



HAL
open science

L'ingestion d'ayahuasca parmi les populations indigènes et métisses de l'actuel Pérou. Une définition du chamanisme amazonien

Sébastien Baud

► **To cite this version:**

Sébastien Baud. L'ingestion d'ayahuasca parmi les populations indigènes et métisses de l'actuel Pérou. Une définition du chamanisme amazonien . *Ethnographiques.org* : revue en ligne de sciences humaines et sociales, 2008, Les nouveaux mouvements religieux, 15. halshs-01573052

HAL Id: halshs-01573052

<https://shs.hal.science/halshs-01573052>

Submitted on 8 Aug 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



ethnographiques.org

Sébastien Baud

L'ingestion d'*ayahuasca* parmi les populations indigènes et métisses de l'actuel Pérou. Une définition du chamanisme amazonien

Résumé

Connue au Pérou sous le nom d'*ayahuasca*, *Banisteriopsis caapi* est une liane qui, bue en décoction, est émétique et laxative. Associée à d'autres plantes, elle est un inhibiteur de monoamine oxydase (IMAO), c'est-à-dire qu'elle favorise le passage hémato-encéphalique du DMT et autres alcaloïdes hallucinogènes présents dans ces dernières. Voilà ce qu'en disent les pharmacologues. *Banisteriopsis caapi* jouerait donc un rôle secondaire lors de l'ivresse hallucinogène induite par l'absorption du breuvage parmi les populations amérindiennes et métisses de l'Ouest amazonien. Pourquoi alors le breuvage est-il communément appelé du nom de cette liane ? La réponse nous vient du discours indigène. Celui-ci affirme en effet que l'*ayahuasca* est ingérée avant tout pour ses propriétés purgatives : elle est *una planta maestra*, une plante qui enseigne. Purgative et fortifiante, elle est de fait médiatrice entre l'homme et le monde-autre. Autrement dit, elle aide à l'introduction dans le corps de l'apprenti chaman d'un principe spirituel, à l'origine des visions.

Abstract

Banisteriopsis caapi is a climbing liana, known in Peru under the name of ayahuasca. According to the pharmacologists, the decoction acts as an emetic and laxative. Like other plants of its family it exhibits monoamine oxidase inhibitor activity. In other words it allows DMT and other hallucinogenic alkaloids to pass through the hemato-encephalic barrier. Yet, Banisteriopsis caapi does play another role during the hallucinogenic trance. Why else would Amerindian and halfcaste populations of western Amazonia name the ingested brewage ayahuasca, the name of this liana ? The native speech informs us that the ayahuasca is una planta maestra, i.e. a teaching plant. Therefore being a purgative and fortifier it is a mediator between the human being and the otherworld. In other words, it contributes to introduce a spiritual principle into the body of the novice shaman. A type of vision originates from this principle. This type of vision aids the shaman in his work.

Pour citer cet article :

Sébastien Baud. L'ingestion d'*ayahuasca* parmi les populations indigènes et métisses de l'actuel Pérou. Une définition du chamanisme amazonien, *ethnographiques.org*, Numéro 15 - février 2008 [en ligne]. <http://www.ethnographiques.org/2008/Baud.html> (consulté le [date]).

Introduction

La problématique de cet article — pourquoi les populations indigènes et métisses de l'actuel Pérou consomment-elles l'*ayahuasca* ? — s'appuie sur le constat que si l'*ayahuasca* est utilisée pour ses propriétés d'inhibiteurs de monoamine oxydase (IMAO), elle ne saurait être réduite à celles-ci, essentielles par ailleurs. Quelles sont alors ces propriétés recherchées par l'amérindien comme le métis et pour lesquelles, tous deux prennent tant de soin à la préparation du breuvage ? Avant de répondre, plusieurs questions préliminaires s'imposent.

« Qu'est-ce l'*ayahuasca* ? », « qui la prend ? » et « dans quel contexte ? ». Remettre en cause l'utilisation de l'*ayahuasca* pour sa seule fonction d'IMAO, ne peut se faire qu'en interrogeant le savoir indigène. Que nous dit-il ? Principalement que l'*ayahuasca* est purgative et donne à voir. Autrement dit, qu'elle a à voir avec un travail, sur le long terme, de construction de la personne ; ces deux notions étant intimement liées dans le discours indigène. A partir de ce constat, nous verrons qu'à côté de la vision éphémère et personnelle, œuvre des alcaloïdes présents dans les additifs, la prise répétée de l'*ayahuasca* développe la capacité de voir ; les visions ainsi induites étant décrites par mes interlocuteurs, d'une part comme provenant non de la personne mais du monde-autre et, d'autre part comme s'insérant dans la mythologie du groupe. Dans ce cadre, l'*ayahuasca* est une plante initiatrice : elle est médiatrice et enseignante. De nombreux textes scientifiques ont été consacrés à l'*ayahuasca*. Nous pouvons les regrouper en trois ensembles. Le premier réunit les recherches botaniques, ethnobotaniques pharmacologiques et biochimiques (voir à ce sujet les travaux de Callaway et al., 1999 et Fericgla, 1994), le deuxième les travaux d'anthropologie (Chaumeil, 1999, 2000 et 2001 ; Fericgla, sans date, 1998a et 1998b ; Langdon & Baer, 1992 ; Luna, 1986a, 1986b, 1992 et 1999 et Reichel-Dolmatoff, 1973, 1974 et 1975) et le troisième, ceux de psychologie et de psychologie cognitive (Shanon, 2002 et 2003 ; Strassman, 2005 et Deshayes, 2002a et 2002b).



Carte 1

Principaux groupes ethniques péruviens.
Carte retravaillée par l'auteur (Baud, 2003).
Source :
<http://sebastien.baud.free.fr/Cartes.htm>



Carte 2

Région de Tarapoto (San Martín, Pérou).
Carte retravaillée par l'auteur (Baud, 2003).



Carte 3

Territoire aguaruna (groupe Jivaro, Pérou).
Carte retravaillée par l'auteur (Baud, 2003).

Pour ma part, mon analyse sera basée sur l'observation d'un même fait — l'utilisation d'une liane appelée *ayahuasca* — à partir d'un travail de terrain réalisé entre 1998 et 2003 puis reconduit en 2006 dans une aire géographique assez vaste de l'Amazonie péruvienne, aire comprise entre les contreforts andins et les basses terres à la frontière avec le Brésil (**carte 1**). Bien que j'aie utilisé un terme usuel, nous verrons que nous aurons à faire à des pratiques différentes selon les contextes dans lesquels elles ont été observées. Pour être plus précis, je m'appuierai, dans ce qui suit, sur deux discours culturels. Celui de métis qui vivent dans la région de Tarapoto, voisins des Lamista de langue quechua, d'une part. Tarapoto est une grande ville amazonienne [1] située entre les rivières Shilcayo et Cumbaza (**carte 2**). Sur le discours d'Aguaruna (groupe jivaro), d'autre part, qui vivent à Nazareth [2], situé entre le Marañón et la rivière Chiriaco (**carte 3**).

Botanique et nomenclature



Image 1

Banisteriopsis caapi (Spruce ex Griseb.) Morton (Malpighiaceae) - Ayahuasca.
Photographie Sébastien Baud (1998, San Martín, Pérou).

Connue au Pérou sous le nom d'*ayahuasca*, *Banisteriopsis caapi* (Spruce ex Griseb), Morton (Malpighiaceae) est une liane grimpante qui pousse sous un climat tropical et subtropical [3], jusqu'à 1 500 m d'altitude sur des sols non inondables. Ses branches sont brun-gris, ses feuilles glabres et elliptiques mesurent jusqu'à 17 cm de long et 9 cm de large. Elle développe une inflorescence axillaire de quatre fleurs jaunes ou roses et un fruit ailé ou samare de 3 cm (**image 1**). Elle peut être cultivée. Toutefois, les plants sauvages sont plus appréciés par ceux qui l'utilisent. Elle est émétique, laxative et psychotrope à forte dose.

Ayahuasca est un terme quechua. Métis et groupes ethniques de ces régions citées précédemment l'utilisent aujourd'hui de manière courante. *Huasca* désigne, selon le contexte, la corde ou la liane. *Aya* est le cadavre ; par analogie, le mot en est venu à désigner l'âme détachée du corps après la mort, c'est-à-dire le défunt ou son fantôme. Dans son acceptation la plus courante, l'*ayahuasca* est donc la « liane des morts » ou « des âmes défuntées ». Une autre traduction pourrait être « liane amère ». En effet, Gérald Taylor traduit le mot *ayan*, utilisé dans le dialecte parlé à Lamas, près de Tarapoto, par « amer » (1975 : 100) ; or, nous savons toute l'importance de l'amertume dans le rapport aux plantes chez les Amérindiens de ces régions [4]. Le discours métis emploie pour désigner le breuvage produit à partir de la cuisson de l'*ayahuasca* deux autres mots : celui de *purga*, la « purge » et celui de *medicina*, le « remède ». Ainsi confrontée à une certaine étiologie, l'*ayahuasca* serait le remède par excellence. A cette idée qui guide ma réflexion, il convient d'ajouter que le terme espagnol *medicina* désigne également le flegme, appelé *yachay* [5] ou *mariri* [6] et stocké dans l'estomac du chaman des régions susmentionnées. Il prend la forme chez et pour ce dernier, ravi par le breuvage, d'un serpent, de même que la mère ou esprit de l'*ayahuasca*. C'est là un point intéressant en ce sens que l'emploi de ces différents noms nous donne une première idée des propriétés de cette *banisteriopsis* : elles auraient à voir avec un travail, sur le long terme, de construction de la personne dont l'image idéale est celle du héros civilisateur. Je pense ici à *Bikut*, héros aguaruna du corps duquel, après sa mort, poussèrent deux plantes : l'*ayahuasca* et le *toé* (voir ci-après). Ce qui peut être résumé dans la figure qui suit :

