radical History of Plants, Drugs, and Human Evolution*, New York, Bantam Books

Melton, Gordon J.,

1990 *New-Age Encyclopaedia*, Detroit, Gale Research Inc.

Metzner, Ralph (éditeurs),

1999 *Ayahuasca. Hallucinogens, Consciousness, and the Spirit of Nature*, New York, Thunder's Mouth Press

Molinié-Fioravanti, Antoinette,

2004 « Andes », dans Bonte, Pierre & Izard, Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, pp.68-69

Moro, Pamela; Myers, James & Lehmann, Arthur,

1985 *Magic, Witchcraft and Religion: an Anthropological Study of the Supernatural*, Mountainview: California, Mayfield Publishing Company

Narby, Jeremy,

1995 *Le serpent cosmique, l'ADN et les origines du savoir*, Genève, Georg Editeur, coll. « Terra Magna »

Nathan, Tobie,

1994 *L'influence qui guérit*, Paris, Odile Jacob

Naranjo, Claudio,

- 1973 « Psychological aspects of the Yagé experience in an experimental setting », dans Harner, Michael J., *Hallucinogens and Shamanism*, pp. 176-190

Paz, Octavio,

- 1998 « La mirada anterior », préface à Castaneda, Carlos, *Las enseñanzas de don Juan. Una forma Yaqui de conocimiento*, pp.9-23

Perrin, Michel,

- 1995 *Le Chamanisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? »

Redfield, James,

- 1993 *The Celestine Prophecy*, New York, Warner Books

Reichel-Dolmatoff, Gerardo,

- 1975 « The Shaman and the Jaguar: A Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia », *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 426, Bicentennial Conference on the Constitution: A Report to the Academy, pp. 241-242

Rouget, Gilbert,

- 1990(1980) *La musique et la transe : esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris, Gallimard

Shimazono, Suzumu,

- 1999 « 'New Age Movement' or 'New Spirituality Movements and Culture'? », *Social Compass*, vol.46, n°4, pp. 121-134

Townsend, Joan,

- 1998 « Shamanic Spirituality: Core Shamanism and Neo-Shamanism in Contemporary Western Society », dans Glazier, Stephen (éditeurs), *Anthropology of Religion: A Handbook of Method and Theory*, vol. II, pp.429-470, [en ligne]
URL: <http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=9794885> (consulté le 29 Juin 2007)

Vazeilles, Danièle,

- 2001 « Shamanism and New Age: Lakota Sioux Connections », dans Francfort, Henri-Paul & Hamayon, Roberte N., (éditeurs), *The Concept of Shamanism : Uses and Abuses*, pp.367-387
- 1991 *Les chamanes, maîtres de l'univers. Persistances et exportations du chamanisme*, Paris, Editions Le Cerf, coll. «Bref », n°33

Vernette, Jean,

- 1992 *Le New-Age*, Paris, PUF, coll. « Que Sais-je? »

Von Stuckrad, Kocku,

- 2003 « Le chamanisme occidental moderne et la dialectique de la science rationnelle », dans Hamayon, Roberte N., *Chamanismes*, Paris, PUF, Quadrige, (édition révisée de Diogène : 158, 1993), pp.281-301

Wallis, Robert J.,

- 2003 *Shamans/Neo-shamans: Ecstasy, alternative archaeologies and contemporary Pagans*, London, New York : Routledge

SITES INTERNET :

<http://gen.ecovillage.org/index.html>

<http://www.welcomehome.org>

<http://www.lawoftime.org/home.htm>

<http://www.lacaravana.org/>

<http://www.cultura.gov.br>

<http://www.shamanism.org>

<http://www.biopark.org/peru.html>

<http://www.erowit.org/chemicals/ayahuasca/ayahuasca.shtml>

<http://www.takiwasi.com>

<http://www.prevensectes.com>

<http://www.soga-del-alma.org/ConferenceSite/index.html>

DOCUMENTS VIDEO:

Kounen, Jan,

2004 *Other Worlds*, France, Ajoz Films-Tamak Pictures.

Bernardi, Armand,

2004 *L'Ayahuasca, le serpent et moi*, France, Artline Films

Gutzmer, Jason & Zapata, Gabriel

2003 *El llamado del condor (21-29 Septiembre 2003)*

Mabit sur youtube :

<http://www.youtube.com/watch?v=50xergl79GE>

(Consulté le 10 mai 2007)

McKenna sur youtube :

<http://www.youtube.com/watch?v=KfFPPdMHers&mode=related&search>

(Consulté le 01 juillet 2007).

ANNEXES

I. DOCUMENTS ECRITS

a. <u>Le New Age : une brève histoire</u>	II
b. <u>Vulgarisations et grand public : le berceau intellectuel</u>	IV
c. <u>José Argüelles : dimensions discursives du New Age</u>	XII
d. <u>La Caravane « Arco Iris por la paz »</u> :.....	XV
e. <u>Principaux informateurs</u>	XXIV
f. <u>Bélèn et le <i>pasaje</i> Paquito</u>	XXX
g. <u>Les villages périphériques et l'axe Iquitos-Nauta</u>	XXXII
h. <u>Santa Fe : description des lieux</u>	XXXIII
i. <u>Le legs d'Arnaud</u>	XXXIV
j. <u>Déroulement d'une cérémonie: une expérience de terrain</u>	XXXVIII
k. <u>Perfume : un <i>warmi icaro</i> de Rómulo Magin</u>	XLI
l. <u>Glossaire</u>	XLII

II. IMAGES

a. <u>Situation géographique : une localisation de la recherche</u>	XLIV
b. <u>Photographies de terrain</u>	
i. Les lieux d'un terrain.....	XLVII
ii. Santa Fe : illustration des lieux.....	XLIX
iii. Visages d'un terrain.....	LIII
iv. La plante de chacruna.....	LV
v. La plante d'ayahuasca.....	LVI
vi. La préparation du breuvage.....	LVII
vii. Mise en place : l'« autel » de Ron Wheelock.....	LX

III. DOCUMENTATION DIVERSE

i. Les cartes de visite des chamanes.....	LXIV
ii. Le pamphlet illustratif du Refugio Altiplano.....	LXV
iii. Article : « Mea Culpa » (Marlene Dobkin de Rios).....	LXVII
iv. Les autorités locales et la gestion de l'ayahuasca.....	LXVIII
v. Les têtes en pierre : <i>cabezas clavas</i>	LXX

NEW AGE

Une brève histoire

Dans son ouvrage dédié au New Age, Luigi Berzano intègre le phénomène parmi les principaux mouvements sociaux ayant marqué les sociétés modernes, tels que les mouvements écologiste, pacifiste et féministe, voire de défense des droits civiques (Berzano, 1999 : 12). Il distingue deux formes historiques principales de New Age : « l'astro-histoire » et le « nouveau paradigme »...

La première forme s'inspirerait de la théosophie moderne et des mouvements nés d'Alice Bailey et de l'École Arcane en Angleterre, au début des années cinquante. Ces groupes (néo)théosophiques se formèrent dans le but de préparer les individus à l'avènement de l'Ere de Verseau. Appelée « astro-histoire », cette vague du New Age « considère l'astrologie comme un élément déterminant pour l'interprétation de la vie de l'homme et des événements historiques (...). C'est pour cela que [l'astro-histoire] présente une religiosité des étoiles comme un système sur fond ésotérique, structuré autour de lois précises, de méthodes et de techniques d'étude et de prévision » (Berzano, 1999 : 13).

La seconde forme, ou « Nouveau Paradigme », se développe sur la côte ouest des Etats-Unis à cheval entre les années cinquante et soixante, en plein essor de la contre-culture et des mouvements sociaux enflammant le pays. Ici aussi le point de départ est la certitude que nous sommes en train de vivre le tournant vers l'Ere du Verseau, mais à la différence de l'astro-histoire, ce n'est plus l'astrologie ancienne qui inspire les auteurs adhérant à ces idées, mais bien les nouvelles possibilités offertes par les avancées scientifiques. Comme Fritjof Capra, un des principaux diffuseurs de la pensée New Age, on fait désormais référence aux sciences exactes (entre autres, la physique quantique, la chimie, la biologie, la neurologie, la botanique, l'astronomie) ainsi qu'aux sciences humaines (notamment aux acquis de la psychologie et de l'anthropologie), pour argumenter et défendre les réinterprétations et renouveaux de croyances et pratiques tirées de divers horizons.

Marilyn Ferguson, autre figure centrale dans la genèse du phénomène, définissait cette forme de New Age comme une forme de « douce conspiration » ou « révolution silencieuse et pacifique » qui conduirait à une « nouvelle civilisation

planétaire moyennant une transformation personnelle qui, à partir de la sphère intérieure de chaque individu, produirait des changements dans le monde extérieur » (Berzano, 1999 : 14). Les tenants de ce nouveau paradigme « holiste, écologique et spirituel », affichent leur volonté de dépasser l'ancien paradigme (newtonien et cartésien), fondamentalement « mécaniciste, dualiste et matérialiste », dont la décadence serait déjà visible dans ses conséquences directes telles l'aliénation et l'insatisfaction des individus, les nouvelles maladies propres aux sociétés modernes (stress, anorexie, dépression, etc.), les guerres, les risques nucléaires, les changements climatiques et autres catastrophes écologiques, etc.

A partir de ces idées et de la volonté de créer un mouvement ouvert et pacifique voué au « changement du monde » à partir de l'individu, plusieurs courants et variantes se sont développés avec une optique de profit assez évidente. L'énorme succès commercial qu'est devenu le marché de produits et services New Age est un moteur essentiel de sa diffusion et presque toute la société est désormais confronté de loin ou de près à toute une gamme d'idées et pratiques qui peuvent être labellisées « new age » : faire du yoga, manger bio, faire appel à des médecines « douces », le *channeling*, le contact avec l'ange, ou encore les extraterrestres, etc. Mais, la notion de New Age dans le langage commun a perdu cette dimension politique pour devenir presque exclusivement liée – souvent de façon péjorative – à des pratiques de toutes sortes qu'il est impossible de distinguer des simples attitudes de consommation et de mode liées au *bien être* et au *développement personnel*. Ce nouveau est aussi appelé *Next Age* (Berzano, 1999 ; Introvigne, 2005) et il est considéré comme une continuation des idées du New Age sans sa dimension apocalyptique ou millénariste ni sa dimension politique de changement global, pour favoriser une dimension purement individualiste. Il s'agit – selon Berzano, préoccupé par le devenir des religions historiques et notamment celui du christianisme – d'un passage « de l'utopie globale au narcissisme » (Berzano, 1999 : 90-91). Ferreux considère que le New Age a perdu l'idéal communautaire qui était le sien principalement au cours des années soixante, « lorsque le New Age était un acteur et non un symptôme de la modernité » (Ferreux, 2000 : 245). Pouvant donc être confondu avec des « symptômes » et non plus représentant une « alternative » à la modernité, la notion de New Age est à utiliser avec précaution si l'on veut encore y trouver un sens ou une quelconque pertinence.

VULGARISATIONS ET GRAND PUBLIC

Le berceau intellectuel

Il est nécessaire de passer brièvement en revue – sans être exhaustif – les noms de quelques personnages qui à travers leurs écrits ou leurs pratiques (ouverture de centres ou communautés, développement de recherches qui vont de l’anthropologie à la neuropsychiatrie, adoption de modes de vie centrés autour d’une recherche d’états altérés de la conscience, rendue par la suite publique si pas apologique...) ont fortement influé sur la diffusion des connaissances de l’ayahuasca et du chamanisme au sein du grand public, et ce bien au-delà des régions amazoniennes.

Le moment clé d’un point de vue historique pour comprendre les raisons et les modalités de sa diffusion est celui des années ’60, période de grande effervescence autour de la thématique des drogues hallucinogènes, notamment dans le milieu anglo-saxon, dont la tournure prise fut vite très politisée en ce que l’expérience psychédélique fut associée dans bien des cas à des attitudes de non-conformisme, voire de rébellion.

a. William S. Burroughs et Allen Ginsberg : *The Yagé Letters*

La relation épistolaire entre William Burroughs et son ami et collègue Allen Ginsberg, célèbres écrivains et « psychonautes » de la « génération beat », témoigne de leurs expériences personnelles avec l’ayahuasca. Cette correspondance fut éditée en 1963 sous le titre de « *The Yagé Letters* » : ce livre fut le premier consacré entièrement à la substance qui nous préoccupe ici. S’il est certain que les informations concernant le breuvage, ses contextes d’utilisation et sa signification sont quelque peu trompeurs, ce livre eut toutefois un grand succès auprès du public, devenant un classique de la littérature sur les drogues. Il eut aussi comme effet d’augmenter l’intérêt et d’alimenter la curiosité des lecteurs par rapport à cette « nouvelle » forme d’accès à l’exploration de la conscience. On y découvre un Burroughs rassurant et exhortant ouvertement à l’expérience de prise d’ayahuasca : « il n’y a rien à craindre. Allez-y de l’avant. Regardez. Ecoutez. Entendez. Ta conscience ayahuasca est-elle plus valide que la « conscience normale » ? La « conscience normale » de qui ? Pour quoi retourner à elle ? » (Burroughs & Ginsberg, 1971). Les expériences de ces auteurs inspirèrent toute une génération qui commençait à voir dans l’expérience psychédélique le moyen de trouver les réponses cachées et inhibées selon eux par leur société et leur culture. Il n’est donc pas hardi de dire que l’engouement des Occidentaux pour l’ayahuasca et le chamanisme en général a commencé avec l’intérêt de cette

génération pour les drogues hallucinogènes¹, intérêt qui se reflète aussi dans le succès de la littérature de la génération beat :

« Poets and artists associated with the beat generation sampled a veritable pharmacopoeia of different drugs in various dosages and combinations, and publicly extolled their virtues. They (...) viewed psychedelics as 'truth drugs' (...), used these substances to assert their creative autonomy. (...) Intoxicated states were the keystone to beat literature, and they chronicled their insights in poetry and prose. Occasionally they tripped together in small groups and later compared notes on how best to approach a psychedelic session. The beats were pitchmen for another kind of consciousness. They encouraged the youth of America to take their first groping steps toward a psychological freedom from convention that opened the door to all manner of chemical experimentation. The beats bequeathed an inquisitive manner, a precocious 'set' for approaching the drug experience. As cultural expatriates they linked psychedelics to a tiny groundswell of nonconformity that would grow into a mass rebellion during the next decade » (Lee & Shlain, 1992: 60-61).

b. Terence McKenna et la liane des âmes :

Au cours de discussions avec des voyageurs anglophones à Iquitos, le nom de Terence McKenna revint très souvent comme celui qui avait le plus inspiré ces personnes à partir en quête d'une rencontre avec l'ayahuasca. Un détour par Internet permet de montrer rapidement son importance et son influence, même si ses idées et théories n'échappent pas à la critique. McKenna a écrit plusieurs ouvrages au cours des vingt dernières années et il s'est consacré à la recherche et la diffusion des bienfaits des « états altérés de conscience ». Son livre le plus connu, *True Hallucinations*, décrit son expérience de l'ayahuasca dans la forêt colombienne au début des années septante en compagnie de son frère Dennis. Ses conférences ont été publiées et enregistrées, allant même jusqu'à être utilisées dans des remix de musique électronique. Dès le début des années nonante il a commencé à participer activement à des festivals et raves en parlant au public des états de conscience altérée et d'expériences psychédéliques². De fait, les personnes rencontrées pendant la recherche ont souvent affirmé l'avoir vu lors de festivals et autres rassemblements de musique électronique allant de l'Europe à l'Inde, ce qui les avaient amenées à lire ses ouvrages. Il convient donc de le considérer comme un des personnages les plus impliqués dans l'apologie des drogues comme moyen d' « explorer la vraie nature de la conscience ». Par ailleurs, il est également l'auteur d'une théorie fort audacieuse

¹ Cet intérêt est sensible par ailleurs au travers d'une littérature florissante dont les titres majeurs s'attachent aux noms d'Aldous Huxley (notamment dans *The Doors of Perception* dont le titre fait désormais partie du langage courant – voir le groupe de musique The Doors) et de Timothy Leary (qui a produit une quantité non négligeable d'ouvrages de vulgarisation voire d'encouragement véritable à la confrontation aux expériences psychédéliques).

² McKenna a été fortement médiatisé, et les références à cet auteur sont innombrables sur Internet, différents sites permettant d'avoir accès à des documents audio et vidéo concernant le personnage, notamment en offrant un recueil de ses conférences et interviews. A ce sujet voir par exemple :

<http://deoxy.org/mckenna.htm> (consulté le 04 juillet 2007),

http://www.erowid.org/culture/characters/mckenna_terence/mckenna_terence.shtml (consulté le 04 juillet 2007),

<http://www.youtube.com/watch?v=KfFPPdMHers&mode=related&search> (consulté le 01 juillet 2007).

concernant l'évolution humaine qui aurait amené l'être humain à se distancier de ses cousins primates : c'est par l'inclusion dans leur régime alimentaire de champignons contenant des substances hallucinogènes que les humains auraient commencé à se différencier des singes (McKenna, 1992). D'après McKenna, certaines substances comme la psilocybine seraient à l'origine du développement du langage chez certains groupes de primates. Ailleurs, il fait allusion à la prophétie Maya concernant la fameuse année 2012 et ses implications pour la planète, en en donnant une interprétation personnelle, largement répandue dans différents milieux du New Age³. Toutefois, il affirme ne pas être arrivé à cette date par le calendrier Maya, mais bien de s'être fondé sur un programme informatique de modélisation mathématique qu'il a lui-même conçu à partir de sa propre théorie du temps inspirée par le I-Ching chinois. Quoi qu'il en soit et comme il arrive souvent, McKenna a évité d'être associé directement au mouvement New Age, mais que ce soit par influence directe ou indirecte, il est possible de percevoir dans ses idées les fondements de base de ce qu'il a été ici convenu de nommer de cette façon⁴. Terence McKenna s'est éteint il y a quelques années victime d'une tumeur cérébrale.

