
L'ayahuasca et son ombre. L'apprentissage de la possession dans un centre chamanique d'Amazonie péruvienne

The Ayahuasca's shadow. Learning to be possessed in a shamanic centre of the Peruvian Amazon

El Ayahuasca y su sombra. El aprendizaje de la posesión en un centro chamánico en la Amazonía peruana

David Dupuis



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jsa/16320>

DOI : 10.4000/jsa.16320

ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2018

Pagination : 33-63

ISSN : 0037-9174

Ce document vous est offert par Collège de France



Référence électronique

David Dupuis, « L'ayahuasca et son ombre. L'apprentissage de la possession dans un centre chamanique d'Amazonie péruvienne », *Journal de la société des américanistes* [En ligne], 104-2 | 2018, mis en ligne le 15 décembre 2018, consulté le 23 janvier 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/16320> ; DOI : 10.4000/jsa.16320

L'ayahuasca et son ombre. L'apprentissage de la possession dans un centre chamanique d'Amazonie péruvienne

David DUPUIS *

Takiwasi est à la fois une clinique de traitement des addictions et l'un des principaux « centres chamaniques » d'Amazonie péruvienne. Chaque année, une clientèle internationale participe à des stages impliquant l'usage ritualisé de préparations émétiques, du breuvage psychotrope ayahuasca ainsi que des retraites dans la jungle, des conférences et des groupes de parole. Les activités proposées semblent conduire ceux qui s'y prêtent à se percevoir comme influencés, attaqués et habités par des forces malveillantes habituellement invisibles. Nombre d'entre eux relatent par ailleurs des expériences de « possession » survenant au cours des rituels d'ayahuasca. L'auteur se propose, à partir de la description du parcours rituel d'une participante, d'éclairer les ressorts de l'appropriation de ces motifs ainsi que ses implications, à la fois en termes de recomposition symbolique de l'identité et de constitution des collectifs. La place surprenante occupée par la possession, dans une cure présentée comme « chamanique », est également interrogée. [Mots-clés : possession, chamanisme, ayahuasca, recompositions chamaniques, subjectivation, transmission culturelle, Takiwasi, Pérou, Amazonie.]

The Ayahuasca's shadow. Learning to be possessed in a shamanic centre of the Peruvian Amazon. Takiwasi is both an addiction treatment clinic and one of the main “shamanic centers” of the Peruvian Amazon. Every year, an international clientele participates in courses involving the ritualized use of emetic preparations and the psychotropic beverage ayahuasca, retreats in the jungle, conferences and speech groups. The proposed practices seem to lead those who are willing to perceive themselves as influenced, attacked and inhabited by malevolent forces that are usually invisible. Some of them also report the experience of “possession” sequences, occurring during ayahuasca rituals. In this article, the author proposes to question the surprising place occupied by possession in a cure presented as “shamanic”. Then, based on the ethnographic description of a participant's ritual journey, he tries to shed light on the underpinnings of the appropriation of these motifs and its implications, both in terms of symbolic recomposition of identity and the dynamics

* Docteur en ethnologie et anthropologie sociale (EHESS, Paris), chercheur post-doctorant à l'université de Durham (Fondation Fyssen), membre affilié du Laboratoire d'anthropologie sociale (LAS, Collège de France) [david.dupuis2@gmail.com].

David DUPUIS

of cultural transmission. [Keywords: possession, shamanism, ayahuasca, shamanic recompositions, subjectification, cultural transmission, Takiwasi, Peru, Amazonia.]

El Ayahuasca y su sombra. El aprendizaje de la posesión en un centro chamánico en la Amazonía peruana. Takiwasi es tanto una clínica de tratamiento de adicciones como uno de los principales “centros chamánicos” de la Amazonía peruana. Cada año, una clientela internacional participa en cursos incluyendo el uso ritualizado de preparaciones herméticas, bebida psicotrópica (ayahuasca), retiros en la selva, conferencias y grupos de discusión. Las prácticas propuestas parecen conducir a percibirse como influenciados, atacados y habitados por fuerzas malas e invisibles. Algunos de ellos también relatan experiencias de “posesión” durante los rituales de ayahuasca. En este artículo, el autor propone cuestionar el sorprendente lugar que ocupa la posesión en una cura presentada como “chamánica”. Luego, a partir de la descripción etnográfica del viaje ritual de un participante, el autor intenta arrojar luz sobre las razones de la apropiación de estos motivos y sus implicaciones, tanto en términos de recomposición simbólica de la identidad como en la dinámica de transmisión cultural. [Palabras clave: posesión, chamanismo, ayahuasca, recomposiciones chamánicas, subjetivación, transmisión cultural, Takiwasi, Perú, Amazonia.]

La participation à des rituels exotiques investis comme des pratiques thérapeutiques et de développement personnel rencontre depuis la seconde moitié du xx^e siècle un succès croissant auprès du public occidental. Nourri par l’engouement pour le breuvage psychotrope ayahuasca¹ et par l’image mythifiée de la forêt « primaire », un nombre croissant de voyageurs se dirige depuis les années 1990 vers l’Amazonie péruvienne².

De multiples lieux d’accueil destinés à cette clientèle ont été édifiés en bordure des métropoles de la région. Ces « centres chamaniques » (Losonczy et Mesturini Cappelletti 2011), reposent le plus souvent sur le partenariat entre Occidentaux et locaux métis ou autochtones. Ils proposent, sous forme de stages, des activités rituelles s’inspirant plus ou moins librement des pratiques du chamanisme

1. Le terme « ayahuasca » désigne à la fois une liane (*Banisteriopsis caapi*) et le breuvage dont elle est l’ingrédient principal. Cette boisson aux effets psychotropes et émétiques, utilisée en Amazonie occidentale dans le cadre du chamanisme indigène et métis, est classée sur la liste des stupéfiants en France depuis 2005.

2. Ces migrations temporaires ont récemment fait l’objet de nombreux travaux, qui les ont notamment inscrites dans le cadre de l’évolution des pratiques touristiques : tourisme chamanique (Fotiou 2010 ; Chabloz 2014), ethnomédical (Jervis 2010), mystique, spirituel (Demagnet 2001 ; Chabloz 2009 ; Basset 2010 ; Holman 2010) ou encore « narcotourisme » (Dobkin de Rios 2010). Si cette approche a le mérite de montrer la manière dont certains acteurs traitent cet afflux d’étrangers comme une ressource touristique, l’extension relativement indéterminée du concept de tourisme limite d’autant sa portée heuristique. Force est par ailleurs de constater que rares sont les clients qui envisagent ce type de voyage comme un séjour touristique, la plupart d’entre eux investissant ce dernier d’une forte dimension salvatrice.

métis péruvien (*curanderismo*³), au premier rang desquelles l'usage ritualisé de l'ayahuasca.

Fondée en 1992 – sous l'égide du médecin français Jacques Mabit en collaboration avec trois Péruviens et un Espagnol –, la communauté thérapeutique de Takiwasi est à la fois une clinique de traitement des addictions et l'un des principaux lieux d'accueil pour les voyageurs occidentaux qui se rendent dans la région afin d'y « rencontrer l'ayahuasca ». Les locaux sont situés à la périphérie de la ville de Tarapoto, chef-lieu de la région de San Martín, sur un terrain de deux hectares bordé par une clôture végétale et la rivière Shilcayo. Outre un bâtiment central – comprenant des locaux administratifs et de réception, un auditorium et une bibliothèque –, on y trouve des logements de patients toxicomanes résidents, une cuisine, deux *malocas*⁴ où se déroulent les rituels, divers ateliers (menuiserie, boulangerie), une chapelle, un laboratoire de production de produits phytothérapeutiques, une boutique et un jardin botanique dans lequel sont cultivées les principales plantes médicinales utilisées à Takiwasi. L'association est par ailleurs propriétaire d'une parcelle de 54 hectares de forêt située à quelques kilomètres de là, au sein de la réserve naturelle de la Cordillera escalera, où se trouvent une quinzaine de cabanes d'isolement (*tambos*) utilisées lors de retraites (diètes), ainsi qu'une *maloca* à l'intérieur de laquelle sont réalisés des rituels d'ayahuasca.

Depuis sa création, l'institution a développé un dispositif à visée thérapeutique caractérisé par la réappropriation d'éléments de la pharmacopée indigène, tels que les plantes émétiques ou l'ayahuasca (Dupuis 2017a). Une équipe de médecins, de psychologues et de spécialistes rituels propose un accompagnement psychologique, un suivi médical, ainsi que des pratiques ritualisées d'inspiration amazonienne, articulant des éléments pragmatiques et discursifs issus du chamanisme indigène et métis de la région, du catholicisme et de nouvelles formes de religiosité occidentales (« New Age »). Ces services sont offerts selon trois modalités : un traitement des addictions – qui implique un internement de neuf mois –, un traitement ambulatoire et des stages à destination de la clientèle étrangère appelés « séminaires d'évolution personnelle ».

Jacques Mabit est aujourd'hui le principal détenteur de l'autorité à Takiwasi : il est en effet, avec son épouse, le dernier de ses membres fondateurs à encore occuper des responsabilités au sein de l'institution, les autres ayant quitté les lieux suite à des différends personnels. Il est depuis lors porteur de l'autorité rituelle, et toutes les décisions importantes concernant les activités de l'institution

3. La dénomination générique de *curanderismo* désigne les pratiques des guérisseurs métis et urbains d'Amazonie péruvienne (*curanderos*), et recouvre de multiples spécialisations : plantes médicinales, parfums, prière, accoucheuse, etc. (Luna 1986 ; Chaumeil 2003 ; Beyer 2009).

4. Les *malocas* sont des constructions traditionnelles d'Amazonie, de forme ovale et au toit conique.

David DUPUIS

sont soumises à son accord. Hormis les *curanderos* métis et indigènes recrutés ponctuellement par l'institution, plusieurs personnes officient régulièrement au cours des rituels⁵. Le statut de « spécialiste rituel », implique ici la maîtrise de certaines actions spécifiques (chants rituels, *sopladas*⁶) et le monopole de leur usage. Médecin de nationalité péruvienne et épouse de Jacques Mabit, Rosa Giove officie régulièrement au sein des rituels d'ayahuasca. Elle a par ailleurs recueilli lors 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 le directeur de Takiwasi. Initialement employé en qualité de psychologue clinicien, il a été formé durant ces dix dernières années par le médecin français et les *curanderos* locaux employés par l'institution. Outre ses fonctions administratives, il dirige désormais les rituels de purge hebdomadaires et officie au cours de la plupart des rituels d'ayahuasca. Fabienne Bâcle, psychothérapeute française d'une soixantaine d'années, dispose également de ce statut, et assiste notamment Jacques Mabit au cours des séminaires. Plus récemment, un prêtre, détaché par l'évêché à la demande de Takiwasi, a rejoint l'équipe : il assure des services de direction spirituelle ainsi qu'une messe hebdomadaire dans la chapelle de Takiwasi, et participe régulièrement aux pratiques rituelles de l'institution.

