

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.