Pour sa part, son frère Dennis – moins connu du grand public – est un botaniste, chimiste et ethnopharmacologue qui a réalisé les études les plus diffusées concernant la composition chimique de l'ayahuasca. Des expériences telles que le « The Hoasca Project », étude clinique des effets des composantes psychoactives de l'ayahuasca chez l'humain et sa thèse de doctorat en botanique pour l'University of British Columbia⁵, sont des références souvent citées par nos informateurs lorsque nous souhaitons connaître les sources de leurs connaissances « scientifiques » sur le sujet⁶.

c. Michael Harner et le core shamanism :

Anthropologue américain devenu par la suite « chamane », Michael Harner est connu pour ses études sur le chamanisme et pour sa volonté de « récupération » des « traditions » chamaniques. Après une carrière académique où il publia entre autres une étude ethnographique sur les Shuar de l'Equateur⁷ qui est encore aujourd'hui une référence importante, il affirma sa volonté de pratiquer lui-même le chamanisme et de mettre au point une méthode pour faire du chamanisme une forme de connaissance de soi et du monde accessible à tous. Il a condensé ces idées dans *The Way of the Shaman*⁸.

³ Voir *infra* l'annexe sur les théories de « José Argüelles : dimensions discursives du New Age ».

⁴ Voir par exemple son implication dans le Galactic Research Institute, <http://www.lawoftime.org>,

⁵ Dennis McKenna, *Monoamine oxidase inhibitors in Amazonian hallucinogenic plants: ethnobotanical, phytochemical, and pharmacological investigations* (1984)

⁶ Les informations concernant Dennis McKenna ont été aussi tirées du site:

<http://www.erowit.org/chemicals/ayahuasca/ayahuasca.shtml>

⁷ (Harner, 1973)

⁸ (Harner, 1990)

Il a créé en 1985 la « Fondation pour les Etudes Chamaniques » qui a comme but de diffuser ce chamanisme « universel » ou « sans perspective culturelle » dans le monde occidental. Son idée principale est que le chamanisme est un phénomène universel et qu'il est possible de lui enlever toute particularité culturelle pour arriver à des techniques de base qui soient accessibles à tout le monde, tant aux Occidentaux qu'aux peuples ayant « oublié » leurs traditions chamaniques comme les Inuit ou les Sami, à qui il a enseigné ses méthodes. Selon le site Internet de la Fondation, Harner est reconnu comme chaman par les « Conibo du Pérou, les Shuar de l'Equateur, les Salish, Pomo et Paiute d'Amérique du Nord, les Inuit et Sami de l'Arctique et les Touva d'Asie centrale »⁹. Les cours, stages, séminaires et diverses formations offertes par sa fondation dans plusieurs pays d'Amérique Latine et d'Europe ainsi qu'aux Etats-Unis ont formé, d'après le même site, des milliers des personnes aux méthodes de ce chamanisme de base. Il est évident que le rôle de Harner dans la diffusion du chamanisme dans le monde occidental est d'une importance centrale. Même si l'expérience de Harner avec l'ayahuasca est à la base de sa volonté de devenir lui-même chamane et de diffuser le chamanisme en Occident, il déconseille l'utilisation des drogues hallucinogènes à ses adeptes et fonde ses « techniques de l'extase » sur les chants chamaniques et les rythmes du tambour pour entamer les « voyages » dans les mondes inférieur, supérieur et moyen à la recherche d' « animaux de pouvoir » et d'esprits. Le but pour les apprentis serait de trouver dans cette « réalité non ordinaire » leur propre nature chamanique, d'acquérir des techniques d'autoguérisson et surtout de pouvoir aider les autres activement.

d. Jeremy Narby et le Serpent Cosmique :

Jeremy Narby est un anthropologue d'origine canadienne qui a centré ses recherches sur le Pérou, développées par le biais d'un travail avec certaines organisations indigènes. Son ouvrage *Le serpent cosmique, L'ADN et les origines du savoir* a rencontré un succès retentissant et l'a projeté sur le devant de la scène des références actuelles dans le domaine. Intrigué par l'origine des connaissances des *curanderos* de la région de Pucallpa, au Pérou, Narby décide de « prendre les paroles des chamanes au pied de la lettre » : il situe les bases de son travail interprétatif des mythes dans leur cosmogonie en renvoyant dos à dos connaissances scientifiques et savoir indigène au travers une analogie – pas très approfondie au final – des discours et des images de ces deux grilles de lecture: « en résumé, l'ADN est un maître de la transformation à la forme serpentine, qui vit dans l'eau et qui est à la fois très long et minuscule, simple et double. Tout comme le serpent cosmique» (Narby, 1995 : 96). L'auteur émet l'hypothèse selon laquelle les visions induites par

⁹ <http://www.shamanism.org/index.php> (consulté le 04 Juillet 2007)

l'ayahuasca seraient le reflet des informations contenues dans l'ADN des êtres vivants, notamment à partir du moment où les avancées en biologie moléculaire nous ont appris que celui-ci produit des photons. Hypothèse toutefois non prouvable ou « falsifiable » – comme diraient Kuhn ou Popper – dans l'état actuel des connaissances sur l'ADN. Quoi qu'il en soit, selon l'auteur, c'est à partir de ces visions de la lumière de l'ADN que les chamanes peuvent voir l'origine des maladies et trouver ainsi les remèdes, la plupart du temps par analogie, c'est-à-dire par la ressemblance de l'agent pathogène identifié avec une quelconque plante ou son esprit. Cette idée jette donc les bases d'un renforcement de la croyance en une potentialité presque infinie de la médecine qui se fonderait sur l'enseignement par les plantes.

e. Jan Kounen et *Other Worlds* :

Jan Kounen est un réalisateur hollandais (*Dobermann* en 1997, *Blueberry* en 2004) qui, après avoir fait l'expérience de l'ayahuasca en compagnie d'un chamane shipibo-conibo de Pucallpa, a décidé de faire un documentaire sur la plante et ses usages. Fasciné par les rituels d'ayahuasca dirigés par ce *curandero*, le réalisateur se dit profondément transformé : « jusqu'aux frontières de la mort mentale, jusqu'à un point de rupture où mon esprit a dû accepter ces expériences, accepter de remettre en question et de redéfinir la réalité d'une manière nouvelle ». Guillermo Arévalo – guérisseur protagoniste du film – explique qu'une partie de son travail est d'apprendre aux jeunes la médecine « chamanique » ou « par les plantes » pour qu'ils puissent « aller dans leurs peuples et guérir les gens et enseigner la vérité des plantes ». Plusieurs chercheurs et artistes, connus pour leurs travaux sur ou avec l'ayahuasca, sont interviewés dans le film et font part de leurs intérêts, questionnements et hypothèses concernant la question. Citons, entre autres, J. Narby, J.C. Callaway et le projet « Hoasca Project », Luis E. Luna, Pablo Amaringo, Michel Boccara (sociologue au CNRS), Alex Gray (peintre « psychédélique »), R. Strassman (docteur en psychiatrie, auteur de « *DMT : The Spirit Molecule* »). Ces témoignages, entrecoupés par des récits de l'expérience du réalisateur ainsi que par des images de synthèse représentant les visions induites par le breuvage, font de ce film une sorte d'apologie de cette vision universaliste, « accessible à tous », du chamanisme en général et de l'ayahuasca en particulier.

f. **Jacques Mabit et le centre Takiwasi:**

Le très controversé Docteur Mabit a fait beaucoup parler de lui depuis qu'il a fondé le centre Takiwasi¹⁰ dans la ville de Tarapoto, en Amazonie péruvienne. Cette région, productrice de feuilles de coca et de pâte-base de cocaïne, connaît un taux élevé de cocaïnomanie. Le centre Takiwasi – littéralement « la maison qui chante » en quechua – est voué d'une part au traitement des toxicomanies à travers des thérapies d'ayahuasca, et d'autre part développe des recherches scientifiques sur les médecines traditionnellement utilisées par les guérisseurs amazoniens. Initialement financé par une agence officielle française, il est aujourd'hui pratiquement autosuffisant, si l'on en croit les responsables. Jacques Mabit, médecin et psychiatre de profession, explique dans plusieurs écrits, reportages et documentaires qu'il a « reçu la mission » de réaliser ce projet au cours d'une session d'ayahuasca pendant laquelle « les esprits de la forêt » lui auraient dit ce qu'il devait faire. Mabit s'est donc engagé dans une étude approfondie des savoirs indigènes : pour y aboutir il décide de devenir lui-même un *curandero ayahuasquero* afin de pouvoir diriger personnellement le traitement des patients – comme cela se passe à Takiwasi – accompagné de quelques autres chamanes locaux qui viennent travailler avec lui et son personnel médical et scientifique. Selon Mabit (1999), les problèmes de toxicomanie que connaît le monde occidental sont dû pour la plupart au manque de cadres rituels qui puissent orienter les individus, en leur donnant des repères clairs et équilibrés qui leur permettent de s'adresser aux choses sacrées, notamment pour satisfaire le besoin existant dans toute société humaine – et même animale – d'expérimenter les états altérés de conscience. Très critique quand il s'agit des « centres de prise d'ayahuasca », il dénonce la superficialité réductrice des pratiques et le manque d'entraînement rituel des autoproclamés « chamanes » issus des sociétés occidentales, situation qui constitue souvent à son avis un danger majeur pour la santé psychique et corporelle des utilisateurs. Néanmoins, Mabit défend l'usage rigoureusement ritualisé des plantes hallucinogènes et reconnaît même des bénéfices potentiels à l'exploration des « états altérés » pour les sociétés modernes : « Solliciter des instructions et ne pas les utiliser constitue pour le moins un contresens, en plus d'une provocation aux dieux. On peut partir, mais il faut retourner : le rituel est une porte. La confrontation heureuse avec la réalité contemporaine nous assure que nous sommes retournés avec succès. Un défi attend les nouvelles formes de spiritualité : prouver leur aptitude à répondre aux problèmes le plus profonds de notre monde à travers la fécondation de la tradition occidentale avec les sagesses ancestrales » (Mabit, 1999 :154).

¹⁰Le centre a un site officiel qui peut être consulté : <http://www.takiwasi.com>

Voilà donc dans son discours une dimension spirituelle et mystique qui se veut centrale pour accéder à l'efficacité thérapeutique¹¹ dans le soin des toxicomanies – mais aussi pour une amélioration de la société toute entière –, basée sur une tradition « ancienne », sur la science (médecine et anthropologie) et sur l'expérience personnelle (la recherche des réponses dans des *états modifiés de conscience* rituellement encadrés). Tout comme les « traditions ésotériques modernes » (Hammer, 2004). Comme le dit Mabit, « le phénomène de la dépendance à des substances constitue une caractéristique des sociétés occidentalisées et demeure pratiquement méconnu des populations indigènes ou peuples premiers non métissés culturellement. Par le retour à ce savoir originel, respecté, étudié, il semble possible de corriger la transgression et de restaurer une authentique relation avec le Mystère de la Vie en retrouvant de véritables voies initiatiques. En sauvegardant la légitime quête de l'usager de drogue et en la canalisant correctement selon les incontournables lois de la vie que conservent jalousement les traditions ancestrales, peut-être éviterons-nous le défaitisme laxiste et dépressif du 'tout autorisé' aussi bien que la bellicosité rigide autant qu'inefficace du 'tout interdit' » (Mabit, 2001).

Suivant des techniques indigènes, le traitement des toxicomanes au centre Takiwasi commence par un « nettoyage » du corps à base de bains, régimes et purges aux plantes médicinales pour faciliter le sevrage, suivi par des retraites en forêt et des rituels d'ayahuasca pour « ouvrir le mental et retrouver sa place dans la nature ». Chacune de ces étapes est ritualisée et chaque patient a son propre suivi clinique enregistré dans les dossiers médicaux du centre. Le traitement aspire à une efficacité dans les six mois et les résultats – d'après les informations officielles – sont bien plus intéressants que les meilleures thérapies proposées par la médecine moderne (notamment pour ce qui concerne le pourcentage de récidivistes).

Jacques Mabit a dû affronter il y a quelques années un procès en France lié aux lois contre les sectes¹², qui constitue un élément particulièrement révélateur en ce qu'il illustre les différentes interprétations culturelles (judiciaires) de son parcours professionnel. Finalement acquitté, sa personne et son centre continuent de susciter de vives émotions, notamment dans le camp adverse. Fort critiqué par les détracteurs de l'ayahuasca et traité avec méfiance dans les milieux académiques, Takiwasi représente pour d'autres une alternative de recherche audacieuse qui se veut plus proche des savoirs indigènes tout en gardant un

¹¹ « La ritualisation des modifications induites de la conscience, avec ou sans substances, instaure un cadre symbolique universel dans lequel ces expériences font sens et deviennent « maîtrisables » parce que s'insérant dans un modèle d'intégration culturelle où la symbolique individuelle trouve à s'inscrire » (Mabit, 2001).

¹² « Il est poursuivi pour escroquerie et abus d'un état de sujétion. Les activités de Takiwasi sont également mises en cause par l'Union nationale des associations de défense des familles et de l'individu (UNADFI), qui lutte contre les sectes ». Informations tirées du site <http://www.prevensectes.com/droque1.htm>

lien constant avec la science moderne. Ainsi, Mabit a publié des articles concernant ses recherches à Takiwasi dans des revues scientifiques en France et au Pérou tant en médecine qu'en anthropologie, et a parallèlement fondé une revue qui porte le même nom que le centre. Mabit échange donc stéthoscope et antidépresseurs pour la *cachimba*, le tabac, les *icaros* et l'*ayahuasca* ; en même temps il conserve certains concepts scientifiques, tout en faisant parfois un usage abusif d'autres termes tels ceux d'« énergie » ou de « Vie », langage propre à un certain système symbolique moderne. Quoi qu'il en soit, cette nouvelle alternative thérapeutique pour les toxicomanies gagne de plus en plus de notoriété et contribue parallèlement à diffuser les bienfaits supposés de la sagesse indigène en générale et de l'*ayahuasca* en particulier.

JOSE ARGÜELLES

Dimensions discursives du New Age

« Dieu prend une sieste et les scientifiques se mettent à jouer avec sa montre »

José Argüelles est un personnage important en ce qui concerne la diffusion des idées millénaristes du New Age. Américain né en 1939 à Minnesota, docteur en Histoire de l'Art et Esthétique auprès de l'Université de Chicago, ce « *planetary whole system anthropologist* » a enseigné dans de prestigieuses universités américaines (Princeton, San Francisco State University, University of California, etc.) et est à l'origine des célébrations mondiales du « Jour de la Terre ». Il milite activement aujourd'hui pour un changement du calendrier grégorien vers celui des « treize lunes » inspiré des calendriers Maya. Dans ce but, il a mis en place une organisation appelée « Réseaux d'Art Planétaire » qui multiplie en son sein conférences et rencontres dans plusieurs pays et jouit ainsi d'une influence centrale dans les mouvements Rainbow et autres mouvances néo rurales et New Age du continent américain et du monde¹³. Dans une conférence à l'Université del Mar au Chili¹⁴, Argüelles insiste sur la nécessité de créer un « espace mental », de favoriser une « vision cosmique globale » ou « vision totale » qui serait la condition préalable à la transition de la « biosphère à la noosphère », passage qui coïnciderait avec la « prophétie Maya de 2012 ».

Voici un résumé de son raisonnement : exemple typique de la présentation de l'idéologie New Age à partir de la création ou la réinvention d'un mythe à caractère apocalyptique, cette réflexion est ancrée dans une ou plusieurs traditions prestigieuses et légitimée grâce à des concepts empruntés ou issus de la science dans un but de diffusion visant à un changement radical de la société :

Argüelles présente dans ses conférences toute une vision cosmologique se basant sur les prophéties mayas et sur leurs calendriers, jugés comme les plus sophistiqués et précis que l'homme ait créé au cours de son histoire. Le « Tolkj'in » est le calendrier sacré des Mayas représentant les cycles longs ou historiques. Le cycle dans lequel nous vivons, dit Argüelles, commence le 16 Août 3113 avant notre ère, et se termine le 21 Décembre 2012¹⁵. Ces dates correspondraient respectivement d'une part aux débuts de la

¹³ Notamment le « Global Ecovillage Network ». Les références sur Argüelles sont nombreuses sur Internet. A ce titre voir par exemple des sites conseillés par des informateurs sur le terrain : <http://www.lawoftime.org/home.html>, <http://gen.ecovillage.org/index.html>, <http://www.lacaravana.org/>

¹⁴ <http://video.google.es/videoplay?docid=8435453043658704581> consulté le 12/04/07.

¹⁵ Ceci correspond au cycle de 13 « Vaktunes » ou cycles historiques de 144 mille jours.

civilisation en « Egypte, en Irak et en Inde », et d'autre part à la fin de notre forme de civilisation : un point dramatique pour l'évolution de notre planète. Cette vision apocalyptique, basée sur la tradition maya, se réfère à l'avènement d'un cycle totalement nouveau où les êtres humains auront acquis une conscience qui leur permettra de comprendre tous les problèmes de la planète comme formant un seul et unique complexe. Cette perspective de « système entier » implique la future « conception de l'Homo Sapiens Sapiens en tant qu'organisme intégral planétaire », c'est-à-dire « une partie intégrale de la biosphère, la couche de vie sur la terre ». Argüelles donne ainsi une vision holiste et globale de la place de l'être humain dans le cosmos, condition de sa survie.

Pour donner une assise scientifique à ses théories, Argüelles explique l'évolution de l'univers à l'aide d'arguments empruntés à la physique quantique et à l'astronomie. A partir de ce qu'il appelle la « loi de complexification de la matière », il admet que l'univers évolue grâce au fait que la matière tend à se complexifier de plus en plus, ayant Dieu comme origine : « L'univers est la fonction de l'intelligence divine qui est en constante pulsation et qui crée – par ces pulsations dans des trous proches des centres des galaxies – du plasma : particules électroniques qui existent depuis avant la création des atomes et molécules. ». Cette matière se complexifiant de plus en plus, elle en arrive à la formation des planètes. Par ailleurs, la biosphère est la « sphère cosmique » qui entoure certaines planètes et qui permet la « vitalisation de la matière », c'est-à-dire que c'est là que la matière est capable de s'auto-générer.