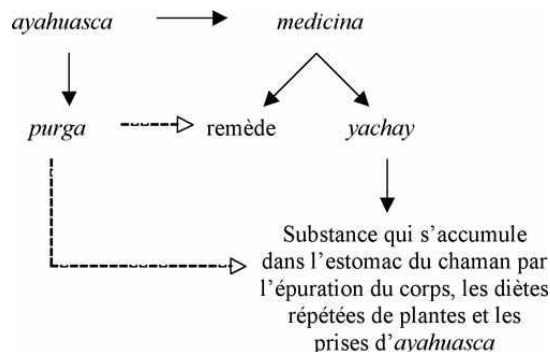


Figure 1 - Nomenclature métisse

Les Aguaruna appellent l'*ayahuasca*, *datém*. Le mot est à rapprocher du terme *datámat* qui signifie remonter un vêtement au-dessus du genou ou remonter ses manches jusqu'aux épaules afin, s'il est possible de m'exprimer ainsi, de voir les fléchettes magiques appelées *tséntsak* [7] cachées sous la peau et à l'origine de la maladie. Par ailleurs, il n'est pas inutile de dire que si, en espagnol, un même mot sert à désigner l'*ayahuasca* et le « remède », en aguaruna, *tsúak* ou *tsúwak* désigne non seulement une espèce de *toé* (*Brugmansia suaveolens* (Willd.) Bercht. & C. Presl, Solanaceae) dont j'aurai à reparler, puissante plante psychotrope, mais aussi le médicament traditionnel [8]. Le médicament moderne est appelé *anpi*, mot qui vient du quechua *hanpi*, le « remède ». Le médecin herboriste aguaruna est d'ailleurs appelé *tsuwájati* [9]. Un lien est donc fait parmi les populations de cette partie de l'Amazonie entre la substance végétale psychotrope et le remède. Il serait toutefois inadéquat de résumer les qualités de la première à ses seules propriétés médicinales.

D'après le discours indigène, plusieurs lianes *ayahuasca* sont utilisées et déterminées selon les effets qu'elles engendrent, « la spécificité de leur activité hallucinogène » (Luis-Blanc, Caceres & Saco-Mendez, 1988 : 55), l'endroit où elles poussent, la végétation environnante, l'aspect de l'écorce, lisse ou rugueuse, sa couleur, etc. L'usage qui en fait est également différencié. Selon Taita Martin (*curandero* colombien), « il faut apprendre à reconnaître les différents types de *yagé*. Certaines lianes ont une enveloppe lisse, d'autres rugueuse. Toutes ne donnent pas les mêmes visions. Avec le *culebra-guasca*, que je n'aime pas parce qu'il est maléfique, on voit des serpents. Avec le *mono-guasca*, des singes. Avec le *curi-guasca* et l'*indi-guasca*, qui sont ceux que j'utilise, on voit des gens » (1992 : 21). Pour sa part, Luis E. Luna évoque la *cielo ayahuasca*, la *lucero ayahuasca*, la *trueno ayahuasca*, etc. [10]. D'autres facteurs interviennent également dans la qualité de la boisson préparée à partir de cette liane, ce sont l'âge de la plante, la nature des morceaux utilisés : épais ou fins, coupés au sommet de la plante ou près du sol, leur couleur, les plantes ajoutées, etc. La liste est loin d'être exhaustive.



Image 2

Préparation de l'*ayahuasca* (communauté aguaruna de Nazareth).
Photographie Sébastien Baud (2007, Nazareth, département d'Amazonas, Pérou).



Image 3

Cuisson de l'*ayahuasca*, ici associé au *yaji*.
Photographie Sébastien Baud (2007, Nazareth, département d'Amazonas, Pérou).

Ceci nous conduit aux différents additifs. En effet, l'*ayahuasca* est le plus souvent associée, lors de sa préparation (**image 2**), à d'autres plantes. Ainsi par *ayahuasca*, nous entendons, et la liane, et la boisson obtenue à partir de la cuisson (plus rarement de la macération) de la première, seule ou associée à d'autres plantes. Parmi les plus utilisées dans cette région d'Amazonie occidentale, nous trouvons la *chacrana*, le *yáji* et le *toé* (**image 3**). La boisson ainsi obtenue est appelée ailleurs *kamaranpi*, « qui fait vomir » [11], par les Matsigenka, *nishi-shiati*, c'est-à-dire « boisson tirée d'une liane » par les Shipibo-Conibo, *caa-pi* [12] par les Tupi, *nishi pae* [13] chez les Huni Kuin (Kashinawa). D'une manière générale, les noms donnés font écho à la nature de la principale plante utilisée — la liane —, à l'amertume de la boisson qu'on en tire et à ses propriétés émétique et psychotrope.

¿La ayahuasca, una mezcla ?



Image 4

Psychotria viridis Ruiz & Pav. (Rubiaceae) - Chacrana.
Photographie Sébastien Baud (1998, San Martín, Pérou).

Les métis (régions de Tarapoto, mais aussi d'Iquitos et de Puerto Maldonado), comme les Matsigenka et d'autres groupes amérindiens aujourd'hui, ont l'habitude d'associer à *Banisteriopsis caapi* les feuilles d'un arbuste, *Psychotria viridis* Ruiz & Pav. (Rubiaceae). L'arbuste (**image 4**) est appelé en quechua *chacrana*, qui est traduit par « qui peut être mélangé ». Ailleurs, il est connu sous le nom de *ompíkiri* (Matsigenka), *kawa-kui* (Sharanahua) et *rami-appani* (Kulina). *Psychotria viridis* pousse jusqu'à 1 000 m, loin des rivières comme sur des sols inondables. Elle est dite, par le discours indigène, colorer les visions.



Image 5

Yaji *Diplopterys cabrerana* Cuatrec. B. Gates Malpighiaceae.
Photographie Sébastien Baud (2007, Nazareth, département d'Amazonas, Pérou).

L'autre additif important est *Diplopterys cabrerana* (Cuatrec.) B. Gates (Malpighiaceae), anciennement *Banisteriopsis rusbyana*. Appelée *yáji* (**image 5**), elle est mélangée au *datém* par les Aguaruna. Le terme est construit à partir de la racine *yaj-*, « loin », racine qui a aussi donné l'adverbe *yajá*, « ailleurs, dans un autre monde » et du suffixe *-i* qui marque la direction. Le *yáji* serait « celui qui emmène au loin ». La plante est aussi utilisée comme additif par les Kofán (Colombie-Equateur) sous le nom de *ocó yagé*, par les Huambisa, par les Ingano et par les Kamsá de la vallée de Sibundoy (Colombie) sous le nom de *chagrupanga* (Luna, 1986a : 57). Il s'agit d'une liane qui pousse entre 0 et 500 m (départements de San Martín, Amazonas et Loreto).



Image 6

Brunfelsia grandiflora D. Don subsp. *Grandiflora* (Solanaceae) - Chiric sanango.
Photographie Sébastien Baud (1998, San Martín, Pérou).



Image 7

Tabac *Nicotiana tabacum* L. Solanaceae.
Photographie Sébastien Baud (2007, Nazareth, département d'Amazonas, Pérou).

Plusieurs autres plantes entrent, quoi que de façon non systématique, dans la composition de l'*ayahuasca* préparée par les chamans. Ce sont :

▀ *Brunfelsia grandiflora* D. Don subsp. *Grandiflora* (Solanaceae), son nom vernaculaire est *chiric sanango*. Il s'agit d'un arbuste (**image 6**) pouvant atteindre cinq mètres de haut et qui pousse jusqu'à 2 000 m, sur des terres fermes. Deux variétés sont connues, une à fleurs blanches, une autre à fleurs violettes. Toutes deux fleurissent trois à quatre fois l'an. Sont utilisées la racine et la tige

▀ *Callaeum antifebrile* (Griseb.) D. M. Johnson (Malpigiaceae), une liane qui croît jusqu'à une altitude de 1 000 m et qui peut être cultivée. Elle est appelée *bejuco de las calenturas*, « liane de la fièvre » et *shinto* (*shillinto* dans la région d'Iquitos) par les Lamista.

▀ *Clusia* sp. [14], (Cluciaceae), appelé *supay k'aspi*, « bois ou bâton du diable », dans la région de San Martín, *tara* parmi les Kulina et *miya* chez les Sharanahua. Si ces derniers ajoutent quelques feuilles lors de la préparation de l'*ayahuasca*, ils ont aussi pour habitude d'en mâcher une ou deux lors des sessions (Schultes & Raffauf, 1990 : 207). Il s'agit d'un arbre épiphyte.

▀ *Heteropterys* sp., une liane qui pousse aussi bien entre les rivières qu'en zone inondable.

▀ *Nicotiana tabacum* L. (Solanaceae), le tabac qui se dit *tsaág* en aguaruna, *séri* en matsiguenga et *sayri* ou *k'amato* en quechua [15]. Il s'agit d'une plante (**image 7**) qui peut atteindre trois mètres de haut et dont les fleurs sont roses, voire rouges. Il est le plus souvent cultivé en marge des jardins ou *chacras* bien qu'il puisse aussi pousser à l'état sauvage.



Image 8

Brugmansia suaveolens (Willd.) Bercht. & C. Presl (Solanaceae) - Toé.
Photographie Sébastien Baud (2000, Andes, Pérou).

