



Subjectivité droguée, altérité intoxicante : consommation rituelle de substances psychoactives chez les Madija

Donald Pollock

Number 9, 2021

Drogues et sens altéré(s)

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1091464ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1091464ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Cygne noir

ISSN

1929-0896 (print)

1929-090X (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Pollock, D. (2021). Subjectivité droguée, altérité intoxicante : consommation rituelle de substances psychoactives chez les Madija. *Cygne noir*, (9), 129–156. <https://doi.org/10.7202/1091464ar>

Article abstract

Cet article explore l'usage de substances psychoactives par une communauté d'Autochtones madijas (aussi appelés Kulina) du Brésil occidental. Je suggère que l'intoxication des Madija au moyen de l'alcool, du tabac et de l'ayahuasca se comprend mieux si elle est conçue comme une forme d'appropriation sémiotique de l'identité cosmologique des « autres », incluant des esprits animaliers, des êtres créateurs, d'autres groupes autochtones et des Brésiliens. Je m'intéresse à la manière dont les pratiques d'incorporation, telles que la chanson et le mouvement physique, amplifient l'expérience d'être un « alter », qui est facilitée par les altérations dans la conscience que produisent les drogues psychoactives.

© Donald Pollock, 2022



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

SUBJECTIVITÉ DROGUÉE, ALTÉRITÉ INTOXICANTE : CONSOMMATION RITUELLE DE SUBSTANCES PSYCHOACTIVES CHEZ LES MADIJA*

Omne ignotum pro magnifico.

Tacite, *De vita et moribus Iulii Agricolae*, XXX.

Comme tout est là, offert à la vue, il n'y a rien à expliquer.
Car ce qui est en quelque façon caché ne nous intéresse pas.

Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, § 126.

L'usage de substances modifiant la conscience par les peuples amazoniens a été décrit de façon détaillée au cours des quelque quarante dernières années¹. En effet, la consommation d'ayahuasca (*Banisteriopsis* spp.) et d'autres drogues psychotropes est devenue un lieu commun associé aux cultures autochtones de l'Amazonie, et ce, autant dans la recherche universitaire que dans la culture populaire². De façon générale, la recherche anthropologique et ethnobotanique sur ces substances amazoniennes – par souci de commodité, je les appellerai « drogues » dans cet article – s'est surtout concentrée sur l'usage rituel des drogues dans leur rapport avec le chamanisme et la guérison chamanique³, et occasionnellement sur ce qui pourrait être appelé l'usage récréatif des drogues. Cette recherche est organisée autour de deux types majeurs de drogues : les hallucinogènes, et les visions qu'ils induisent, qui sont souvent associées à la performance chamanique⁴ ; et le tabac, qui peut aussi être associé à la performance chamanique, en particulier à la guérison rituelle, mais ce, moins par l'expérience de communion visionnaire avec un domaine peuplé d'esprits qu'au moyen de logiques culturelles plus complexes liant le tabac à un pouvoir de transformation et de création originale⁵.

Dans cet article, je traite de l'usage de telles drogues par les Autochtones madijas vivant en amont de la rivière Purus, dans l'ouest du Brésil. Ailleurs, j'ai décrit l'usage du tabac en rapport avec la guérison chamanique⁶ et certaines des associations culturelles liées à la consommation que font les Madija du breuvage de manioc fermenté qu'ils

* Publication originale anglaise (États-Unis) : « Drugged Subjectivities, Intoxicating Alterities », *Anthropology of Consciousness*, vol. 27, no 1, 2016, p. 28-50. DOI : 10.1111/anoc.12050. Traduction : Simon Levesque. Le *Cygne noir* remercie l'auteur et l'American Anthropological Association (AAA) pour leur soutien.