Si Takiwasi est l'un des centres chamaniques les plus anciens et les plus célèbres de la région, l'institution se caractérise par un corps de représentations cosmologiques et étiologiques originales qui se distinguent tant de celles propres au *curanderismo* péruvien que de celles du tourisme chamanique⁷. L'élément central de cette théorie est le concept d'« infestation ». Emprunté à la théologie catholique, ce concept désigne habituellement un mode d'influence démoniaque plus mineur et plus courant que la possession, caractérisé par la présence d'une entité démoniaque malmenant le sujet en affectant sa santé, sa foi ou ses pensées (Tournyol du Clos 2001). À Takiwasi, l'infestation est pensée comme une

5. De nombreux spécialistes rituels se sont ainsi succédé à cette fonction tout au long de l'histoire de l'institution. La participation de ces *curanderos* de passage au dispositif de Takiwasi leur permet d'accéder à une visibilité internationale, de tisser des relations avec des clients occidentaux, et ainsi d'apprendre à adapter leurs pratiques et leurs discours à cette nouvelle clientèle. C'est ainsi que la plupart des *curanderos* péruviens employés par l'institution ont fini par la quitter 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 domaine. Certains d'entre eux comptent parmi les *curanderos* d'Amazonie péruvienne qui rencontrent aujourd'hui le plus de succès auprès du public occidental (Guillermo Arevalo, Juan Florès Salazar, Don Solon Tello, Luis Culquiton...).

6. La *soplada* est une technique commune aux pratiques du chamanisme métis péruvien, 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.

7. Religiosité New Age, développement personnel, etc.

relation de type parasitaire entretenue avec un ou plusieurs êtres surnaturels malveillants de nature démoniaque. Cette affection, décrite comme à l'origine de troubles physiques et de perturbations psychologiques, serait 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. Ce mal est ici vu comme nécessitant un traitement spécifique, consistant en la purification du sujet par le biais de l'absorption de préparations émétiques, de l'ayahuasca ainsi que de pratiques proposées par l'Église catholique, telles que l'exorcisme.

Cette théorie étiologico-thérapeutique, élaborée par les principaux acteurs de l'institution au cours des vingt dernières années, révèle le recours grandissant au corps doctrinal catholique et à l'institution ecclésiale, qui a profondément influencé la forme et la fonction des pratiques proposées (Dupuis 2017b ; Dupuis et Halloy 2017 ; Dupuis 2018a). Comme nous le verrons, le rituel d'ayahuasca se caractérise ici par le recours à la prière d'exorcisme, au crucifix, à l'eau bénite ainsi que par la mobilisation des principales figures du panthéon catholique. Takiwasi offre en ce sens un exemple tout à fait singulier des recompositions contemporaines des pratiques labélisées « chamaniques » centrées sur l'usage de l'ayahuasca en Amazonie (Lozonczy et Mesturini Cappel 2013 ; Labate 2011 ; Labate et Cavnar 2014).

Pour originale qu'elle soit, la théorie étiologique locale rencontre un important succès auprès des clients de passage, qui se découvrent souvent au cours de leur séjour comme contaminés, influencés et habités par des forces malveillantes. La présence de ces agents habituellement invisibles se manifeste de manière privilégiée au cours des rituels d'ayahuasca, qui sont le théâtre d'expériences décrites par les impétrants comme le fait d'une « possession ». L'observation du parcours des participants suggère à cet égard que la durée de l'exposition aux pratiques proposées joue un rôle central dans l'émergence de ces motifs. La transmission des savoirs locaux semble en ce sens moins reposer sur des contenus propositionnels aux propriétés remarquables – telle qu'elle a par exemple été pensée dans le cadre de l'épidémiologie culturelle (Sperber 1996 ; Boyer 2001) – qu'en un apprentissage conduisant ceux qui s'y prêtent à faire l'expérience concrète et tangible de la présence des entités surnaturelles postulées par ces savoirs. Cet article se donne pour objectif d'éclairer les ressorts et les implications de cet apprentissage, à la fois en termes de modification symbolique de l'identité et de constitution des collectifs. Si les anthropologues s'accordent généralement pour aborder la possession comme le fait d'un apprentissage social, ce n'est en effet que très récemment (Halloy et Naumescu 2012) que ces derniers se sont intéressés aux modalités concrètes de cet apprentissage⁸. L'observation

8. La plupart des travaux anthropologiques se sont en effet concentrés sur les résultats de cet apprentissage, ou sur de supposés « mécanismes déclencheurs » de la possession

David DUPUIS

ethnographique invite à cet égard à écarter une approche strictement « représentationnelle » qui tendrait à réduire l'apprentissage de la possession à de seules opérations mentales et propositionnelles pensées sur le mode d'un jeu d'inférences automatiques (Cohen 2007, 2008)⁹.

Adoptant une approche anthropologique relationnelle et pragmatique enracinée dans les théories de l'interaction (Houseman et Severi 1994), je concentrerai donc mon attention sur les contextes communicationnels et interactionnels dans lesquels s'inscrivent les impétrants au cours de leur séjour à Takiwasi. Les « séminaires » constitueront ici mon unité d'analyse. Ils ramassent en effet sur une durée de deux semaines l'ensemble des éléments du dispositif proposé par l'institution, et permettent en ce sens d'en observer les effets de manière particulièrement lisible.

J'accorderai en outre une attention particulière au rituel d'ayahuasca, qui semble jouer ici un rôle moteur dans la transmission des savoirs. L'apprentissage de la possession à Takiwasi a en effet ceci de singulier qu'il semble suspendu à l'usage ritualisé d'un breuvage psychotrope traditionnellement utilisé dans les chamanismes d'Amazonie occidentale : l'ayahuasca. L'inscription d'éléments caractéristiques de la cure chamanique dans un dispositif accordant une place centrale au motif de la possession surprendra sans nul doute le lecteur. En dessinant les contours du motif de l'infestation, cet article interrogera ainsi les frontières entre ces catégories que l'anthropologie a souvent pensées comme mutuellement exclusives (Lewis 1971 ; de Heusch 1971 ; Rouget 1990).

Les séminaires

Rassemblant une quinzaine de personnes pour une durée de deux semaines, les séminaires consistent en des sessions d'ingestion de plantes émétiques, des rituels d'ayahuasca et une retraite de quelques jours dans la jungle impliquant la consommation d'autres préparations végétales (diète). Ces activités, accompagnées de conférences introductives, de groupes de paroles et d'entretiens

tels que la musique (Métraux 1958 ; Rouget 1990) ou l'esthétique rituelle (Rouget 1990 ; Kapferer 1991).

9. Emma Cohen s'est récemment attachée à formuler une approche naturaliste du motif de la possession, appuyée sur l'hypothèse d'une cognition modulaire. Elle distingue ainsi, d'une part, la « possession pathogène », qui mobiliserait des intuitions liées à la notion de contamination et, d'autre part, la « possession exécutive », caractérisée par la mobilisation d'intuitions relatives aux intentions des agents ainsi qu'à l'interaction corps-esprit. Cette proposition, outre qu'elle suscite des interrogations quant à l'universalité supposée des procédés qu'elle implique, a pour défaut de conduire l'auteure à accorder une attention insuffisante aux contextes matériels, sensoriels et interactionnels qui sous-tendent l'émergence de la possession et président à son apprentissage.

individuels, impliquent le respect de diverses prohibitions alimentaires (porc, condiments piquants, alcool), relationnelles et sexuelles.

Les participants de ces stages, hommes et femmes d'un âge fluctuant entre vingt et soixante ans, proviennent majoritairement des classes moyennes et supérieures des milieux urbains d'Europe francophone et d'Amérique latine. Ils rapportent le plus souvent un parcours 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 de ces difficultés aux traitements proposés par la médecine et les formes de psychothérapie dominantes (psychanalyse, comportementalisme, etc.) a le plus souvent initié un parcours d'expérimentation de thérapies alternatives¹⁰ dont le séjour en Amazonie est une étape. La venue à Takiwasi s'inscrit également dans une forme de religiosité caractéristique de la modernité occidentale, reposant sur l'accumulation d'« expériences spirituelles » empruntées à divers horizons culturels ainsi que sur une pratique modulable, individuelle et irrégulière (Hervieu-Léger 1999).

Violaine¹¹ est une jeune fille âgée de 19 ans, originaire de la région parisienne où elle étudie les langues étrangères. Elle se rend au Pérou afin de « trouver une solution à ses problèmes ». Souffrant depuis son adolescence de troubles alimentaires qui la font alterner entre des phases d'anorexie et de boulimie, elle a suivi plusieurs traitements médicaux et a subi une hospitalisation. Les traitements psychiatriques (antidépresseurs, anxiolytiques) ainsi que les psychothérapies suivies ces dernières années ne semblent pas avoir eu raison de ses troubles, qui ont toutefois diminué jusqu'à devenir « plus ou moins tolérables ». Elle rapporte aujourd'hui des difficultés à mener « une vie normale », à suivre une scolarité émaillée d'absences induites par les troubles alimentaires et se dit être « à la recherche d'un sens à sa vie ». La jeune fille a connu Takiwasi par le biais d'un documentaire et rapporte avoir été attirée par le « sérieux » de l'institution. Déçue par les thérapies expérimentées précédemment et inquiète de la persistance de ses troubles, elle participe au séminaire en vue d'« essayer autre chose » et présente son séjour en Amazonie comme « la thérapie de la dernière chance ».

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

11. Afin de préserver leur anonymat, les prénoms des informateurs ont été modifiés.

David DUPUIS

Le rituel d'ayahuasca

Le premier rituel d'ayahuasca a lieu le troisième jour du séminaire, alors que le groupe a déjà participé à un rituel de purge et à plusieurs conférences. Lors de ces dernières, Jacques Mabit a présenté le programme du stage ainsi que certains éléments de sa théorie étiologique, évoquant notamment la contamination par des agents pathogènes invisibles de nature « spirituelle ». L'ingestion de l'ayahuasca a ainsi été présentée comme à même de purifier le participant et de le conduire à la rencontre du « monde spirituel » et des entités qui le peuplent. Le maître de cérémonie a alors souligné que « l'ayahuasca ne crée rien mais montre ce dont on est porteur ». Les participants sont ainsi invités à aborder l'expérience rituelle à la manière d'une épreuve projective à même de manifester sur un mode métaphorique les tendances et les dispositions qui gouvernent leur comportement quotidien¹².