J'ai réservé la dernière place de cette énumération à une *brugmansia* en raison du rôle important qu'elle joue dans le chamanisme amazonien. Il a été fait mention précédemment de son appellation aguaruna et du fait qu'elle est prise seule, en macération, par ces derniers. Ailleurs, non seulement, elle entre

dans la composition de l'*ayahuasca* comme chez les métis où quelques feuilles sont ajoutées au mélange principal (*ayahuasca* et *chacrana*), mais elle est surtout le principal additif parmi les Yagua (Chaumeil, 2000). *Brugmansia suaveolens* (Willd.) Bercht. & C. Presl (Solanaceae), puisque c'est d'elle qu'il s'agit (**image 8**), est connue sous les noms vernaculaires de *toé*, *floripondio*, *tomapende*, *borrachero* dans le Pérou espagnol, *mëyupa* en yagua, *baikúa* ou *tsúak* en aguaruna, *saaro* en matsiguenga. *Brugmansia suaveolens* est un arbuste dont les fleurs blanches ou roses sont en forme de calice (de 25 à 30 cm de long et de 9 à 12 cm dans sa partie la plus large). Le *toé* ou *tomapende* est dit être une plante puissante, donc dangereuse, par les *curanderos* de la région de Tarapoto. A l'instar de l'*ayahuasca*, les Aguaruna connaissent plusieurs variétés aux usages différents : l'une est utilisée pour mûrir, une autre pour obtenir une vision, une autre pour soigner telle maladie, etc. [16]. Celles-ci sont communément utilisées, bien que, là aussi, les règles et usages qui circonscrivent leur consommation soient particulièrement sévères. Et pour cause, l'absorption de quelques feuilles suffit à enivrer une personne quelque vingt-quatre ou trente heures [17].

« Ses variations sont plus courtes. Ses réactions sont distinctes. L'homme se lève et pense. Il dort et pense tout ce qu'il va faire durant sa vie. Il le voit. C'est très différent de l'*ayahuasca*. L'ivresse dure douze heures. Si tu prends l'*ayahuasca* et le *toé* — l'histoire de *Bikut* — alors tu es complet » (don Walter, communication personnelle).

Cette famille de plantes a attiré l'attention de quelques chercheurs. Parmi eux, Philippe Descola qui relève que la "grande stramoine", *juunt maikiua*, « suscite pendant plusieurs jours un violent délire, marqué par des phases alternées de narcose et d'excitation, au cours duquel les Achuar entrent en contact avec les esprits ancestraux *arutam* » (1993 : 93). En cela, dans l'aire culturelle jivaro et parmi les Yagua, la prise du *toé* est nécessaire pour qui souhaite accéder à la fonction chamanique comme, d'une manière plus générale, à la vie d'adulte. A ce sujet, Raoul d'Harcourt écrivait déjà que le datura [18] est « une boisson rituelle qui sert aussi à prouver les qualités de ceux qui se destinent au métier de guérisseur ou de sorcier » (1939 : 88).

Action des alcaloïdes présents dans le breuvage

Aujourd'hui, il est couramment admis que *Banisteriopsis caapi* n'est pas en elle-même hallucinogène sauf, peut-être, à haute dose (à ce sujet les avis diffèrent sensiblement). Par contre, elle contient ce qu'on appelle des IMAO, « inhibiteurs de monoamine oxydase », qui sont l'harminine, l'harminine et la tetrahydroharminine. Les effets psychodysléptiques du breuvage utilisé dans cette région amazonienne sont essentiellement dus aux additifs présents, en l'occurrence *Psychotria viridis* et *Diplopterys cabrerana* qui contiennent du diméthyltryptamine (DMT) et *Brugmansia suaveolens* qui contient de la scopolamine entre autres alcaloïdes. Ont-ils un rôle secondaire ? Nous pourrions le penser puisqu'ils sont interchangeable. En effet, bien qu'il soit mis en avant par les pharmacologues que la DMT nécessite d'être associée à un IMAO lors de sa prise orale afin de pénétrer le flux sanguin et de passer efficacement la barrière hémato-encéphalique [19], plusieurs faits démontrent que l'intelligence de la boisson ne saurait être réduite à cette particularité chimique. Prenons les Aguaruna par exemple. Ceux-ci préparent différentes boissons : à base de *Banisteriopsis* seule ou associée à *Diplopterys cabrerana* et à base de *Brugmansia suaveolens* seule elle aussi. De leur côté, si les Huni Kuin associent la liane aux feuilles de *chacrana* en certaines occasions, ils boivent une décoction de la première et inhalent à l'aide d'une pipe à priser les feuilles de la seconde réduites en poudre (par cuisson et réduction), en d'autres occasions, évitant ainsi qu'elles soient détruites par les enzymes du foie. L'additif joue cependant un rôle essentiel puisqu'il conditionne la nature que prend la mère de la plante, son esprit. En effet, si à Tarapoto et aux alentours, l'*ayahuasca* se manifeste à l'homme sous l'apparence d'une femme, Richard A. Rutter (1990) précise par exemple que celle-ci est appelée (il ne dit pas où) la « Femme sans tête » [20], ce n'est pas le cas pour le médecin herboriste aguaruna don Walter [21]. Pour lui, l'esprit de la liane, à l'instar de celui du *toé*, est un guerrier armé d'une lance et d'une armure. Il crie, saute et

danse. Pour lui, si le *datém* est vu sous l'aspect d'une femme, c'est simplement parce que le breuvage psychotrope a été mal préparé. Il y voit différentes raisons :

- ▶ La personne qui avait la charge de sa préparation a eu des relations sexuelles avant le jour dit. Dans son village, affirme-t-il, une diète très stricte est suivie avant comme après la préparation ;
- ▶ La marmite dans laquelle les différents ingrédients ont cuit était sale ;
- ▶ Certaines plantes ont été introduites et mélangées à l'*ayahuasca*. Don Walter a cité explicitement la *chacrana*, *Psychotria viridis* Ruiz & Pav. Celle-ci serait la cause selon lui de visions de femmes. Tout aussi erroné est pour lui le fait d'ajouter la préparation des feuilles de *toé* ou de tabac. Le liquide alors obtenu est moins « pur », donc moins « puissant ». Cet avis est plutôt atypique.

Quoi qu'il en soit, la plante principale du breuvage est bien l'*ayahuasca*, *Banisteriopsis caapi*. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si le nom donné à la boisson est justement celui de la liane. Dans ce cas, puisque prise seule, elle est tout aussi puissante, voire davantage, son rôle d'inhibiteur de monoamine oxydase ne saurait être essentiel. Quel sens donner alors à son ingestion ? Pour répondre à cette interrogation, il est nécessaire de savoir qui prend l'*ayahuasca* et dans quel contexte.

Qui prend l'ayahuasca ?

Au premier abord, une différence notable existe entre les groupes aguaruna et les populations métisses qui utilisent l'*ayahuasca*. Si pour les premiers, la boisson est accessible à tous, parmi les secondes, elle relève du contexte de la cure. Les finalités, par conséquent, ne sont pas les mêmes : fonction prophylactique et initiatrice, puisqu'il y a transmission, pour les uns, thérapeutique pour les autres. Nous verrons cependant que les usages ont en commun nombre de présupposés, du fait, entre autres, d'un savoir partagé depuis le début du vingtième siècle et d'une étiologie proche. D'ailleurs, parmi les métis, la maladie revêt bien souvent une fonction initiatique.

Une question en appelant une autre, voyons tout d'abord à quoi se réfère le terme *ayahuasca*. S'il s'agit de la liane, préparée seule [22] comme c'est le cas parmi les Aguaruna, l'ensemble du groupe y a accès. Appelé communément *purgahuasca*, le rite a pour double objectif un nettoyage de la personne, à la fois corporel et mental, et un éveil de la personne par la dureté du processus et les gestes qui le ponctuent. Elle participe d'un mode d'être et de penser pérenne. Si une notion de propreté corporelle intervient dans la plupart des rituels de guérison qui nous occupent ici comme dans toute initiation, celle de la purge est indissociable de la vie quotidienne dans son ensemble de bien des groupes ethniques d'Amérique du Sud. Elle s'exprime d'ailleurs d'une manière presque obsessionnelle parmi les populations jivaros, pour qui la journée ne saurait débuter sans cette coutume. Philippe Descola écrit à ce propos que « par l'expulsion purificatrice des résidus physiologiques, les Achuar ont trouvé un moyen commode pour abolir le passé et renaître chaque matin au monde avec la fraîcheur de l'amnésie corporelle » (1993 : 65) [23]. Les propos de **don Walter**, *tsuwájin* aguaruna, illustrent ceci avec intelligence. Pour lui, la plante enseigne. En d'autres mots, elle éveille notre sensibilité aux choses et autres êtres qui nous entourent, non seulement, lors de l'ivresse consécutive de l'ingestion du psychotrope mais aussi par la suite, puisque nos rêves deviennent plus « vrais ». L'*ayahuasca* donne à voir ce qui doit être vu, le passé, le présent comme l'avenir, le proche comme le lointain, le monde des hommes comme celui des esprits. Parallèlement, mais aussi condition *sine qua non*, l'*ayahuasca* nettoie notre estomac. L'esprit de la plante peut alors s'y établir. Toujours selon don Walter, il nous protégera. Il nous rendra plus agile. Plus personne ne pourra nous tromper.



Image 9

Ayahuasquero, cascade de Ahuashiyacu, Tarapoto.
Photographie Sébastien Baud (1998, San Martín, Pérou).