Le niveau de complexification suivant est celui de l'hominisation. L'Homme commence à développer une intelligence de type « métaphorico-analogique » qui lui permet d'avoir une conscience de soi, du *hic et nunc* et des différentes formes de l'au-delà. Suit une période d'expansion de la culture et des empires, commençant aux alentours du 3113 A.J.-C. où Argüelles s'efforce d'illustrer des éléments qui montrent la précision et le génie des Mayas : au terme de douze Vaktunes (en 1618) les flux culturels traversent toute la planète et la logique mercantiliste y régit souveraine : « *Mercator créa son globe* ». Pendant le treizième Vaktun la civilisation humaine s'y est répandue, atteignant le « point culminant de l'évolution de la matière cosmique dans sa dernière étape de complexification ». Pour expliquer le cycle dans lequel nous sommes aujourd'hui, Argüelles ajoute que ce qui est propre au Vaktun 13 est l'« évolution historique de la conscience matérialiste » : le processus d'individualisation (ou « privatisation de la conscience ») et la réforme du calendrier grégorien ou « fréquence 12:60 » vont permettre à l'homme européen d'entamer la révolution scientifique matérialiste : « Dieu fait une sieste et les scientifiques se mettent à jouer avec sa montre ». En un siècle, les scientifiques créent les lois et les postulats qui

encadreront et rendront possible la révolution industrielle, jusqu'à ce que les machines acquièrent des « propriétés biologiques comme les capacités de multiplication et de propagation » : c'est le « moment d'apparition de la courbe exponentielle de la dernière étape de la biosphère et de la conscience matérielle ».

C'est sur base de cette idée de l'évolution qu'Argüelles lance sa description prophétique de l'avenir, où l'on voit toute la magnitude créative, critique et activiste¹⁶ de la pensée New Age. En voici la métaphore illustrative : « la biosphère est comme l'eau. La technosphère (produite par la pensée humaine) est le feu. L'eau commence à bouillir et cette vapeur est la noosphère ». L'humanité avance à toute vitesse dans la construction d'un monde qui va à l'encontre des lois propres de la nature, un monde basé sur une « culture de la consommation (et) une production de masse au détriment de la biosphère ». Mais les hommes doivent prendre conscience de l'avènement d'une nouvelle ère, et en conséquent de la fin de la présente. Le moment est donc venu – dit-il – où il faut « élever la conscience pour participer à la Noosphère. Il s'agit d'un fait scientifique dont chaque homme politique du monde doit se rendre compte ». Argüelles définit cette noosphère à l'aide de notions inspirées de la physique quantique telle « la transformation finale de la matière en conscience cosmique », qui impliquerait la fin des systèmes économiques et politiques, ainsi que du style de vie des sociétés de consommation.

Les effets de notre civilisation étant irréversibles, la transition vers la noosphère est, selon Argüelles, inévitable et s'est déjà même initiée. Le rôle de l'humanité devrait donc être de faciliter la création de cette nouvelle « sphère cosmique » : « les hommes doivent unir leurs consciences », « aller de la divergence à la convergence », « de l'expansion sociale à la compréhension sociale », « pour créer une seule conscience unifiée », comme une sorte de « cerveau de la planète ». Cette « planétarisation de la conscience » signifie une transformation globale de la société et la compréhension chez tous les êtres qu'ils ne forment qu'un seul organisme total. A partir d'un « saut quantique qui nous conduit à la télépathie » et d'un changement de valeurs qui nous emmènera du « time is money » au « time is Art », l'humain arrivera à une « conception de la planète entière comme une œuvre d'art » dans le but de participer à la civilisation cosmique car – dit-il – « nous ne sommes pas seuls ». Nous serons de cette façon des « super hommes dédiés à respirer et à émettre des rayons d'énergie cosmique », capables même de voyager dans l'espace et dans le temps en tant qu' « êtres de lumière ».

¹⁶ Rappelons nous de la « révolution silencieuse » ou « douce conspiration » si chère à Marilyn Ferguson (voire annexe « New Age : une brève histoire », p.II).

LA CARAVANA ARCO IRIS

Une illustration d'un mouvement New Age

Nous avons voulu décrire le cas du mouvement Rainbow à travers l'expression latino-américaine de la Caravane afin d'illustrer les dimensions retenues pour l'analyse du New Age (politique et religieuse) en sélectionnant un cas particulier où les niveaux d'appartenance et d'engagement prennent un caractère formel et explicité : c'est ici en effet que sont particulièrement décelables les diverses rhétoriques en œuvre, les principes structurant l'organisation, ainsi que les univers de référence qui orientent les activités de ces acteurs. S'il est difficile en effet de distinguer des « motivations New Age » revendiquées comme telles au niveau des individus, aborder ce phénomène à travers un mouvement institutionnalisé permet de donner à voir les dynamiques diverses qui peuvent sous-tendre les actions de tout un chacun. Voir par ailleurs l'exemple détaillé de Santa Fe, notamment combien celui-ci est né dans la visée du mouvement Rainbow et comment cet espace organisationnel a pu converger ou rentrer en conflit (notamment à travers les diverses interprétations de la sorcellerie) avec les univers symboliques et explicatifs locaux. Nous considérons en effet que ce n'est qu'à travers la description et l'analyse d'exemples localisés (comme le centre Kapitari ou celui de Santa Fe) qu'il est possible d'aborder de façon plus précise, car contextuelle, ce qui au premier abord peut sembler confus d'un point de vue de la théorie du New Age et de la compréhension des rencontres avec le chamanisme local.

Le mouvement Rainbow

Depuis 1972, des rassemblements de type New Age ont donné naissance aux Etats-Unis à un mouvement singulier qui se répand dans tous les continents. Le symbole principal est l'arc-en-ciel, s'inspirant d'une prophétie amérindienne souvent énoncée aussi par les adeptes du mouvement Rainbow : « quand le dernier arbre sera abattu et le dernier gibier chassé, une nouvelle tribu viendra pour sauver la vie dans la planète : le peuple de l'Arc-en-ciel ». Gordon Melton définit le phénomène Rainbow dans son Encyclopédie sur le New Age : « Rainbow Family of living light: Loosely organized network of individuals, families and communes attuned to New Age consciousness, grew out of the counter-culture movements of the late 60's. Since the early 70's it has sponsored an annual "gathering of the tribes" » (Melton, 1990). Ces rassemblements sont visités par des dizaines de milliers de participants et ont lieu notamment aux Etats-Unis, mais également en Europe, en Océanie, en Amérique Latine ou en Inde. L'organisation de ces rencontres à travers le monde se veut acéphale, non hiérarchique et en principe ouvertes à tous. De par son caractère explicitement non commercial qui peut se résumer en l'équilibre du « donnant-donnant », les rapports au sein du mouvement se basent dans la forme sur un échange entre compétences personnelles de

chacun, « tu prend ce que tu as besoin, tu donnes ce que tu as, tu enseignes ce que tu sais » : les adhérents à ce genre d'initiatives prévoient donc de s'engager à une participation active, bénévole et commune dans l'organisation des rassemblements, ou dans la formation et l'entretien de nouveaux réseaux du mouvement.

La Carvana

L'initiative de la « Caravana Arco Iris por la paz »¹⁷ est une expression centrale de la version latino-américaine du mouvement Rainbow qui regroupe des réseaux de personnes dans presque tous les pays du continent ainsi qu'en Espagne. Cette ramification du mouvement Rainbow plonge ses racines au Mexique, où un groupe d'artistes et d'éducateurs décident de traverser le continent jusqu'à l'extrême sud dans le but de « rencontrer les anciennes cultures » et de mettre en place un cadre organisationnel pour l'élaboration future de plus amples projets dans le domaine de la promotion d'une vision « autre » du monde. Grâce à son statut d'ONG, la Caravana signe par ailleurs en 2005 un contrat avec le Ministère de la Culture brésilien lui permettant de participer activement aux projets « Cultura Viva », en poursuivant ses rencontres à travers tout le pays.¹⁸ Le cas de Santa Fe à Iquitos, approfondi plus loin, doit être inséré dans cette lignée: aujourd'hui, les membres de la « Famille de l'Arc-en-ciel » savent qu'ils disposent d'un endroit « magique » dans la jungle amazonienne où le contact avec le chamanisme d'ayahuasca est possible¹⁹.

La Famille, le réseau

L'utilisation des termes de parenté pour se référer aux membres (« Famille », « petit frère », « petite sœur », « grand père », etc.), témoigne la volonté de créer des liens intimes, forts, et durables. Dans ce sens, quand un membre de la « Famille » fait un voyage, il essaye de contacter les membres locaux, qui vont l'accueillir à leurs frais, demandant tout au plus en échange sa participation à quelques tâches communes, pour le plaisir du partage. Cette « parentèle élargie » s'organise de façon globale grâce à Internet, et se veut accessible à tous ceux qui veulent participer ou se considèrent déjà comme faisant partie de la « Rainbow Family » dans le monde entier. Visiter un autre village Rainbow dans les Pyrénées (Aulàs) m'a permis d'observer ces préceptes, tels qu'ils avaient été d'ailleurs déjà entrevus à Santa Fe : rencontrer en Espagne des individus ayant visité Santa Fe a confirmé les fondements du réseau ainsi que ses orientations au niveau des pratiques.

¹⁷ Voir à ce sujet le site www.lacaravana.org.

¹⁸ Voir le site <http://www.cultura.gov.br>

¹⁹ Arnaud Tognazzi, fondateur du site de Santa Fe, a désormais légué le lieu « à la famille ». Nous avons inséré en annexe l'email qui communique cette décision et en explicite les raisons : un véritable révélateur de rhétoriques et de référents. Voir en annexe « Le legs d'Arnaud », p.XIX)

Thématiques, références et rhétoriques

Les thèmes qui intéressent principalement les adeptes du Rainbow se retrouvent dans les domaines de l'écologie, de la santé alternative, de l'autosuffisance alimentaire, de la spiritualité, et plus généralement dans une vision optimiste et heureuse de la vie et de l'homme. Leurs modes de vie s'inspirent notamment de la « sagesse millénaire des peuples indigènes » de tout le continent latino-américain, et les porte-parole du mouvement s'efforcent de montrer l'unité, la profondeur et l'actualité des « messages » au cours de cérémonies « œcuméniques à la terre » et dans des discours faisant toujours référence à l' « Amour Universel », au « Grand Esprit », à l' « Energie », à la « Pachamama » ou encore au « Christ Cosmique ». Une place importante est aussi donnée aux « signes de la vie » influant sur les rencontres interpersonnelles et sur les événements du quotidien. Se laisser aller au « flux de l'univers » et être attentif aux coïncidences – supposées contenir des informations précieuses pour les prises de décisions²⁰ – est donc une attitude qui rapproche fortement les adeptes de ce mouvement.

En ce sens, des matériaux de la terre peuvent indiquer le sens de rencontres ou d'événements qui s'ouvrent à nous : l'ayahuasca et les « plantes-enseignantes » peuvent donc jouer le rôle d'oracle en ce qu'elles induisent une « vision » qui définira les chemins à suivre, une fois interprétés par la personne concernée. Et ce, au même titre que le I-Ching ou que les runes. Les nombreuses allusions faites aux calendriers Mayas sont par ailleurs fortement influencées par les idées de José Argüelles²¹, un « planetary whole systems anthropologist »²² qui a enseigné dans des universités américaines prestigieuses (Princeton, San Francisco State University, University of California, etc.) en tant que Docteur en Art et esthétique. Il est à l'origine de la célébration mondiale du « Jour de la terre » et milite activement pour un passage au calendrier dit des « treize lunes », multipliant conférences et rencontres dans plusieurs pays latino-américains ce qui lui permet de jouir d'une influence centrale dans les mouvements Rainbow et autres mouvances tels que le « Global Ecovillage Network » et les « Réseaux d'Art Planétaire ». Ses interprétations des « prophéties Maya » et du millénarisme associé à la date du 2012 sont largement acceptées et mises en pratique par les adhérents au mouvement Rainbow, et cela a été confirmé par le séjour à Santa Fe et à Aulas. L'utilisation du calendrier dit 13 : 28 (treize lunes de vingt-huit jours) est associée à

²⁰ Cette interprétation de l'expérience fonde son attribution de signification sur les coïncidences existentielles. Elle est exprimée et illustrée à travers le livre de James Redfield (1993), par ailleurs une référence qui circule largement parmi les personnes qui nous concernent.

²¹ Pour un approfondissement de la théorie de ce personnage, voir *supra* « José Argüelles : dimensions discursives du New Age », p.II). Les références à Argüelles ou à ses idées ont été nombreuses sur le terrain, relayées par une forte présence sur l'Internet. A ce titre voir par exemple les sites, conseillés par mes informateurs :

<http://www.lawoftime.org/home.html> , <http://gen.ecovillage.org/index.html> , <http://www.lacaravana.org/>

²² Appellation qui se comprend à la lumière de ses théories sur l'univers et « l'art planétaire ».

un horoscope et oracle qui se veut inspiré de la « tradition » Maya, tout en faisant référence à d'autres systèmes de divination comme les tarots, les runes, le I-Ching et certains modèles informatiques.

Si les méthodes de compréhension et d'utilisation de cet oracle – d'une complexité non négligeable – sont disponibles sur Internet, les usages particuliers qu'en font les adeptes et l'importance qui leur est assignée au quotidien n'ont pas été élucidées dans le cadre de cette recherche, de par la courte durée du terrain. A partir d'expériences vécues, nous pouvons néanmoins affirmer que la définition des « kin » (jour de naissance dans le calendrier) et des symboles « cosmiques » de l'horoscope reste une des premières activités lors d'une nouvelle rencontre. Ainsi, dès notre arrivée à Santa Fe, Arnaud tire des informations me concernant de son vieux livre afin de déterminer le sens de ma présence, à partir de ma date de naissance : « Chien Blanc Magnétique – m'a-t-il dit d'un air soulagé et satisfait – je savais que tu étais un bon guerrier ».

L'oracle sera également consulté lors d'évènements importants, par exemple avant une cérémonie d'ayahuasca, afin de déterminer si le jour est propice ou non (comme cela s'est effectivement passé à Aulás). Le jour ayant été jugé idéal d'après l'oracle, un rituel de salutation aux cinq éléments et aux quatre directions – supposée être une « tradition » des indiens d'Amérique du Nord devait précéder la session. Peu avant le coucher du soleil, nous tenant par les mains en formant un cercle autour d'un feu, nous avons chanté des chansons du « Rainbow », chacun à son tour remerciant à haute voix pour la vie, l'amour et la bonne compagnie. La cérémonie terminée, nous allions rentrer dans le *tipi*²³, mais l'apparition d'un arc-en-ciel entre les nuages créa une forte réaction : des vives émotions, des cris de « aho ! », des regards stupéfaits et pleins de compassion. Cet événement révèle le cadre symbolique partagé qui permet la lecture d'évènements à travers une association de mêmes significations : un arc-en-ciel, dont l'apparition ne dépend pas de l'humain, se donne à voir dans un moment précis et très spécial. Ce n'est pas du hasard : c'est un signe, une « bénédiction du Grand Esprit. »

Le site : principes organisationnels

Nous avons voulu reprendre tels quels les discours officiels qui explicitent et structurent le fonctionnement de la Caravane car ceux-ci sont non seulement illustrateurs mais bien révélateurs des rhétoriques en acte : les informations ont été tirées de

www.lacaravana.org/2006/english/homeng.htm

²³

Pour la signification de ce terme voir le glossaire en annexe.

An integrated school of life, a functioning ecovillage, unique in its class, a Non-Profit Organization without constant funding sources, la Caravana Arcoiris por la Paz consists of a group of artists, social activist, healers, educators and volunteers from different countries that travel the Americas on board its colourful buses and mobile homes since 1996 when the original project was formed in Mexico.

Its crew members realize events, workshops, conferences, and ceremonies, participating in the design and production of different cultural events in the cities, towns, and communities that they visit for a temporary stay in the midst of their pilgrimage

Offers, depending on availability in each site:

- ✓ **ECOVILLAGES:** History and examples of different models throughout the planet
- ✓ **PERMACULTURE:** Introduction to sustainable habitat design
- ✓ **CONSENSUS:** Group decision making
- ✓ **BIOREGIONALISM** and **PLANETARY CONSCIOUSNESS:** History and evolution
- ✓ **NOMADIC LIFE:** A sane alternative
- ✓ **ECUMENIC CEREMONIES** of the world
- ✓ **FEMINITY, WOMEN'S CIRCLES, PERSONAL GROWTH**
- ✓ **THERAPIES** and **HOLISTIC HEALING**
- ✓ **GALACTIC CALENDAR 13:20**
- ✓ **AUDIOVISUALS AND CONFERENCES**
- ✓ **MULTIMEDIA EVENTS**
- ✓ **CIRCUS** and **SCENIC ARTS**
- ✓ **CIRCUS TENT FOR 500 PEOPLE**
- ✓ **MOBILE KITCHEN EQUIPPED WITH SOLAR ENERGY**

Besoins et requêtes

Basée sur le principe du donnant-donnant, le site de la Caravane fournit une liste détaillée de matériaux assez divers souhaités : nous la reprenons ici, toujours à titre illustratif.

There are always things that would help us better accomplish our goals.

If you have any of the things on this list and no longer have a use for them or something that you feel we could benefit from having please consider making a donation to our community.

To make an offer, write to info@lacaravna.org

Thanks!

- Books in Spanish with ecological or political themes
- Boxes : ideally used plastic that are sturdy and good for travelling on rooftops
- Bus drivers
- Compact fluorescent light bulbs
- Digital video camera
- Dry erase markers
- Healthy food (organic grains, nutritional yeast, locally grown fruits, veggies, herbs, etc.)
- Laptop computer w/ modem, firewire, and the capacity to edit audio y video
- Mead zipper binders
- Theater lights
- Tools of every variety, including bike tools, sewing equipment, and power tools
- VHS VCR (NTSC)
- Water ozonator

Your support helps us to continue the journey!

The Caravan has crossed borders of fifteen different countries, done hundreds of presentations, workshops, festivals, conferences, audiovisuals and special events in the most remote indigenous communities from Central America, the Caribbean and South America, in rural and urban villages and cities and in most capitals from the countries we visited in what is now a journey of almost ten years.

We have a bank account and will be really thankful for any donation you can send, if you can help and if you think the Caravana should continue its journey.

The account number is:

1199202749 → under the name of Alberto Ruz Buenfil, BANCOMER, Sucursal - Tepoztlan Centro, Morelos-62520, México, ABA Routing #1220355487, Swift BCMRMXMM.

