



HAL
open science

Pharmacopées indigènes et évolutions du curanderismo péruvien: le cas de Takiwasi (haute-Amazonie)

David Dupuis

► **To cite this version:**

David Dupuis. Pharmacopées indigènes et évolutions du curanderismo péruvien: le cas de Takiwasi (haute-Amazonie). Cahiers d'anthropologie sociale, 2017, Cahiers d'anthropologie sociale 14, "Guérir/Tuer", L'Herne, Paris, p. 171-185. . halshs-01575683

HAL Id: halshs-01575683

<https://shs.hal.science/halshs-01575683v1>

Submitted on 21 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.

Version pré-publication

*Circulation et régimes d'appropriation des pharmacopées
indigènes dans le cadre des évolutions du curanderismo
péruvien : le cas de Takiwasi (Haute-Amazone)*

David Dupuis¹

Cahiers d'anthropologie sociale 14 (2017), «Guérir/Tuer», L'Herne, Paris.

Gutierrez-Chocquevilca, A-L. (dir.)

¹ Durham University/Laboratoire d'Anthropologie Sociale (Collège de France).

Résumé :

Fondée en 1992 par un médecin français, Takiwasi est à la fois une clinique de traitement des addictions et l'un des principaux centres du "tourisme chamanique" en Amazonie Péruvienne. Depuis sa création, l'institution a développé un dispositif à visée thérapeutique caractérisé par la réappropriation d'éléments de la pharmacopée indigène (quechua Lamista) tels que les plantes émétiques ou l'ayahuasca. Nous montrerons ici comment le transfert de cette pharmacopée s'est accompagné d'une profonde transformation des représentations taxinomiques qui accompagnent son usage et esquisserons la théorie étiologico-thérapeutique originale dans laquelle s'inscrit désormais l'usage de ces végétaux. L'examen de ce cas ethnographique sera ainsi l'occasion d'interroger de manière plus générale les ressorts de la circulation et des régimes d'appropriation des pharmacopées occasionnée par l'internationalisation du *vegetalismo* péruvien.

Mots clés : tourisme chamanique, *curanderismo* péruvien, théorie étiologique et classificatoire, analogisme, émétiques, ayahuasca, Pérou (Amazonie).

Abstract:

"Shamanic" practices used as healing or personal development rituals are becoming increasingly popular among the Western public. The emergence of this "tourism" lead to the development of "shamanic centers" in the Peruvian Amazon. Founded in 1992 by a French doctor, Takiwasi is both an addiction treatment clinic and one of the main shamanic center in the area. The institution has developed a therapeutic device characterized by the appropriation of some elements of indigenous pharmacopeia, such as emetic plants and ayahuasca. Few hundred people are coming to Takiwasi each year to participate in practices including the ritual use of purgative plants, ayahuasca and retreats in the jungle. The purpose of those 'seminars' is to allow a physical depuration, psychotherapy and 'spiritual awakening'. We will show here how the transfer of that pharmacopoeia in the Takiwasi context has been accompanied by a taxonomic transformation based on an original etiological and therapeutical theory.

Keywords: shamanic tourism, peruvian *curanderismo*, etiologic and taxonomic theory, analogism, emetics, ayahuasca, Peru (Amazonia).

Introduction

La participation à des rituels exotiques perçus comme « traditionnels » et investis comme des pratiques thérapeutiques et de développement personnel connaît depuis la seconde moitié du vingtième siècle un succès croissant auprès du public occidental. Nourri par l'engouement pour le breuvage psychotrope ayahuasca¹ et l'image mythifiée de la forêt « primaire », un afflux de voyageurs s'est dirigé à partir des années 1990 vers l'Amazonie péruvienne, donnant naissance à ce que certains ont nommé le « tourisme chamanique » (Fotiou 2010).

Ces voyageurs, hommes et femmes, d'un âge fluctuant entre vingt et soixante ans, proviennent majoritairement des classes moyennes et supérieures des milieux urbains des pays occidentaux. Leur parcours est souvent marqué par le cumul et la répétition de différents registres de l'infortune (décès, douleurs ou pathologies chroniques, accidents, difficultés scolaires ou professionnelles, « perte de sens »), dont la résolution est présentée comme le principal motif de leur venue. La résistance des ces difficultés face aux traitements proposés par la médecine et les formes de psychothérapie dominantes (psychiatrie, psychanalyse, comportementalisme, etc.) a le plus souvent initié un parcours d'expérimentation de thérapies alternatives² dans lequel s'inscrit leur séjour en Amazonie. La venue en Amazonie s'inscrit également dans une forme de religiosité caractéristique de la modernité occidentale, édifiée sur l'accumulation d'« expériences spirituelles » empruntées à divers horizons culturels et une pratique modulable, individuelle et irrégulière (Hervieu-Léger 1999).

Afin de répondre à cette nouvelle demande, de nombreux lieux d'accueil se sont développés en Amazonie péruvienne. Au cours des vingt dernières années, de nombreux lieux d'accueil destinés à la clientèle étrangères sont en effet apparus en bordure des métropoles de la région (Iquitos, Pucallpa, Tarapoto). Ces institutions, qu'Anne-Marie Losonczy et Silvia Mesturini Cappo (2010) ont désignées sous le terme de « centres chamaniques », reposent fréquemment sur le partenariat d'occidentaux et de locaux métis ou indigènes. Elles proposent sous la forme de « stages » la participation à des activités rituelles présentées comme relevant de la « médecine traditionnelle amazonienne ». Articulant des éléments discursifs et pragmatiques provenant d'horizons culturels très divers, les dispositifs proposés par ces institutions s'inspirent plus ou moins librement de certaines pratiques propres au *curanderismo* péruvien, au premier rang desquelles l'usage ritualisé de l'ayahuasca.