Associé au *yáji* ou à la *chacrana*, le breuvage obtenu est absorbé, le plus souvent, par le seul chaman chez les Aguaruna tandis qu'il est par celui-ci et ses patients parmi les métis qui vivent dans les régions de l'Amazonie péruvienne, parmi les Yagua et parmi les Huni Kuin. Lors de la cure aguaruna donc, si le chaman prend l'*ayahuasca*, c'est pour lui le moyen de contacter ses esprits auxiliaires (*pásuk* [24]) et de voir, dans le corps de son patient, les agents pathogènes (*tséntsak*) qu'il extraira ensuite. Dit autrement, il procède, grâce à l'*ayahuasca*, aussi bien au diagnostic qu'à la cure. Si la maladie demande la prise d'un remède, celui-ci sera prescrit. Parmi les métis, conduit par un *ayahuasquero* (**image 9**), chacun va prendre un peu du breuvage. Le chaman, ivre, entonne alors le chant d'appel destiné aux mères de quelques plantes maîtresses, plantes absorbées lors de retraites en forêt, et à ce titre aussi celui de l'*ayahuasca*. Il leur demande aide et participation aux soins qu'il procure. Il souffle parfums et tabac sur certains points du corps, sommet du crâne, dos, poitrine, paume des mains notamment et il joue de sa *shacapa*, ce hochet fait de feuille qui imite, lorsqu'on l'agite, le bruit du vent dans les arbres. L'*ayahuasca* est, dans ce contexte, un remède valorisé.

La purga

Intéressons-nous tout d'abord à l'ingestion de l'*ayahuasca*, prise seule ou préparée avec d'autres plantes, comme purgatif et remède. De là, nous aborderons son rôle initiatique, pour revenir à la maladie comme métaphore de l'élection par le monde-autre à la fonction chamannique parmi les populations métisses.

Dans le cadre de la cure et d'une manière générale, le rituel qui circonscrit sa prise répond à des étiologies traditionnelles qui appartiennent au champ sémantique du *susto* ou effroi [25] et de la sorcellerie [26] parmi les métis et à celui du rapport étroit qu'entretient l'homme, par ses activités de prédation, avec son environnement au sein des populations amérindiennes. Remède donc, la substance *ayahuasca* est dite, parmi les métis de la région de Tarapoto, être un diurétique, un anesthésique, soigner la gangrène, la malaria et la maladie de parkinson. Parmi les Aguaruna, elle est prescrite en cas d'ulcère, nettoie l'urine et soulage la prostate. Mais si pour beaucoup l'*ayahuasca* est un remède à de nombreux maux, c'est d'abord parce qu'elle est émétique et laxative, d'où son nom de *purga*. La purge évoquée n'est pas seulement celle de calculs rénaux ou de parasites intestinaux présents, l'*ayahuasca* a pour première fonction de nettoyer la personne ensorcelée de la malchance qui l'isole de son environnement [27] ou le chasseur dont la fonction même est transgressive : de par sa battue en-dehors de l'espace domestique d'une part ; de par son activité même de prédation d'autre part. Elle est prescrite dans le cas de souffrance, individuelle, émotionnelle et morale, avec parfois pour corollaire l'environnement social. La cure repose ainsi, pour une grande part, sur le fait que le chaman possède un système d'interprétation où l'invention personnelle joue un grand rôle, système qui ordonne les différentes phases du mal, depuis le diagnostic jusqu'à la guérison. La cure s'organise autour de deux pôles, l'expérience intime du chaman [28] d'une part, le consensus collectif d'autre part. Dans ce contexte, l'*ayahuasca* rend possible une exploration affective de la mythologie. Ainsi, pour Michel Perrin, « maintes analogies lient les perceptions induites chez le malade par les effets et les représentations de la maladie avec les impressions psycho-physiologiques produites par l'ingestion de substances

psychotropes. En d'autres termes, la prise de drogue et sa maîtrise, les effets qu'elle produit et leur relatif contrôle serviraient de métaphore au chaman — et au public qui l'observe — pour penser à la fois la maladie et sa guérison » (1991 : 86). En ce sens, les états confus et inorganisés qui caractérisent la maladie ne sont pas rattachés à leur seule cause objective, mais sont articulés en un système total qui permet précisément leur (ré)organisation. Ce phénomène est attesté à la conscience par une expérience originale qui ne peut être saisie du dehors.



Image 10

Session d'ayahuasca, Tarapoto.
Photographie Sébastien Baud (1999, San Martín, Pérou).

Concrètement, le rituel [29] prend en compte deux aspects essentiels de la personne (**image 10**). En premier lieu, le malade est un individu, le rituel nettoie. Deux cas de figure peuvent être évoqués bien que dans la réalité de la cure, ils ne sauraient être distingués :

► Le rituel permet d'expulser l'agent pathogène, avec ou sans l'intervention directe du chaman : le malade vomit le mal ; la guérison s'appuie ici sur les propriétés émétiques de la liane ; ou le chaman expulse, le plus souvent par la succion, l'élément étranger présent dans le corps.

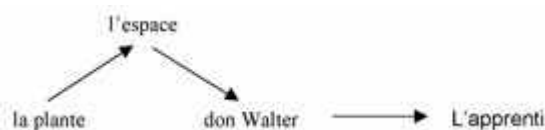
► La prise engendre un effroi. Comme précédemment, deux cas sont présents, selon que le chaman intervient directement ou non : protégé par le rituel, le malade va apprendre à surmonter sa frayeur lors de l'ivresse et par-là, se détacher, progressivement, de l'emprise de l'événement originel ; ou le chaman recherche l'âme égarée et/ou prisonnière et la réintroduit dans le corps.

Pour don Walter, la plante travaille quand la personne est endormie. Elle règle ce qui ne va pas, au niveau de la poitrine si la personne est triste, au niveau du ventre si elle est nerveuse et angoissée... De là son rôle prophylactique. En effet, bue, l'*ayahuasca* aide la personne à se détacher de l'emprise de ses émotions. Elle fortifie son estomac, siège de ces dernières, rendant le mental vif et éveillé. Elle prépare le corps. Métaphoriquement [30], l'*ayahuasca* crée un espace, propre, réceptacle de l'esprit *bikut* ou du *yachay* pour le chaman métis, souvent décrit comme un arbre dont les racines et les rameaux grandissent à mesure que la personne ingère le breuvage. Le discours indigène nous apprend en effet que nous pouvons être pris par notre frayeur : par un esprit, suite à une transgression des règles et conduites sociales, entre autres celles qui lient l'homme à son environnement ; par une sorcellerie cachée à tel endroit fréquenté par la victime, par jalousie, envie ou vengeance. Etre pris, c'est perdre son âme ou l'une d'entre elles, volée (par une entité définie, individuelle) ou égarée (prise par le monde, elle erre). L'expérience produite lors de la cure répète ainsi la frayeur, consécutive de la surprise vécue et à l'origine de la maladie. Mais si l'*ayahuasca* ébranle ainsi nos défenses psychiques, nous rendant perméables à notre environnement et nous rendant vulnérables à la parole du chaman instructeur ou guérisseur, telle une douleur intense, véritable petite mort, elle appelle la vie. Elle induit le voyage dans un monde-autre, inclination propre à la nature humaine, un monde-autre structuré et décrit au fil des générations si je m'en tiens au discours aguaruna. Dit autrement, les images effrayantes, que l'*ayahuasca* donne à voir, participent de l'apprentissage et de la guérison. Ainsi, la première fois que l'Aguaruna prend l'*ayahuasca* ou le *toé*, *Ajútap* (guerrier qui a montré de son vivant courage et valeur en tuant notamment un ennemi) lui apparaît terrifiant, jaguar et oiseaux de proie étant ses formes préférées. Son arrivée est accompagnée d'éclairs et du tonnerre. Mais si la personne est capable de dominer sa peur et de toucher l'esprit qui se dresse devant elle ou de se laisser toucher par lui, alors la vision s'évanouit, remplacée par celle d'un vieillard qui lui révèle sa destinée.

L'esprit *bikut* évoqué participe de ces entités propres aux groupes jivaros, à l'instar de l'*ajútap* aguaruna et de l'*arutam* achuar. Je ne discuterai pas ici des détails quant à leurs caractéristiques et à l'incidence de leur rencontre par l'homme ivre de plantes qui les distinguent les unes des autres. Disons simplement que ces entités, bien que dépourvues d'identité propre, sont individuées et rattachées au territoire d'un groupe local. L'accumulation d'« énergie » qu'entraîne leur rencontre se produit dans l'esprit lui-même et non dans le corps des hommes, les mêmes esprits s'incorporant donc génération après génération [31]. Par ailleurs, de leur rencontre lors de l'expérience visionnaire naît une personnalité nouvelle : « c'est l'équilibre tout entier qui se voit affecté par le cycle des expériences visionnaires » nous dit encore Philippe Descola (1993 : 340). Il y a incorporation momentanée de l'esprit en lieu et place de l'âme habituelle, favorisant par là même la clairvoyance. De même, parmi les méfis d'Iquitos, si l'individu qui a pris l'*ayahuasca* « est assez fort pour supporter la frayeur et la perte de contrôle de l'égo liées à leur apparition (celle des serpents), l'esprit-mère de la vigne lui apprendra ses chants » (Dobkin de Rios, 1997 : 98). Agressives au départ sous leurs apparences animales, ces entités spirituelles deviennent progressivement dociles sous l'effet des chants, de la fumée de tabac et du souffle, et sont alors aptes à se convertir en auxiliaires chamaniques (Chaumeil, 1999). Le rituel chamanique qui accompagne la prise de cette boisson, par les symboles manipulés et les représentations qui le structurent, a justement pour fonction d'aider à ce dépassement. Il prétend ainsi sortir l'individu de son mode de fonctionnement habituel. Vérité narrative et vérité historique peuvent dès lors être articulées l'une à l'autre. Il y a déconstruction des symboles répétitifs et de leur liaison avec le corps tant et si bien que la nature liminale de l'espace symbolique créé par le rituel favorise le devenir, de l'adolescent comme du malade. En ce sens, l'*ayahuasca* est bien une *planta maestra*, une plante enseignante.