Formulaire d'évaluation

Il est intéressant de noter que pour participer à un rassemblement brésilien, le site de la Caravane fournit un formulaire qui doit être rempli par les individus souhaitant participer à la rencontre, et ce pour plusieurs raisons : d'une part bien entendu pour avoir des informations personnelles (nom, prénom, numéro de passeport), ou encore pour des raisons sécuritaires (personnes à contacter en cas d'urgence), mais est à souligner le parallélisme entre informations demandées sur les compétences de chacun, et univers d'action qui intéressent la Caravane. En effet, l'intérêt porte sur la possession de permis de conduire (également pour les bus, notamment car les adeptes Rainbow se déplacent en bus, voir à ce titre la « wish list » ci-dessus), mais aussi sur le rapport au drogues, aux prises de décisions, ou encore aux savoirs pouvant être potentiellement échangés lors de ce rassemblement à travers la mise en place de workshops :

<p>EVALUATION FOR ASPIRING VOLONTEERS TO TAKE PART OF THE PROJECT “POINTS OF LIVING CULTURES IN BRASIL”</p>
--

PERSONAL INFORMATION

Name
Nationality
Place and date of birth
Passport Number and date of expiration

USEFUL INFORMATION

Two people we can contact in emergency case:

Name
Address
Phone
Email

To communicate with you:

Name
Address
Phone
Email

People depending and coming with you, now or in the future:

Health conditions
Blood type
Special limitations, allergies, operations, use of special medicaments, etc.

BASIC QUESTIONS

1. Share your opinion on the actual social, political and economic model in which you live. How do you think your activities affect this model?
2. Which activities do you develop? Which level of studies you have? Which profession or job you have?
3. Did you ever participate in any project similar to the Caravan? A Collective? An intentional community? A non governmental organization? Explain
4. Did you have any previous experience with Consensus as a tool for collective decision taking? Explain
5. Do you use or have used any illegal substance (Marihuana, cocaine, LSD, ecstasies, hashish, etc)? Which ones? How frequently?
6. Do you consider yourself an addicted person or someone who cannot function without the use of any of these substances? Are you committed to give up that dependence all the time you spend with the Caravan? (See Basic Agreement of security in our Manual)
7. Do you have the requested R\$ 300 (\$130 US) for your first month trial contribution?
8. Do you have a valid driving licence? For larger vehicles, buses, trucks with trailer? Will you be willing to drive one of our vehicles?
9. When and for how long would you like to be part of this Project in the year 2006?
10. Which languages do you speak, read, write?
11. Please answer this questionnaire as clearly and explicit as possible and if you need more space, write in a separated page.

ABILITIES, EXPERIENCE AND KNOWLEDGE

- A. Tell us briefly about your level of experience in the following areas
- B. In which of them you are fully prepared to offer workshops (languages)

AREAS	A	B
Scenic Arts:		
Music		
Theatre: acting, dance, stenographic, makeup, costumes, direction, lights, sound, etc.		
Circus: juggling, stilts, trapeze, acrobatics, clown, tissue, etc.		
Workshop instructors in:		
Eco construction		
Alternative Energies		
Recycling		
Introduction to permaculture		
Introduction to ecovillage designing		
Facilitation and Consensed for groups		
Ecofeminism, personal, social and spiritual growth for women		
Ceremonies of indigenous people		
Health: Massage, reiki, self healing therapies, reflexology, allopathic medicine, dentists, etc.		
Health food		
Theatre and circus arts		
Ludic activities for children and youth		
Technical abilities		
Bus and truck driving in Brazil		
Mechanics for diesel vehicles, co-pilot's		
Maintenance of electric and electronic equipment		
Mounting of Circus Tent		
Sound and lights equipment		
Audiovisual equipment		
Photographic and video machines		
Hardware, software, free software		
Audiovisual editing (PC's)		
Web site		

PRINCIPAUX INFORMATEURS

Les consommateurs locaux (péruviens) :

- R. : homme, 25 ans, originaire de Lima. Provenant d'une famille aisée, il a entamé des études de peinture à l'Académie des Beaux Arts de la capitale, interrompues car il est tombé dans un grave état de dépendance à la cocaïne et au crack. Il est arrivé à Iquitos car il avait entendu dire que des chamanes connaissaient de grands succès dans le traitement des toxicomanies, décidé également à fuir la ville où il se sentait emprisonné par la drogue. Son idée était d'abord d'aller au centre Takiwasi, mais les prix étaient trop élevés pour lui. Un Français rencontré sur la route le mit au courant du projet entamé par Arnaud à Santa Fe, et de la possibilité d'y vivre avec d'autres gens et d'avoir accès au suivi de guérisseurs. Peu de temps après il y commençait ses cures avec Rómulo et Walter, et se dit aujourd'hui guéri grâce à l'ayahuasca, à partir de sa propre volonté. R. pratique le yoga et la méditation, appris auprès de ses parents et perfectionnés sous les bons conseils des différents visiteurs venant à Santa Fe. Connaisseur des philosophies hindoues et bouddhistes il embrasse aussi les croyances Rasta et généralement les idées du New Age, même s'il ne se revendique pas de cette mouvance. Il vit entre Iquitos et Santa Fe où il joue le rôle de responsable et d'intermédiaire entre ce lieu et les voyageurs. Il vit de son artisanat, vendu à Iquitos, ou en jouant de la musique dans les rues en compagnie de jongleurs rencontrés au hasard.
- « El Ché » (surnom dû au tatouage du Ché Guevara sur le bras) est un artisan originaire du nord du Pérou. Il voyage dans tout le pays depuis 20 ans en fabriquant lui-même des bijoux qu'il revend aux personnes qu'il rencontre. Il vient de façon saisonnière dans la forêt « pour se ressourcer auprès des guérisseurs indigènes ». Au moment où je l'ai rencontré, il venait de passer deux mois avec des Indiens près de la frontière colombienne où il disait avoir expérimenté le poison d'un crapaud qu'un chamane lui avait administré en lui incisant la peau afin de l'insérer sous l'épiderme. Cette expérience était d'après lui « *très enrichissante* », même si très différente de l'ayahuasca qu'il dit connaître très bien. Se sentant très « mystique » et axé sur le spirituel, « el Ché » aime parler aux touristes, auxquels il explique – avec son anglais rudimentaire – les propriétés des pierres et cristaux qu'il vend. Il explique qu'il prend « l'ayahuasca comme médecine. Chaque fois que j'ai besoin de me

nettoyer, me purifier ou pour n'importe quelle autre affliction. Avec elle je peux me guérir moi-même : tout est dans la tête ». Selon ses dires, sous l'état induit par le breuvage il est capable de se rendre compte de ce qui ne va pas dans son corps, et d'y remédier par la suite moyennant le contrôle des « énergies », desquelles on n'a pas toujours conscience lorsque l'on est dans un état de conscience habituel. Il ne prend jamais l'ayahuasca pour des raisons ludiques, ce breuvage étant pour lui une voie spirituelle qui favorise la méditation et le contact avec la nature, les esprits ou dieu. Il dit ne pas faire confiance aux chamanes d'Iquitos « car ils sont tous des sorciers », ce qui le rend méfiant. Il se déplace en revanche chez les Yagua, les Shipibos ou les Lamistas en cas de problème grave. Sinon, il mène des cérémonies chez lui, tout seul.

- N. : homme, 35 ans, originaire de Lima. Il tient le bar Nikoro à Iquitos, à l'endroit qui était auparavant la « Casa Arco-Iris » d'Arnaud Tognazzi. Cet endroit est un point de rencontre pour les étrangers qui séjournent en ville entre leurs allées et venues vers la périphérie où ils vont chercher les chamanes pour leurs expériences avec l'ayahuasca. Dans le cadre de cette recherche, cet endroit a été d'une importance centrale: l'afflux de touristes « chamanistiques » et le caractère accueillant de l'endroit faisaient du Nikoro le lieu de rencontre privilégié, idéal pour discuter avec les voyageurs qui arrivaient, attirés par l'ayahuasca. Il était aisé dans ce cadre de les faire parler de leurs expériences. N... consomme aussi lui-même de l'ayahuasca de temps en temps : « quand j'en ai besoin, quand je sens que je dois me nettoyer ou charger mes énergies ». Il fait habituellement appel à Ron Wheelock, et participe à ses cérémonies d'ayahuasca car « je le connais, je sais que c'est une bonne personne et surtout car il n'est pas du tout branché sur l'argent ; tu lui laisses ce que tu veux dans un petit coin chez lui et il n'y touche même pas pour compter ». Les chamanes locaux, d'après lui, ne sont pas fiables et tout ce qu'ils cherchent est de faire du profit sans soigner vraiment leurs méthodes et leurs clients. De plus, il affirme se sentir plus proche de la façon dont Wheelock conçoit la pratique chamanique et les buts qu'il lui attribue, c'est-à-dire une conception proche du New Age.
- S. : femme, 33 ans, originaire de Lima. Elle vit de son artisanat à Iquitos, où elle a par ailleurs un atelier de production de bijoux et d'articles en cuir. Proche amie de N., elle aussi préfère les cérémonies avec Ron, pour les mêmes raisons. Elle affirme avoir expérimenté l'ayahuasca une vingtaine de fois au moins, mais affirme que depuis quelque temps elle est incapable de sentir un quelconque effet.

Les consommateurs étrangers :

- M. : femme, 28 ans, Italienne. Elle travaille dans le domaine de l'audiovisuel et réalise des films documentaires. Elle a suivi le « programme de dix jours » de *dietas* proposé par Luis Culquitón. Elle affirme que cette expérience lui a ouvert des nouvelles perspectives et lui a apporté des « enseignements importants pour la vie ». Elle désire monter un projet de documentaire sur les pratiques thérapeutiques de cette partie de l'Amazonie en général, et sur le projet de Kapitari en particulier : elle prévoit de le réaliser en 2008. Plusieurs éléments de mes rencontres avec M. ont été interprétés de sa part comme attribuables à la « magie des chamanes ». Le jour de son départ, par exemple, elle était sûre qu'un signe allait lui parvenir en provenance de Kapitari. Elle le vit dans le ciel : en effet, avant de prendre l'avion à l'aéroport d'Iquitos, elle désigna dans le ciel un nuage isolé, teinté d'un rose puissant par le coucher du soleil : il ressemblait parfaitement à une énorme tortue. C'était à ses yeux le signal tant attendu de la magie qu'elle venait de rencontrer à Kapitari. En effet, elle avait assisté la veille à un repas rituel chez Luis où le plat principal était à base de tortue, appelée dans cette région « kapitari ». Ce repas était pour elle une sorte de cérémonie rituelle où des liens allaient être consolidés avec le lieu et entre les participants, notamment *via* l'ingestion de la chair de tortue qui donnait son nom à la station de Luis Culquitón. Le nuage-tortue fut donc perçu par M. comme une forme magique – et donc préméditée par le chamane – de lui dire « au revoir ».

- L. : femme, 32 ans, Italienne. C'est elle qui avait convaincu M. de voyager avec elle au Pérou : en effet, L. était arrivée au Pérou pour la première fois quatre ans auparavant, et y venait depuis une fois par an. Lors du premier voyage, en compagnie de son compagnon, elle choisit de suivre le Spirit Quest de Howard Lawler : c'est là qu'ils firent la rencontre de Luis Culquitón et de Rómulo, les chamanes qui travaillaient à l'époque avec Lawler. L. avait été fascinée par la cérémonie que les chamanes avaient menée à trois : c'était selon elle une expérience extraordinaire de rencontre et de mélange des différentes cultures chamaniques. Le prix du séjour à Spirit Quest dépassant leur budget et les deux chamanes ne travaillant plus là, elles avaient décidé de séjourner à Kapitari. L. consomme toutes sortes de drogues, depuis le cannabis sous toutes ses formes (son voyage précédent s'était déroulé en Inde, d'où elle avait ramené du Charas, une forme de haschich sacré qui se fume dans un *shilom* pendant les cultes à Shiva.), jusqu'aux drogues dures ou psychédéliques telles que la cocaïne, le crack, les

amphétamines, ecstasy, LSD, entre autres. Son attitude face à l'ayahuasca peut-être résumée à partir de son commentaire, fait le jour d'après d'une prise : « j'avais pris l'ayahuasca en cherchant une expérience psychédélique, comme un acide, pour m'amuser, pour voire des choses, comme un jeu... mais non ! Voilà que je me suis retrouvée face à moi-même, à mes problèmes, à ma vie, dans un « trip » très spirituel... je me suis pris une claque ! »²⁴

- A. : homme, Anglais. Il a voyagé dans les pays à forte connotation « spirituelle » ou « énergétique » : l'Inde, le Tibet, le Mexique, la forêt colombienne, la forêt équatorienne et – au moment de notre rencontre – à Iquitos. Il avait fait fortune dans les banlieues de Londres grâce à l'organisation des premières « raves parties », où il vendait des drogues dures, notamment de l'ecstasy. Après un séjour en prison, il a planté assez de marijuana dans un appartement pour que le produit de la vente lui permette de voyager pendant plus de trois ans sans travailler. Il était parti à la recherche de toutes sortes de techniques pour développer sa spiritualité : de cette façon, il est arrivé à Santa Fe où il suivit des régimes avec de plantes (*dietas de plantas*) avec don Rómulo. Ses premières expériences avec l'ayahuasca se sont déroulées en Equateur et en Colombie, où il participa à plus d'une vingtaine de sessions avec différents chamanes. Son séjour à Santa Fe dura deux mois, et il y donnait des leçons de yoga tous les matins dans le temple, tout en jouant du didjeridoo²⁵. Il était par ailleurs en train de mener des recherches en vue de faire « revivre la tradition druide », notamment lors de grands rassemblements organisés à Stonehenge, en Angleterre. Il voyait les druides comme les chamanes de sa terre d'origine, exterminés par le pouvoir politique et la religion chrétienne. Il défendait pourtant de l'opinion que cette tradition persistait encore à travers quelques défenseurs, et était donc potentiellement « récupérable ».
- F. : homme, 25 ans, Argentin. Son voyage à Iquitos avait été conçu exclusivement en vue de boire de l'ayahuasca, de la même façon que cette raison avait orienté les actes de tous les informateurs étrangers rencontrés. Au moment de notre rencontre, il affirmait qu'il était en train de « se chercher ». Lors d'une cérémonie avec Ron Wheelock, il avait compris que pour ne pas « rester au fond du trou » il devait vomir, et l'avait fait assez rapidement, et cela lui avait permis de mieux contrôler les effets du breuvage. Il était en possession d'un flacon contenant du LSD liquide, et il

²⁴ La traduction de son témoignage est mienne, à partir d'une sorte de mélange d'espagnol et d'italien.

²⁵ Instrument à vent des aborigènes australiens formé à partir d'un tronc d'arbre qui a été rongé de l'intérieur par les termites.

affirmait aimer en prendre en forêt ou dans n'importe quel autre endroit naturel, pour accompagner ses voyages solitaires. Il était par ailleurs passionné par la musique dite « New Age ».

- G. : homme, 40 ans, Français. Peintre de profession, il vient régulièrement à Iquitos pour entreprendre des « cures » d'ayahuasca dans le but de « développer sa conscience », « trouver de l'inspiration » et se rapprocher de la nature loin de son rythme quotidien de vie urbaine.

- J. : femme, 36 ans, Serbo-italienne. Originaire d'une famille aisée, elle réside depuis plusieurs années à Londres. Elle a entrepris de nombreux voyages à travers le monde et a assisté à plusieurs rassemblements Rainbow. Sa première expérience avec l'ayahuasca s'était d'ailleurs déroulée au cours d'un de ces rassemblements, après avoir vu Terence Mckenna s'exhiber au cours d'une de ses *performances* scéniques pendant un festival de musique électronique : il y avait vanté les bienfaits des expériences avec des plantes magiques, notamment celles avec l'ayahuasca. Toutefois, la rencontre de J. avec l'ayahuasca avait été « plutôt traumatisante », en ce qu'elle n'avait pas du tout été proche de ses attentes. C'est ainsi qu'elle avait décidé de se rendre en Amérique du Sud à la recherche d'un cadre plus « traditionnel » pour explorer ce que cette plante « était en réalité ». Elle avait fait un « stage chamanique » au Refugio Altiplano fondé par l'entrepreneur et pseudo-chamane américain Scott Peterson, dont elle avait appris l'existence lors de ses recherches sur Internet. Peterson lui avait demandé deux cents dollars par cérémonie. Au total elle dit avoir participé à sept cérémonies en huit jours, ce qui est une pratique plutôt extrême par rapport aux pratiques locales et aux témoignages des autres informateurs. Jugeant ces expériences comme « très difficiles et traumatisantes », J. a décidé de ne plus jamais en faire l'expérience.

- B. : femme, Espagnole. Elle est psychologue, et travaille depuis dix ans dans une université parisienne. Elle a séjourné à Kapitari, chez Luis Culquitón, et c'est là qu'elle a eu ses premières expériences avec l'ayahuasca : une retraite de dix jours avec une *dieta* complète. Elle raconte combien son expérience avec Luis lui a « ouvert les yeux » : affirmant avoir compris les mécanismes inconscients qui lui empêchaient d'être heureuse, elle dit désormais que grâce à l'ayahuasca elle pourra enfin trouver « l'équilibre spirituel » et ainsi aider les autres à son tour. B. compte ainsi continuer ses recherches sur le chamanisme et pour ce faire elle désire contacter des scientifiques français et espagnols travaillant sur la question. Elle ne

manque pas de faire part de son enthousiasme et de l'envie de revenir dans cette partie du monde où elle a « enfin trouvé des réponses et des ressources pour une vie heureuse ».