Peu après la tombée de la nuit, le groupe rejoint la *maloca*, au sein de laquelle une quinzaine de coussins ont été disposés en demi-cercle. Après s'être plongés dans un bain de plantes aux vertus décrites par les officiants comme purificatrices et protectrices, chacun prend place autour des spécialistes rituels. Ceux-ci s'assoient sous des icônes représentant le Christ, la Vierge et saint Michel, leurs outils rituels (*mesa*) déposés devant eux. Le rituel est précédé d'un rappel des règles qui le régissent, telles que les prescriptions portant sur la position corporelle : il convient d'être assis, de maintenir le dos droit, de ne pas s'allonger et de ne pas dormir afin de « faire face à ce qui surgit ». Les membres de l'assemblée doivent s'abstenir de faire du bruit, de parler, de chanter, d'interagir avec un voisin, de le toucher ou de lui parler. De subtils éléments pathogènes ont en effet été présentés peu avant comme susceptibles d'être transmis par le toucher ou par les sons : il convient par conséquent d'être concentré sur soi-même et de limiter ses gestes. Les membres de l'assistance sont invités à « formuler une intention » avant de boire l'ayahuasca, mais à ne pas se focaliser sur cette dernière au cours du rituel. En cas de difficulté, ils sont autorisés à faire appel aux officiants. Des seaux sont à leur disposition s'ils ressentent le besoin de vomir, forcer le vomissement n'étant pas recommandé. En cas d'urgence, il est possible de se rendre aux toilettes, situées à l'extérieur de la *maloca*, sous réserve de le signaler et d'attendre qu'un « nettoyage » (*sopladas* de parfums ou de tabac) soit réalisé par un officiant avant de réintégrer l'espace rituel (Figure 1). Ces règles sont de mise jusqu'à ce que l'un des officiants rallume la lumière, geste qui signera quelques heures plus tard le terme du rituel.

12. Ces principes d'interprétation de l'expérience rituelle révèlent l'influence du modèle d'utilisation psychothérapeutique des hallucinogènes inauguré par Grof (1980), qui avait vu dans ces derniers un « catalyseur du psychisme » favorisant les associations verbales, la production d'une imagerie mentale, des processus d'abréaction ou des régressions infantiles.

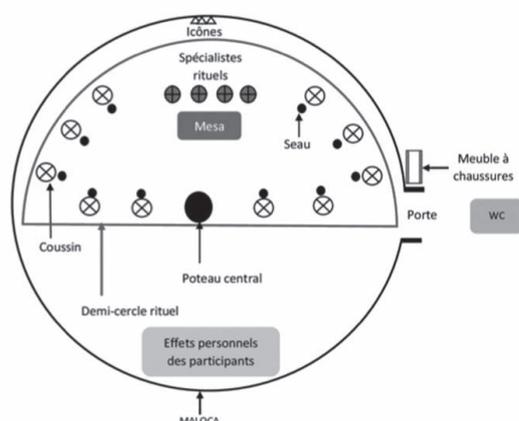


Fig. 1 – Configuration de l'espace du rituel d'ayahuasca.

Après ces quelques mots, l'un des officiants s'empare d'un encensoir dans lequel brûle du *palo santo*¹³, sort de la *maloca* pour en faire le tour, revient en son sein puis s'arrête devant chaque participant, qu'il invite à s'envelopper de l'épaisse fumée, décrite peu avant comme purificatrice et protectrice. Le maître de cérémonie effectue ensuite quelques gestes afin de matérialiser les limites de l'espace occupé par les membres de l'assemblée, en usant d'eau bénite et de sel, qu'il répand derrière et entre eux. Ces actions, présentées au cours de la conférence introductive

comme délimitant un « cercle rituel » à même de protéger les participants d'interactions négatives, impliquent dès lors le respect des règles concernant leurs entrées et leurs sorties. L'officiant entonne ensuite plusieurs chants (*icaros*) et souffle de la fumée de tabac (*mapacho*¹⁴) sur ses outils rituels, dont la bouteille contenant l'ayahuasca. Chacun est alors convié, l'un après l'autre, à venir boire un verre du breuvage. On éteint ensuite la lumière. Plusieurs chants s'élèvent, récités tour à tour par les divers officiants, tandis que l'un d'eux passe auprès des participants, soufflant de la fumée de tabac (*soplada*) sur le plexus, la fontanelle et les mains de chacun d'entre eux. Suivent la récitation d'une prière d'exorcisme en français (« Le petit exorcisme de Léon XIII »), d'autres chants, ainsi qu'une seconde série de *soplad*s, réalisées cette fois à l'aide d'*agua florida*¹⁵. Les chants des officiants, récités en espagnol, en quechua et en français, se succèdent ensuite jusqu'à ce que six à huit heures plus tard les effets du breuvage se dissipent.

Le groupe de parole « post-ayahuasca » : diagnostic d'infestation et transmission des critères de discernement spirituel

Les participants des séminaires rapportent avec régularité diverses réactions induites par le breuvage telles que nausée, vomissement, diarrhée, étourdissements, troubles du rythme cardiaque, tremblements ou sensations de faiblesse ou

13. Bois parfumé (*Bulnesia sarmientoi*) fréquemment utilisé dans les pratiques du *curanderismo* péruvien. Son usage à Takiwasi a pour fonction de purifier et protéger l'espace rituel.

14. Tabac brun d'une variété locale (*Nicotinia rustica*).

15. L'*agua florida* est une eau de Cologne utilisée dans les pratiques du chamanisme métis d'Amérique du sud ainsi qu'en Amérique centrale et dans les Caraïbes à des fins de purification, de soin et de protection.

David DUPUIS

de variations de température. Une perception confuse du temps et de l'espace, l'altération de la proprioception ainsi que les troubles dissociatifs sont fréquents, alors que les perceptions et les émotions sont généralement exacerbées. Ils témoignent également de la production d'une riche imagerie mentale – les « visions » qui ont donné sa réputation d'« hallucinogène » à la préparation végétale –, mais également d'hallucinations tactiles (sensations de frôlement, de toucher), olfactives, gustatives et auditives (sons, mélodies, voix). Nombre d'entre eux rapportent en outre la remémoration de scènes du passé, et notamment d'épisodes liés à de fortes saillances émotionnelles, qui se manifestent sous la forme d'hallucinations visuelles très élaborées.

L'expérience rituelle, fréquemment génératrice d'angoisse, d'incertitude et d'incompréhension, suscite le plus souvent une demande d'éléments explicatifs invitée à s'assouvir au cours des groupes de parole du lendemain. Ces derniers, appelés séances de « post-ayahuasca », s'étendent sur une durée de quatre à six heures et sont présentés comme une aide à l'interprétation de l'expérience de la veille. En début d'après-midi, le groupe est accueilli par Jacques et Fabienne dans l'auditorium du bâtiment principal de Takiwasi, avant de prendre place sur des chaises disposées en cercle. Le médecin français leur indique la consigne : résumer brièvement et devant tous l'expérience de la veille. Violaine livre ainsi le récit du premier rituel :

Je me suis sentie très mal, très déprimée, très triste, j'avais une impression de solitude, j'étais bourrée de doutes, je me sentais abandonnée. [...] J'avais froid, je tremblais, je me sentais pleine de mauvaises énergies, et j'avais plein de douleurs du côté droit.

À cette narration succède le commentaire de l'officiant, qui l'interroge sur son comportement de la veille :

Jacques : « Tu riais beaucoup à la fin de la première partie de la session. Qu'est-ce qui te faisait rire comme ça ? »

Violaine : « Je ne me souviens pas pourquoi je riais. J'avais l'impression que la plante jouait avec moi. »

Jacques : « Et tu pleurais à la fin de la session. Tu sais pourquoi ? »

Violaine : « Non, je ne sais pas, je me sentais triste, mais je ne sais pas pourquoi. »

Jacques : « Donc tu ris, tu pleures, sans savoir pourquoi... Tu dis que tu riais avec la plante, mais comment tu savais que c'était la plante ? »

Violaine : « Je ne sais pas. »

Jacques : « Bon, c'est très imprécis tout ça. Ce n'est pas l'ayahuasca. Il y a une présence négative qui est là. Quelque chose agit en toi. Rien ne doit être dans ton corps qui ne t'appartient pas. Il se passe des choses-là, mais que tu ne vois pas. Je te demande "pourquoi tu ris ?", tu me dis "je ne sais pas". Tu ne vois pas ce qui se passe. [...] Il faut aller voir d'où ça vient, les épisodes de vie qui sont à l'origine de l'infestation. [...] »

Le maître de cérémonie voit ainsi dans l'incapacité de Violaine d'expliquer ses propres comportements le signe de l'influence d'une « présence négative » dotée d'une intention et d'une agentivité propre. On comprend de cette dernière, présentée plus loin comme « parasite », qu'elle poursuit des intérêts antagonistes de ceux de son hôte et qu'elle est à même de troubler le discernement de la jeune fille sur son propre comportement.

Cette séquence illustre une opération diagnostique fréquemment observée à Takiwasi. Lors des groupes de parole, certains aspects de l'expérience du participant sont ainsi interprétés comme le signe de la présence et de l'influence d'entités surnaturelles tantôt bienveillantes (entités du panthéon catholique, esprits de la nature, esprit de l'ayahuasca), tantôt malveillantes (entités parasites de nature démoniaque). Au gré de son commentaire, le maître de cérémonie, qui se positionne de ce fait comme le détenteur d'une compétence dont les participants sont initialement privés, diffuse ainsi les critères de discernement (Figure 2, voir page suivante)¹⁶ susceptibles de permettre aux membres de l'assemblée d'identifier à leur tour les signes somatiques, émotionnels et cognitifs manifestant la présence et la nature des entités surnaturelles au cours du rituel d'ayahuasca.

La mise au jour de l'infestation

Deux jours plus tard, les membres du groupe se rendent dans la parcelle de forêt jouxtant Tarapoto où se déroulera la diète, une retraite de quelques jours qui débutera le lendemain. À la tombée de la nuit, ils rejoignent la *maloca* afin de participer au second rituel d'ayahuaca¹⁷.

Peu de temps après l'ingestion du breuvage, Violaine s'agite bruyamment. Ses gémissements ne tardent pas à attirer l'attention des spécialistes rituels, qui répliquent par plusieurs invitations au silence, énoncées à voix haute. Leurs injonctions restant sans effet, ils s'approchent d'elle pour initier des actions (impositions des mains accompagnées de récitation d'une prière d'exorcisme, *sopladas* de tabac et de parfums, application d'eau et d'huile bénites) qui suscitent de vives réactions d'opposition de la part de la jeune fille. Les officiants s'attachent alors à la contenir et tentent de recouvrir ses cris de leurs chants et de leurs prières. Après quelques temps, elle s'apaise et redevient silencieuse.

Au retour de la diète, la jeune fille me confie avoir assisté à cette scène à la manière d'une spectatrice impuissante, et voit dans son expérience le signe d'une « possession » :

16. On retrouve ici la question du discernement spirituel, laquelle a fait l'objet dès le Moyen Âge d'une codification élaborée par l'Église catholique (Tournyol du Clos 2001 ; Caciola 2003), dont s'inspirent ici les officiants.