Second aspect, le malade est un être social. Le rituel enseigne au malade l'interaction avec l'environnement, social et naturel dans lequel il évolue. Il lie. Il réinstalle un équilibre rompu, rôle que l'on peut expliquer par le fait que l'efficacité du rite est due à la prééminence du mythe, auquel il est intimement lié, comme modèle ayant participé à la constitution de l'individu. Du côté aguaruna, le mythe est celui de *Bikut*, guerrier et héros culturel d'une société pour laquelle la guerre est synonyme d'indépendance, en ce sens que la figure de l'Autre — l'ennemi — lui donne à voir l'image unitaire de son être social (Clastres, 1997 : 86). Dans la pensée aguaruna, le nom de *bikut* est devenu l'expression d'une vie parfaite. Il représente le modèle de la « sagesse » et du « courage » que tout homme développe s'il suit la voie de la perfection appelée *jinti wainbau* ou « chemin de la connaissance ». Ce chemin, selon le discours indigène, passe par deux plantes : l'*ayahuasca* et le *toé*, nées du cadavre de *Bikut*, mort à la guerre. Celui qui boit l'*ayahuasca* ou le *toé* obtient ainsi un esprit, différent des âmes personnelles présentes à la naissance de l'enfant et qui accompagnera la personne tout au long de sa vie. A sa mort, de son corps, de même, naîtront deux plantes. Celui qui boira de leurs feuilles et tiges en décoction acquerra, à son tour, cet esprit, doté de l'expérience de ses précédents « propriétaires », et ainsi de suite.

Don walter est explicite à ce sujet, la vision apparaît « par l'intermédiaire de l'esprit » qui appartient aux plantes. Obtenir un esprit ou une vision se dit *wáimat* en aguaruna, il s'agit là de l'idéal de tout jeune aguaruna. Quand l'homme boit l'*ayahuasca*, l'esprit entre dans le corps et emporte la personne dans l'« espace » — le monde-autre — ou s'en empare pour donner à la personne le « pouvoir », c'est-à-dire connaître les plantes et ses ennemis, soigner et avoir de bonnes visions. L'esprit, c'est l'allié de la personne, « un compagnon, un ami qui protège ». Il lui parle. Il a une influence sur sa façon de voir le monde qui l'entoure, de juger. Au cours du rituel, l'esprit appelé par le chaman est donné à l'adolescent ou à l'apprenti. Pour cela, le chaman instructeur, projette sur ses doigts, paume vers le haut puis vers le bas, et ses pieds liés à ceux de la personne, la *purgahuasca* tout juste absorbée. Il la prépare ainsi tout comme il montre le chemin à l'esprit. Ce n'est qu'après que la personne, telle « une créature perdue », boit le breuvage préparé avec soins. L'esprit descend du ciel. Sa trajectoire, dans le cadre d'un apprentissage, est celle-ci :



« *Bikut* est celui qui détient l'esprit. Il est l'esprit des plantes, de beaucoup de plantes. Donc, quand je prends l'*ayahuasca*, je meurs et mon esprit naît, mais, quand je vais réellement mourir, puisque j'ai pris l'*ayahuasca* et le *toé*, de moi, vont sortir deux plantes. Cela parce que j'ai un pouvoir, j'ai un esprit. Et, celui qui va prendre ces plantes est celui qui va avoir un esprit, comme moi. Donc, ces plantes ont un esprit né d'une personne morte, elle-même était dotée d'un esprit né de deux plantes. Elles migrent. Voilà pourquoi, la Mère de l'*ayahuasca* est *Bikut* et *Bikut* est l'esprit même ».

Du côté métis, émergent des mythes individuels imprégnés d'éléments puisés dans le catholicisme, l'histoire inca et du sentiment d'une ascendance amérindienne. Ainsi, l'identité féminine et amérindienne de la mère de l'*ayahuasca* est présente dans le récit de nombreux métis [32] : « alors qu'elle me parlait, elle était comme une indienne, une native vêtue d'une peau animale et tenant un grand bâton noir. Elle était très belle, très féminine » (Olga, Tarapoto, communication personnelle). L'équilibre évoqué renvoie, en ce sens, à ces hommes et femmes du passé, ancêtres qui ont façonné notre environnement, certains, pour les plus illustres y demeurant, après leur mort, encore présents ou visibles, sous l'apparence d'un arbre ou d'un rocher.

De fait, la liane *ayahuasca*, principal ingrédient du breuvage, est avant tout ingérée pour ses propriétés initiatrices : elle enseigne. Elle montre à celui qui l'absorbe, lors de l'ivresse ou après, lors du rêve, ce qui doit être vu. Mais pour cela, il est nécessaire de se familiariser avec elle. La personne prendra l'*ayahuasca* une, deux, trois fois afin qu'elle s'habitue à son corps « et ainsi de suite jusqu'à qu'elle ait obtenu le pouvoir » dit don Walter. S'installe ainsi, peu à peu, un processus d'éveil au monde caractérisé par des perceptions sensorielles plus aiguës et un mental vif et lucide. Ainsi, si prendre l'*ayahuasca*, c'est guérir d'un caractère trop facilement impressionnable, c'est surtout acquérir la capacité de voir. Dans un contexte où la sorcellerie est omniprésente, ceci prend tout son sens. Don Walter poursuit :

« Tu penses : J'ai pris l'*ayahuasca*. Je suis sain, je suis fort. Tu es agile lorsque tu marches. Tu te lèves tôt. Tes yeux sont plus vivants. Beaucoup de personnes ont l'estomac vide de plantes. Leur cerveau est abattu. Leurs pensées vont dans tous les sens. Elles n'ont pas d'idées ou d'opinions. Rien. Elles pensent comme si elles s'étaient frappées avec la poêle ».

L'*ayahuasca* apprend donc à celui qui l'ingère à être attentif lorsqu'il appréhende son environnement visible et invisible et perspicace dans son action sur celui-ci. Est préservé ainsi ce triple équilibre qui caractérise, selon Eric Navet, les sociétés traditionnelles : entre-soi, social et écologique (communication personnelle). Guérisseur, le chaman rétablit ainsi l'équilibre défait entre l'individu et son corps comme entre celui-ci et son environnement social et naturel. Le rôle du chaman, nous dit encore Roberte Hamayon, tant dans son image mythique que dans la pratique, est réparateur (1978 : 26). Dans ce contexte, santé et maladie participent à une dialectique associant équilibre et rupture propre, en tant que dynamique, à l'« entendement » indigène. Le chaman rétablit « les équilibres perturbés entre le monde humanisé (village, abattis) et celui des "esprits" (la forêt, l'"au-delà") » (Navet, 1990 : 10).

Pourquoi alors ajouter une plante aux propriétés psychodysléptiques à une autre, purgative et initiatrice, si ce sont les propriétés de cette dernière que recherchent ses usagers ? Tout dépend du contexte. Afin de voir ce qui fait obstacle — le pourquoi du mal-être, c'est-à-dire la malchance, la jalousie ou l'envie d'une personne... — dans le cas de la cure métisse, accompagner celui qui a pris le *toé*, voir ce qu'il voit et vit dans son ivresse pour le praticien aguaruna. Or, nous savons la prégnance de la vue dans notre rapport au monde. Le breuvage donne à voir, à celui qui le prend, le passé comme l'avenir, les tenants et les aboutissants d'un événement survenu ou à venir. Son usage est intimement lié à la pratique divinatoire propre à nombre d'aspects de la vie de tous les jours : santé, travail, relations amoureuses, activités de prédation et la guerre hier. Ajouter cette seconde plante implique un usage limité dans un temps linéaire : concentrer en un point toute l'étendue du temps et de l'espace, c'est-à-dire accéder à une perception cyclique du temps partagée par la pensée amérindienne. Dit autrement, il s'agit pour la personne de rejoindre, pour un temps bref, l'usage aguaruna de la seule

banisteriopsis qui, de par ses fondements philosophiques, concentre, toute une lignée d'hommes qui ont bu l'*ayahuasca*, dans le corps de celui qui l'ingère aujourd'hui, une métempsychose qui passe par la plante, soulignant, une fois encore, le lien de l'amérindien avec la forêt [33]. L'*ayahuasca* est comme un livre où seraient retranscrites les expériences de chacun, la mémoire du groupe ; un livre ayant une âme, « l'âme de celui qui l'a écrit, et l'âme de ceux qui l'ont lu, ont vécu et rêvé avec lui. [Et] chaque fois qu'un livre change de mains, que quelqu'un promène son regard sur ses pages, son esprit grandit et devient plus fort » (Ruiz Zafón, 2001 : 13). Car l'*ayahuasca* est avant tout initiatrice : elle donne à voir et à vivre ce que ses précédents usagers ont vu et vécu.

Ceci admis, nous ne pouvons ignorer le contexte culturel actuel marqué par le traumatisme de la conquête espagnole, traumatisme aujourd'hui encore perceptible dans toutes les couches de la société péruvienne, indienne et métisse. Ce serait là la raison d'un usage fort répandu de nombreuses substances végétales psychotropes comme de l'insistance des praticiens sur leur propriété, pour certaines d'entre elles, d'effracteurs. Il s'agit, au-delà de chaque mal, personnel et actuel, de soigner un mal collectif et historique. Patrick Deshayes a ainsi observé une augmentation des prises parmi les Huni Kuin corrélativement à l'agression croissante de l'extérieur, ici la société civile, métisse, péruvienne (communication personnelle). Dès lors, quoi de plus naturel que d'amener la personne à rencontrer ses ancêtres, bien que la rencontre, mise en images, colorée par la *chacrana*, puisse être perçue comme effrayante.