- Les Français apprentis « chamanes » : le film documentaire *Other Worlds* de Jan Kounen, les avait convaincus de l'importance du chamanisme en tant que « unique moyen pour arriver à la vérité et seule vraie médecine ». C'est ainsi que ces deux couples de jeunes Français d'une vingtaine d'années ont tout laissé derrière eux pour partir au Pérou et y apprendre le savoir chamanique. D'après eux, le film de Jan Kounen leur a complètement changé la vie : ils étaient toutefois arrivés sur place avec toutes sortes d'informations arbitraires et fragmentées, prises au pied de la lettre, ce qui les conduisait à magnifier le rôle du chamanisme et la place de l'ayahuasca. Ils cherchaient un « vrai chamane » qui pouvait leur apprendre le nécessaire pour devenir à leur tour des guérisseurs et pouvoir ainsi retourner en France pour diffuser le « chamanisme » dans leur pays : « il faut que les gens sachent que le chamanisme est la vérité », disaient-ils tout en faisant une apologie de l'ayahuasca, qu'ils considéraient comme une sorte de panacée universelle potentiellement capable de réaliser tous les changements dont l'humanité et le monde avaient besoin. Pendant les quelques mois passés au Pérou ils avaient entamé plusieurs *dietas* – un d'entre eux avait pris de l'ayahuasca trente fois – mais au moment de notre rencontre non seulement ils n'avaient pas trouvé de maître pouvant répondre à leurs attentes mais ils avaient également perdu la presque totalité de leurs avoirs à cause de « faux chamanes » : ils avaient en effet engagé les services d'un « chamane » par le biais d'une agence touristique pour la somme de huit cents euros chacun, payés à l'avance. Ils avaient suivi l'homme en question jusqu'à une petite propriété dans un village périphérique. Se rendant compte de l'escroquerie ils exigeaient leur remboursement, mais n'avaient de toute évidence que d'infimes possibilités de récupérer leur argent. Ils continuent donc à chercher un « bon » et « vrai » *maestro* chamane qui, du fait du caractère décidé et courageux de leur vocation, serait prêt à les accepter comme apprentis sans contrepartie pécuniaire.

BELEN ET LE PASAJE PAQUITO

Belén est un quartier populaire et pauvre d'Iquitos où se situent le port et le marché. Construit pour la plupart sur le fleuve, comme le bidonville appelé Venise, les maisons sont construites sur des structures flottantes qui suivent ainsi les variations de débit du fleuve Nanay. Très insalubre et désordonné, Belén abrite donc le plus grand marché de la ville : débordant de toutes sortes de produits exotiques venus des différentes localités de ce côté de la forêt, il s'agit aussi d'une importante attraction touristique. Escargots géants, serpents, poissons étranges, singes de différentes espèces, grillades d'insectes, de larves et d'autres mets le plus souvent peu appétissants pour le regard extérieur, font contraste avec des fruits de toutes formes et couleurs, entassés dans des cahutes installées de façon chaotique au fil de ces ruelles boueuses.

Un lieu représente une attraction particulière : le *pasaje* Paquito. C'est ici que l'on trouve les produits médicinaux et les ingrédients pour faire toutes sortes de potions magiques et remèdes divers. Les différents commerces, sortes de petites pharmacies populaires, sont le plus souvent tenus par des femmes. On y trouve des plantes fraîches, présentées au milieu des récipients aux contenus inconnus meublant les étagères. Même si les étiquettes dénomment des produits divers, le contenu semble le même : des poudres grises comme cendres. On se voit offrir directement des breuvages et liqueurs aphrodisiaques à base de racines et produits stimulants, fortifiants et toniques, tels le *siete raices* (sept racines), le *veintiún raices* (vingt-et-une racines), le *pico de pajaro carpintero* (bec de pivert), ainsi que le très populaire « RC », *rompecalzón* (littéralement « casse culotte ») que l'on trouve souvent à la base des cocktails dans les bars de la ville. Ces produits font le gros des ventes aux particuliers, ce qui comprend aussi les étrangers – d'après plusieurs commerçants – vu que la virilité et les performances sexuelles semblent être au centre des intérêts des clients du *pasaje* Paquito²⁶.

Mais les potions aphrodisiaques ne sont pas seules à être demandées : l'intérêt est fort également pour les plantes médicinales et les remèdes naturels (*ojé*,

²⁶ On ne peut éviter de penser aux origines de la réputation des habitants « passionnels » de l'Amazonie, sans passer sous silence les affiches de sensibilisation contre le tourisme sexuel qui affecte un nombre terrifiant d'enfants des quartiers pauvres.

pour les parasites, *sangre de grado*, pour les blessures et plaies, *capinuri*, *renaquillo*, pour les hernies et problèmes des articulations, entre tant d'autres) ainsi que pour les breuvages de plantes hallucinogènes diverses tels l'ayahuasca, le San Pedro (*Trichocereus pachanoi*), le *toé* (*Brugmansia aurea*), pour n'en nommer que quelques uns. Utilisées par les chamanes, les guérisseurs et la population en général, ces produits sont appréciés également par d'autres groupes d'acteurs : les visiteurs et les laboratoires et entreprises de commercialisation²⁷. A côté des poudres, des mélanges aphrodisiaques, des plantes hallucinogènes, on peut trouver aussi tout le matériel et les ingrédients nécessaires aux rituels chamaniques : les *mapachos*, qui sont les cigarettes rituelles de tabac noir d'Amazonie (*nicotia suaveolens*) ; divers parfums et *pusangas*, le tout amassé au milieu d'images imprimées de saints, de bougies, de bâtons d'encens ou d'os d'animaux...

Les chamanes de la ville (métis, indiens ou étrangers) viennent ici pour s'approvisionner plutôt en produits manufacturés comme les parfums, les huiles et les essences aromatiques, et seulement plus rarement en plantes ou autres denrées végétales qu'ils préfèrent cultiver eux-mêmes ou se faire envoyer de leurs villages d'origine. Connaissant les bons produits, respectés et souvent craints par les commerçants, ils sont plus aptes à se retrouver dans cette offre multiforme car ils ne sont pas soumis aux mêmes dynamiques que les étrangers (mauvaises affaires, prix plus élevés...).

²⁷ « Factores de la organización del mercado de las plantas medicinales en Iquitos-Amazonía peruana. » Gali et al. dans <http://www.iiap.org.pe/publicaciones/folias/fofia11/Articulo%207%20Folia%2011.pdf> , consulté le 28 Janvier 2007.

LES VILLAGES PERIPHERIQUES ET L'AXE IQUITOS-NAUTA

Le cadre privilégié pour une expérience chamanique dans les conceptions et les attentes des visiteurs étrangers est sans doute la jungle. Le contexte est donc celui de la nature sauvage, loin de tout ce qui caractérise l'espace urbain : le bruit frénétique de la circulation, le béton et les *mototaxis*... C'est donc bien en dehors de cela que se trouvent les esprits de la forêt.

Il existe une seule route de nonante-cinq kilomètres qui permet de sortir ou rentrer à Iquitos, ralliant la ville au port de Nauta, sur l'Amazone. Avec la récente amélioration de cette voie de transport, et l'augmentation conséquente de l'affluence, s'est enclenché un « processus d'occupation rapide et désordonné »²⁸ d'une vaste aire géographique. Parallèlement aux exploitations agricoles et communautés rurales, s'installent ici depuis quelques années divers types de structure d'accueil des visiteurs – plus ou moins improvisées –, qui vont des grands hôtels tout confort aux chamanes « indépendants » qui créent des « jardins botaniques » et des « centres de médecine traditionnelle ». Ce lieu géographique offre donc la possibilité d'être en pleine forêt – une des priorités des voyageurs – tout en pouvant avoir un accès rapide à la ville. Des *curanderos* (guérisseurs) de grande réputation, tels Don Solon, Francisco Montes, Norma Panduro, etc. ont installés aux abords de cette route leurs auberges pour l'accueil des touristes. C'est ici également que se trouvent Ronald Wheelock (à Quiruma au Km. 9), ainsi que Santa Fe, au Km. 50, dont nous reparlerons plus loin. Une autre aire importante d'accueil des touristes en forêt est celle formée par les villages et localités périphériques d'Iquitos auxquelles on accède par bateau le long des fleuves Itaya et Nanay ou même plus loin sur l'Amazone comme le village de Tamshiyacu où se trouve le très célèbre chaman Agustin Rivas. Plusieurs villages abritent des *lodges* touristiques où l'on propose des « expériences chamaniques » ainsi que des centres tenus par des chamanes locaux – comme par exemple Kapitari²⁹ – et la station de Luis Culquitón à Manacamiri.

En outre, il n'est pas rare d'entendre des touristes revenant ou allant chez des chamanes indigènes qui se trouvent dans des communautés encore plus éloignées à la recherche des cadres plus « traditionnels » et « véritables ». Iquitos devient ainsi une sorte de plaque tournante d'échanges culturels dont le chamanisme représente désormais un moteur fondamental.

²⁸ « Resumen de los trabajos de zonificación », dans http://www.iiap.org.pe/servidor_mapas/mapas_ZEE.htm

²⁹ Voir par ailleurs les documents photographiques dans l'annexe « les lieux d'un terrain », p.XLVII.

SANTA FE

Description des lieux

Lors de ma première visite à Santa Fe, plusieurs personnes y travaillaient : une femme et ses trois enfants, originaires de la communauté voisine de Huambé ; les deux chamanes Rómulo et Walter qui y venaient dès que l'on faisait appel à leurs services ; enfin le gardien Joël, qui s'occupait également de toutes sortes de réparations et gérait en général la manutention du lieu du fait de son expérience de la forêt. Tous ces gens dormaient dans la grande *maloca* qui faisait au même temps office de cuisine, salon et salle à manger : c'était le seul endroit où tout le monde pouvait se réunir.

Le logement³⁰

Les *tambos* étaient repartis un peu partout, onze constructions toutes identiques : ces petites cabanes sur pilotis servaient de chambres pour les visiteurs. En suivant un chemin frayé entre la végétation, près de la rivière, on trouvait la maison d'Arnaud, une construction un peu plus grande que les autres. Chaque cabane contient un lit, une table et une chaise. Le logis d'Arnaud possède en plus un petit foyer : un grand bac sur pied rempli de cendres, entièrement en bois, qui permettait de faire du feu, de cuisiner ou de brûler de l'encens. Les toits coniques sont constitués des feuilles du palmier Irapai (*Lepidocaryum tenue Mart.*), tissées sur des longs bâtons qui forment des rectangles pouvant être placés les uns sur les autres en couches superposées. Très courant dans la région de par sa grande imperméabilité, un toit de ce type bien construit et entretenu peut théoriquement durer jusqu'à dix ans. Pourtant, plusieurs de ces toitures étaient trop sèches, témoignant de l'état de faible manutention de l'endroit, voire d'abandon.

Les planchers et les parois des cabanes sont faits avec une sorte de canne, ces dernières ne couvrant que la moitié de chacune des maisons, créant ainsi un espace semi-ouvert, très frais, sans portes ni fenêtres. Des moustiquaires, indispensables, sont disponibles dans chacune des petites cabanes. Derrière chacun des *tambos*, à quelques mètres, se trouve un soi-disant W.C. : il s'agit le plus souvent d'un simple trou dans le sol, délimité par deux morceaux de tronc d'arbre permettant d'y poser les pieds et de se tenir en équilibre au-dessus de la fosse. Certains *tambos* avaient des W.C. plus élaborés, c'est-à-dire qu'une structure en bois circonscrivait le trou, rappelant un tabouret avec un trou au milieu. Etant fabriqués en bois, leur état se dégradait assez rapidement sans une manutention continue: à ce stade la plupart étaient déjà peu solides.

³⁰ Pour une illustration de cette description voir les documents photographiques en annexe : « Santa Fe : illustration des lieux », p.XLIX

L'idée qui avait orienté la construction des lieux d'hébergement consistait en la création pour chaque visiteur d'un *tambo* personnel, afin de pouvoir y trouver son intimité et d'avoir la liberté de s'y installer à sa convenance, afin de « se sentir chez soi » en vue d'une retraite plus profonde. Des attrape-rêves – ces objets provenant des indiens d'Amérique du Nord sensés faciliter le souvenir des rêves au réveil ainsi que le blocage des mauvais rêves – pendent des poutres du toit dans chaque *tambo* : la plupart ont été construits par les visiteurs eux-mêmes qui les laissent derrière eux comme signe de leur passage.

Le Temple

Un peu plus loin, au bout d'un chemin qui traverse de petites rivières au moyen de ponts instables et parfois même partiellement détruits, éloignée des autres logements, s'ouvre une clairière dans la jungle : au milieu, un grand *tambo* circulaire, beaucoup plus soigné dans ses finitions. C'était le temple. C'est ici que se déroulent les cérémonies d'ayahuasca et il lui est ainsi conféré un caractère sacré, reflété également par une plus grande attention à sa entretien et sa propreté. Egalement sur pilotis, cette construction est toutefois ouverte de tous les côtés, sans aucune paroi : un petit escalier y donne accès. Le plancher y est particulièrement lisse, bien ciré, et on est invité à y monter sans chaussures : ce simple geste est même devenu une obligation, symbolisant la dimension sacrée du lieu, elle-même renforcée par la présence d'attrape-rêves aux plumes colorées qui pendent un peu partout. Convertir une cabane en Temple, en lieu sacré, n'est pas une chose automatique : mes hôtes essayaient de renforcer cette dimension non pas par des stratégies rhétoriques qui devaient convaincre les visiteurs du fait accompli, mais bien en impliquant les individus en première personne, les conviant à venir dans ce lieu avec de « bonnes énergies », des « pensées positives », des « forces spirituelles ». Il ne s'agit donc pas d'affirmer que « le temple est un lieu sacré », mais plutôt d'aller dans le sens de la « conversion de soi pour transformer le lieu un Temple sacré. Dans ce sens, chaque cérémonie d'ayahuasca est sensée « fortifier » l'endroit et au plus les personnes, les « guerriers », participent à ces cérémonies, mieux c'est.

La manutention des lieux:

La forêt est très vivante et les herbes y poussent très vite : les travaux d'entretien doivent donc être quotidiens, sans quoi les chemins se confondent très vite, envahis par la végétation, et les clairières disparaissent sous l'épais feuillage. Chaque visiteur est invité à participer aux travaux de nettoyage des chemins et des jardins qui entourent les *tambos*. Si l'on préfère ne pas s'impliquer dans la manutention, le prix du logement change : ceux qui participent activement aux travaux payent ce qu'ils veulent ou peuvent, le prix recouvrant les

frais de location du *tambo* et la nourriture quotidienne. Ceux qui désirent en revanche se relaxer sans aider payaient trente soles (moins de dix euros), ce qui équivaut au prix d'une chambre d'hôtel bon marché.

LE LEGS D'ARNAUD

Return-Path: ecoaldeasantafe@yahoo.fr
Original Arrival Time: 07 Apr 2006 16:22:42.0734 (UTC)

Querida familia,

Aca, de regreso a la selva peruana despues de haber estado casi 7 meses afuera, en brasil, bolivia y peru donde nos conocimos o nos reencontramos.

Les queria comunicar a todos primero que les quiero muchissimo, y segundo que se esta acabando un ciclo para mi, aca en sur america.

Despues del Beijaflor, viviendo en familia con mucho de ustedes, aparecio el hermano Tony, de españa, y de este encuentro salio la vision de activar una caravana arco iris en españa, ya que todo nos estaba esperando alla, solo faltaba una buena activacion.

Por mi parte, estaba muy entusiasmado con ese proyecto, pero no tenia claro si iba a ser parte o no, y cuando se iba a dar para mi la oportunidad de subirme a la nave.

Y ahora se que me toca ir fines de Mayo para europa, eso se me aclaro despues de haber visitado mi embajada en lima, queriendo renovar mi passaporte que estaba por vencerse, y me dijeron que no se podia, y que tenia que regresar a mi pais para sacar otro.

Asi que se me confirmo claramente que mi camino estaba por alli, que sí se estaban dando las cosas.

Ademas, me junte con Tony otra vez en Copacabanam bolivia para el equinocio, y desde luego andamos juntos, tratando de darle forma a la vision.

Y ahora estoy con el en iquitos, y con nuestra hermanita Nuri que vino desde españa para ayudarnos a materialisar este sueño, y los que estaban con nosotros se recordaran que habiamos quedado para juntarnos en Iquitos en Abril/mayo para preparar el viaje, y alli estamos, increible no????

Asi que los intresados a subirse a la nave con nosotros estan invitados a comunicarse o a venirse;jjj

Tambien quiero contarles que esta cambiando la vision sobre la ecoaldea que trate hasta ahora constituir aca en iquitos.

Entendi muchas cosas que me permitieron tener otro punto de vista sobre el asunto.

Despues de haber cocreado el centro de medicina natural que estuvo funcionando hasta mi salida en septiembre del año pasado, vino la vision de la ecoaldea y de la comunidad sin saber bien de que se trataba ni de como hacerlo.

Y esa vision me acompaño hasta ahora, por mas de dos años, y fue poco a poco tomando forma, pero sin llegar nunca a lo que soñaba que fuera.

Hace solamente un par de dias que realice que iba a viajar a españa para fines de mayo, y alli se me planteo ¿que voy a hacer de este terreno?

En que se va a quedar?????Como cerrar el circulo???

Cuando sali en septiembre del año pasado, me fui para ir a buscar las bendiciones que me estaban esperando en brasil, y tambien porque necesitaba salir de este lugar para poder tener otra perspectiva y otro punto de vista, conocer otras cosas, ya que no queria seguir de la forma en la cual estabamos avansando.

Deje el terreno con unos hermanitos, Joel, "el guardian", que es un hermano muy leal, y Rodrigo, otro hermanito bien lindo, pero poco a poco se malogro la relacion entre ellos por falta de claridad en el proposito, se separaron y se quedo solo Joel a cuidar.

Estando tan lejos, y sin noticias, me estaba preocupando bastante, hasta que me desapegue de todo esto, y que el gran espiritu haga su voluntad, y asi fue.

Y hace un mes, recibi un mensaje de Rodrigo para avisarme que habia unos problemas legales con el terreno y que tenia que regresar para arreglar el asunto, sino me iban a quitar el tereno. Asi que deje la caravana arco iris en Brasilia y me vine por peru otra vez, destino Iquitos.

Y llegando alli, visitando el terreno, y leyendo el libro de visitas, dije que no podia dejar esto en el estado en el cual estaba, y que este paraíso debia resucitar para que la familia arco iris tenga su base en el amazonas, y que todos los hermanos y hermanas puedan venir alli a aprender, compartir, conectarse con la magia de la selva y con la medicina sagrada.

Si hubiera tenido que abandonar el lugar, o me hubieran quitado el terreno durante mi ausencia, o lo hubiera encontrado totalmente abandonado, las casas desamardadas, la cocina y los armarios con todas las cosas vacias...

Pero no fue asi, todo esta alli, las casas, el templo, las camas, colchones, mosquiteros, hamacas, ollas platos...necesitando una nueva vida, una buena activacion, y sobre todo mucho amor y dedicacion.