² Parcours qui mobilise notamment les pratiques liées à la « psychologie humaniste », élaborées et diffusées aux Etats-Unis à partir des années 1960 (bioénergie, *gestalt*-thérapie, thérapie primale, analyse transactionnelle, *rebirth*, intégration posturale, psychologie transpersonnelle etc.)

Fondée en 1992 par un médecin français, Takiwasi est à la fois une clinique de traitement des addictions et l'un des principaux lieux au sein desquels se rendent ces voyageurs occidentaux. Depuis sa création, l'institution a développé un dispositif à visée thérapeutique caractérisé par la réappropriation d'éléments de la pharmacopée indigène de la région, tels que les plantes émétiques ou l'ayahuasca. Une équipe comprenant médecins, psychologues et *curanderos*ⁱⁱ proposent ainsi un accompagnement psychologique, un suivi médical, une direction spirituelle assurée par un prêtre, ainsi que des pratiques ritualisées d'inspiration amazonienne: la prise de plantes purgatives, l'ingestion de l'ayahuasca, et des «diètes»ⁱⁱⁱ.

Ces services sont offerts selon trois modalités: le traitement des addictions, qui implique un internement de neuf mois, le traitement ambulatoire et les «séminaires d'évolution personnelle». D'une durée de deux semaines, les «séminaires» sont composés de rituels d'ingestion de plantes émétiques, de rituels d'ayahuasca ainsi que d'une courte retraite dans la jungle impliquant l'isolement et la consommation d'autres préparations végétales. Ces activités sont accompagnées de conférences introductives, de groupes de paroles et d'entretiens individuels.

Takiwasi se distingue toutefois de ces «centres chamaniques» par une théorie étiologique originale. Cette dernière est marquée par l'influence d'un catholicisme d'inspiration charismatique, qui semble avoir été grandissante au cours de l'histoire de l'institution. L'exorcisme s'est dans ce contexte progressivement imposé comme la principale fonction attribuée aux pratiques rituelles, rapprochant en ce sens l'institution des mouvements évangélistes et pentecôtistes, qui rencontrent un grand succès en Amérique latine. D'un point de vue formel, le rituel a par ailleurs été marqué par l'insertion progressive de l'usage de la prière d'exorcisme, du crucifix, de l'eau bénite ainsi que des principales figures du panthéon chrétien dans la gamme des esprits auxiliaires des guérisseurs. Les officiants ont enfin été rejoint par un prêtre, qui assure par ailleurs une messe précédant chaque rituel d'ayahuasca.

Si les activités proposées par l'institution (rituels de purge, d'ayahuasca, diètes) témoignent du réinvestissement de la pharmacopée indigène et de certains éléments de son cadre d'usage (*sopladas*^{iv}, *shacapa*^v, *icaros*^{vi}), nous proposons ici de montrer comment le transfert de cette pharmacopée s'est accompagné d'une profonde transformation de la logique présidant à la classification des végétaux, de leurs propriétés et de leur modes d'usage.

1) Présentation de Takiwasi

Takiwasi est né d'un travail de recherche sur « les systèmes de représentations mentales des pratiques de soin dans le département de San Martin » conduit par le médecin français Jacques Mabit. Ce projet, débuté en 1986, conduit ce dernier à rencontrer près de soixante-dix *curanderos* de la région, métis ou lamista^{viii}. Il découvre auprès d'eux l'usage des plantes émétiques, les techniques de « diètes » et l'usage de l'ayahuasca, techniques qu'il ne tarde pas à s'approprier. La fondation, de Takiwasi en 1992 visait initialement à proposer une alternative thérapeutique aux toxicomanies associant les techniques du *curanderismo* de la région à celles de la médecine allopathique et de la psychothérapie. L'institution revendique aujourd'hui le traitement de plus de mille toxicomanes, provenant d'Amazonie péruvienne, des grandes villes d'Amérique latine et d'Europe francophone. Les locaux sont situés à la périphérie de la ville de Tarapoto³ au sein d'un terrain de deux hectares et demi bordé par une clôture végétale et la rivière Shilcayo. On y trouve un bâtiment central comprenant des locaux administratifs et de réception, un auditorium et une bibliothèque. Dans d'autres parties du terrain se trouvent les logements des patients résidents, la cuisine, deux constructions du type *malocas* où se déroulent les rituels, divers ateliers (menuiserie, boulangerie), une chapelle, un laboratoire de production de produits phytothérapeutiques, une boutique et un jardin botanique où sont cultivées les principales plantes médicinales utilisées à Takiwasi. Takiwasi possède également une parcelle de 54 hectares de forêt située à quelques kilomètres des locaux de l'institution, au sein de la réserve naturelle de la *Cordillera escalera*, où se trouvent une quinzaine de cabanes d'isolement (*tambos*) utilisées au cours des « diètes » ainsi qu'une construction de type *maloca* au sein de laquelle sont réalisés des rituels d'ayahuasca. L'établissement emploie une quarantaine de salariés, qui sont pour la plupart originaires de la région et dont la majorité se consacre aux tâches d'entretien, de gestion et d'administration de l'institution.