appellent *koidza*⁷. À l'image de la majorité des recherches sur la consommation de drogues en Amazonie, mes travaux antérieurs se concentraient sur les dimensions culturelle et sociale de ces substances ; leur symbolisme, leur « signification » et leur rôle dans les drames sociaux. Dans cet article, j'explore une approche différente, informée par certains travaux récents dans le domaine de l'anthropologie de la conscience. Je m'intéresse à la façon dont les Madija construisent et interprètent leur expérience subjective d'intoxication en lien avec chacune des drogues qu'ils consomment. J'examine comment cette expérience acquiert une signification cosmologique et comment, en retour, cette signification cosmologique influence l'expérience subjective de la prise de drogues. Entre autres aspects de cette dimension cosmologique, je m'intéresse plus particulièrement à l'association existant entre des drogues et une certaine géographie culturelle de l'« altérité ». La consommation de drogues ne procure pas simplement un accès à des mondes au-delà de la vie mondaine du village ; elle participe d'une performance de l'altérité possédant des dimensions autoréférentielle et métapragmatique, lesquelles sont indexées à une économie politique de l'« altérité » propre au monde autochtone de l'Amazonie occidentale. De plus, l'intoxication par les drogues est organisée en fonction de divers cadres rituels devant aussi être compris comme des performances de « soi » en même que de l'« autre »⁸.

Conséquemment, l'usage de drogues psychoactives et hallucinogènes par les Madija constitue seulement un aspect parmi un ensemble complexe de pratiques de l'individualité, ou de l'identité. Bien entendu, cet ensemble de pratiques informe la subjectivité en tant qu'état intérieurement vécu, mais il procure aussi aux individus un sens profond de participation à une collectivité sociale. Cette configuration a pour effet de produire un soi dont l'expérience est singulière en tant qu'elle est informée par la structure de la vie sociale madija. Terence Turner a discuté de l'usage des *techniques du corps* chez les Mebêngôkre (Kayapos) – peintures corporelles, coupe des cheveux – dans la production d'une corporalité structurée par la vie sociale mebêngôkre⁹. La consommation de drogues chez les Madija suscite des expériences qui peuvent être comprises de manière similaire : tout comme le corps des Mebêngôkre forme une frontière entre les dimensions personnelle et sociale de la vie, l'intoxication appelle des formes de subjectivité qui sont réifiées par les Madija en tant qu'entités tangibles peuplant la géographie sociale et surnaturelle de leur cosmologie. La conscience est l'un des champs à travers lesquels les frontières entre soi et autrui peuvent devenir poreuses. Une telle approche suggère que la consommation de drogues par les Madija devrait être traitée comme un ensemble intégré de pratiques : aucune de ces drogues psychoactives ne peut vraiment être comprise sans être mise en relation avec les autres drogues principales que consomment les Madija.

Les drogues madijas

Les Madija parlent une langue arawá et forment un groupe vivant au sein de plusieurs villages d'Amazonie occidentale, habituellement le long des berges où ils peuvent profiter du commerce des biens apportés par les bateaux de passage. Mes recherches ont été conduites auprès de Madija installés en amont de la rivière Purus, dans l'État brésilien d'Acre. Ce lieu marque les limites occidentales et australes de l'expansion des Madija dans la région, où ils pratiquent l'horticulture sur brûlis, la chasse et la cueillette. Dans la première phase de ma recherche, j'ai réalisé un terrain d'un an dans le village madija de Maronaua, suivi de deux visites subséquentes dans la région et dans d'autres communautés madijas. Au cours de cette phase de recherche, je me suis engagé dans une observation participante classique, tournée en particulier vers le chamanisme et la guérison traditionnelle.

Les Madija consomment plusieurs types de drogues, qui produisent des formes distinctes d'altération de la conscience : le tabac (sous forme poudreuse pour la prise) ; l'alcool (sous deux formes : la *cachaça*, un rhum brésilien ; la *koidza*, un breuvage à base de manioc légèrement fermenté) ; et l'*ayahuasca* (*Banisteriopsis* spp.). La consommation de chacune de ces substances est associée à des activités sociales distinctes, qui ont une signification et une référence cosmologiques. J'explorerai d'abord la façon dont chacune de ces substances est liée à un domaine d'expérience distinct du fait qu'elle provoque, sur le plan phénoménologique, une forme d'intoxication particulière. En vertu d'associations symboliques, les Madija lient chaque expérience d'intoxication à un domaine d'expérience singulier. Une telle conception suggère que l'« intoxication » doit être comprise dialectiquement : les effets de la consommation de substances modifiant la conscience dérivent autant des associations cosmologiques auxquelles elles donnent lieu que de leurs propriétés psychoactives intrinsèques.