17. Les officiants se livrent alors aux mêmes opérations préparatoires que précédemment.

David DUPUIS

Agent surnaturel	Agents bienveillants (esprits de la nature, entités du panthéon catholique)	Agents malveillants (entités démoniaques et sorciers)
Intentions de l'agent	Protection, éducation, purification	Contamination, perturbation, influence, possession
Images mentales	Serpent, femme sans tête, êtres mixtes (anthropomorphes, végétaux, reptiliens), entités du panthéon catholique	Formes du démon caractéristiques de l'iconographie catholique, vermine, rats, ombres, etc.
Sensations	Chaleur, bien-être, parfums agréables	Froid, douleurs, gênes, absence d'effets de l'ayahuasca, odeurs désagréables
Dispositions émotionnelles	Joie, compassion, gratitude, admiration	Peur, confusion, honte, culpabilité, haine, mépris, colère, dégoût
Comportements	Calme, maintien de la position corporelle prescrite (assise), respect des règles rituelles	Précipitation et confusion, fuite de l'espace rituel, affaissement corporel, infraction des règles rituelles, troubles du contrôle moteur
Dispositions relationnelles	Bienveillance envers les spécialistes rituels, leurs actions et leurs artefacts	Animosité envers les spécialistes rituels et leurs actions, gêne au contact de leurs artefacts
Contenu des prescriptions comportementales des agents surnaturels	Conformité aux prescriptions de la morale chrétienne et aux règles rituelles	Infractions socio-morales et infractions des règles rituelles

Fig. 2 – Critères de discernement des entités surnaturelles.

J'ai commencé par sentir qu'il y avait des trucs dans mon ventre, dans l'estomac, qui bougeaient. Ils faisaient des mouvements tout seuls, comme s'ils étaient gênés par l'ayahuasca et les chants des guérisseurs qui cherchaient à les faire partir, mais ils voulaient pas. Je sentais qu'ils étaient liés à la dépression et je les sentais dans le ventre. Alors je me suis dit que c'était pour ça la boulimie, parce qu'ils étaient dans le ventre. [...] J'ai commencé à ne plus pouvoir me contrôler et à faire du bruit, et là Jacques est venu vers moi. Il a posé ses mains sur ma tête et m'a soufflé de l'eau bénite. C'était très douloureux, je criais « Pas sur moi ! », alors que je savais même pas ce que c'était [...]. Et là j'ai vraiment perdu le contrôle de mon corps. C'est comme s'ils étaient montés du ventre vers la tête pour prendre le contrôle. Je me suis fait chasser de mon corps. Je ne pouvais rien faire, je me voyais de l'extérieur

m'agiter, pousser Jacques, grogner. À un moment, je me voyais avec une queue de diabolotein et avec le visage de la fille de *L'Exorciste*. Des fois, je revenais dans mon corps mais je me faisais expulser, je repartais, j'essayais de revenir dans mon corps, mais ils ne me laissaient pas. J'y arrivais un peu, pas longtemps. Je demandais de l'aide, je criais : « J'suis possédée, aidez-moi ! », mais je me faisais à nouveau chasser. J'ai fini par vomir ce qui était dans le ventre et j'ai entendu l'ayahuasca me dire que maintenant, ma vie allait changer. Petit à petit, je suis revenue dans mon corps, ça s'est calmé, mais ça a pris du temps.

Au cours de notre échange, Violaine témoigne de sa surprise face à cette expérience, qu'elle me présente comme la vérification du diagnostic proposé par les officiants, et ne tarde pas à rechercher l'origine de cette possession, qu'elle impute bientôt à sa pratique du spiritisme. Les conversations au retour de la diète manifestent par ailleurs la diffusion du motif de l'infestation au sein de l'ensemble du groupe. Adrien, un jeune français, rapporte avoir pour sa part expulsé au cours du dernier rituel des « esprits » qu'il pense avoir contractés à l'occasion d'une prise de champignons psilocybes quelques années plus tôt. Il décrit cette séquence comme un « enseignement » de l'ayahuasca et d'« esprits animaux » perçus par le biais d'hallucinations visuelles :

Il y a des esprits qui sont sortis. Des visages que j'avais vus dans un bout de bois en prenant des champignons [...]. J'avais pas fait gaffe que c'était rentré en fait. Ça m'avait même amusé les têtes que je voyais dans le bois. Mais là c'est sorti et je me suis rendu compte que c'était pas bon. [...] J'ai revu le même bout de bois avec une tête dedans, donc j'ai vu que je l'avais chopé en prenant les champignons. J'ai vu ça en vision et je l'ai vomi, enfin j'ai vomi de l'air, je rotais, je soufflais. [...] J'ai eu aussi l'information qu'il ne fallait pas faire n'importe quoi avec les plantes (psychotropes) [...] Et ça, c'est les serpents, enfin c'est l'ayahuasca et tous les esprits animaux qui sont passés, qui sont rentrés qui m'ont enseigné ça.

Un autre participant me confie quant à lui avoir perçu la présence de « mauvais esprits » par le biais de « visions démoniaques ». Au cours du rituel, il les découvre habitant son corps et entretenant avec lui une relation parasitaire (« c'est comme si ça voulait se nourrir de toi, comme si ça voulait pénétrer en toi, enfin c'est en toi »). Le jeune homme rapporte également un dialogue avec l'ayahuasca, qui lui apparaît comme une présence pédagogue lui indiquant l'origine de cette contamination : son étude de l'alchimie et des philosophies hermétiques, dont il découvre alors le caractère « dangereux ».

La plante [...] m'a dit : « Tu sais, tous les trucs spirituels que tu as fait, [...] tu ne peux pas te lancer là-dedans comme ça. Et je vais te montrer tout ce que tu as accroché, tout ce que tu as amené avec toi ». Et là, j'ai vu des démons, des symboles sataniques ou des choses comme ça. J'avais l'indication que c'était des choses [...] qui étaient en moi.

Présence d'entités parasites, expérience de possession, découverte de la nature contaminante de certaines pratiques, rencontre d'entités pédagogiques

David DUPUIS

et protectrices : au retour de la diète, les séquences rapportées par les membres du groupe font preuve d'une adéquation frappante avec les savoirs exposés par les spécialistes rituels à l'occasion des interactions discursives qui précèdent.

L'apprentissage du discernement

Ces récits soulignent les effets dissociatifs induits par le breuvage psychotrope, qui impliquent notamment des troubles du sens de l'agentivité (Gallagher 2000)¹⁸. L'ingestion de l'ayahuasca conduit ainsi les participants à interpréter leurs propres perceptions et états mentaux comme des indices de présence et des actes de communications d'agents externes.

Comme l'illustrent les témoignages qui précèdent, les hallucinations auditives sont de ce fait perçues comme des « voix » imputées aux êtres perçus par le biais d'hallucinations visuelles, assimilées quant à elles au signe d'une présence « montrant des images ». Si l'ampleur de ces effets est variable, le contexte rituel – qui exige silence et immobilité dans un espace obscur pendant de longues heures, sans toutefois autoriser le sommeil – invite les participants à accorder une grande attention aux effets induits par le breuvage et par là aux agents dont la présence semble se manifester.

Si l'identité de ces agents est le plus souvent indéterminée et variable dans les premières expériences, elle s'homogénéise progressivement pour tendre vers une correspondance aux entités surnaturelles postulées par le groupe social. Les groupes de parole semblent jouer un rôle moteur dans ce qui apparaît ici comme un apprentissage. C'est en effet par la mobilisation des critères de discernement transmis par les officiants que les participants disent reconnaître peu à peu l'identité de ces présences habituellement invisibles.

Dans les récits qu'ils font de leurs expériences rituelles, les participants opposent en effet le plus souvent leurs perceptions et états mentaux conformément à ces critères, pour les imputer de manière duelle à des entités surnaturelles aux intentions antagonistes. Les hallucinations visuelles ou auditives accompagnées d'une sensation de soulagement, de joie et d'apaisement sont par exemple imputées à des entités bienveillantes – telles que l'esprit de l'ayahuasca ou les esprits animaux – les aidant à lutter contre des entités malveillantes – qualifiées de « parasites ».

Rappelons que durant le groupe de parole, les spécialistes rituels incitent les membres de l'auditoire à considérer certains aspects de leur expérience

18. Les substances hallucinogènes sont connues pour leurs effets dissociatifs, rapportés par les usagers d'ayahuasca dans de multiples contextes (Reinburg 1921 ; Shanon 2002). Des perceptions, souvenirs, fonctions organiques, mouvements, idées ou émotions cessent d'être reconnues comme siennes par le sujet, et sont en ce sens « dissociées » du reste de la personnalité (Janet 1887).

comme des indications à même d'éclairer la nature des entités avec lesquelles ils sont en relation. Ces invitations sont fort susceptibles d'induire au cours des expériences rituelles suivantes des effets d'attente et de réflexivité ainsi qu'une augmentation et une orientation de l'attention. Outre cette « éducation de l'attention » (Ingold 2001), les échanges avec les officiants semblent avoir pour conséquence une transformation progressive des procédures de catégorisation des perceptions et des états mentaux, ces derniers étant dès lors susceptibles d'être interprétés par les impétrants comme les signes de la présence, de l'agentivité et de la nature d'une entité surnaturelle.

Comme l'illustre le récit livré par Adrien, les effets du breuvage psychotrope sont de ce fait fréquemment interprétés à l'aune des savoirs locaux. La perception de visages au cours de l'expérience rituelle semble ainsi démontrer au jeune homme la présence d'agents surnaturels, alors que les réactions physiologiques d'expulsion qui l'accompagnent signent à ses yeux une opération de purification, attestant d'un état de contamination préalable. Ce témoignage souligne de manière particulièrement saillante l'inscription progressive de l'expérience des participants dans les schèmes organisateurs proposés par le groupe social. Le diagnostic d'infestation révèle de ce fait son caractère performatif, rappelant les mots de Georges Lapassade (1990, p. 41) selon lequel « la signification culturelle attribuée à la transe [...] n'est pas seulement un constat : cette interprétation agit sur l'évènement et le structure ». Les discours des spécialistes rituels, en diffusant les motifs au prisme desquels les participants sont invités à symboliser leur expérience, contribuent ainsi à produire l'évènement qu'ils décrivent. En articulant l'expérience rituelle aux critères normatifs diffusés à l'occasion des conférences et des groupes de parole, le dispositif proposé conduit ainsi les impétrants à expérimenter corporellement les savoirs locaux (Csordas 1993 ; Halloy 2015), garantissant de ce fait la « vérification expérientielle » (Dupuis 2016) de ces derniers¹⁹.