Jacques Mabit est le principal détenteur de l'autorité à Takiwasi : toutes les décisions importantes concernant les activités de l'institution sont soumises à son accord. Cette position relève d'abord du fait qu'il est le dernier des co-fondateurs historiques de Takiwasi à occuper encore des responsabilités au sein de l'institution. Il est depuis lors porteur de l'autorité rituelle au sein de l'institution. Jacques Mabit est par ailleurs la principale figure médiatique de Takiwasi, et assure la communication de l'institution auprès de la clientèle étrangère (par le biais de conférences, d'articles ou de documentaires).

D'autres personnes bénéficient du droit d'officier au cours des rituels proposés par l'institution. Ce statut, que nous avons ici choisi de désigner par le terme de « spécialiste rituel », implique la

³ Dans le département de San Martin, en Haute-Amazonie péruvienne, à 800 Km au Nord-est de la ville de Lima.

maîtrise de certaines actions spécifiques (chants rituels, *sopladas*⁴, « soins ») et le monopole de leur usage. Médecin de nationalité péruvienne et épouse de Jacques Mabit, Rosa Giove dispose de ce statut aux cours des rituels d'ayahuasca, auxquels elle participe régulièrement. Elle a par ailleurs reçu au cours de rêves et de « diètes » de nombreux chants qui sont utilisés par l'ensemble des spécialistes rituels.

Originaire de la ville d'Iquitos et âgé d'une quarantaine d'années, Jaime Torrès est aujourd'hui le directeur exécutif de Takiwasi. Initialement employé en qualité de psychologue clinicien, il a été formé au cours des dix dernières années par Jacques Mabit et les *curanderos* locaux employés par l'institution. Outre ses fonctions administratives, il dirige désormais les rituels de purge hebdomadaires et participe à la plupart des rituels d'ayahuasca en qualité de spécialiste rituel. Sasha Domenech, psychologue argentin ayant travaillé comme psychothérapeute à Takiwasi au cours des années 1990, participe ponctuellement aux activités de l'institution en qualité de spécialiste rituel⁵. Fabienne Bâcle, psychopraticienne française d'une soixantaine d'années, dispose également de ce statut. Outre ses fonctions d'accompagnement psychothérapeutique des patients, elle est la principale assistante rituelle de Jacques Mabit au cours des « séminaires ». Au cours des rituels, ces derniers sont soumis à l'autorité de Jacques Mabit. Cette relation hiérarchique relève d'abord du fait que ce dernier a été leur formateur et initiateur⁶.

Depuis sa création, Takiwasi emploie par ailleurs des *curanderos* métis et indigènes afin de contribuer à la réalisation des pratiques rituelles. De nombreux spécialistes rituels se sont ainsi succédés à cette fonction tout au long de l'histoire de l'institution. La participation de ces *curanderos* au dispositif de Takiwasi leur permet d'accéder à une visibilité internationale, de tisser des relations avec des clients occidentaux, mais aussi d'apprendre à adapter leurs pratiques et leurs discours à cette nouvelle clientèle. C'est ainsi que la plupart des *curanderos* péruviens employés par Takiwasi ont fini par quitter l'institution afin d'édifier leur propre « centre chamanique » destiné à la clientèle étrangère et offrant des dispositifs largement inspirés des « séminaires » proposés par Takiwasi, qui a été de fait pionnière en ce domaine⁷. Certains d'entre eux sont devenus parmi les *curanderos* d'Amazonie péruvienne qui rencontrent aujourd'hui le plus

⁴ La *soplada* est une technique qui consiste à souffler de la fumée de tabac ou des parfums liquides sur la tête, les mains et le plexus du sujet à des fins de purification et de protection. Cette technique constitue l'un des éléments centraux des pratiques du *curanderismo* péruvien.

⁵ À son retour en Argentine, Sasha Domenech fonde Runa Wasi. L'association, qui emploie plusieurs psychopraticiens et spécialistes rituels, propose divers services à Buenos-Aires (purges de tabac, rituels d'ayahuasca, suivi psychothérapeutique) et dispose également d'un domaine éloigné de la ville où sont réalisés des « séminaires » inspirés de ceux organisés à Takiwasi, comprenant des « diètes » ainsi que l'ingestion du cactus psychotrope *wachuma* (*Echinopsis pachanoi*). Une importante circulation de clients lie Runa Wasi à Takiwasi.

⁶ À l'exception de Rosa Giove, qui s'est formée aux côtés de Jacques Mabit au cours des années 1980.

⁷ On peut à cet égard citer le cas Guillermo Arevalo, l'un des *curanderos* péruviens les plus prisés par les clients occidentaux, qui a élaboré son « centre chamanique » près d'Iquitos avec l'aide d'un ancien patient de Takiwasi rencontré alors qu'il travaillait au sein de l'institution.

grand succès auprès du public occidental (Guillermo Arevalo, Juan Florès Salazar, Don Solon Tello, Luis Culquiton, etc.).