Un bref exemple me permettra de mettre en lumière une facette importante de cette configuration particulière. Un jour, au cours de mon terrain auprès des Madija, un commerçant brésilien de passage a laissé les restes d'une bouteille d'un litre de *cachaça* dans le village. Ce soir-là, un groupe d'hommes s'est rassemblé dans la maison de mon voisin et a fait tourner la bouteille ; chaque homme s'est versé l'équivalent d'un peu plus d'un dé à coudre du spiritueux dans une toute petite tasse et l'a avalé rapidement, imitant la manière qu'ont les Brésiliens d'écluser les coups secs. Il n'y en avait pas assez pour que chaque homme eût pu avoir un plein godet – la quantité était plus proche du tiers d'un godet, peut-être un quart d'once (7,5 ml) –, et pourtant dans le temps qu'il fallut à la bouteille pour faire le tour du groupe, tous les hommes vacillaient et chancelaient comme s'ils étaient saouls. Leurs voix se sont élevées et ils ont commencé

à crier ; ils peinaient à tenir debout, mais ceux qui le purent titubèrent jusqu'au *boroni*, la place rituelle centrale du village, où ils se mirent à crier des railleries belligérantes dirigées contre leurs rivaux, contre d'autres groupes autochtones et contre les Brésiliens en général.

J'avais déjà vu une autre bagarre d'ivrognes au village, mais cette nouvelle expérience m'a permis de clarifier ce qui m'avait tracassé la première fois : ces hommes faisaient l'expérience d'un enivrement profond après n'avoir consommé qu'une minuscule quantité d'alcool, et les effets de celle-ci ont duré des heures, soit bien au-delà de la durée après laquelle les effets psychophysiologiques de l'alcool auraient dû se dissiper. Il m'a semblé évident alors que leur « ébriété » était culturelle, qu'elle relevait d'un comportement acquis, et qu'en somme j'étais témoin d'une forme d'exagération. Il était évident aussi que le mode d'ébriété des Madija avait été appris des Brésiliens des environs. En effet, c'en est presque une parodie. La différence tient essentiellement à la quantité d'alcool que chacune des communautés croit nécessaire à la provocation de cet état¹⁰. En dépit de sa ressemblance avec une mêlée ou une bagarre, la participation des Madija à cet événement d'ivresse présentait plusieurs des qualités d'une performance rituelle, notamment : (1) un haut degré de coordination de l'action entre les participants, (2) l'expression orale agressive de thèmes communs, qui auraient été considérés comme inappropriés dans le contexte de la vie sociale quotidienne – ces deux aspects rappelant les concepts de *communitas* et de *liminalité* de Victor Turner –, de même que (3) un cadre nocturne, habituel dans les performances rituelles madijas. Je voudrais maintenant examiner l'articulation du Soi, de l'Autre et de la cosmologie dans de telles performances.

Le Soi et la performance

L'expérience subjective de « soi », et le façonnage culturel et social de cette expérience, ont fait l'objet de nombreuses explorations en anthropologie et en psychologie culturelle au cours des dernières décennies¹¹, mais ces explorations ont tendance à se concentrer sur l'une ou l'autre des multiples facettes de la notion. Au fil du xx^e siècle, à travers la « personnalité », puis la « subjectivité »¹², en passant par les notions d'« identité » et de « soi »¹³, l'anthropologie a analysé la conscience et ses représentations culturelles plus finement qu'il ne me semble nécessaire de le faire ici. Toutefois, quelques commentaires sur la notion prise au sens large seront utiles.

Pour développer mon argumentaire, je m'appuie sur l'hypothèse selon laquelle l'expérience qu'ont les membres de n'importe quelle culture de leur propre conscience est influencée à quelque degré par des croyances culturelles et des pratiques sociales,