Guérir d'un traumatisme, d'une rupture d'avec l'ordre cosmique, impliquerait la nécessité de voir, l'hallucination de l'objet dont se nourrit le traumatisme, les images trop effrayantes étant vomies. La finalité thérapeutique est, elle, fonction de la maladie. Véritable bras de fer avec les êtres qui peuplent l'invisible, ce n'est d'ailleurs pas pour rien qu'elle est appelée « liane amère » ou « liane des âmes », elle leur appartient : elle est de même nature. Médiatrice, si l'*ayahuasca* — associée à une autre plante — porte l'homme ivre de ses effets dans l'au-delà, prise seule, elle permet avant tout l'incarnation de l'ancêtre devenu esprit ou la transmission de maître à élève de cette substance appelée *yachay*, ce qui peut être résumé ainsi :

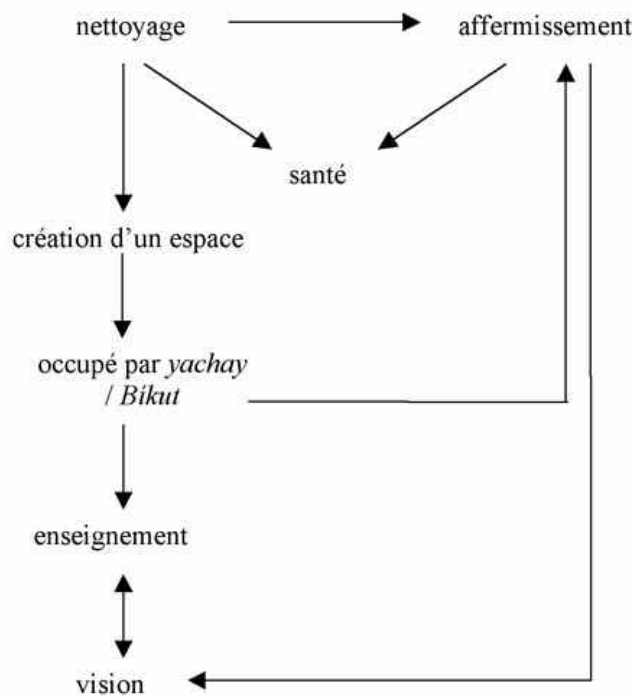


Figure 2 - L'*ayahuasca*

De la cure à l'apprentissage chamanique. Pour conclure...

Notre compréhension du rituel nous confronte à un autre phénomène, celui de la formation à la fonction chamanique : il s'agit de pousser plus avant la logique de la cure. En ce sens, le chaman donne sens à la rupture vécue par le malade en faisant appel au savoir de sa communauté [34]. Il inscrit dans le corps de son élève ce même savoir par une rupture délibérée dans la continuité individu — environnement — monde-autre. De là, toute l'importance qui est accordée à la maladie initiatique — médiatrice et enseignante —, c'est-à-dire au prolongement de la cure par l'initiation chamanique.

L'*ayahuasca* a cette particularité, reconnue par tous, de bouleverser celui qui l'ingère, physiquement, émotionnellement aussi bien que spirituellement. Trop vaste pour être perçue au cours de la prise ou lors des jours qui suivent celle-ci, le recours à la mythologie des peuples qui connaissent l'*ayahuasca* n'est pas de trop pour appréhender ce qu'elle est et ce qu'elle offre à celui qui l'ingère. Disons simplement, en réponse à la problématique posée au début de ces lignes, que l'*ayahuasca* affermit le corps et permet d'avoir le mental clair, donc de voir. Elle aide le praticien à poser le diagnostic et à définir le remède approprié. Elle engendre la rencontre avec le monde-autre, processus qui permet à ce dernier de devenir de plus en plus distinct et audible. La familiarisation avec le breuvage entraîne, pour finir, la capacité de l'utiliser à des fins mantiques : elle permet au chaman de voir la maladie, sa localisation dans le corps, son support, son origine, ce qui, animal, être humain ou esprits, est à l'origine de la maladie.

Prendre l'*ayahuasca* relève donc d'un double processus : processus thérapeutique basé sur le couple purge/accumulation d'une force et processus initiatique basé sur le couple introduction d'un esprit, « concentré » d'une lignée/capacité de voir. La parole rencontrée de la plante peut, dès lors, être signifiante. En effet, dans la pensée indigène, plusieurs substances ou esprit ont la capacité de rendre plus ou moins transparents les mondes. L'*ayahuasca* est l'une d'elles. « Si un homme est pris par du *muka* (l'amer), écrit ainsi Patrick Deshayes, sa compréhension de la forêt change complètement. Cette fois, ce n'est pas qu'il n'apercevra pas les animaux, mais il les verra comme des gens. Il pourra leur parler » (2001 : 195). En ce sens, l'*ayahuasca* oblige celui qui a recours à elle à prendre en compte l'ordre des possibles et y à être attentif. Elle est enseignante.

En fin de compte, le discours indigène nous dit que la capacité de voir engendrée par les prises successives de *Banisteriopsis caapi* est due à la présence dans le corps d'une substance, différente des âmes personnelles. Acquérir cette capacité de voir naît d'un long entraînement et de l'acquisition d'un savoir transmis génération après génération de manière organique et métaphoriquement signifié par la présence dans le corps de l'esprit de l'ancêtre. Ainsi, voir n'est pas décrit par le discours indigène comme le fait de la personne, mais bien du monde-autre par l'intermédiaire de l'esprit *Bikut* dans le système de pensée aguaruna ou révélé par la présence du serpent *yachay* dans le corps du chaman métais. Médiatrice, l'*ayahuasca* est à l'origine de cette union spirituelle entre l'homme et le monde-autre.

Voilà pourquoi, dans ces régions, la plante chamanique par excellence est le tabac et non l'*ayahuasca* qui est abandonnée par le chaman au profit de la première à mesure de sa réalisation en tant que médiateur entre deux mondes, c'est-à-dire à mesure qu'il incorpore les qualités de celle-ci. Dans un parallèle osé, toujours pour répondre à ma problématique de départ, *Banisteriopsis caapi*, dans son rôle d'IMAO, permettrait de faire coïncider les images engendrées par les différents additifs, avec la mythologie du groupe, avec son passé comme avec son mode d'être et de penser actuel. Nous touchons là à une mémoire collective, gardée jalousement, d'après le discours indigène, par le monde végétal, voire à une mémoire universelle si nous nous référons aux récits faits par de nombreux occidentaux, des récits qui mettent en avant, bien souvent, deux éléments typiques de l'univers amazonien : le serpent et le félin (Frédéric Bois-mariage, communication personnelle).

Notes

[1] 6.52°S 76.38°W 356m d'altitude, Province de San Martín, Département homonyme.

[2] 5.08°S 78.19°W 271m d'altitude, Province de Bagua, Département d'Amazonas.

[3] Précipitations annuelles comprises entre 1 800 et 3500 mm/an, températures entre 20 et 26° C.

[4] Voir à ce sujet Baud, 2003.

[5] Du quechua *yachay*, « savoir, apprendre ». D'après Luis E. Luna, « the *yachay* is at the same time a visible manifestation of shamanic knowledge, the place where the spirits are contained, and even the spirits themselves » (1986b : 112). Et plus loin, il précise : « The *yachay* is the quintessence of the spirit of the various plant-teachers » (1986b : 115).

[6] De l'espagnol *mearar* ; fait référence aux propriétés purgatives et nauséuses de la liane, semblable à celles qui apparaissent avec le mal de mer. Catégorie locale qui sera rendue ici par la notion d'ivresse.

[7] Ces fléchettes sont obtenues d'autres chamans et conservées dans l'estomac et les bras. Michael F. Brown cite également la gorge, la poitrine et les mains (1984 : 33). Elles sont transmises grâce à la fumée de tabac ou par la salive. Pour empêcher leur rejet, l'apprenti chaman se purge et suit nombres de restrictions alimentaires. Il atteint ainsi « un état d'équilibre ou d'accommodement avec les *tsentsak* par l'épuration progressive du corps » (Descola, 1993 : 370). Lors de la cure, après avoir déterminé la nature du mal et, si tel est le cas, découvert l'endroit où sont logés les dards, le guérisseur s'efforce de les retirer en les aspirant et en les crachant sur le sol. Chaque fléchette a sa fonction, médicale, défensive ou agressive. Cette idée que la maladie puisse être due à l'intrusion d'un corps étranger (petite pierre ou cristal, morceau de bois de *chonta*, plume, insecte, etc.) est également présente dans le discours métis. Empruntée aux populations amérindiennes voisines, elle est surtout présente dans le discours des *ayahuasqueros* (Chaumeil, 1988 : 124), ce qui peut s'expliquer par le fait que ces objets ne sont visibles qu'après avoir bu l'*ayahuasca*. Quoi qu'il en soit, dans l'estomac, ces fléchettes baignent dans un flegme appelé *yachay* et sont contrées par l'action conjointe de cette substance et de la fumée de tabac, une action appelée *arkana* (du quechua *hark'ay*, « empêcher », Luna, 1986b : 90), action qui « ferme » le corps à toute influence extérieure.

[8] Entre autres mots ayant un même radical, nous trouvons *tsuwamát* qui signifie « nettoyer, régler » et *tsuwámat*, « se soigner ».

[9] *Tsuwájin* désigne le médecin herboriste selon don Walter. Le *tsuwájin* travaille avec les plantes. Le chaman ou « *medico chupador* » s'appelle *iwishín*. J. M. Guallart dit à son sujet : « Es el hombre que puede manejar las fuerzas invisibles que dan su poder a los seres de la naturaleza » (1989 : 135). Celui qui utilise son pouvoir à mauvais escient, le sorcier, s'appelle *túnchi* ou *wáwek*.