2) Théorie étiologique et classification des végétaux

A Takiwasi, l'usage des végétaux est pensé à l'aune d'une théorie étiologico-thérapeutique dont l'élément central est le concept d'« infestation », emprunté à la théologie catholique (Tournyol Du Clos 2001). L'infestation désigne l'habitation du sujet par des forces malveillantes invisibles le conduisant à certains types de dispositions psychologiques et comportementales. Cette ingérence d'entités surnaturelles démoniaques est conçue comme la conséquence de la transgression de tabous (consommation de drogue, sexualité, pratiques magiques, spiritisme etc.), de contacts avec des lieux ou des personnes « pollués », ou encore du fait d'une transmission par le biais de la filiation. Ces « infestations », qui resteraient souvent inconscientes pour le sujet, seraient à l'origine de troubles physiques et de perturbations psychologiques. Les infestations nécessiteraient un traitement spécifique consistant en la purification du sujet de ses relations pathogènes avec les entités surnaturelles, impliquant notamment l'absorption de préparations émétiques, de l'ayahuasca ainsi que de techniques de lutte spirituelle comme des prières d'exorcisme.

Cette théorie côtoie un second modèle étiologique, auquel nous accorderons ici une attention privilégiée. Dans cette perspective, qui évoque la théorie hippocratique des humeurs, le corps est considéré comme constitué de quatre éléments possédant chacun certaines qualités mutuellement antagoniques. Chaque élément est ici associé symboliquement à une composante de la personne humaine: « l'eau qui est un élément féminin et qui renvoie au domaine affectif, aux émotions ; l'air qui est un élément masculin, renvoie au mental, au psychique, au spirituel ; la terre, féminine, qui représente la concrétude, la matérialité, le corps ; et le feu, élément masculin, qui renvoie au désir »^{viii}. Jacques Mabit insiste notamment sur le fait que chacun est structuré par une complexion, marquée par la prédominance d'un élément sur l'autre, qui favorise telle ou telle disposition psychologique. Si toutefois ce déséquilibre s'aggrave, il entrainera des pathologies. On reconnaît ici l'influence de la théorie des humeurs et de ses « tempéraments » (bilieux, sanguin, flegmatique, mélancolique). Dans cette perspective, la santé dépend directement de l'équilibre de ces éléments dans le corps.

Cette théorie préside par ailleurs au système local de classification des végétaux. Les plantes sont en effet également considérées comme « reliées à un élément et une polarité masculine ou féminine »^{ix}. C'est donc ce cadre symbolique, susceptible d'articuler les propriétés

des végétaux à celles du corps humains, qui préside à la prescription des végétaux utilisés à Takiwasi, auxquels sont également attribuées ces propriétés. Cette théorie qui considère les parties du monde comme analogues ouvre en effet la possibilité de la constitution de correspondances entre ces éléments. C'est ainsi par ces « correspondances » que les spécialistes rituels de Takiwasi pensent le mode d'action et l'efficacité des végétaux. Dans cette perspective analogiste (Descola 2005)⁸, les différentes manifestations du monde étant structurées par une même réalité sous-jacente, le déséquilibre apparaissant dans un plan est ainsi susceptible d'être corrigé par une action sur un autre plan. L'usage d'une plante déterminée vise donc ici à rétablir l'équilibre au sein du sujet affecté par un défaut ou un excès d'une des deux polarités ou d'un des quatre éléments. On prescrira ainsi une plante caractérisée par telle qualité en cas de défaut de cette dernière, ou une plante contenant la propriété opposée à celle contenue en excès par le sujet. Le rétablissement de l'équilibre pourra également être réalisé par des techniques d'expulsion de l'élément porté en excès, tel que l'usage des purgatifs.

Ce système symbolique, décrit par les spécialistes rituels de Takiwasi comme fondé sur « des invariants universels qui dépassent la culture et l'histoire du sujet » semble en fait puiser ses sources de théories médicales européennes antiques et médiévales (théorie des qualités élémentaires, des humeurs ou des correspondances, concepts de macrocosme et de microcosme, médecine antique Hippocratique ou Galénique), abandonnées progressivement à partir du siècle des Lumières. La théorie locale reprend ainsi la conception grecque établissant une correspondance entre microcosme et macrocosme, le corps humain étant par sa composition élémentaire le reflet de l'univers. La classification élémentaire est ici le support d'analogies entre la composition de la matière, les animaux, les plantes, le corps et les dispositions psychologique des humains. Ces représentations, bien que refoulées de l'horizon médical contemporain, ont été l'objet de continuel réinvestissement par les courants occultistes et ésotéristes occidentaux tels que l'alchimie, puis plus récemment par la psychologie des profondeurs jungienne et le *New Age*.

⁸ L'analogisme est une des quatre ontologies, avec l'animisme, le totémisme et le naturalisme, définies par Philippe Descola dans le livre *Par-delà nature et culture*. L'auteur retient comme critère de différenciation de ces ontologies les intériorités et les physicalités, soit en ressemblance soit en différence. Dans l'analogisme, il y a « différence des intériorités » et « différence des physicalités ». Il y a, par ailleurs, comme dans le naturalisme, classification par attributs, qui s'opère ici grâce à un tableau de correspondances.