et qu'en conséquence leurs agissements reproduisent les formes de subjectivité dont ils ont l'expérience. Comme l'a remarqué Laura Graham dans un article sur le chant collectif de chansons dérivées de rêves individuels chez les A'uwe Uptabí (Xavantes) du centre du Brésil¹⁴, certaines pratiques discursives qui sont des expressions de la subjectivité individuelle circulent aussi au sein des communautés au moyen de signes qui s'offrent à l'interprétation publique¹⁵. Mon approche de la performance de l'intoxication doit beaucoup à l'ouvrage de Graham sur la performance des rêves chez les A'uwe Uptabí, dans lequel elle insiste sur le fait que les performances d'expériences intérieures ne sont pas simplement des façons d'extérioriser ces expériences intérieures, mais aussi un moyen de socialiser des expériences qui autrement resteraient privées, de sorte que de tels actes expressifs peuvent constituer des sources publiques de compréhension des voies de l'expérience. Si l'on se tourne vers les Madija et les visions que leur procure l'ayahuasca, on voit que leur performance de l'intoxication – qui implique des chansons dans lesquelles l'expérience phénoménale de l'intoxication et de l'hallucination est exprimée – peut aussi servir de canevas social permettant une meilleure compréhension de ce que cela signifie que d'être en communication avec la classe des êtres spirituels à laquelle l'ayahuasca donne accès. Comme le note Graham, la répétition de formes de performances est aussi importante que les messages que révèlent celles-ci, en particulier pour la création d'un sens communautaire en contexte de changements sociaux menaçant l'intégrité des communautés autochtones, comme c'est le cas des A'uwe Uptabí ou des Madija¹⁶. En m'inspirant du travail novateur de Graham, j'explore quelques-unes des manières par lesquelles différentes « identités » sont expérimentées et exprimées au sein d'une même communauté. Tandis que certaines de ces identités expriment formellement un « nous », d'autres expriment formellement un « autre » ; mises ensemble, elles révèlent une dimension du « perspectivisme » désormais bien connu que l'on trouve dans plusieurs communautés autochtones d'Amazonie¹⁷.

À l'instar des chansons oniriques des A'uwe Uptabí, les performances de l'intoxication madijas donnent prise sur la subjectivité comme expérience vécue individuelle et comme forme d'expression publique. Ces deux aspects de la subjectivité se rapportent à la production et à la reproduction simultanée du soi et de l'altérité. Depuis Mauss¹⁸, les anthropologues se sont intéressés aux *techniques du corps*, un concept en vertu duquel les corps peuvent être conçus comme des produits culturels. Pour ma part, je souhaite attirer l'attention sur un ensemble de *techniques du soi-même*, qui donnent lieu à des produits culturellement comparables : des « soi ».

L'intoxication et la subjectivité

L'expérience subjective de l'intoxication – comment quelqu'un se « sent » lorsqu'il est intoxiqué – a été étudiée de façon exhaustive en ce qui concerne l'alcool, en particulier en contexte occidental, et dans une moindre mesure en ce qui concerne l'ayahuasca en Amazonie. La recherche sur la consommation d'alcool et les réponses comportementales vis-à-vis de celle-ci révèlent d'importantes variations entre les cultures, ce qui tend à confirmer que l'ivresse ou l'enivrement seraient, dans une large mesure, culturellement modelés et qu'il existe effectivement d'importantes variations interculturelles dans les formes de l'enivrement¹⁹.

En revanche, la recherche anthropologique et ethnopharmacologique sur la consommation d'ayahuasca présente des résultats et des conclusions complexes. Bien que je ne puisse ici passer en revue la totalité des recherches produites sur la question, et ce, d'autant plus que le domaine est en rapide expansion, quelques commentaires me semblent tout de même de mise. Au cours des soixante dernières années au moins, la consommation d'ayahuasca a été étudiée par les anthropologues travaillant auprès de communautés autochtones²⁰. Des recherches plus récentes ont porté sur les « chamanes urbains » dans des villes comme Iquitos, où Marlene Dobkin de Rios a développé des recherches originales²¹. D'autres ont porté sur l'émergence et la propagation de nouveaux mouvements religieux (Santo Daime, par exemple) fondés sur la consommation d'ayahuasca par des populations allochtones ayant migré vers l'Amazonie occidentale dans la foulée de la fièvre du caoutchouc, à la fin du XIX^e siècle. Les travaux de l'anthropologue Gerardo Reichel-Dolmatoff, désormais incontournables, ont souvent porté sur les hallucinations visuelles et l'apparente similarité des hallucinations induites par l'ayahuasca chez les différents peuples amazoniens²² ; ces apparentes similarités ont souvent été expliquées par les propriétés neurochimiques des drogues. Plus récemment, Anette Kjellgren et ses collègues ont proposé un modèle généralisable de l'expérience subjective de l'ayahuasca²³, qu'ils appellent le cercle transcendantal et qui ressemble au modèle processuel du cycle créatif (*Creative Cycle Process Model*) de l'expérience d'ayahuasca avancé par Frank Echenhofer²⁴. Les deux modèles présentent des ressemblances avec le processus psychanalytique²⁵.