Pero la diferencia es que ahora, todo esto ya no es mio, sino es de la familia, y tuve que desapegarme totalmente para poder entender esto.

Antes de realmente entender esto, no se podia crear ninguna comunidad, porque a pesar de lo que decia, yo era "el dueño", y si hay un dueño, no hay comunidad.

Asi que ahora no soy mas el dueño, soy solamente un guardian de este sitio, entre tantos, y un guardian que va a tener que viajar muy lejos para tiempos indefinidos.

Asi que esta tierra sagrada esta necesitando otros guardianes, para que pueda sobrevivir este paraíso.

Y esto es el llamado que estoy haciendo a ustedes mis hermanos y hermanas, que aca hay una base, que dispone de todo para poder empesar algo muy lindo, y esto es el regalo que estoy dejando para mi familia.

Espero haber sido claro, y espero que ese llamado de la vuelta en la familia para que los futuros guardianes sientan el llamado y vengan a dar una nueva vida a esta tierra tan linda y tan magica.

Cualquier cosa estoy aca hasta fines de mayo.

Les quiero muchissimo a todos.

Estamos en contacto.

Amor infinito para todos.

Inlak ech

Les amo, su hermano,

Arnaud

DEROULEMENT D'UNE CEREMONIE

Une expérience de terrain

Rómulo s'installe au centre du temple sur son banc en face des deux bougies qui peinent à éclairer tout le temple : celui-ci se trouve dans une clairière au milieu de la forêt et dehors la pénombre d'une nuit encore sans lune est totale. Contrairement à la lumière, les bruits émanant de ce monde obscur remplissent l'espace sonore d'une quantité éblouissante. Les bourdonnements sont constants et omniprésents : des craquements de tout origine imaginable, des graillements aussi extravagants que ces rires ironiques que mes compagnons affirment provenir d'une petite grenouille, des crécelles lointaines qui appartiennent aux grillons de tout genre et autres esprits d'animaux auxquels Rómulo se réfère au singulier et souvent par leurs prénoms. Alex est à ma gauche, et Arnaud en face de moi, nous formons ainsi un demi cercle devant Rómulo, qui ne va pas tarder à allumer un *mapacho*. Ils sont tous en position de méditation, avec les jambes croisées et les mains sur les genoux, ouvertes vers le haut. Rómulo prend une vieille bouteille brune et enlève l'épave sèche de maïs entouré d'un morceau de sac plastique qui fait office de bouchon. Il aspire dans sa cigarette et commence à siffler une mélodie en faisant rentrer le fil de fumée dans la bouteille. La fumée du tabac et la mélodie de l'*icaró* servent, selon Rómulo, à « réveiller » la médecine, et il va s'attarder quelques minutes dans cet exercice, jusqu'à ce qu'il termine quasiment son *mapacho*. Entre temps mes collègues semblent méditer dans un calme et une concentration impeccable. La mélodie s'arrête et Rómulo prend une coupe en bois : il la remplit avec le liquide épais, puis la tend à Arnaud. Assis dans sa posture, celui-ci prend la coupe de ses deux mains dans un geste posé et ritualisé, avec une légère révérence. Il se concentre, respire profondément et semble murmurer quelques mots avant de dire avec détermination : « *salud con todos!* ». D'un geste, il avale tout le liquide et quelques secondes après se secoue et grogne, affichant un clair dégoût : il rend le récipient au vieil homme qui arrive à illuminer la grimace amère avec cette petite lampe à piles qu'il a attachée à son front à la manière d'un mineur. Rómulo remplit à nouveau la coupe pour la passer au suivant. Alex fait la même chose à son tour et moi après lui. Je me souvenais à moitié la phrase que Rómulo m'avait enseigné pour se consacrer à la plante : « *abuelito, te tomo porque te quiero tomar...* ». Après avoir lui-même bu une coupe, il alluma une cigarette et nous fîmes de même. Il prit sa *chakapa* et d'un coup il éteignait les bougies, nous plongeant dans l'obscurité la plus absolue dans laquelle je ne m'étais jamais trouvé. Seulement les feux des cigarettes tranchaient la pénombre dans leur trajet de la bouche aux genoux. Assis en silence pendant presque une demi-heure, aucun effet n'apparaissait si ce n'était une activité intestinale de plus en plus agitée. Rómulo reprit sa *chakapa* et commençait maintenant à l'agiter jusqu'à acquérir progressivement un rythme constant et

monotone sur lequel il chantât la même mélodie qu'il avait sifflé précédemment dans la bouteille : « *cielo, cielo, ayahuasca...* ».

Mes intestins commençaient à se révolter de plus en plus vigoureusement, au même temps, une sensation d'ivresse commençait à me faire tourner la tête et endormir mes membres. Des étincelles passaient à grande vitesse près de ma tête, venant de différentes directions tandis qu'aux battements et aux mélodies du chamane s'ajoutait une vibration plus grave et profonde : j'étais conscient que celle-ci venait de mon intérieur. Les mouvements dans mon ventre devinrent plus douloureux, aux limites du supportable, et pendant quelques minutes cette sensation me plongea dans une souffrance profonde : je me sentais complètement effrayé, impuissant et démuné face à la possibilité de ma mort, pis encore face à l'imminence de ma mort.

La musique change et semble me soulager. Une forte nausée m'oblige à bouger vers le bord du plancher pour enfin pouvoir expulser tout ce qui me déchirait les entrailles. Je savais que vomir faisait parti du jeu, on me l'avait dit maintes fois. Néanmoins, si je pensais que je savais tellement de choses sur l'expérience hallucinogène, confronté enfin à elle je me rendais compte combien les témoignages sont loin de pouvoir expliquer ces sensations si puissantes et intimes. Toutes mes forces étaient prises dans ces vomissements si exigeants et abondants que je craignais perdre mon âme avec chaque extraordinaire déjection de liquides et serpents, plantes, maladies et pourriture que je ne pouvais pas voir dans cette obscurité totale. Accompagnant tout le mal qui sortait de moi, les violents rugissements venus du plus profond de mon être semblaient embrasser toute la jungle et la jungle pouvait enfin savoir qui j'étais en réalité. Du coup, moi aussi : ma perspective sur le monde était soudainement ramenée à être celle de n'importe quel animal ou plante vivant dans la jungle. Je n'étais aucunement différent d'eux vis-à-vis de la forêt, de la vie et de la mort. L'ayahuasca, selon ce que je ressentais – avec une impression de lucidité extrême – était en train de « me montrer » à moi-même dans l'état le plus naturel, le plus élémentaire de ma propre existence. Je sentais une espèce de communion avec la jungle et toute la nature était devenue une seule société, un lieu peuplé d'individus. Soudain tout était un seul organisme hypercomplexe, une unique entité de laquelle je me sentais une partie presque insignifiante, une émanation comme une autre.

Une fois mes intérieurs vidés une sensation de calme, de confiance et de gratitude s'emparait de moi au même temps que je retrouvais mes forces. Je sentais comment cette purge m'avait nettoyé de l'intérieur et au même temps je me retrouvais moi-même comme une créature au même rang que toutes le autres. La musique s'arrêta, mais les

« personnes » de la jungle continuaient leur existence quotidienne dans l'obscurité absolue, communiquant, chantant, rigolant, se moquant de nous ; de moi qui ne comprenais rien de ce qui était en train de m'arriver. Je suis resté un moment à regarder le ciel qui laissait entrevoir une lune sortant d'entre les arbres et à ressentir ma nouvelle perspective du monde.

Cette entité qui représentait le vivant, la vie – peut-être l'aurais-je appelée Dieu ? – était cette fois devenue une forme palpable, pleinement éprouvée, ressentie, comprise enfin. Cette position signifiait au fond un bouleversement total de l'idée et du sentiment de la supériorité sur toutes les choses qu'en tant qu'être humain j'avais comme axiome de base de tout point de repère : je venais de réaliser avec une honte douloureuse les limites de cette posture. Il fallait que je sois devenu une bête ordinaire pour comprendre tout cela, car le fait d'être ramené à sentir ma propre nature animale et le fossé que j'éprouvais avec ma position « normale » dans le monde rendaient évident à mes (nouveaux) yeux d'où devait être parti l'humain pour que soit inventée la religion, ce besoin de *re ligare* l'homme avec ses sources divines ou sa propre nature. Clair et inexorable semblait le fait que l'homme s'y était éloigné depuis Adam jusqu'à nos jours, de plus en plus vite. Tout devenait clair, l'homme, l'histoire, la guerre, les problèmes quotidiens en bref, les relations humaines et des humains avec la nature. Une idée peut-être banale était devenue centrale : tous les maux que représentent les humains trouvent ses origines dans la position que l'on assume par rapport au monde et dans le monde ainsi que dans la gestion du pouvoir (propre à cette position) que l'on peut avoir sur autrui et sur le monde. La théorie des champs de Bourdieu se trouvait ainsi élargie à toute la planète, à toutes les espèces, de façon plus qu'évidente. Il est très difficile d'expliquer cette sensation *a posteriori*, également en raison du fait que ma propre perception était comme disloquée, pourtant très lucide. De plus, la constante frustration due aux limites du langage – ou du moins de ma maîtrise de celui-ci – pour expliquer cette expérience : comment savoir jusqu'où les idées que j'assimilais avec autant de lucidité et de conviction dans ma conscience découlaient de mon propre raisonnement ou de cette « présence » externe qui me donnait à *voir* avec d'autres yeux ces questionnements.

PERFUME

Un warmi icaro de Rómulo Magin

Au cours d'une cérémonie d'ayahuasca, Rómulo chantât des *warmis* pour Joël, qui voulait prendre une femme pour ne pas être seul à Santa Fe. Un de ces *icaros* était en espagnol : en voici l'exacte transcription d'après mon enregistrement :

Yo soy perfume, yo soy perfume
Yo vengo rodando y cantando
Todo el mundo
Yo No tengo padre ni madre
Yo no sé de donde yo he existido
Pero yo sé de dónde yo he existido
Yo he existido de entre medio de las flores
Por eso soy un agüita bien finito, bien oloroso
A mi toda la gente me quiere
Porque trasciendo todo el mundo
Así que soy perfume
Si desprecian las mujeres
Acaso yo he despreciado
Eso no es justo como vas a despreciarme
Entre medio que me desprecian que me aborrecen
Yo me encuentro pardito
Entre medio de las flores
Trascendiendo todo el mundo
Ay ay ay
Pobre de mi
Yo soy perfume
Yo soy perfume
No soy capaz de haber despreciado
Porque trasciendo todo el mundo
Así mismo yo también
nunca puedo ser despreciado
Porque trasciendo todo el mundo
Fiiuuuuuuuu

Rómulo m'expliqua que ce *warmi icaro* est utilisé quand les membres de la famille de la femme désirée ne nous apprécient guère, et qu'ils ne veulent pas de nous pour leur fille. Sur demande, le chamane peut chanter cet icaro lors d'une cérémonie d'ayahuasca : « le lendemain, l'intéressé met un peu du parfum que je prépare et il va voir la femme. Les parents, quand ils sentent le parfum ils l'aiment tout de suite ».

GLOSSAIRE

- Amarre** : un lien incassable entre deux personnes, établi par la magie du chamane
- Ayahuasca** : (*Banisteriopsis*, dont la plus utilisée dans la région d'Iquitos est le « cielo ayahuasca », ou *Banisteriopsis caapi*). Le nom vient du quechua « *aya* » : cadavre, mort, défunt ; et « *wasca* » : corde. Littéralement « corde des morts », souvent traduit comme « liane des esprits » ou « liane des morts ». Les autres espèces relevées dans la région, entre autres : *trueno ayahuasca* (tonnerre), *rayo ayahuasca* (éclair), *ayahuasca cascabel* (serpent grelot). La quantité des variétés dénombrées varie d'une région à l'autre.
- Ayahuasquero** : synonyme de chamane spécialiste de l'ayahuasca
- Brujería** : sorcellerie
- Brujo** : sorcier
- Cabezas clavadas** : têtes sculptées en pierre du temple de Chavín de Huantar
- Cacerío** : maisonnée ou communauté
- Cachimbo** : pipe chamanique à tabac
- Chakapa** : hochet chamanique fait de feuilles de *Cerbera peruviana* séchées, utilisée – comme chez les Yagua – pour « favoriser et surtout pour rythmer l'expérience hallucinatoire » (Chaumeil, 1998 : 95).
- Chacra** : morceau de terre où l'on cultive des aliments
- Chacrana** : (*Psychotria viridis*). Plante qui intervient traditionnellement dans la préparation du breuvage avec la liane ayahuasca (pour les photographies voir annexe, p. LV-LX)
- Coronilla** : Couronne, nom pour désigner la partie délicate du crâne des nouveaux-nés, celle qui n'est pas encore très solide.
- Curandero** : chamane « guérisseur »
- Curioso** : appellation pour « chamane ». Littéralement, ce mot se traduit par « curieux ».
- Daño** : préjudice, dommage ou mal. Se dit d'un sort destiné à nuire ou rendre malade.
- Dieta** : jeûne ou « régime » d'apprentissage lié à une plante
- Ecoaldea** : village écologique
- Envidia** : jalousie. Le terme *envidia* en espagnol est ici proche du terme « envie » en français, mais spécifiquement dans le sens de « convoitise » ou « jalousie » car toujours perçu de façon négative : *envidioso*, « envieux ».
- Enyerbado** : être sous les effets de l'herbe médicale (« en » : dans ; « yerba » : herbe)
- Gringos** : à son origine cette appellation désignait uniquement les américains du nord, mais son sens s'est progressivement élargi pour englober tous les étrangers en général.
- Hechicero** : désigne les chamanes qui opèrent dans le domaine de la sorcellerie.
- Huachuma** : (*Trichocereus pachanoi*). Nom quechua pour le cactus San Pedro, plante sacrée contenant de la mescaline.
- Huingo** : plante médicinale dont le bois est aussi utilisé en ébénisterie
- Icaros** : chants magiques des chamanes (verbe : icarear, chanter des icaros.)
- Lanzón** : Sculpture en pierre ayant la forme d'une grande lance.
- Lodges** : auberges d'accueil des touristes installées dans la forêt
- Maestro** : maître. C'est une forme courante d'appeler les chamanes et qui indique respect.
- Mal de ojo** : mauvais œil
- Malero** : malfaiteur. Chamanes qui opèrent dans le domaine de la sorcellerie ou leurs comanditeurs.
- Maloca** : maison communautaire sur pilotis construite de la même façon que le *tambo*
- Mapacho** : cigarettes rituelles faite avec du tabac noir d'Amazonie (*nicotia suaveolens*), au goût très prononcé.
- Mareación** : effet du breuvage, sentiment d'ivresse et de perte de l'équilibre.
- Mariri** : ou *yachay*, flegme à travers lequel le chamane passe ses pouvoirs et sa résistance aux fléchettes à l'apprenti
- Masato** : le *masato* ou bière de manioc est fait par les femmes qui mâchent les morceaux de la racine pour le faire fermenter. Le jour de la fête elles le mélangent avec de l'eau pour faire un liquide épais et blanchâtre. Cette boisson a un rôle central dans toute fête, le prestige de

l'hôte en dépendant énormément. En effet ce sont les femmes et les filles qui le préparent et l'offrent aux invités. Le chef de famille n'a aucun pouvoir de contrainte pour les obliger à en faire ou à le partager. Si elles le désirent, elles peuvent arrêter d'en offrir aux invités, mais les mauvais commentaires retomberont sur le chef de famille. C'est une forme de pouvoir sur le mari ou le père qu'ont les femmes. Le goût du *masato* est assez aigre, reflétant bien la fermentation de la boisson alcoolisée. Contrairement aux habitués qui en buvaient et en demandaient davantage, je l'avais trouvé pour ma part imbuvable. Il est toutefois délicat de refuser une invitation à boire, les hôtes le prenant comme une injure personnelle

Mesa : la *mesa* est l'appellation donnée aux « autels » des rituels chamaniques de la côte nord du Pérou, ainsi que dans les Andes de ce pays. Le mot espagnol « mesa » signifie « table » d'où l'association avec l'autel, mais il est très probable qu'il s'agisse de la prononciation andine de « misa » qui veut dire « messe » et donc désignerait aussi le rituel en tant que tel.

Meter plomo (*meterle plomo*) : littéralement traduit cela serait « lui mettre du plomb », ce qui en sens figuré désigne le fait d'exterminer quelqu'un à coup de balles.

Otorongo : jaguar d'amazonie

Pachamama : nom quechua (« pacha » : terre ; « mama » : mère) qui indique la Terre Mère

Perfumero : chamane qui travaille avec des parfums, des philtres d'amour

Pusanga : préparation magique utilisée pour attirer l'être aimé, fixer des unions (*amarres*) – ou les dissoudre (*pusanguero* : le chamane qui prépare des *pusangas*)

Refinar : moment du « raffinement » dans la préparation de la purge, lorsque celle-ci prend de la consistance.

San Pedro : (*Trichocereus pachanoi*) Cactus contenant de la mescaline, appelé aussi *huachuma* (nom quechua)

Susto : « Saisissement ». Doit être plutôt compris dans le sens de « traumatisme ». Dans la région c'est le plus souvent pour soigner ce mal que la population locale fait appel aux chamanes.

Tambo : petite cabane sur pilotis avec un toit conique fait à partir de feuilles de palmier (généralement de l'espèce *Irapai*, *Lepidocaryum tenue Mart*) tissées entre elles et fixées en couches sur le squelette du toit.

Tipi : tente conique traditionnelle des indiens des plaines

Toé : (*Brugmansia suaveolens*). Sortes de datura. Il existe plusieurs espèces de *toé* (blanc, rose, noir...) qui ont des utilisations spécifiques (topiques, anti-inflammatoires, divinatoires, magiques, etc.)

Vilca : poudre visionnaire faite à partir d'une plante qui se trouve dans les Andes, du côté de l'Amazonie. Il faut moudre la semence, puis l'aspirer par le nez avec un os, une canne ou un tuyau. Cette poudre contient de la DMT (substance qui se trouve aussi dans l'*ayahuasca*). Selon Howard Lawler c'est cette substance qui sortirait du nez de certaines *cabezas clavas* que l'on voit dans le temple Chavín de Huantar.

Virotés : fléchettes magiques, dards invisibles, armes chamaniques qui causent les maladies.