Elément	Air	Feu	Eau	Terre
Polarité	Masculin	Masculin	Féminin	Féminin
Propriétés	Domaine spirituel, activité psychique et intellectuelle	Désir, passion, énergie et force	Domaine affectif et émotionnel	Concrétude, matérialité, corps
Symptômes d'un défaut	Fermeture à la spiritualité	Tempérament flegmatique, manque d'énergie,	Défaut de connexion avec les émotions et les vécus liés à des affects	Tempérament rêveur, défaut de pragmatisme et de « sens des réalités »
Symptômes d'un excès	Tempérament ascétique, dévouement excessif aux activités intellectuelles et spirituelles, manque de pragmatisme et de prise en compte de la réalité matérielle	Tempérament sanguin, comportement impulsif voire agressif et violent	Tempérament émotif, sensibilité excessive, dépression	Fascination pathologique pour la nourriture, l'argent, la sexualité, difficulté d'accès à la spiritualité
Traitement de l'excès	Adjonction d'élément terre (<i>Yawar Panga, Palos, Chuchuwasha</i>)	Adjonction d'élément eau (<i>Azucéna, Bubinsana, Ushpawashasanango</i>)	Adjonction d'élément feu (<i>Mucura, Ajo Sacha, Camalonga</i>)	Adjonction d'élément air (<i>Rosa Sica, Sauco</i>)
Principales plantes purgatives associées	Rosa Sica Sauco	Mucura	Azucéna	Yawar Panga
Principales plantes de diète associées	Chiric Sanango	Ajo Sacha Uchu Sanango Camalonga	Bubinsana Ushpawashasanango	Palos Chuchuwasha

3) L'usage des plantes purgatives : le cas de la Yawar Panga

Les plantes dites « purgatives », aux propriétés émétiques et laxatives, occupent une fonction centrale dans le dispositif proposé par l'institution, et notamment dans la phase de sevrage du traitement des addictions. La Yawar Panga^x est la principale plante purgative utilisée à Takiwasi. L'usage de cette plante a été découvert par Jacques Mabit par le biais des *curanderos lamista*, qui utilisent ses qualités émétiques comme traitement de la toux et de la bronchite (Sanz-Biset *et al.* 2009). Le mode de préparation et de consommation a ici été conservé^{xi}, bien que le cadre de son usage ait été profondément transformé. Lorsque l'on interroge Jacques Mabit sur la fonction de cette plante, ce dernier évoque le plus souvent l'étymologie de son nom Quechua « le nom de la plante signifie les grandes feuilles, ou les feuilles de sang en quechua ». Mobilisant la théorie des signatures, Jacques Mabit tisse par une série d'analogies une continuité entre le nom de la feuille, la couleur de la sève, le sang, l'âme et la filiation : « Le sang renvoie à la couleur de la sève, qui indique aussi sur le mode de la théorie des signatures, que la plante produit une purification du sang. Il s'agit du sang physique mais aussi symbolique, ce qui anime le corps et qu'on ne voit pas, le principe vital, l'âme. Mais le sang c'est aussi la lignée, de ce qui a été hérité, des ancêtres, la filiation, les parents, l'héritage qui nous situe dans le monde ». Cette série d'analogies permet ainsi de dessiner les contours du champ d'action de la plante, qui « purifiant le sang » et par là l'âme et la lignée du sujet, produirait un repositionnement heureux du sujet au sein de son réseau de relations de parenté.

Empruntant ensuite à l'usage lamista de ce végétal dans le traitement de la toux et de la bronchite, Jacques Mabit indique par ailleurs que cette plante agirait sur le système respiratoire. Cette observation est le point de départ d'une nouvelle série d'analogies liant ces organes à l'élément air puis cet élément à la qualité de la relation qu'entretient le sujet avec son corps et avec la « spiritualité » : « D'un point de vue physique, cette plante agit sur la partie moyenne du diaphragme, le cou, du système cardio-vasculaire et respiratoire. En ce sens la plante renvoie au passage du monde d'en haut vers le bas, à l'alimentation du corps par les puissances d'en haut, l'air, la spiritualité ». Outre le fait de permettre une purification des organes précités, la prise de la plante Yawar Panga favoriserait « l'ouverture du sujet à la spiritualité ». Ce même végétal est ensuite désigné comme une plante liée à l'élément terre, élément relié par analogie à la corporéité du sujet : « C'est une plante d'air qui travaille l'incarnation, l'enracinement dans la matière, la relation corps-esprit, qui répond à un problème fréquent chez les occidentaux, qui sont souvent trop dans la tête, absents au présent et à leur corporéité ». La plante répondrait ainsi à un mal dont l'étiologie est ici présentée comme sociale : celui d'une « absence à son propre corps », ici pensée comme propre à l'occident car conséquence de la « survalorisation de la pensée

rationnelle ». Usant à nouveau d'une analogie entre organe, émotion et disposition comportementale, l'expulsion de la bile fréquemment provoquée par l'ingestion de la *Yawar Panga* permettrait selon Jacques Mabit « un nettoyage de la colère rentrée, du sentiment d'injustice, des ruminations, de la frustration, de la bile, qui est un travail sur la difficulté à accepter notre corps, notre vie ». Jacques Mabit évoque enfin fréquemment une seconde signification du mot *Yawar Panga* en quechua, qui lui permet d'évoquer une nouvelle propriété de cette plante purgative : « un autre nom de la *Yawar Panga*, c'est l'oiseau qui chasse le serpent en quechua. La *Yawar Panga* c'est donc la plante qui nettoie les mauvais esprits qui parasitent le corps, le mental et l'esprit, l'oiseau qui domine les poisons. ». La plante *Yawar Panga* occupe ainsi une fonction dans la purification du sujet des entités démoniaques « infestant » le sujet, l'effet émétique étant ici vu comme matérialisant cette expulsion.