[10] A propos d'une classification similaire chez les Tukano, G. Reichel-Dolmatoff écrit : « Il va sans dire que nous n'avons pas affaire ici à différentes espèces botaniques, mais à une classification magico-religieuse. Cependant il est possible que cette classification repose sur un savoir concernant la teneur hallucinogène des différentes parties de la plante (racines, base du tronc, jeunes branches) et donc le type de visions provoquées » (1974 : 72). Voir aussi à ce sujet Richard E. Schultes et Albert Hofmann (1993 : 121).

[11] Louis Girault (1984 : 274) cite dans son ouvrage une plante utilisée par le Kallawayá dont le nom quechua est *kamalampi* et le nom espagnol, *amargo* ; son écorce renferme un principe amer utilisé notamment comme fébrifuge. Il s'agit d'une *Simaruba* (*Simarubaceae*).

[12] Luis E. Luna relève les traductions suivantes : « rendre courageux » (*Von Hagen*), *hoja para exhalar* qu'il traduit par *leave to make you like a spirit* (*Naranjo*) (1986b : 171).

[13] D'après Patrick Deshayes, *nishi* signifie « liane » et *pae* l'effet de la boisson obtenue à partir de cette liane (2001 : 192). Pour sa part, Kenneth M. Kensinger traduit *nixi pae* par « ivresse de la vigne » (1997 : 28).

[14] Certainement *Clusia minor* L., seule espèce présente à la fois dans les départements de San Martin et d'Ucayali ; celle-ci croît entre 0 et 500 m au-dessus du niveau de la mer.

[15] Dans les Andes quechua, mélangée à la chicha, une autre espèce (*Nicotiana rustica* var. *rustica* L.) provoque une mauvaise ivresse, censée détourner l'ivrogne de l'alcool.

[16] Michael F. Brown distingue trois types de toé : baikuá (*Datura sanguinea*), bíkut (*D. suaveolens*) et tsúak (*D. suaveolens*) (1984 : 210).

[17] Lorsqu'il donne le toé pour soigner, don Walter, tsuwájatin aguaruna, boit l'ayahuasca à deux moments : avant la cure « afin de voir comment il (son patient) va, qui lui a fait du mal et comment va-t-il s'en sortir » et au cours de celle-ci : « il faut, en effet, surveiller car le toé est très puissant » dit-il encore.

[18] Longtemps, le genre *Brugmansia* était considéré comme synonyme de celui *Datura*. Ce n'est que récemment qu'ils ont été séparés. R. d'Harcourt fait-il alors référence à un *datura* ou à un *brugmansia* ? Deux *datura* ont été recensés au Pérou : *Datura innoxia* Mill. (Département de Lambayeque) et *Datura stramonium* (Départements de Huanuco et San Martin) et cinq espèces de *brugmansia* : *Brugmansia arborea* (L.) Lagerh. (Départements de Cuzco et Junin), *B. candida* Pers. (Amazonas, Loreto, Cuzco et la côte pacifique), *B. cornigera* (Hooker) Lagerh., *B. sanguinea* (Ruiz & Pav.) D. Don (d'Amazonas à Puno, entre 3 000 et 4 000 m d'altitude) et *B. suaveolens* (Willd.) Bercht. & C. Presl. L'auteur ne donne aucune précision quant au lieu où a été observé le fait en question.

[19] Nous trouvons dans la fumée de tabac des bêta-carbolines (alcaloïdes) comme l'harmane et le norharmane qui ont des propriétés inhibitrices des monoamines oxydases (données présentes dans la synthèse des travaux et les recommandations du groupe d'experts réunis par l'Inserm pour répondre aux questions posées par la Mission interministérielle de lutte contre la drogue et la toxicomanie (Mildt) concernant la dépendance au tabac). Nous pourrions ainsi expliquer le fait que bien souvent le chaman fume du tabac dans l'instant qui précède le rituel basé sur la prise de l'ayahuasca, voire lors de celui-ci. Ce serait cependant méconnaître les sociétés dans lesquelles se retrouve une telle pratique. En effet, de nombreuses représentations symboliques sont attachées à cet acte : protection du lieu et des personnes, principal intermédiaire entre les hommes et le monde-autre, monnaie d'échange, agent d'amplification de l'ivresse et de contrôle des propriétés émétiques de la liane, etc.

[20] Il existe dans les Andes une idée selon laquelle, tandis que les personnes dorment, leurs têtes, la nuit, se détachent du corps et parcourent monts et vallées. En ce lieu, elles forment un cercle et racontent, à tour de rôle, ce qui leur reste à faire et les années qui leur restent à vivre. Nuñez del Prado pense que cette croyance est d'origine précolombienne il cite John Rowe qui appelle ces têtes *oma-poriq* (de *uma* « tête » et *puriq* « qui se déplace »), tête humaine qui se déplace la nuit en disant « *wis, wis* » (1970 : 92). A Kuyo Grande, elles sont appelées *qepqe* d'après le son qu'elles font lorsqu'elles volent (« *qep, qep, qep* ») (Casaverde, 1970 : 179). Selon le discours indigène, elles voyagent à l'insu de leur propriétaire. Toutefois, Sabine Hargous note que « le sorcier possède la capacité de voler à sa guise et de traverser les espaces, soit avec tout son corps soit seulement avec sa tête où son âme s'est réfugiée. On raconte que (elle cite G. B. Caverro, sans préciser où a cours une telle représentation) la nuit de Vendredi, chaque semaine, les sorciers prennent un bain de corps entier qu'ils préparent eux-mêmes. Au cours de ce bain, leur tête se détache du corps, et prenant l'aspect d'un oiseau, commence à voler à l'aide de ses cheveux en guise d'ailes » (1985 : 106). Voir aussi Baud (2003).

[21] Et du chaman *yagua* rencontré par Jean-Pierre Chaumeil : « Quelqu'un me souffle sur le visage fu fu uuuuuuuuuu, j'écarte les yeux, c'est un homme. Il me dit alors : - Je suis la mère de l'"ayahuasca"... » (2000 : 46).

[22] Contrairement au breuvage hallucinogène plus ou moins épais, la consistance souhaitée ici est celle d'une tisane. Si lors d'une session d'ayahuasca, la personne boit tout au plus dix centilitres (en deux fois) du breuvage obtenu, dans le cas de la *purgahuasca*, elle boit cinq bols ou plus d'une contenance d'environ soixante-quinze centilitres, soit quelque trois cent soixante-quinze centilitres.

[23] J. Davidson, pour sa part, fait état de lavements rituels au tabac chez les Aguaruna (in Wilbert, 1999 : 70). Le liquide est un mélange de tabac et d'ayahuasca, d'abord porté à ébullition, puis, hors du feu, additionné de feuilles de tabac hachées. Avant que le clystère soit injecté dans le rectum de la personne, adolescente la plus souvent, celle-ci avale des décoctions de tabac et d'ayahuasca.

[24] *Pásuk* désigne aussi l'esprit de l'homme qui pratique la divination dans un état de transe provoqué par l'usage d'un hallucinogène et une espèce de fourmi — *isula* — ailée.

[25] Il s'agit d'un traumatisme psychique consécutif à un choc émotionnel envisagé dans sa raison physique (attaque d'un chien, chute, etc.) ou dans sa raison affective (décès d'un proche par exemple), vécue dans la

réalité, dans l'imaginaire (à l'état de veille, rencontre d'un esprit) ou lors d'un rêve (victime d'une chute ou de la rencontre d'une entité du monde-autre) (Motte-Florac, 1998 : 163). Le discours métis parle d'une « perte » de l'âme qui erre alors là où a eu lieu l'accident à moins qu'elle ne soit retenue prisonnière d'un quelconque esprit.

[26] Le daño ou envoûtement, conséquence de l'envidia, « envie », ou comme moyen utilisé pour se venger. Il est surtout invoqué lors de maladies à répétition appelées mala suerte, « malchance » : douleurs musculaires, hémorragies, suffocation, etc. Il est transmis par la nourriture ou projeté sous forme d'épines de bois de chonta dans le corps.

[27] Pour résumer, le chaman est celui « qui gagne la chance » (Hamayon, 1995 : 421) dont ont besoin les hommes. Cette notion de chance traduit précisément la relation de l'homme avec des puissances aléatoires. Voir sur ce thème mon travail de doctorat (Baud, 2003).

[28] La cure est toujours la répétition, par le chaman, de l'appel, c'est-à-dire de la crise initiale. Rejoignant cette idée, Georges Lapassade écrit que « toute déviance est conçue comme la répétition, toujours renouvelée, de la première rébellion. Le démon se sert de sa victime, vue comme irresponsable, pour tenter à chaque fois de répéter la révolte initiale. Ce faisant, il introduit et maintient dans le monde une division (diabolos) qui oppose l'ordre et le désordre, les représentants de l'ordre et ceux qui se révoltent contre lui » (1995 : 82).

[29] La qualité de remède ne saurait se réduire à la seule boisson : participant, en effet, du processus thérapeutique, l'interaction patient-praticien, les gestes du chaman, les paroles dites, les chants et les images que ceux-ci engendrent chez la personne ivre, le plus souvent en rapport avec des représentations collectives partagées, les objets et parfums utilisés, etc.

[30] C'est-à-dire de l'ordre de la vision.

[31] A ce sujet, voir Brown (1984), Guallart (1989) et Descola (1993).

[32] Même si nous ne pouvons exclure le fait que l'identité prise par l'esprit de la plante aux yeux du métis participe du couple symbolique ayahuasca — savoir amérindien, ni que ce rapport à ce personnage rappelle la dévotion dont témoigne nombre de péruviens à l'égard de Marie.