Le problème de l'universalité des hallucinations induites par l'ayahuasca est complexe et peut-être un peu digressif par rapport à la visée de cet article, mais il permet néanmoins de souligner la plasticité culturelle de la subjectivité. Kjellgren et ses collègues ainsi que Echenhofer ont travaillé avec des sujets occidentaux dont l'engagement envers une forme d'auto-actualisation et de « croissance » personnelle postmoderne est évident, et leurs modèles respectifs mettent de l'avant ce processus. Je n'ai connaissance

d'aucune description d'expérience d'ayahuasca parmi les autochtones amazoniens – et certainement pas parmi les Madija – qui correspondrait étroitement à ces modèles. Il apparaît tout de même raisonnable de croire à la possibilité qu'il y ait des réponses neurologiques profondes ou basiques à la consommation de drogues qui soient effectivement similaires entre les usagers, mais cela n'empêche pas que ces réponses puissent aussi être façonnées, expérimentées et (tout particulièrement) comprises et interprétées par des voies essentiellement culturelles²⁶. Comme l'a suggéré récemment Evgenia Fotiou, le problème qui intéresse l'anthropologie dans la consommation d'ayahuasca n'est pas seulement l'expérience en elle-même, mais aussi l'interprétation de cette expérience²⁷. De plus, on a souvent fait remarquer que l'« ayahuasca » était un breuvage complexe ; il convient de reconnaître minimalement que les concentrations d'éléments chimiques psychotropes varient significativement d'un lot à l'autre²⁸. On peut certainement remettre en question le fait que certains anthropologues citent le façonnage culturel des effets variables de l'alcool pour illustrer la préséance de l'acquis sur l'inné et du culturel sur le biologique, mais qu'ils expliquent la constance rapportée des effets de l'ayahuasca par sa composition chimique²⁹.

D'un autre côté, il se pourrait que des descriptions d'hallucinations visuelles ne puissent contribuer que marginalement à la compréhension de l'expérience subjective ou phénoménologique de l'intoxication à l'ayahuasca³⁰. Laurent Rivier et Jan-Erik Lindgren remarquent que les comptes rendus offerts par des informateurs autochtones Sharánahua et Madija des hallucinations induites par l'ayahuasca sont assez pauvres si on les compare à l'imagerie sophistiquée décrite dans les chansons qu'ils entonnent lorsqu'ils sont intoxiqués³¹. Pareillement, les comptes rendus d'expériences d'ayahuasca produits par les anthropologues occidentaux, les chercheurs et d'autres voyageurs s'étant rendus en Amazonie ne sont pas d'une grande aide. Certains rapportent n'avoir ressenti qu'une légère intoxication, tandis que d'autres font état d'un large spectre d'expériences hallucinatoires à l'image de celles qui sont rapportées dans l'usage rituel traditionnel. Il ne s'agit bien sûr pas là d'expériences dont les paramètres sont bien contrôlés, et de toute façon elles sont toujours décrites par des Occidentaux n'ayant pas été socialisés leur vie durant aux attentes liées à ce que cette expérience devrait être³².

Mon hypothèse de travail dans cet article, assez simple au demeurant, est que les formes de subjectivité expérimentées sous l'effet de l'ayahuasca reproduisent chez ses usagers des formes dominantes de subjectivité culturellement modelée³³. Les formes de réponses subjectives analysées par Kjellgren et ses collègues ou par Echenhofer semblent s'appuyer sur l'idée occidentale d'un soi toujours en devenir. Au contraire, les usages que font les populations métissées (*mestizo* ou *caboclo*) de l'ayahuasca en vue de gérer les attaques en provenance du monde des esprits, le mal mystique ou spirituel et la guérison

rituelle riment avec des formes de subjectivité souvent associées aux sociétés dont les ressources sont limitées, dans lesquelles la jalousie, l'envie, le mauvais œil et d'autres formes de danger mystique forment une couche sous-jacente aux relations sociales. Il y a plusieurs années, Anthony Wallace a décrit certains facteurs culturels influençant les expériences hallucinatoires³⁴. Dans une étude récente, Tanya Marie Luhrmann a adopté une position similaire sur les hallucinations, suggérant que « la façon dont l'esprit est imaginé dans n'importe quelle société – ce qu'on pourrait appeler la "théorie de l'esprit" de cette société –, avec les dimensions particulières qui s'y rapportent, façonnera nécessairement les incidences et les modalités des substitutions sensorielles et des hallucinations psychotiques³⁵ ».