4) L'usage de l'ayahuasca

L'ayahuasca est ici utilisé sous la forme d'une décoction mêlant des extraits de *Banisteriopsis caapi* et des feuilles de l'arbuste *Chacruna (Psychotria Viridis)*. L'utilisation de ce breuvage aux puissants effets psychoactifs et émétiques a été découvert par Jacques Mabit auprès des *curanderos* de la région, qui l'utilisent à diverses fins (Sanz-Biset *et al.* 2009)^{xiii}.

A Takiwasi, la fonction de l'ayahuasca s'est initialement inscrite dans la valorisation de l'usage psychothérapeutique des substances hallucinogènes prôné par le mouvement psychédélique et initié par les expériences de « thérapie-LSD » conduites par Stanislav Grof (1980). Ces thérapies reposent sur l'attribution à la substance hallucinogène d'une fonction de « catalyseur du psychisme » -facilitation des associations verbales, production d'une imagerie mentale, abréaction, régressions infantiles-. Ces propriétés sont présentées comme à même de servir un processus psychothérapeutique, si tant est que l'expérience hallucinogène soit l'objet d'un « travail de verbalisation ». C'est ainsi qu'à Takiwasi, les rituels d'ayahuasca ont été articulés à des espaces de réflexion visant à éclairer l'expérience rituelle du participant. L'expérience du participant (hallucinations visuelles ou auditives, émotions, perceptions) est ainsi décrite par les participants au cours d'entretiens individuels avec un psychologue, qui a pour fonction de l'aider dans l'interprétation de cette dernière. Des groupes de parole sont également organisés afin d'évoquer l'expérience rituelle: rassemblant l'ensemble des patients, ils sont le plus souvent conduit par des psychologues ou des spécialistes rituels. A l'image d'une épreuve projective, le rituel d'ayahuasca est dans contexte conçu comme un outil permettant de manifester les dispositions psychologiques inconscientes qui structurent la personnalité du sujet. Ces procédés

instaurent ainsi un parallélisme entre l'expérience du sujet au cours du rituel de la veille et celle de sa vie quotidienne : la participation au rituel d'ayahuasca devient un moyen pour le sujet d'identifier les dispositions psychologiques qui règlent son comportement quotidien. En articulant les différents aspects du récit du participant à son histoire personnelle, à son économie relationnelle et à ses dispositions quotidiennes, ces interactions discursives invitent le participant à user de son expérience de la veille à la manière d'un outil heuristique lui permettant d'accéder à une meilleure connaissance de lui-même en tant que sujet psychologique. Les techniques rituelles encadrant l'usage de l'ayahuasca et empruntées au *curanderismo* péruvien sont dans ce contexte investies de la fonction d'un *setting*, élément central des thérapies psychédéliques (Zinberg 1984) : un dispositif de contention symbolique accompagnant l'absorption des hallucinogènes visant à prévenir d'éventuels troubles chez le participant et à assurer la « structuration symbolique » de l'expérience.

L'influence des représentations catholiques semble toutefois avoir été grandissante au cours de l'histoire de l'institution, influant fortement sur la forme et la fonction du rituel d'ayahuasca. D'un point de vue formel, le rituel a ainsi été marqué par l'insertion progressive de l'usage de la prière d'exorcisme, du crucifix, de l'eau bénite ainsi que des principales figures du panthéon chrétien dans la gamme des esprits auxiliaires des guérisseurs. Les officiants ont enfin été rejoints par un prêtre, qui assure par ailleurs une messe précédant chaque rituel d'ayahuasca. Dans cette perspective, l'usage rituel de l'ayahuasca est pensé comme un vecteur potentiel d'évangélisation du public du tourisme chamanique particulièrement efficace du fait de sa dimension « visionnaire » permettant « l'expérimentation concrète du monde spirituel » (Delbosque 2011). Le rituel d'ayahuasca a par ailleurs ici pour fonction de manifester les phénomènes de possession et d'« infestation », mais aussi d'être un outil, qui, marié à la prière, occupe une fonction importante dans l'exorcisme des entités démoniaques.

5) Les « diètes » : le cas du Chiric sanango

La diète est une retraite temporaire dans la jungle, accompagnée de prohibitions alimentaires et relationnelles, qui encadrent l'ingestion de préparations végétales. Cette technique, empruntée aux pratiques du *curanderismo* et du chamanisme indigène de la région^{xiii}, encadre l'ingestion quotidienne d'une plante dite « maîtresse ». Cette plante est prescrite par les spécialistes rituels en fonction de ce qu'ils perçoivent des besoins du participant au regard de sa fiche clinique, de son histoire personnelle, de ses objectifs et de son expérience au cours des rituels précédents. La tenue des groupes de parole consécutifs aux rituels d'ayahuasca, qui invite

les participants à faire le récit de leur expérience, préside à des séquences diagnostiques réglées par le système symbolique décrit plus haut, qui conditionnent la prescription des plantes utilisées au cours des diètes. Un participant rapporte ainsi au cours de ces groupes de parole son expérience au cours du rituel d'ayahuasca de la veille :