Le spectacle rituel

L'implication dans les interactions rituelles semble en outre jouer un rôle moteur dans cet apprentissage. Les actions entourant les préparations végétales ainsi que les chants rituels – composés de longues invocations à des entités invisibles – constituent en effet autant de notifications de présence d'entités invisibles. Les règles conditionnant l'élaboration de l'espace rituel ainsi que celles liées au franchissement des frontières qu'elles tracent postulent quant à elles

19. Cet apprentissage évoque ainsi l'acquisition d'une « expertise culturelle », entendue comme « l'agencement culturellement pertinent et socialement reconnu de manières de penser, de ressentir, de percevoir et d'agir dans le vécu et l'évaluation d'une expérience singulière » (Halloy 2015, p. 119-120), dont Arnaud Halloy a montré l'importance dans l'apprentissage de la possession dans le cadre du candomblé brésilien.

David DUPUIS

la circulation d'agents invisibles – présentée sur le mode d'une contamination pathogène – au sein des espaces édifiés (espace rituel, corps des participants). La nature et les intentions de ces agents ne tarderont d'ailleurs pas à être explicitées par la récitation de la prière d'exorcisme. Notons à cet égard que l'officiant récite cette prière à une vitesse qui rend son discours difficilement audible : le maître de cérémonie semble en ce sens s'adresser non pas à l'assemblée, mais à des êtres invisibles dont la présence est de ce fait postulée. Sans être à même de les percevoir distinctement, l'auditoire est en ce sens invité à supposer la présence d'êtres invisibles avec lesquels les officiants semblent être en relation.

Rappelons à cet égard que le rituel d'ayahuasca se tient presque exclusivement dans l'obscurité. Les sons constituant la principale source d'information, ils contribuent significativement à la structuration de l'expérience. Alors que l'obscurité rend difficile l'identification de leur provenance, les nombreuses onomatopées qui parsèment les chants rituels (évoquant les sons émis par la faune environnante), ou les bruits induits par les *sopladas* (matérialisant la circulation d'un contenu mystérieux), sont à même de susciter des effets de dédoublement, de brouillage perceptif ou d'induction de mouvement et de présence. L'économie acoustique rituelle tisse ainsi un « masque sonore » (Gutierrez-Choquevilca 2011) susceptible de faire de l'énonciateur une figure plurielle. Le dispositif rituel apparaît en ce sens comme un véritable « piège à projeter » (Dupuis 2018b) invitant les participants à percevoir de manière plus ou moins confuse les entités surnaturelles dont la présence et la nature ont été notifiées peu avant.

Certains participants²⁰ rapportent par ailleurs une incapacité à contrôler certains de leurs gestes ou paroles. Si ces mouvements involontaires sont le plus souvent mineurs (tremblements, rictus, etc.), ils prennent parfois des formes spectaculaires. Comme en témoigne l'expérience de Violaine, ils peuvent de ce fait conduire les personnes affectées à enfreindre les règles rituelles qui exigent silence et immobilité. Le contexte rituel apparaît en ce sens comme tissé d'injonctions qu'il rend précisément très difficile à respecter : l'impétrant doit en effet rester silencieux, immobile, assis le dos droit durant six à huit heures alors qu'il est traversé par de puissants effets psychotropes, induisant d'importants troubles du contrôle moteur.

Alors que l'on enjoint l'assemblée à garder le silence, le rituel apparaît en fait comme une sorte de cacophonie. C'est que l'émission de certains sons (soupirs, bâillements, râles, éructations, vomissements) est en fait permise. D'abord parce qu'ils sont difficiles à contrôler, ensuite parce qu'ils signent en quelque sorte l'acte de soin et l'efficacité du rituel. C'est donc surtout l'expression de la parole qui est ici interdite. Cette dernière est en effet réservée aux temps précédant et suivant immédiatement le rituel, qui sont le plus souvent

20. 10 à 20 % environ des groupes.

l'occasion d'échanges verbaux entre les participants et avec les officiants. Si le corps est autorisé à s'exprimer, l'expression de la parole, qui signe la présence d'un énonciateur identifiable, conscient et doté d'une intentionnalité, est donc interdite au cours du temps rituel.

Les cris et gémissements de Violaine deviennent alors tout à fait significatifs. Ils sont en effet ici fort susceptibles d'être interprétés comme la manifestation incontrôlable d'une présence contradictoire logée en son sein, la conduisant à transgresser les règles qu'elle avait publiquement acceptées peu avant. Notons à cet égard que les officiants laissent dans un premier temps la jeune fille s'exprimer avant de l'encourager à se taire, là où ils pourraient par exemple les recouvrir immédiatement par des chants. Le fait de laisser ces cris, ricanelements, grognements ou bribes de phrases – des mots épars ou répétés que l'on ne comprend que partiellement de l'extérieur – se produire, puis d'enjoindre à voix haute la jeune fille de se taire – le plus souvent sans succès –, invite ainsi le groupe à orienter son attention sur l'énonciatrice et à la percevoir comme plurielle ou mue par un tiers invisible. Quant à la participante concernée – dont il convient de souligner que les troubles qui l'affectent ne s'accompagnent pas de perte de conscience –, le spectacle de ces actions involontaires la conduit à se percevoir comme agie par un agent externe.

Ces infractions rituelles induisent enfin une prise en charge qui n'est pas sans conséquences sur la perception de la scène par la jeune fille et l'ensemble du groupe. Les actions de contention des officiants (prières, *sopladas*) sont en effet pour partie celles mobilisées afin de créer l'espace rituel. Ces dernières, décrites au cours de la conférence introductive comme conditionnant l'édification d'un espace purifié et protégé, sont en ce sens fort susceptibles d'être lues comme comblant un besoin commun de protection et de purification. Notons enfin que les actions répondant aux troubles du contrôle moteur sont presque exclusivement appliquées sur la peau des membres de l'assemblée (*soplada*, imposition des mains, passage de la *shacapa*), alors que les propriétés des substances utilisées (fumée de tabac, parfums liquides) ont pour effet de matérialiser l'enveloppement du corps du participant par l'officiant. En soulignant les frontières corporelles, les actions de contentions des officiants attirent l'attention de l'assemblée sur les limites ébranlées par les « entités parasites ». La récitation – en français – de la prière d'exorcisme invitera encore plus explicitement les membres du groupe à penser que ces entités démoniaques – que seul le spécialiste rituel semble être à même de percevoir distinctement – sont présentes et luttent pour se faire entendre.

De la perception de cette lutte intérieure à la représentation d'une lutte spirituelle (l'exorcisme), le pas est franchi d'autant plus aisément que la jeune fille balance entre appels à l'aide et opposition plus ou moins vigoureuse aux attentions des officiants. Or, c'est semble-t-il l'expérience de ces dispositions contradictoires qui invite Violaine à se percevoir comme habitée par un agent malveillant. À la demande contradictoire de la participante répond ainsi

David DUPUIS

le comportement tout aussi paradoxal des officiants, qui l'aident en s'opposant à elle. Comme l'illustre cet extrait du journal de terrain de l'auteur, le caractère paradoxal de cette scène invite les spectateurs à y voir la manifestation d'une concurrence de volontés antagonistes entre la personne sociale et une altérité logée en son sein :

Violaine gémit depuis un moment. Après l'avoir invitée à se taire à plusieurs reprises, Jacques se dirige vers elle et lui impose les mains. Il semble prier intérieurement. Elle se met à gémir de douleur, en suppliant que ça s'arrête. Et là, ça explose : elle se met à hurler, à grogner et à produire à toute vitesse des bruits d'animaux dont la qualité d'interprétation et la variété ne manquent pas de me surprendre. Elle tape des pieds à toute vitesse, essaye de repousser Jacques et poursuit ses bruits d'animaux qui sont maintenant entrecoupés de « J'suis possédée, aidez-moi ! » formulés avec sa voix habituelle, qui tranche avec les grognements de buffle qui entourent ces quelques mots. [...] Difficile de ne pas penser à *L'Exorciste*. Les assistants rituels se joignent à Jacques afin de la contenir, alors qu'il commence à réciter à toute vitesse sa prière d'exorcisme. Elle continue à déverser, en tirant la langue, ces horribles bruits d'animaux qui me semblent totalement étrangers à la jeune fille que j'ai rencontrée il y a quelques jours. Jacques lui souffle de l'eau bénite sur le visage et, là encore, comme dans les films, elle crie « Non, non, pas sur moi, pas sur moi ». Il repart et la laisse semble-t-il calmée²¹.

Infractions des règles rituelles, actes de contentions, appels à l'aide et opposition plus ou moins spectaculaire aux attentions des officiants structurent ainsi la représentation que se fait l'assemblée des relations entre les différents agents.

Comme en témoigne ce récit d'un participant recueilli au lendemain du rituel, des dynamiques projectives et empathiques semblent de plus régler les relations qu'entretiennent les membres de l'assemblée, déterminant ainsi la représentation qu'ils se font de leur propre expérience :

Je me suis senti très mal pour Violaine. Quand je l'ai entendue, j'ai senti la douleur que j'avais eue pendant la première session. Et j'ai repensé au fait que j'avais transgressé les règles du séminaire, en fumant trois cigarettes blondes.

La perception d'une altérité interne, partagée par tous à divers degrés en raison des effets dissociatifs du breuvage, est comme on le voit ici mise en relation avec la perception d'une altérité en l'autre, manifestée par les séquences de troubles du contrôle moteur. Les implications du parallélisme entre les limites de l'espace rituel et les frontières corporelles qui règle les actions inaugurales du rituel semblent dès lors s'éclairer. La scène jouée au sein de la *maloca* constitue en effet le modèle privilégié au moyen duquel les membres de l'assemblée sont invités à se représenter leur propre théâtre intérieur, lui-même marqué par des expériences perçues comme le fait d'une agentivité

21. Notes du 11/07/2011.

externe. Le rituel d'ayahuasca apparaît en ce sens comme une mise en scène performative engendrant une communauté d'expériences au sein de laquelle l'interprétation de l'expérience individuelle s'élabore en relation avec ce que chacun, individuellement et collectivement, reflète de soi.

Par la production d'intentions et d'interactions contradictoires mettant en scène l'identité des participants sur un mode paradoxal, le dispositif rituel tisse ainsi un cadre interactionnel contre-intuitif (Severi 2004) qui joue un rôle moteur dans la transmission du motif de l'infestation. Comme on l'a vu, la perception d'une altérité envahissant certains membres de l'assemblée – s'opposant à la fois au bon déroulement du rituel, aux actions des officiants et à la volonté de la personne – est en effet fort susceptible d'émerger de ce déroutant spectacle.