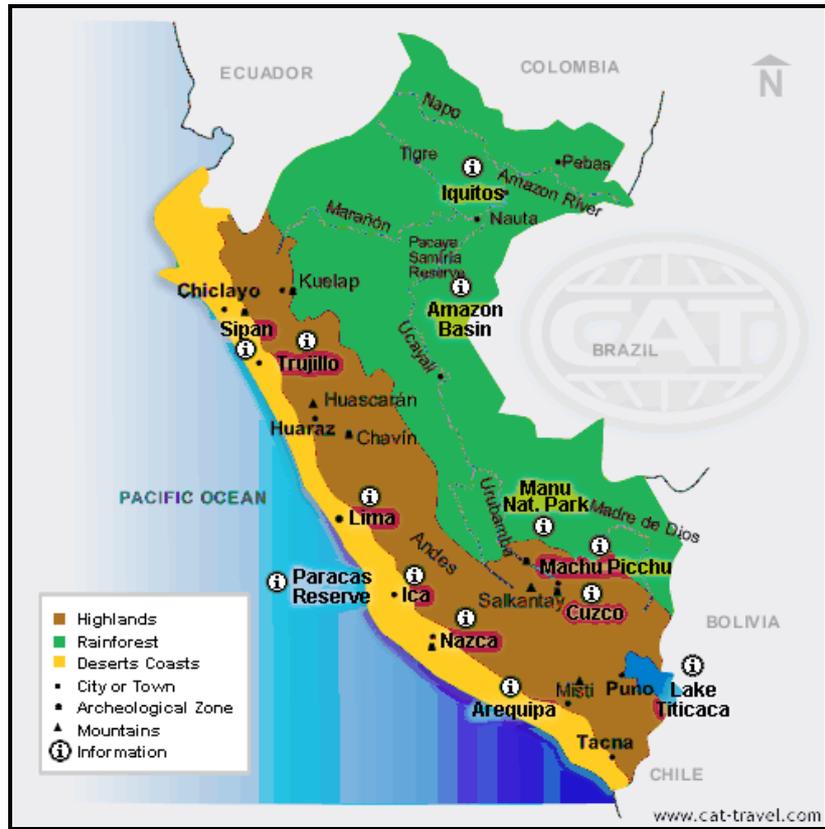
Warmi icaros : *icaros* pour les femmes

Yachai : voir *mariri*

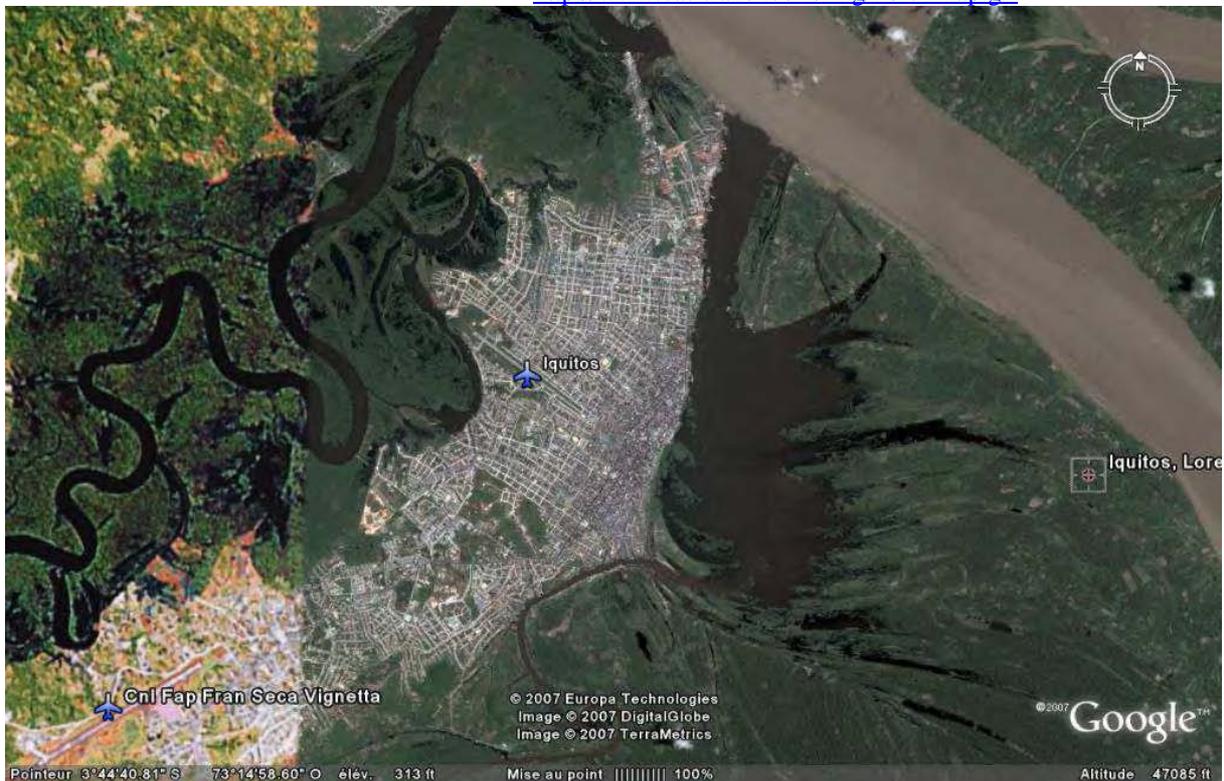
Yuca : manioc

SITUATION GEOGRAPHIQUE

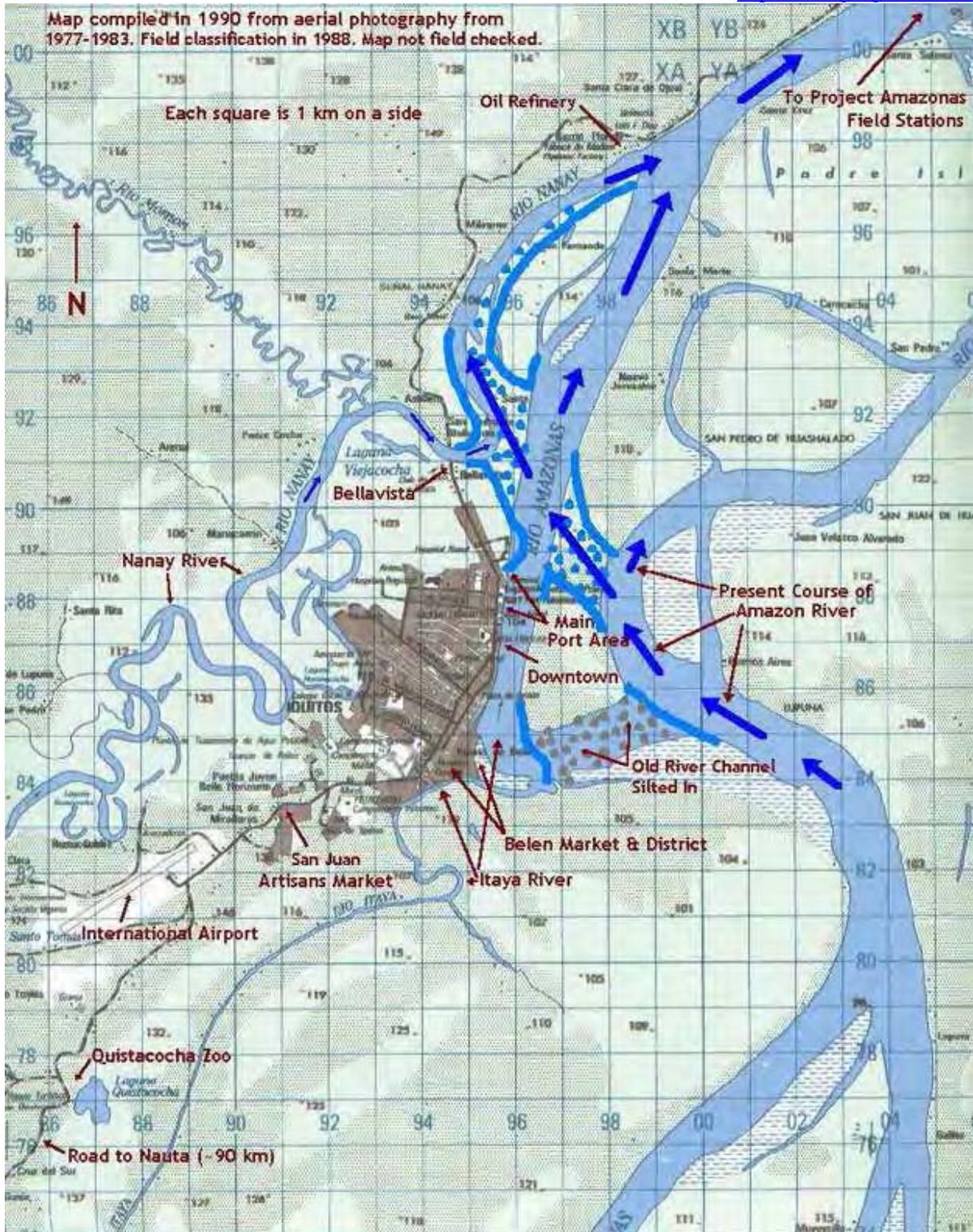
Une localisation de la recherche



http://www.cat-travel.com/img/Peru_map.gif



<http://www.googlearth.com>



<http://www.amazon-ecotours.com/images/Amazon/Maps/iquitos-bmp.jpg>

LIEUX D'UN TERRAIN



Prise de vue d'un bidonville à Bélen



Prise de vue du d'un stand au marché de Bélen



Attractions touristiques à Iquitos



SANTA FE
Illustration des lieux



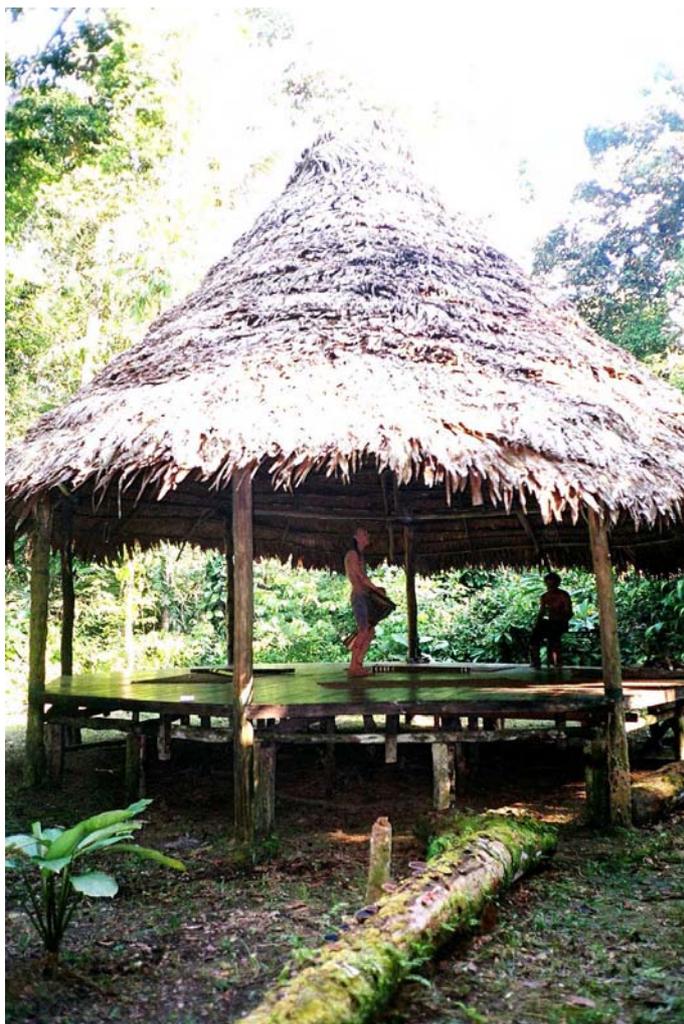
La maison d'Arnaud Tognazzi



Un exemple de *tambo* et Govinda



Toilettes



Le temple



Le sentier d'entrée à Santa Fe



Les enfants de Nazareth



Don Romulo et Joël en train de moudre la canne à sucre



**Journée de travaux communautaires à Huambé
« minga »**



La *maloca* détruite par la chute d'un arbre attribuée à la sorcellerie d'Artidoro



Des attrape-rêves

VISAGES D'UN TERRAIN



Don Hildebrando et Joël lors d'une fête de *masato*



Rodrigo, don Rómulo, l'auteur, Joël et un travailleur
« journée de terrain à Santa Fe »



Don Romulo écoute ses propres *icaros* pour la première fois



Ronald Wheelock et son fils Quetzàl avec le chamane José Caral (99 ans) et sa femme



LA PLANTE DE CHACRUNA
Psychotria viridis



<http://www.biopark.org/peru/Chacruna-viridis-fruit-04a.jpg>



LA PLANTE D'AYAHUASCA
Banisteriopsis



LA PREPARATION DU BREUVAGE



Rodrigo pilonne les lianes



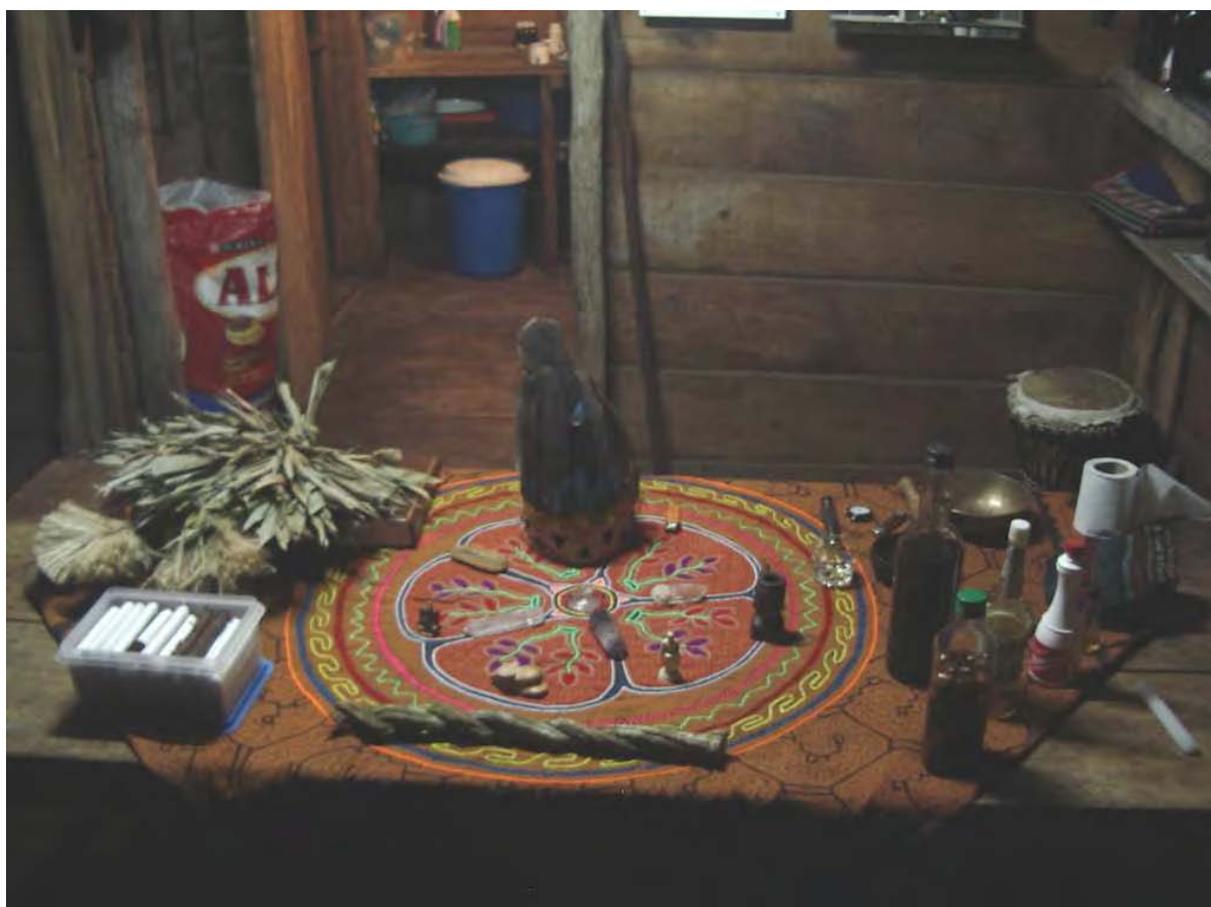
Joël agence les divers ingrédients (chacrana, ayahuasca) en couches superposées



La décoction et « raffinage » de l'ayahuasca

MISE EN PLACE

L' « autel » de Ron Wheelock pour une cérémonie d'ayahuasca



A gauche :

- boîte avec les *mapachos*
- la *chakapa*, posée sur un exemplaire de la Bible

Au centre :

- la parure à plumes de Ron
- cristaux de quartz agencés en cercle
- petite statue de la vierge
- petite statue du buddha
- un morceau de la liane *Banisteriopsis caapi*
- un *cachimbo* en bois

A droite :

- une pipe en verre
- la bouteille d'ayahuasca
- un bol tibétain
- une bouteille de « *timolina leonard* »
- un rouleau de papier toilette
- une bougie
- un djembé

LES CARTES DE VISITE DES CHAMANES



AMAZON JUNGLE JOURNEYS
993 8654
RONALD JOE WHEELLOCK
Curandero - Ayahuasquero

Carretera Iquitos - Nauta
Km. 9 Quirjuma
pukapunta@yahoo.com

Contact in USA
Vera Hubbard 2301
Briggs Parsons,
KS 67357
(620) 421-8127



takiwasi
Centro de Rehabilitación de Toxicómanos y
de Investigación de Medicinas Tradicionales

Dr. Jacques Mabit Bonicard C.M.P. 28301
MÉDICO COORDINADOR GENERAL - PRESIDENTE EJECUTIVO - TAKIWASI
PROFESOR EXTRAORDINARIO UNIVERSIDAD CIENTÍFICA DEL SUR - LIMA

Prolongación Jr. Alerta 466 - Tarapoto - Perú
Telf.: (042) 522818 - Fax.: (042) 525479
e-mail: takiwasi@takiwasi.com / www.takiwasi.com

PUESTO DE VENTA DE LICORES CURATIVOS Y AFRODISIACOS
"EL OTORONGUITO"