« A la première prise, j'ai surtout eu des sensations physiques, je sentais beaucoup d'eau dans mon corps, qui se congelait progressivement, j'avais très froid, j'étais gelé à l'intérieur jusqu'aux os...J'arrivais pas à me réchauffer, même si je me couvrais. J'avais de l'eau qui sortait des yeux, mais de l'eau mélangée avec de la terre, comme des petites pierres, comme si je pouvais les toucher. Ça m'a paru très bizarre, ça m'a beaucoup troublé. Je sentais une brûlure dans la poitrine. Donc j'ai fini par ressentir un peu de chaleur, mais aussi une douleur très intense. J'avais très envie de sortir du cercle rituel, de crier, mais je me suis maîtrisé et je suis resté là (...). Je ne savais pas si fallait reprendre une deuxième fois l'ayahuasca (...) A la seconde prise, (...) J'étais loin, comme dans un endroit éloigné, plein de plantes, j'étais nu, j'entendais plus les chants, j'ai senti de l'eau qui me tombait dessus, comme de la pluie, et une tristesse, et des images très fortes de mon grand-père. Je ne pouvais plus contrôler toute cette peine, j'ai commencé à pleurer, et ça m'a équilibré un peu. A la fin de la session, j'ai vu beaucoup de lumière pendant le chant de la Vierge, je sentais que je devais m'y accrocher. La Vierge était un symbole important dans ma famille, ma mère prie beaucoup la Vierge et pour moi ma mère est une image de la Vierge, je la voyais comme la Vierge. Ça m'a permis de redescendre, cette présence maternelle, ça m'a rééquilibré.»

Ce récit est interprété par Jacques Mabit comme le signe d'un « déséquilibre » marqué par un « excès d'eau » et de « féminin », diagnostic qui conduit à la prescription d'une plante de diète déterminée :

« Il y a les thématiques de l'eau, du féminin qui semblent fondamentales. L'eau aussi est féminine. Il y a un lien avec le féminin, avec ta mère, qui est un lien froid. C'est une indication pour la diète. L'état dépressif, la tristesse, ça se reflète avec cet excès d'eau que tu as, et le besoin de solariser tout ça avec une figure paternelle, avec la chaleur du coeur. (...) Tu parles aussi d'être congelé, d'avoir froid, et en même temps

beaucoup de chaleur dans la poitrine, il y a un déséquilibre important chez toi. (...)

La prochaine diète sera avec le Chiric Sanango. »

Le choix de la plante consommée au cours de la diète vise ainsi à compenser les excès ou carences du participant par l'adjonction des propriétés des végétaux. Chiric Sanango^{xiv} est ici désignée comme une plante masculine associée à l'élément feu. Le choix de la plante consommée au cours de la diète vise ainsi à compenser les excès ou carences du participant par l'adjonction des propriétés des végétaux. On voit ici que l'excès d'eau du participant, qui se traduirait par une émotivité excessive et un « état dépressif » est traité par l'adjonction d'une plante aux propriétés antagoniques visant à « faire s'évaporer » l'eau portée en excès. Lorsque l'on interroge Jacques Mabit sur la fonction de cette plante, il évoque son usage indigène : « le chiric sanango est utilisé traditionnellement dans le traitement des rhumatismes liés au froid. D'ailleurs le nom *chiric*, c'est une onomatopée qui évoque le grelottement. Quand on prend cette plante on sent les extrémités du corps glacées, et c'est considéré, du fait de ses effets physiques, comme une plante pour faire sortir le froid »^{xv}

L'usage lamista (traitement des rhumatismes attribué au froid) est ainsi utilisé de manière métaphorique afin de penser un effet psychologique du Chiric sanango qui est issu utilisé afin de dissoudre le « froid psychologique », entendu ici comme l'élimination des peurs, des frayeurs infantiles aux angoisses métaphysiques : « C'est une plante pour éliminer les froids. Le froid physique et ses conséquences, la frilosité, les rhumatismes. Mais aussi le froid psychologique : la peur, la timidité, la frigidité, l'introversion, les peurs. Donc ça aide à exprimer ses sentiments à oser dire les choses, à entreprendre, à se diriger vers l'autre, ça augmente la confiance en soi. »

Conclusion

Les pratiques de Takiwasi témoignent du réinvestissement de la pharmacopée lamista (plantes émétiques, ayahuasca) et de certaines pratiques entourant son usage (*icaros*, *sopladas*, «diètes»), dans un cadre fort éloigné du chamanisme indigène et métis d'Amazonie péruvienne. Le modèle classificatoire qui préside à leur usage relève ainsi d'un corps de représentations propre à l'institution, qui mobilise des éléments issus des théories médicales européennes antiques et médiévales, de la thérapie psychédélique et du catholicisme. Comme nous l'avons vu, les modalités d'usage indigènes des végétaux servent dans ce contexte de base métaphorique à partir de laquelle sont pensés, sur un mode analogique, les ressorts de leur efficacité dans de nouveaux contextes, tels que la psychothérapie ou l'exorcisme. Le cas de Takiwasi témoigne ainsi des reconfigurations qui s'élaborent autour des usages de la pharmacopée indigène dans le cadre de l'internationalisation du *vegetalismo* péruvien (Labate 2011), et donne à voir les recompositions pragmatiques et discursives à l'œuvre dans les pratiques labélisées «chamaniques» en Amazonie péruvienne (Losonczy et Mesturini 2013).

Bibliographie

Chaumeil, J.P., 2003. « Chamanisme à géométrie variable en Amazonie », Diogène (« Chamanismes ») : 159-175 (version actualisée de 1992).