Le pouvoir heuristique de l'expérience rituelle

Le groupe de parole suivant a lieu quatre jours plus tard, au retour de la diète, dans l'auditorium de Takiwasi. Comme en témoigne le récit de Violaine, nombre de participants interpréteront le spectacle rituel par la mobilisation du « savoir social implicite » (Taussig 1987) lié au motif de la « possession démoniaque », tel qu'il est véhiculé par la culture populaire²² de leurs sociétés d'appartenance :

Ça a été un cauchemar [...] je ne savais plus comment je m'appelais. Je ne savais plus qui j'étais. J'étais... possédée [...]. Comme dominée par des forces mauvaises. Des fois je revenais dans mon corps, mais je me faisais expulser. Je repartais, j'essayais de revenir... [...]. C'était vraiment un cauchemar. [...] À la fin j'ai eu des indications [...].

Le maître de cérémonie propose alors à la jeune fille d'articuler l'expérience rituelle à son histoire et sa vie quotidienne, suggérant que certains de ses comportements pourraient se voir de ce fait éclairés d'un jour nouveau :

Tu as pu faire des liens entre ton présent et ton histoire personnelle? [...] Il y a tout un chemin à faire, comprendre d'où ça vient, comment ça fonctionne [...]. Dans ta vie quotidienne, c'est la même chose que dans la session d'ayahuasca, sauf qu'il n'y a pas la conscience. Il y a des choses que tu fais dans ta vie, parce qu'il y a des choses que tu n'arrives pas à contrôler. Ce sont ces choses qui dominent, de temps en temps, qui prennent le pas sur ta volonté, et qui t'amènent à faire que tu te drogues, que tu as des accès de boulimie, ce genre de choses que tu n'arrives pas à contrôler.

L'expérience rituelle est ainsi présentée comme une métaphore susceptible d'éclairer, sur un mode analogique (Descola 2005 ; Hofstadter et Sanders 2013), le parcours de vie des individus. Comme l'illustre la réponse de Violaine,

22. Cinéma, littérature, etc. Violaine évoque ainsi son expérience de « possession » en faisant référence au célèbre film « L'exorciste ».

David DUPUIS

la fonction heuristique du motif de l'infestation s'étend de ce fait au-delà de la stricte interprétation de l'expérience rituelle :

C'est vrai que ça m'était déjà venu à l'esprit avec la boulimie je comprenais pas, c'est comme si je faisais des choses que je voulais pas faire. À un moment donné, je me disais « c'est pas moi ça, il faut que je me libère de quelque chose ». Alors après oui, y'a les psy' qui t'expliquent que papa, maman, ceci, cela. D'accord, mais je savais qu'il y avait quelque chose à l'intérieur qui me dominait.

L'expérience rituelle devient comme on le voit un patron à partir duquel il devient possible d'identifier l'influence quotidienne d'entités restées jusque-là invisibles. Aux mouvements involontaires signant la possession rituelle sont ainsi associées, par analogie, les situations de faiblesse ou de conflit de la volonté (acrasie) s'incarnant dans des comportements addictifs ou compulsifs, qui donnent à voir l'influence quotidienne des « entités parasites » manifestées durant le rituel par le surgissement d'actions incontrôlables.

Alors qu'au premier groupe de parole, seul un participant²³ évoquait la présence de « démons », huit d'entre eux – sur un groupe de treize – évoqueront au cours du second la perception de démons ou d'« entités parasites ». Plusieurs d'entre eux témoignent à cette occasion d'une attention particulière accordée à la séquence de « possession » qui précède. Le maître de cérémonie ne manque alors pas de faire du témoignage de Violaine un « récit exemplaire » (Favret-Saada 2009) démontrant aux auditeurs l'existence des démons et la nécessité, pour tous, d'une purification des « entités parasites » :

Violaine [...] ça a eu des échos chez certains. Ça nous renvoie à l'existence de forces spirituelles négatives, de démons ou de mauvais esprits. Des choses auxquelles on n'est pas habitué, qui ne sont pas enseignées dans le monde occidental. C'est une découverte, surtout quand on les voit à l'intérieur. Voilà notre humanité, il faut nettoyer.

L'ensemble des participants est ainsi invité à s'appropriier le motif de l'infestation, quand bien même ils n'auraient pas vécu d'expériences telles que celles d'Adrien ou Violaine. Comme l'illustre ce témoignage d'un membre du groupe, le spectacle rituel de la possession initie alors bien souvent chez ses spectateurs une enquête visant au repérage des signes de la présence d'une entité démoniaque, laquelle mobilisera le savoir acquis par la participation au séminaire :

Il s'est passé un truc bizarre, assez hallucinant. Il y a une fille qui a eu une possession. [...] Elle m'en a parlé après la session. Et je me suis dit que moi aussi je veux voir le démon et le faire sortir. Je voulais demander à la session d'ayahuasca de me le montrer. Et en fait, juste avant de prendre mon bain dans la rivière, pour me nettoyer avant d'y aller, j'y ai pensé. À ce moment-là, il pleuvait, et il y a

23. Un usager expérimenté ayant déjà participé à plusieurs reprises au dispositif proposé par Takiwasi.

une énorme branche qui est tombée à mes pieds, et qui avait une forme de corne, comme un démon. Ça m'a calmé direct.

À l'image de nombreux cultes de possession (de Certeau 1970 ; Obeyesekere 1981 ; Seligman 2005, 2014), le dispositif proposé est enfin mobilisé par l'ensemble du groupe comme le support de reconstructions narratives, lesquelles, par le biais de l'incorporation des savoirs locaux, permettent aux individus d'éclairer des éléments de leur histoire ou de leurs comportements qui leurs semblaient jusque-là inexplicables. L'un d'eux affirme ainsi au cours d'une conversation partagée au terme du séminaire :

Après tout ça j'ai réfléchi et je crois que moi aussi j'ai quelque chose comme une infestation. Je me suis rendu compte que je suis pris dans le porno depuis tout jeune. [...] Plein de fois je voulais arrêter mais j'y arrivais pas, je culpabilisais. Je me rends bien compte qu'il y a quelque chose qui ne va pas. Parce qu'en fait j'aime pas ça, ça me dégoute, mais j'y reviens toujours, donc...

L'expérience rituelle, d'abord difficilement compréhensible, devient ainsi, au prisme des associations analogiques proposées par les officiants, un outil heuristique permettant à l'impétrant d'accéder à une nouvelle intelligence de son histoire et de ses comportements. Les savoirs locaux semblent d'autant plus attractifs qu'ils semblent à même de rendre compte de certaines actions accomplies ou de certaines dispositions psychologiques qu'ils éprouvent dans leur vie quotidienne, sans toutefois pouvoir les expliquer ou avoir une emprise sur elles. Or, c'est fréquemment la répétition de ces dernières, conçues comme le symptôme d'un mal incompréhensible et incontrôlable, qui les conduit, à l'instar de Violaine, à se rendre en Amazonie à la recherche d'un remède.

Le diagnostic d'infestation inaugure alors bien souvent l'adoption des pratiques thérapeutiques et prophylactiques proposées par l'institution (usage d'émétiques, prière, exorcisme, messe, etc.), qui visent à libérer l'impétrant des entités parasites et de leur influence pathogène. La découverte de l'influence démoniaque conduira de ce fait certains participants à une (re)conversion au catholicisme et à la pratique religieuse, investie comme un moyen de se protéger des influences démoniaques. Ce motif, régulièrement observé au fil de l'enquête, souligne ainsi la fonction occupée par la figure démoniaque dans la dynamique de l'adhésion, qui n'est pas sans rappeler celle d'« agent double de la conversion » (Mary 1998) qui lui est dévolue dans les cultes pentecôtistes et évangélistes.

Infestation, chamanisme et possession

La transmission du motif de l'infestation s'appuie ainsi sur l'induction et la mise en scène rituelle de phénomènes (mouvements involontaires, troubles du sens de l'agentivité, états dissociatifs) traditionnellement associés à ce

David DUPUIS

que l'anthropologie a désigné sous le terme de « transe de possession » (de Heusch 1971 ; Lewis 1971 ; Bourguignon 1973, 1976 ; Rouget 1990 ; Taves 2006 ; Seligman et Kirmayer 2008). Si la catégorie locale de l'infestation n'est donc pas sans évoquer la catégorie anthropologique de la possession, elle s'en distingue toutefois par divers aspects. D'abord parce que les états constitutifs de la possession sont ici suscités par l'ingestion d'une substance psychotrope. Contrairement aux possessions électives africaines ou afro-américaines²⁴, cette expérience n'implique en outre pas ici d'amnésie ou de perte de conscience, traits constitutifs de ce que de Heusch (1971) avait désigné sous le terme de « possession authentique ».

Les descriptions qui précèdent semblent au contraire indiquer que c'est ici le maintien de la conscience de l'impétrant qui est indispensable à l'émergence de la possession. C'est en effet parce que Violaine est consciente qu'elle peut devenir la spectatrice d'actes qu'elle ne peut contrôler, et par là se découvrir possédée. C'est également parce qu'elle est consciente que peut se manifester sur la scène rituelle la figure paradoxale d'une concurrence de volontés antagonistes, à partir de laquelle la possession sera diagnostiquée par les spécialistes rituels et les autres membres du groupe. C'est également pour cette raison qu'elle sera à même de témoigner publiquement d'avoir « vécu la possession démoniaque ». C'est donc la simultanéité de l'émergence de mouvements involontaires et du maintien des capacités réflexives qui conditionne ici la production et la reconnaissance publique de la possession.

Le motif de l'infestation se distingue également des possessions électives par la fonction pédagogique qui lui est ici attribuée. Les expériences dont témoigne le parcours de Violaine, relativement peu fréquentes, semblent en effet jouer un rôle moteur dans l'adoption des savoirs locaux par une majorité du groupe. On retrouve ici le partage proposé par Erika Bourguignon (1973, 1976) entre la croyance en la possession et la « transe de possession », qui s'agencent ici d'une manière tout à fait singulière²⁵. Le parcours de Violaine, manifestant au cours des rituels d'ayahuasca des troubles du contrôle moteur et une expérience de dissociation, évoque en effet directement ce qu'Erika Bourguignon a désigné sous le terme de « transe de possession » : le remplacement de l'identité et de l'agentivité du sujet par un agent doté d'une intentionnalité propre. Le spectacle

24. Vodou du Togo et du Bénin, vaudou haïtien, candomblé, macumba et umbanda au Brésil, santería à Cuba.

25. La croyance en la possession renvoie ici à la représentation, largement partagée au sein des sociétés humaines, selon laquelle les hommes peuvent être occupés et influencés par des agents surnaturels pathogènes ; tandis que la « transe de possession » est marquée par des états dissociatifs qui signent le remplacement de l'identité du sujet par ce type d'agent. Cette distinction, élaborée sur la base du travail comparatif conduit par Bourguignon (1968) et impliquant près de 500 groupes culturels, a suscité certaines critiques (Lambek 1989), mais a également connu des développements récents (Halperin 1996 ; Cohen 2007, 2008).

de ces troubles soutient et renforce, comme on l'a vu, l'adoption de la croyance en la possession, soit la représentation selon laquelle la possession consiste en une sorte de pollution relevant d'un processus évoquant la contamination qui, si elle n'implique pas nécessairement de modification spectaculaire de l'identité, constitue l'origine de la maladie et du malheur. La dimension spectaculaire de l'expérience rituelle, qui appelle sa publication discursive au cours des groupes de parole, n'est en ce sens pas sans rappeler la dynamique du « théâtre de la possession » décrite par Michel de Certeau (1970)²⁶ dans son étude sur l'affaire des démons de Loudun, ainsi que les mécanismes interactionnels de « l'apprentissage social » (Bandura 1977)²⁷.