DE LA SRA. DELIA DE MARREROS

Psje. Paquito Pto. N° 03 y 04
Beñen - Iquitos - Perú

Domicilio:
Psje. Paquito N° 10
Telf.: 268366



**Curandero
Vegetalista
Ayahuasquero**
Percy Garcia Lozano

Putumayo #1710
Iquitos, Peru
Telf.: 224466
Cel: (01-065) 9603015
E: percygalosha@hotmail.com

LE PAMPHLET ILLUSTRATIF DU RIGUGIO ALTIPIANO

Refugio Altiplano

AMAZONIA PERUANA
Iquitos

REFUGIO ALTIPLANO

Oficina Principal: Calle Raimondi 171
Telf: 51- 65 - 222001
Iquitos, Perú
refugioaltiplano@lycos.com
scottpetersen@lycos.com
www.refugioaltiplano.org

Refugio Altiplano ★

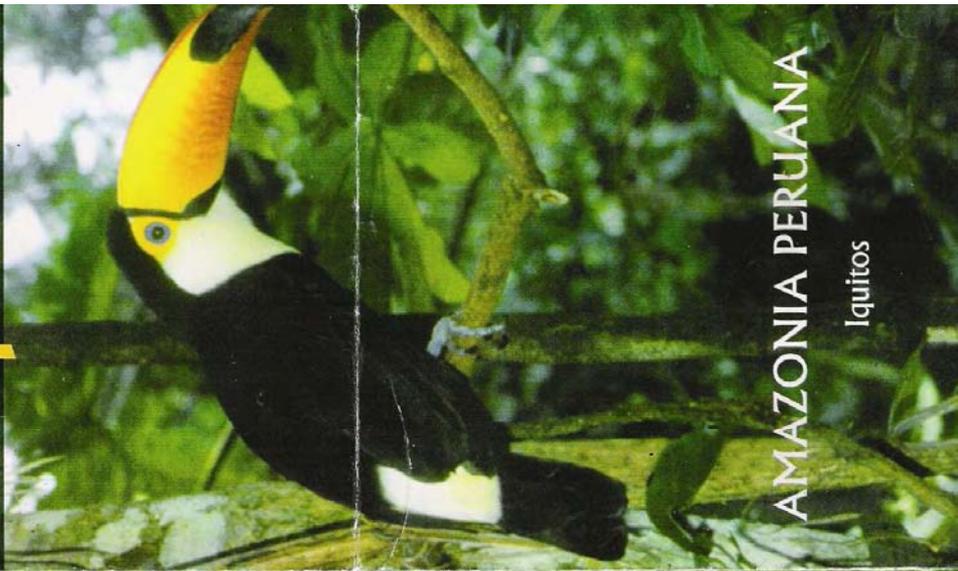
Río Amazonas

Iquitos

CLIMATE: The weather at the Refugio is tropical, warm and humid. Evenings are cooler and rain showers are common especially from February to May.

What to bring?

- * Light cotton clothing
- * Long sleeved shirts
- * Bathing suit
- * Boots
- * Rain jacket or poncho
- * Mosquito repellent
- * Sun hat
- * Sun glasses
- * Sun screen
- * Binoculars
- * Camera and video
- * Tape recorder







REFUGIO ALTIPLANO - Is one of the most exclusive Albergues in the Peruvian Amazon, where guests can experience the grandeur and magic of the rainforests, and the miraculous curative properties of plants and indigenous healing ceremonies.

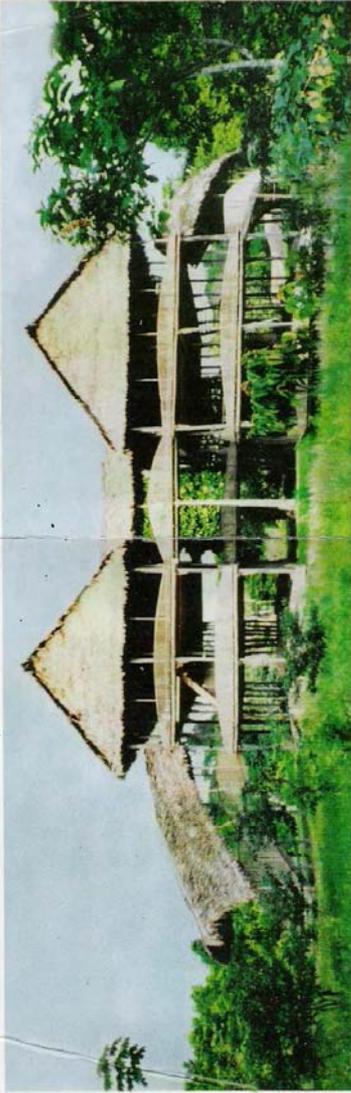


HIGHLIGHTS

- * Kayaking, canoeing, hiking and camping trips around the Refugio and into the jungle.
- * Bilingual, experienced, and professional guides.
- * Fishing and swimming in the Amazon.
- * Bird watching and nature hikes to observe and photograph the exotic flora and fauna.



- * Comfortable, modern boats with roofs and lifejackets.
- * Transportation by bus and speed boat from the airport in Iquitos to the Refugio.
- * Programs for relaxation, and stress therapy with natural plant medicine.
- * A diverse menu of fresh natural food, including fish, fruit and vegetables from the region.
- * Trips to Cuzco, the Sacred Valley of the Incas, Machu Picchu, and other destinations in Peru.



OUR LODGE-
The Refugio is a picture of beauty and enchantment located 35 km. south of Iquitos on the shores of Rio Tamshiyacu.

From Iquitos, it's a 90 minute speed boat ride down the majestic Amazon River to Refugio Altiplano. Enroute we often see the exotic fresh water pink dolphins.



SERVICE
Surrounded by abundant vegetation and six hundred acres of virgin forest, the Refugio offers the guest authentic experience and professional attention, in the enchanted Peruvian Amazon. The private bungalows are constructed with natural materials. From the forest, they have modern bathrooms, spacious bedrooms, and balconies overlooking the forest and river. In our restaurant you will enjoy fresh, natural regional cuisine from the vantage point of the third floor, and enjoy the same serene view from the spacious hammock living room.



In the impressive ceremonial houses, especially designed and built for Ayahuasca rituals, you will experience Indigenous healing guided by professional Shamans of prestige and experience.

SHAMANIC HEALING AND MYSTIC EXPERIENCE

Imagine learning to live with one foot in this world and the other in eternity. Imagine traveling through many parallel dimensions, and coming back to relate your encounters and discoveries.

Imagine re-discovering your soul and realizing your birth right of communion with the infinite world of the spirit. We are fortunate to live at a time of history when our indigenous grandparents are sharing their ancestral knowledge with the modern world. From Australia, Africa, Siberia and the Americas, shamanic protectors of the



earth who have lived in harmony with the natural world for thousands of years, are teaching us to open our eyes and respect the mystery and life of the marvelous planet where we are living.

ARTICLE MEA CULPA

Mea Culpa: Drug Tourism and the Anthropologist's Responsibility

MARLENE DOBKIN DE RIOS
UC IRVINE

I first wrote about "drug tourism" in 1994. In drug tourism, charlatans tour individuals from the First World to the Peruvian, Ecuadorian and Brazilian Amazon to participate in plant hallucinogenic sessions with ayahuasca (various *Banisteriopsis* spp). These plants contain harmine, harmaline and tetrahydroharmaline. This phenomenon—a dark side of globalization—has increased in the last 15 years, causing serious, although unfortunately poorly documented or chronicled, health hazards for the clients of "new-shamans."

Commercial shamanism in Peru has become a system where foreigners are given a powerful plant psychedelic at a cost of \$300–\$500 a visit, compared to the \$20–30 cost for local people. Since these drug rituals have become a commercial undertaking and since the community lives from tourism, governmental authorities have not curtailed this activity, despite international treaties concerning drug interdiction of DMT, a substance contained in one of the additives to ayahuasca. Called *chacrana* in Spanish in Peru, *psychotopia viridis*, the DMT contained within it, is a Schedule I drug, with interdiction by the Controlled Substances Act of 1970.

COMMENTARY

Anthropologists' Complicity and Intervention

Anthropological scholars inadvertently have played a major role in diffusing esoteric knowledge to the general public, as they studied and analyzed traditional psychedelic rituals in their writings and professional talks. Despite publishing in peer-reviewed journals and academic venues, or having presented papers in academic conferences and having avoided sensationalizing their findings, the work of these scholars have diffused to the "democratic masses," a process discussed in 1932 by the Spanish phil-

osopher Ortega y Gasset in his book, *The Revolt of the Masses*.

Thus, anthropologists now have a responsibility to note the difference between new religions' sacramental use of plant hallucinogens, for example, among the União do Vegetal Church in Brazil, in comparison to the trendy hallucinogenic experiences of urban educated men and women who tour Latin America. From an ethical-relativistic stance, this drug tour-

ism causes harm to participants and also changes and effectively destroys traditional urban and rural hallucinogenic healing that has roots in the prehistoric past.

The New Shamans

These new shamans are basically businessmen who extract cash from visitors. Some develop foolish rituals and procedures that are burlesque images of what they believe an altered state should

be. Some healers use mud baths and nudity in their group rituals, quite distinct from traditional ayahuasca rituals that I observed in 1968–69, 1977 and 1979. Today, a simple plastic cloth is laid on the ground and clients are seated around a circle with the healer whistling incantations to provoke spiritual contact for a couple of hours. Drug-tourist clients are not screened. New healers never have been apprentices, nor fasted or adhered to special diets employed by traditional healers to enhance their ability to understand the plant hallucinogenic effect.

These new shamans, predominantly Mestizo middle class men and women, are in many ways usurping the traditional role of folk healers or curandero, thereby contributing to the ongoing demise of a cultural healing system, slowly destroying the traditions of the region where ayahuasca is used to determine the source of witchcraft hexes and evil-doing, and to permit a powerful shamanic healer to rectify his client's anxiety and fears.

Many of the new shamans, however, lack the experience, appropriate personality and requisite training for this traditional work of healing. Many are unable to accurately diagnose the illnesses that clients suffer, necessary for effective curing, nor are they aware of important facts about drug interactions, such as that ayahuasca and antibiotics can cause client poisoning. As a result, sometimes a drug tourist's condition worsens and the client has to be rescued and sometimes hospitalized. And, on occasion, madness or death has followed, as when a new shaman adds nightshade plants to the mixture.

Given the potency of the chemicals involved, and the new shamans' lack of understanding about these chemicals, this drug tourism calls out for regulation. Unlike traditional Mestizo or indigenous use of the plants within a ritualized context, with knowledge passed on through periods of long and rigorous apprenticeship, drug tourism in contemporary Peru and the Amazon region is merely a footnote to drug trafficking around the world. ■

Marlene Dobkin de Rios is an associate clinical professor of psychiatry and human behavior at the University of California, Irvine.

Data Sheet on New Ayahuasca Healers

Characteristics of 12 new shamans interviewed by Roger Rumrill and Marlene Dobkin de Rios in Peru over a 6-month period ending November 2004 include:

- Called curanderos, ayahuasqueros or plant doctors
- 80% of doctors are men
- Ages range between 40–60 years of age, with few older healers
- No formal professional training, as healers focus mainly on psychosomatic disorders
- Few influenced by Western scientific medicine; a majority learned from family members and friends who practice folk medicine
- None were mystics or admitted to involvement in witchcraft
- All used ayahuasca, as well as other plants including toé and chiricanango
- Report little or no danger from use of ayahuasca regarding health of client
- Deny problems reported to them from clients
- Are entrepreneurs, traveling around the world by invitation by clients in major cities
- Maintain web pages, edit brochures and manage tourism firms
- Have a "shamanic service" which they contract with a local ayahuasquero
- Cure not for moral or providential justification but because patients arrive with "physical or spiritual illnesses"
- Clients come from the US and Europe

Other data on the effects of Drug Tourism in the Amazon:

- Ayahuasca is disappearing as a sustainable plant in the Amazon, often replaced by use of tobacco
- Shamanism is pauperized, including the special preparatory diets that accompany ayahuasca use in the past



Street scenes from the Belén "barriada," in Iquitos, Peru, where de Rios conducted fieldwork with traditional Ayahuasca healers from June 1968–69.

Photo courtesy of Marlene Dobkin de Rios

LES AUTORITES LOCALES ET LA GESTION DE L'AYAHUASCA

Quelques réflexions

Peu de temps après mon arrivée à Iquitos une macabre rumeur parcourait de bouche à oreille les alentours du centre ville : deux femmes américaines affirmaient avoir été violés dans une auberge en forêt lors d'une session d'ayahuasca. La rumeur devint nouvelle médiatique lorsqu'elle fit la une du journal local. L'inspecteur en charge de l'enquête m'informa que les deux femmes avaient posé plainte auprès de la police locale, mais seule une d'entre elles avait été victime d'une agression. Il s'agissait – toujours d'après ses informations – d'une tentative de viol perpétrée dans un centre appelé *Amazon Lodge*, appartenant à un Américain s'appelant Paul Wright, et l'accusé était un conducteur de bateau. Au moment de l'agression la victime aurait été sous les effets du breuvage, puis encore sous le choc de l'événement elle aurait posé plainte et quitté tout de suite après le pays. L'enquête était alors suivie de près par l'amie qui l'avait accompagnée, ainsi que par l'Ambassade de leur pays³¹.

A partir de cet événement, nous avons pu remarquer grâce à nos informateurs que la plupart se trouvaient dans l'ignorance quasi totale des conditions dans lesquelles se déroulent ces fameuses expériences chamaniques, tant aimées par les *gringos*, et n'en savaient pas plus sur les pratiques de chamanisme local ou sur les traditions des indigènes de la région. Arrivés de la capitale à la Direction de tourisme ou à un poste de police, ils préféraient nous poser des questions plutôt que de répondre aux nôtres : « est-ce une drogue ? », « que faut-il faire ? », « devrait-on en interdire l'usage ? », « comment gérer ou pas ? »... Partant de l'acquis du retour économique de cette affluence touristique, se posait la question de savoir comment garantir au moins la sécurité des visiteurs. L'absence de lois et de directives au sujet de l'ayahuasca limite le rôle effectif et les compétences des autorités locales. Aucune forme de contrôle n'existe à part l'enregistrement des sociétés commerciales dans les registres officiels, et les éventuelles interventions policières régulières en cas de crime, comme dans le cas de cette tentative de viol. L'argument le plus récurrent pour justifier cette absence de cadre juridique est celui du respect des traditions : « c'est une coutume des Indiens ».

En 2001, la Direction Régionale du Tourisme avait même soutenu l'organisation d'une grande « cérémonie d'ayahuasca » dans le parc naturel de Quistococha, une des principales attractions touristiques de la région, dans le but de promouvoir cette nouvelle

³¹ Ces données sont tirées de l'entretien avec le capitaine Zevallos, fait à Iquitos, le 13 Mars 2006

« manne » auprès des intéressés. Cet évènement fut un échec total, « à cause des fortes pluies », selon l'ingénieur à charge, et rien d'autre n'a été programmé depuis³². Comme vu précédemment, le centre ville d'Iquitos est rempli d'agences de voyages tenues par des entrepreneurs locaux ou étrangers proposent, entres autres, l'organisation de « véritables » cérémonies d'ayahuasca, des expériences ésotériques, toutes sortes de voyages mystiques et autres « shamanic experiences » à des prix allant de quelques dizaines à plusieurs centaines de dollars (cf. infra la partie sur les formes de circulation de l'argent), sans qu'aucune forme de gestion ou de contrôle de cette offre ait été mise en place. Néanmoins, tout en faisant son mea-culpa³³ pour l'influence des ethnologues dans l'essor de ce « tourisme de drogues », Dobkin de Ríos tire la sonnette d'alarme sur la situation : « Given the potency of the chemicals involved, and the new shamans' lack of understanding about these chemicals, this drug tourism calls out for regulation. Unlike traditional Mestizo or indigenous use of the plants within a ritualized context, with knowledge passed on through periods of long and rigorous apprenticeship, drug tourism in contemporary Peru and the Amazon region is merely a footnote to drug trafficking around the world » (Dobkin de Rios, 2006: [en ligne]).

Si des recherches ont été faites sur le chamanisme urbain à Iquitos (Dobkin de Rios, 1972, 1974 ; Chaumeil 1992), aucune d'entre elles n'analyse de près ces pratiques improvisées et florissantes qui concernent l'accueil et la sécurité des visiteurs. Au niveau des initiatives des particuliers, sont organisés des congrès et des rencontres, comme par exemple au centre Takiwasi à Tarapoto ou la conférence annuelle promue et organisée par un Américain à Iquitos. Ces évènements ponctuels ont pour la plupart comme finalité la rencontre entre chamanes venus de différentes régions, parfois d'autres pays, afin de traiter des questions portant sur les techniques de guérison, les modalités d'accès à la connaissance par les plantes, mais aussi sur les dangers de l'affluence touristique pour l'image de la « profession » de *curandero*, sur les traditions et sur l'impact écologique.

La problématique de la gestion du tourisme mériterait des recherches plus approfondies, afin de comprendre de quelle façon les autorités locales peuvent créer des normes et se donner les moyens pour d'une part informer, protéger et orienter les visiteurs, et d'autre part pour préserver, organiser et administrer l'offre touristique locale de la façon la plus saine possible : le sujet est sans doute des plus controversés et il est possible de penser que le chamanisme en tant qu'institution et les chamanes et usagers qui la composent devront faire face seuls à ces nouveaux problèmes.

³² Entretien avec le directeur régional de tourisme le 14 Mars 2006.

³³ Voir l'article de Marlene Dobkin Rios (2006) inséré en annexe, « Mea Culpa : Drug Tourism and the anthropologist's Responsibility », p.LXVII



http://ddugay.club.fr/illustrations/chavin_cabezas.html

LES TETES EN PIERRE

Exemples de « cabezas clavadas » du temple Chavín de Huantar

http://www.jacekphoto.com/peru/chavin_head.jpg



Une tête chavín

Howard Lawler y voit le *chakra* de la *coronilla* ouvert



Une tête chavín

Howard Lawler y voit de la poudre visionnaire sortir du nez
« la semence de la *vilca* est moulue puis aspirée par le nez avec un os »



http://www.peyrot.info/Peru_Chavin_Raimondi.gif