Del Bosque, E., 2011. *Le Centre Takiwasi : cadres sociaux d'un mouvement religieux-thérapeutique articulé autour de la consommation rituelle d'ayahuasca*, mémoire présenté pour l'obtention du Master Recherche mention Sciences Sociales des Religions, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris.

Descola, P., 2005. *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

Fotiou, E., 2010. *From Medicine Men to Day Trippers: Shamanic Tourism in Iquitos, Peru*. Thèse de doctorat en Anthropologie culturelle. University of Wisconsin-Madison.

Grof, S., 1980. *LSD Psychotherapy*, Pomona, Hunter House.

Hervieu-Lèger, D., 1999, *Le pèlerin et le converti*, Paris: Flammarion.

Labate, B., 2011. *Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup: internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano*. Thèse de doctorat en Anthropologie sociale. Universidade Estadual de Campinas.

Losonczy, A-M et Mesturini Cappelletti, S., 2010. « Entre l'Occidental et l'Indien ». Ethnographie des routes du chamanisme *ayahuasquero* entre Europe et Amériques. » *Autrepart* 56, pp. 93-110.

2013. (dir.). « Chamanismes en mouvement. » *Civilisations* 2013/1 (61-2).

Luna, L. E., 1986. *Vegetalismo, Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International.

Sanz-Biset, J. *et al.*, 2009. « A first survey on the medicinal plants of the Chazuta valley (Peruvian Amazon) », *Journal of Ethnopharmacology* 122, 333–362.

Scazzochio-Barbira, F., 1979. *Ethnicity and Boundary maintenance among peruvian forest quechua*, University of Cambridge, Center of Latin American Studies.

Tournyol Du Clos., 2001. *Peut-on se libérer des esprits impurs? Un guide pratique vers la délivrance.*
Beyrouth : Éditions de l'Archistratège.

Zinberg, N. E., 1984. *Drug, Set, And Setting: The Basis for Controlled Intoxicant Use*, New Haven, Yale
University Press.

NOTES

ⁱ Le terme ayahuasca désigne ici le produit de la décoction d'une liane (*Banisteriopsis caapi*), associée aux feuilles de l'arbuste *Chacruna (Psychotria Viridis)*. Ce breuvage aux puissants effets psychoactifs et émétiques est utilisée par de nombreux groupes d'Amazonie occidentale et y occupe une place importante dans les pratiques des chamanes indigènes et des guérisseurs métis de la région, qui l'utilisent le plus souvent à des fins initiatiques, thérapeutiques ou divinatoires.

ⁱⁱ La dénomination générique de *curandero* désigne la fonction de chamane-guérisseur dans les contextes métis et urbains d'Amazonie péruvienne. Cette catégorie recouvre de multiples spécialisations : plantes médicinales, parfums, prière, etc. (Luna 1986, Chaumeil 2003). Jacques Mabit s'initie auprès de Wilfredo Tuomana Tanantaⁱⁱ et Ricardo Pezo Panduro au *curanderismo* de la région par l'auto-expérimentation des « diètes » et de l'ayahuasca, avant de rencontrer celui qu'il désigne comme son premier *maestro*: Aquilino Chujandama, lamista résidant dans le hameau de Llukanayaku, près du village de Chazuta, qui lui enseigne de 1986 à 1993 le maniement des plantes médicinales, des chants rituels (*icaros*) et des *sopladas*. Depuis la création de Takiwasi en 1992, Jacques Mabit a poursuivi sa « formation » auprès de plusieurs *curanderos* métis ou indigènes de la région.

ⁱⁱⁱ Temps d'isolement dans la forêt accompagnant l'ingestion de préparations végétales.

^{iv} La « *soplada* » consiste à souffler sur un objet (pipe, artefact, plante, préparation thérapeutique) ou sur le corps du patient (principalement sur le plexus, les articulations et le vertex crânien), le plus souvent à l'aide de parfums liquides ou de fumée de tabac.

^v Feuilles et branches sèches assemblées afin d'être manipulées à la manière d'un hochet.

^{vi} Chants rituels récités en quechua, espagnol ou français.

^{vii} Ce groupe indigène quechuaphone est originaire du village de Lamas, à une trentaine de kilomètres de la ville de Tarapoto, en Haute-Amazonie péruvienne. Les lamistas se sont ensuite déplacés vers le Rio Mayo et le Rio Huallaga (Scazzochio-Barbira 1979).

^{viii} Jacques Mabit, entretien personnel.

^{ix} Il est notable que les deux principales plantes utilisées à Takiwasi, le tabac et l'ayahuasca sont considérées comme contenant l'ensemble des éléments, bien qu'ils soient inscrit dans un genre déterminé, le tabac étant considéré comme masculin et l'ayahuasca comme féminine.

^x Une plante de la famille des aristoloches (*Aristolochia dydima* sp. Moore).

^{xi} Les feuilles sont pressées afin de produire un extrait qui, une fois mélangé à un verre d'eau, est ensuite ingéré.

^{xii} Purification, préparation à la chasse et à la pêche, cure ou initiation chamannique etc.

^{xiii} La diète constitue en effet un motif récurrent des sociétés d'Amazonie occidentale et joue un rôle central dans les techniques thérapeutiques et d'initiations.

^{xiv} Une solanacée (*brunfelsia grandiflora*).

^{xv} Jacques Mabit, entretien personnel.