Le motif local de l'infestation, dont nous avons ici dessiné les contours, recouvre ici un continuum de diverses relations surnaturelles : présence – signalée par des perceptions ou des hallucinations auditives et visuelles déterminées –, influence – signée par les cas de faiblesse de la volonté –, et enfin occupation, détectée par des troubles du contrôle moteur. Les conséquences de l'infestation sont en ce sens multiples, l'influence de l'agent surnaturel étant susceptible de se révéler à un niveau moteur, émotionnel ou volitionnel. Ces observations nous éloignent de la possession religieuse de type élective, pour nous rapprocher du modèle de l'influence démoniaque tel qu'il est pensé dans la tradition catholique. Si l'intégration d'éléments du catholicisme populaire est une composante ancienne des chamanismes métis d'Amazonie (Taussig 1987 ; Gow 1994 ; Chaumeil 2003), la place centrale accordée ici au motif de la possession démoniaque, les fonctions d'exorcisme attribuées à l'usage de l'ayahuasca, ainsi que l'adossement de ces pratiques à l'institution ecclésiale et à la démonologie catholique sont tout à fait inédits. Les pratiques de Takiwasi, progressivement dévolues à l'exorcisme et à l'évangélisation, rapprochent en ce sens aujourd'hui l'institution des mouvements charismatiques, évangélistes et pentecôtistes qui rencontrent un grand succès en Amérique latine.

Ces innovations témoignent des reconfigurations des pratiques rituelles centrées sur l'usage de l'ayahuasca (Baud et Ghasarian 2010 ; Losonczy et Mesturini Cappel 2010, 2011, 2013 ; Langdon et Santana de Rose 2012 ; Langdon 2013 ; Labate et Cavnar 2014), dont Takiwasi offre un exemple tout à fait original. Des éléments discursifs et pragmatiques empruntés au *curanderismo* péruvien, à la biomédecine, à la psychologie clinique et à un catholicisme d'inspiration charismatique sont ici articulés autour du motif de l'infestation et d'une conception exorcistique de la cure.

26. De Certeau montre ainsi que tout au long de l'enquête sur l'affaire des démons de Loudun, on exhibe sur scène les preuves de la possession, ce qui suppose chez les acteurs et les spectateurs une croyance préalable, que cette démonstration a pour effet de consolider.

27. Les travaux de Bandura ont en effet mis en évidence l'importance de l'imitation des pairs ainsi que l'effet moteur de la présence d'observateurs dans l'apprentissage de nouveaux comportements.

David DUPUIS

Le cas de Takiwasi donne ainsi à voir les recompositions contemporaines des pratiques labélisées « chamaniques » centrées sur l'usage de l'ayahuasca en Amazonie, dont le caractère adaptatif et dialogique n'a de cesse de défier les catégories analytiques forgées par l'anthropologie. La discipline est en effet longtemps restée hésitante devant ces phénomènes émergents, qu'elle a le plus souvent tenté de comprendre par opposition aux chamanismes autochtones, les désignant parfois sous le terme de « néochamanisme » (Vazeilles 2003). Plus récemment, ces recompositions ont été analysées comme l'avatar contemporain et mondialisé des échanges interethniques constitutifs du fait chamanique en Amazonie (Losonczy et Mesturini Cappelletti 2013).

Alors que certains continuent à défendre l'utilisation du terme de « chamanisme » à des fins d'analyse comparative²⁸, d'autres considèrent aujourd'hui qu'il convient d'abandonner ce terme rendu progressivement inopérant par l'extension inconsidérée de son usage (Rydving 2011). Il ne saurait donc être question ici de statuer sur la conformité – ou la non-conformité – des pratiques étudiées à un « chamanisme » dont les contours semblent aujourd'hui particulièrement flous et indéfinis. Il suffira de souligner que le terme (émique) « chamanique », ainsi que certaines techniques, substances et logiques relationnelles constitutives de ce qui a été désigné par l'anthropologie comme « chamanisme » servent aujourd'hui de supports privilégiés à d'importantes reconfigurations sociales, pragmatiques et symboliques en Amazonie péruvienne qui sont illustrées de manière particulièrement saillante par le cas de Takiwasi.

Conclusion

Au terme de cet article, l'émergence de la possession à Takiwasi apparaît bien comme le fait d'un apprentissage. L'expérience rituelle des participants est en effet progressivement déterminée par le jeu réverbérant des récits d'expériences successifs, qui l'inscrit progressivement dans le jeu de langage propre aux pratiques proposées. Les témoignages qui précèdent ne sauraient toutefois être lus comme le fait de la seule mise en cohérence narrative de l'expérience

28. Esther Jean Langdon (2013) a ainsi suggéré, à partir de l'observation de l'évolution des pratiques chamaniques siona (Colombie) et guarani (Brésil), l'adoption du terme de « chamanismes contemporains », qu'elle préfère à celui de « néochamanisme ». Ce dernier terme, outre qu'il est souvent marqué d'une connotation négative par ceux qui l'utilisent, tend en effet à essentialiser le chamanisme en le réduisant à une pratique « indigène » et « traditionnelle ». Losonczy et Mesturini Cappelletti proposent pour ces raisons de remplacer l'opposition chamanisme/néochamanisme par la distinction entre chamanisme vernaculaire, chamanisme d'interface à dimension régionale et chamanisme globalisé à portée transculturelle, soulignant que « les chamanismes sous toutes leurs formes apparaissent comme des espaces interstitiels de médiation, centrés sur l'innovation et l'inventivité des spécialistes rituels, qui deviennent des passerelles entre groupes, réseaux, logiques de raisonnement et modes de fonctionnement distincts » (2013, p. 7).

rituelle. L'implication dans les interactions rituelles et discursives implique en effet une éducation de l'attention et un apprentissage associatif qui transforme progressivement les inférences gouvernant l'appréhension de l'expérience. Les participants apprennent de ce fait à repérer les signes de la présence et de l'identité d'entités culturellement postulées d'abord dans le contexte rituel puis dans leur vie quotidienne. Les pratiques proposées conditionnent en ce sens l'élargissement du réseau relationnel du sujet qui prendra désormais en compte diverses entités surnaturelles.

Comme on l'a vu, l'expérience rituelle constitue un patron qui préside ensuite à la stabilisation dans des cadres de pensée et d'action des inférences qui président à l'interprétation de l'expérience quotidienne. La participation aux pratiques proposées consacre en ce sens l'instauration d'un « monde » commun (Descola 2014) et d'un collectif dont les membres sont caractérisés par le partage de ces inférences.

Cette opération implique par ailleurs une recomposition de la relation que les impétrants entretiennent avec leur propre identité. Ces derniers sont ainsi conduits à se considérer comme des sujets perméables et pluriels, traversés par des êtres à qui ils imputent désormais certaines de leurs perceptions, désirs ou états mentaux. À la manière des rites initiatiques, la participation au dispositif proposé soutient ainsi, par la transmission d'un savoir et d'un savoir-être, un processus de subjectivation assurant la fabrication d'une nouvelle personne désormais inscrite dans un champ social élargi aux non-humains.

Les anthropologues se sont attachés de longue date à documenter les théories des composantes de la personne mobilisées dans les diverses sociétés humaines. Les « infrastructures de l'esprit » (Luhmann 2017) qu'elles mettent en jeu conditionnent l'instauration d'un rapport à l'identité et à l'altérité qui détermine les frontières de la subjectivité²⁹. L'étude des ressorts de l'apprentissage de la possession à Takiwasi aura mis en évidence le caractère hautement plastique de ces frontières. Loin d'être données une fois pour toutes, elles apparaissent ici comme susceptibles d'être continuellement transformées par les interactions sociales. *

* Manuscrit reçu en janvier 2016, accepté pour publication en septembre 2017.

Cet article s'appuie sur une enquête ethnographique conduite en Amazonie péruvienne entre 2009 et 2013 grâce à l'aide financière de la Fondation Martine Aublet (musée du quai Branly), de l'EHESS, du Laboratoire d'anthropologie sociale et de l'Institut des Amériques. Le texte a été rédigé au cours d'un séjour post-doctoral au sein de l'université

29. De récents travaux anthropologiques (Seligman et Kirmayer 2008 ; Luhmann 2017) ont ainsi interrogé les variations culturelles des théories de l'identité et leurs implications dans l'interprétation de phénomènes perçus en Occident comme pathologiques (troubles dissociatifs, hallucinations, etc.).

David DUPUIS

de Durham financé par la Fondation Fyssen. Que ces institutions, qui ont rendu cette recherche possible, s'en trouvent ici remerciées. Des versions antérieures de ce texte ont été présentées au sein du séminaire interne du Laboratoire d'anthropologie sociale, de l'atelier « nouvelles formes de médiation relationnelles » organisé au Collège de France par Marika Moisseeff et Michael Houseman, du séminaire « Anthropologie des communautés hybrides » (École pratique des hautes études, dirigé par Charles Stépanoff) et du séminaire « Chefs, chamanes et sorciers. Pragmatique des formes de maîtrise amérindiennes » (École pratique des hautes études, dirigé par Andréa-Luz Gutierrez-Choquevilca). Les développements qui précèdent ont grandement bénéficié des remarques des organisateurs et des participants de ces séminaires. Je souhaite enfin remercier les évaluateurs anonymes ainsi que l'équipe éditoriale du *Journal de la Société des américanistes*.

Références citées

BANDURA Albert

1977 *Social learning theory*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (NJ).

BASSET Vincent

2010 « Le tourisme mystique : entre quête de soi et initiation religieuse », *RITA* [en ligne], 3 (avril 2010), <http://www.revue-rita.com/dossier-thema-49/le-tourisme-mystique-thema-138.html>, consulté le 17/12/2018.

BAUD Sébastien et Christian GHASARIAN (éd.)

2010 *Des plantes psychotropes. Initiations, thérapies et quêtes de soi*, Éditions Imago, Paris.

BEYER Stephen

2009 *Singing to the plants. A guide to Mestizo Shamanism in the Upper Amazon*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

BOURGUIGNON Erika

1968 *A cross-cultural study of dissociational states*, Research Foundation, Ohio State University, Columbus.