[33] Pour don Carlos, chaman matsiguenga, l'odeur exhalée par l'ayahuasca est celle de la forêt elle-même. En se retirant dans la forêt, l'individu se retire de ce monde-ci pour accéder au monde-autre. Il transcende les limites de l'espace et du temps, à la fois sociale, c'est la retraite, et individuelle, c'est le voyage de l'âme. Au début de l'apprentissage, l'une conditionne l'autre. Plus tard, le praticien qui entre en transe, comprise et exprimée explicitement comme un mouvement de l'âme, répond à un besoin thérapeutique : rétablir un équilibre. Il atteste d'un savoir acquis auprès du monde-autre. Et de fait, le chaman s'affirme apte à soulager la maladie et la souffrance qui ont pour origine cet ailleurs d'où il détient également son savoir.

[34] Ce qui ne veut pas dire qu'il ne fasse pas appel à son savoir empirique dans le traitement de son malade.

Bibliographie

BAER Gerhard & SNELL Wayne W., 1974, « An Ayahuasca Ceremony among the Matsigenka (Eastern Peru) », *Zeitschrift für Ethnologie*, 99 : 63-80.

BAUD Sébastien, 2003, *Les modalités de la transmission d'un savoir, Initiation chamanique dans la selva alta (Tarapoto) et les vallées inter-andines (Cuzco)*, thèse de doctorat, Strasbourg, non publiée.

- BROWN Michael F., 1984, *Una paz incierta, Historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal*, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
- CALLAWAY J., McKENNA D., GROB C. et al., 1999. « Pharmacokinetics of Hoasca alkaloids in healthy humans », *Journal of Ethnopharmacology*, 65 : 243-256.
- CASAVARDE Juvenal, 1970, « El mundo sobrenatural en una comunidad », *Allpanchis Phuturinga*, II : 121-240.
- CHAUMEIL Jean-Pierre, 1988, « Le Huambisa défenseur. La figure de l'Indien dans le chamanisme populaire », *Recherche amérindienne au Québec*, XVIII(2-3) : 115-126.
- CHAUMEIL Jean-Pierre, 1999, « Les visions des chamanes d'Amazonie », *Sciences Humaines*, 97 : 42-45.
- CHAUMEIL Jean-Pierre, 2000, *Voir, Savoir, Pouvoir, Le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*, Genève, Georg Editeur (Collection Ethnos).
- CHAUMEIL Jean-Pierre, 2001, « Las plantas Maestro y sus Discípulos. Curanderismo del Amazonas », <http://www.mercurialis.com/emc/autores/curanderismo.htm> (page consultée en 2002).
- CLASTRES Pierre, 1997, *Archéologie de la violence, La guerre dans les sociétés primitives*, La Tour d'Aigues, Editions de l'aube.
- DESCOLA Philippe, 1993, *Les lances du crépuscule, Relations jivaros, Haute-Amazonie*, Paris, Plon (Terre Humaine / Poche).
- DESHAYES Patrick, 2001, « Poisons et substances chez les *Huni Kuin* », *Ethnopsy*, 2 : 191-201.
- DESHAYES Patrick, 2002a, « L'ayawaska n'est pas un hallucinogène », *Psychotropes*, 1(8) : 65-78.
- DESHAYES Patrick, 2002b, « Frayeurs et visions chamaniques : le malentendu thérapeutique », *Psychologie française*, 47(4) : 5-14.
- FERICGLA Josep Maria, sans date, « Ayahuasca, la emedadera de las almas », photocopié (Takiwasi), article paru dans la revue *Integral*.
- FERICGLA Josep Maria, 1998a, « El peyote y la ayahuasca en las nuevas religiones místicas americanas », *Eleusis*, n.s., 1 : 65-86.
- FERICGLA Josep Maria, 1998b, *Al Trasluz de la Ayahuasca*, Barcelona, Liebre de Marzo
- FERICGLA Josep Maria (ed.), 1994, *Plantas, Chamanismo y Estados de Conciencia*, Barcelona, Liebre de Marzo.
- GIRAULT Louis, 1984, *Kallawaya, Guérisseurs itinérants des Andes*, Paris, ORSTOM (Mémoires, n° 107).
- GOODY Jack, 1979. *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*. Paris, Editions de Minuit.
- GUALLART José Maria, S.J., 1989, *El Mundo Mágico de los Aguarunas*, Lima, CAAAP (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica).

- HAMAYON Roberte, 1978, « Les héros de service », *L'Homme*, XVIII(3-4) : 17-45.
- HARCOURT Raoul d', 1939, « La médecine dans l'Ancien Pérou », *La médecine à travers le temps et l'espace*, Paris, Librairie Malaise.
- HARGOUS Sabine, 1985, *Les appeleurs d'âmes, L'univers chamanique des indiens des Andes*, Paris, Albin Michel (Spiritualités vivantes).
- INSERM. Tabac — Comprendre la dépendance pour agir.
http://ist.inserm.fr/basisrapports/tabac2/tabac2_synthese.pdf (page consultée le 17 octobre 2006).
- KENSINGER Kenneth M., 1997, « De l'usage du banisteriopsis chez les Cashinahua du Pérou », in Michael Harner (ed.), *Hallucinogènes et chamanisme*, Genève, Georg : 27-33.
- LANGDON E. Jean & BAER Gerhard (eds.), 1992, *Portals of power : Shamanism in South America*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- LAPASSADE Georges, 1995, « Déviance et possession », in Didier Michaux (ed.), *La transe et l'hypnose*, Paris, Imago : 81-92.
- LUIS-BLANC F., CACERES J. & SACO-MENDEZ S., 1988, « Cure magique par les guérisseurs andins : le recours à des plantes psychoactives », *Psychotropes*, IV(3) : 53-58.
- LUNA Luis Eduardo, 1986a, « Le concept de « plantes qui enseignent » chez quatre chamanes métis d'Iquitos dans le Nord-Est du Pérou », *Psychotropes*, III(2) : 57-68.
- LUNA Luis Eduardo, 1986b, *Vegetalismo, Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International (Stockholm Studies in Comparative Religion).
- LUNA Luis Eduardo, 1992, « Haute-Amazone : une intense connaissance des plantes », *Interdépendances*, 10 : 19-21.
- LUNA Luis Eduardo & AMARINGO Pablo, 1999, *Ayahuasca Visions, The Religious Iconography of a Peruvian Shaman*, Berkeley, North Atlantic Books.
- MICHAUX Didier (ed.), 1995, *La transe et l'hypnose*, Paris, Imago.
- MOTTE-FLORAC Elisabeth, 1998, « Sens, émotions, sentiments ; la thérapeutique de l'affectif dans le centre du Mexique », in Isabelle Bianquis-Gasser, David Le Breton & Collette Méchin (eds.), *Anthropologie du sensoriel, Les sens dans tous les sens*, Paris, L'Harmattan : 157-183.
- NAVET Eric, 1990, « Introduction à une ethnologie du rêve chez les Indiens Emerillon de Guyane française », *Cahiers de sociologie économique et culturelle* (Ethnopsychologie), 14 : 9-29.
- NUÑEZ Del PRADO BEJAR Juan V., 1970, « El mundo sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba », *Allpanchis Phuturinga*, II : 57-119.
- PERRIN Michel, 1991, « Logique « sauvage » des psychotropes : le cas des sociétés chamaniques », *Psychotropes*, VI(3) : 85-92.
- REICHEL-DOLMATOFF Gerardo, 1973, *Desana, Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupés*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des Sciences Humaines).

REICHEL-DOLMATOFF Gerardo, 1974, « Le contexte culturel du yagé (*Banisteriopsis Caapi*) », in Peter T. Furst (ed.), *La chair des dieux*, Paris, Seuil : 56-92.

REICHEL-DOLMATOFF Gerardo, 1975, *The Shaman and the Jaguar : A study of narcotic drugs among the Indians in Colombia*, Philadelphia, Temple University Press.

RUIZ ZAFÓN Carlos, 2001, *L'ombre du vent*, Paris, Grasset.

RUTTER Richard A., 1990, *Catalogo de plantas útiles de la Amazona Peruana*, Pucallpa, Ministerio de Educación, Instituto Lingüístico de Verano.

SCHULTES Richard Evans & HOFMANN Albert, 1993, *Les plantes des dieux, Les plantes hallucinogènes, Botanique et ethnologie*, Paris, Les Editions du Léopard.

SCHULTES Richard Evans & RAFFAUF Robert F., 1990, *The healing forest, Medicinal and Toxic Plants of the Northwest Amazonia*, Portland, Dioscorides Press.

SEAMAN Gary & DAY Jane S. (eds.), 1999, *Anciennes traditions, Chamanisme en Asie centrale et en Amérique*, Monaco, Editions Le Rocher / Le Mail.

SHANON Benny, 2002, *The Antipodes of the Mind : Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*, Oxford, Oxford University Press.

SHANON Benny, 2003, « Altered States and the Study of Consciousness — The Case of Ayahuasca », *The journal of Mind and Behavior*, 24(2) : 125-154.

STRASSMANN Rick, 2005, *DMT, La molécule de l'esprit : Les potentialités insoupçonnées du cerveau humain*, Chambéry, Exergue.

TAITA MARTIN & BOURGETEAU Sylviane, 1992, « Yagé, le roi des végétaux », *Interdépendance*, 10 : 21-22.

TAYLOR Gérald, 1975, *Le parler quechua d'Olto, Amazonas (Pérou), Phonologie, esquisse grammaticale, textes*, Paris, Société d'Etudes Linguistiques et Anthropologiques de France (SELAF), Langues et civilisations à tradition orale.

WILBERT Johannes, 1999, « La signification culturelle du tabac en Amérique du Sud », in Gary Seaman & Jane S. Day (eds.), *Anciennes traditions, chamanisme en Asie centrale et en Amérique*, Monaco, Editions Le Rocher / Le Mail : 57-85.