1973 *Religion, altered states of consciousness and social change*, Ohio State University Press, Columbus.

1976 *Possession*, Chandler & Sharp Publishers, San Francisco.

BOYER Pascal

2001 *Et l'homme créa les dieux : comment expliquer la religion*, Robert Laffont, Paris.

CACIOLA Nancy

2003 *Discerning spirits. Divine and demonic possession in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca.

CERTEAU Michel de

1970 *La Possession de Loudun*, Julliard, Paris.

CHABLOZ Nadège

- 2009 « Tourisme et primitivisme. Initiations au bwiti et à l'iboga (Gabon) », *Cahiers d'études africaines*, 2009-1 (193-194), p. 391-428.
- 2014 *Peaux blanches, racines noires. Le tourisme chamanique de l'iboga au Gabon*, L'Harmattan/Academia, Louvain-la-Neuve.

CHAUMEIL Jean-Pierre

- 2003 « Chamanismes à géométrie variable en Amazonie », in Roberte N. Hamayon (dir.), *Chamanismes*, PUF (Quadrige), Paris, p. 159-176.

COHEN Emma

- 2007 *The mind possessed. The cognition of spirit possession in an Afro-Brazilian religious tradition*, Oxford University Press, New York.
- 2008 « What is spirit possession? Defining, comparing, and explaining two possession forms », *Ethnos*, 73 (1), p. 101-126.

CSORDAS Thomas

- 1993 « Somatic modes of attention », *Cultural Anthropology*, 8 (2), p. 135-156.

DEMANGET Magali

- 2001 « Reconstruction of the shamanic space and mystical tourism in the mazatec region (Mexico) », in Henri-Paul Francfort et Roberte N. Hamayon (dir.), *The concept of shamanism: uses and abuses*, Akadémiai Kiadó, Budapest, p. 305-330.

DESCOLA Philippe

- 2005 *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris.
- 2014 *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Flammarion, Paris.

DOBKIN DE RIOS Marlene

- 2010 « Narcotourisme, *mea culpa* d'une anthropologue », in Sébastien Baud et Christian Ghasarian (dir.), *Des plantes psychotropes. Initiations, thérapies et quêtes de soi*, Éditions Imago, Paris, p. 387-400.

DUPUIS David

- 2016 *Les murmures de l'ayahuasca. Parcours rituel et transmission culturelle à Takiwasi*, thèse de doctorat, ethnologie et anthropologie sociale, EHESS, Paris.
- 2017a « Pharmacopées indigènes et évolutions du curanderismo péruvien : le cas de Takiwasi (haute-Amazonie) », in Andréa-Luz Gutierrez-Choquevilca (dir.), *Guérir, tuer*, L'Herne (Cahiers d'anthropologie sociale, 14), Paris, p. 171-185.
- 2017b « De la liane à la croix. Transformations institutionnelles, innovations rituelles et socialisation des hallucinations dans un centre chamanique d'Amazonie péruvienne », *Archives de sciences sociales des religions*, 178 (juillet-septembre 2017), p. 279-296.
- 2018a « Prácticas en búsqueda de legitimidad: el uso contemporáneo de la ayahuasca, entre reivindicaciones terapéuticas y religiosas », *Salud Colectiva*, 14 (2), p. 341-354.
- 2018b « Apprendre à voir l'invisible. Apprentissage visionnaire et socialisation des hallucinations dans un centre chamanique d'Amazonie péruvienne », *Cahiers d'anthropologie sociale*, 17, à paraître en décembre 2018.

David DUPUIS

DUPUIS David et Arnaud HALLOY

2017 « Les racines émotionnelles de la possession religieuse. Une ethnographie comparative », *Intellectica*, 67, p. 301-326.

FAVRET-SAADA Jeanne

2009 *Désorceler*, Éditions de l'olivier, Paris.

FOTIOU Eugenia

2010 *From medicine men to day trippers. Shamanic tourism in Iquitos, Peru*, thèse de doctorat en anthropologie culturelle, University of Wisconsin-Madison.

GALLAGHER Shaun

2000 « Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science », *Trends in Cognitive Sciences*, 4, p. 14-21.

GOW Peter

1994 « River People. Shamanism and history in Western Amazonia », in Thomas Nicholas et Caroline Humphrey (dir.), *Shamanism, history, and the state*, University of Michigan Press, Ann Arbor, p. 90-113.

GROF Stanislav

1980 *LSD psychotherapy, the healing potential of psychedelic medicine*, Hunter House, Alameda.

GUTIERREZ-CHOQUEVILCA Andrea-Luz

2011 « Sisyawaytii tarawaytii : sifflements serpentins et autres voix d'esprits dans le chamanisme quechua du haut Pastaza (Amazonie péruvienne) », *Journal de la Société des américanistes*, 97 (1), p. 179-221.

HALLOY Arnaud

2015 *Divinités incarnées. L'apprentissage de la possession dans un culte afro-brésilien*, Petra, Paris.

HALLOY Arnaud et Vlad NAUMESCU

2012 « Learning spirit possession. An introduction », *Ethnos*, 77 (2), p. 155-176.

HALPERIN David

1996 « Trance and possession. Are they the same? », *Transcultural Psychiatry*, 33, p. 3-41.

HEUSCH Luc de

1971 *Pourquoi l'épouser?*, Gallimard, Paris.

HERVIEU-LÉGER Danièle

1999 *Le pèlerin et le converti*, Flammarion, Paris.

HOFSTADTER Douglas et Sanders EMMANUEL

2013 *L'analogie, cœur de la pensée*, Odile Jacob, Paris.

HOLMAN Christine

2010 *Spirituality for sale. An analysis of ayahuasca tourism*, thèse de doctorat, Justice Studies, Justice and Social Inquiry, Arizona State University, Tempe.

HOUSEMAN Michael et Carlo SEVERI

1994, *Naven, ou, le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, CNRS-Éditions/Éditions de la Maison des sciences de l'homme (Chemins de l'ethnologie), Paris.

INGOLD Tim

2001 « From the transmission of representation to the education of attention », in Harvey Whitehouse (dir.), *The debated mind. Evolutionary psychology versus ethnography*, Berg, Oxford/New York.

JANET Pierre

1887 « L'anesthésie systématisée et la dissociation des phénomènes psychologiques », *Revue philosophique*, 23 (1), p. 449-472.

JERVIS Francis

2010 « Ethnomedical tourism in the Amazon: more than drugs and desperation? », présentation orale à l'Assembleia Anual da Sociedade de Antropologia da Consciência, 20 mars 2010.

KAPFERER Bruce

1991 *A celebration of demons. Exorcism and the aesthetics of healing in Sri Lanka*, Smithsonian Institution Press, Washington (DC).

LABATE Beatriz

2011 *Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup: internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano*, thèse de doctorat en anthropologie sociale, Universidade Estadual de Campinas.

LABATE Beatriz et Clancy CAVNAR

2014 *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*, Oxford University Press, New York.

LAMBEK Michael

1989 « From disease to discourse. Remarks on the conceptualization of trance and spirit possession », in Colleen A. Ward (dir.), *Altered states of consciousness and mental health*, SAGE Publications, Newbury Park, p. 36-61.

LANGDON Esther Jean

2013 « New Perspectives of Shamanism in Brazil », *Civilisations*, 61 (2), p. 19-35.

LANGDON Esther Jean et Isabel SANTANA DE ROSE

2012 « (Neo)Shamanic Dialogues. Encounters between the Guarani and Ayahuasca », *Nova Religio. The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 15 (4), p. 36-59.

LAPASSADE Georges

1990 *La Transe*, PUF, Paris.

LEWIS Ioan Myrddin

1971 *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*, Penguin Book, London.

David DUPUIS

LOSONCZY Anne-Marie et Silvia MESTURINI CAPPO

2010 « Entre l'« Occidental » et l'« Indien », Ethnographie des routes du chamanisme *ayahuasquero* entre Europe et Amériques », *Autrepart*, 56, p. 93-110.

2011 « Pourquoi l'*ayahuasca* ? », *Archives de sciences sociales des religions*, 153, p. 207-228.

LOSONCZY Anne-Marie et Silvia MESTURINI CAPPO (dir.)

2013 « Chamanismes en mouvement », *Civilisations*, 61 (2).

LUHRMANN Tanya

2017 « Knowing god », *The Cambridge Journal of Anthropology*, 35 (2), p. 125-142.

LUNA Luis Eduardo

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

MARY André

1998 « La diabolisation du sorcier et le réveil de Satan », *Religiologiques, marges contemporaines de la religion*, 18, p. 53-77.

MÉTRAUX Afred

1958 *Le vaudou haïtien*, Gallimard, Paris.

OBEYESEKERE Gananath

1981 *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, University of Chicago Press, Chicago.

REINBURG Pierre

1921 « Contribution à l'étude des boissons toxiques des indiens du nord-ouest de l'Amazonie. Étude comparative toxico-physiologique d'une expérience personnelle », *Journal de la Société des américanistes*, 13 (1), p. 25-54.

ROUGET Gilbert

1990 *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Gallimard, Paris.

RYDVIING Håkan

2011 « Le chamanisme aujourd'hui : constructions et déconstructions d'une illusion scientifique », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* [en ligne], 42 | 2011, <http://journals.openedition.org/emscat/1815>, consulté le 17/12/2018.

SELIGMAN Rebecca

2005 « From Affliction to Affirmation. Narrative Transformation and the Therapeutics of Candomblé Mediumship », *Transcultural Psychiatry*, 42, 272-294.

2014 *Possessing Spirits and Healing Selves. Embodiment and Transformation in an Afro-Brazilian Religion*, Palgrave Macmillan, New York.

SELIGMAN Rebecca et Laurence KIRMAYER

2008 « Dissociative experience and cultural neuroscience: narrative, metaphor and mechanism », *Culture Medicine and Psychiatry*, 32, p. 31-64.

SEVERI Carlo

2004 « Capturing imagination. A cognitive approach to cultural complexity », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10 (4), p. 815-838.

SHANON Benny

2002 *The Antipodes of the Mind. Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*, Oxford University Press, New York.

SPERBER Dan

1996 *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*, Odile Jacob, Paris.

TAUSSIG MICHAEL

1987 *Shamanism, colonialism, and the wild man. A study in terror and healing*, University of Chicago Press, Chicago/London.

TAVES Ann

2006 « Where (fragmented) selves meet cultures: theorizing spirit possession », *Culture and Religion*, 7, p. 123-138.

TOURNYOL DU CLOS PHILIPPE

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

VAZEILLES DANIELE

2003, « Chamanisme, néo-chamanisme et New Age », in Roberte N. Hamayon (dir.), *Chamanismes*, Revue Diogène, PUF (Quadrige), Paris, p. 239-280.