L'usage des drogues par les Madija

La consommation de substances psychoactives par les Madija prend place dans des contextes rituels, lors d'événements dans lesquels les qualités et les caractéristiques de la performance sont mises de l'avant. Ci-après, je décris brièvement le cadre de l'usage des drogues, leurs associations cosmologiques et la dimension performative majeure de chacun de ces cadres.

Tabac

Le tabac, *tsina* en kulina, fait partie intégrante de la vie des Madija, en particulier de la vie des hommes qui en consomment régulièrement sous la forme de poudre à priser. Le tabac frais pousse en petites quantités dans les jardins, mais les Madija trouvent plus pratique de nos jours de se procurer du tabac séché auprès de commerçants brésiliens de passage en échange de caoutchouc ou de viande issue de la chasse. Qu'ils l'aient cultivé eux-mêmes ou qu'ils l'aient troqué, le tabac est considéré comme une substance indigène et il joue un rôle central dans les rituels chamaniques. La prise est préparée en chauffant le tabac avec soin jusqu'à ce qu'il soit réduit en cendres. Les cendres sont ensuite recueillies dans de petites fioles ou de petits tubes, que tout homme adulte porte sur lui. Au quotidien, la prise est consommée en plaçant une petite quantité de tabac entre la gencive et la lèvre inférieures. Dans sa forme poudreuse, le tabac ne forme pas cette grosse bosse renflée que l'on voit communément chez les Yanomami, mais il est détectable en particulier en raison des crachats continuels qu'il provoque chez les hommes qui le consomment. Cet usage quotidien du tabac n'est pas considéré comme

enivrant, mais il fait partie d'un ensemble de pratiques propres aux adultes du genre masculin³⁶.

L'usage rituel du tabac diffère considérablement de sa consommation quotidienne, en particulier en ce qui a trait à sa capacité à produire une transe. Le cadre rituel principal dans lequel est consommé le tabac est le rituel de guérison *tokorime*. Au cours de ce rituel, les chamanes reniflent le tabac à priser, ce qui les transforme en esprits *tokorime* capables de prendre en charge la guérison d'une personne malade³⁷. Dans le rituel *tokorime*, deux chamanes ou plus sont « nourris » de tabac par des femmes. Après qu'ils ont reniflé la poudre, ils se mettent à tousser, à cracher et à éternuer, puis ils tombent en transe. Dans ce cadre, la consommation du tabac est réputée réaliser la transformation du chamane en divers esprits *tokorime* émergeant de la forêt pour guérir la personne malade³⁸. Le tabac possède cette propriété en vertu de son odeur âcre et puissante ; similairement, d'autres substances dont l'odeur est « forte » possèdent aussi cette propriété transformatrice, mais elle est particulièrement prégnante dans le cas du tabac. La voie d'administration nasale magnifie peut-être aussi ce rapport de sens par métonymie.

Les associations cosmologiques de la transe induite par le tabac à priser sont relatives au monde souterrain : tandis qu'ils sont transformés en esprits *tokorime*, les chamanes sont capables de visiter le monde souterrain du *nami budi*, où ils interagissent avec les esprits de Madija défunts ayant été transformés après leur mort en pécaris à lèvres blanches, ou *hidzama*. Les chamanes profitent de cette transe induite par le tabac pour appeler ces *hidzama* à quitter le *nami budi* pour venir dans la forêt, où ils sont chassés pour leur viande. Ailleurs, j'ai décrit les incarnations cycliques des esprits, depuis leur forme humaine jusqu'à leur forme post mortem, en tant que *hidzama tokorime*³⁹. Ici, j'ai souhaité mettre en lumière le rapport entre le tabac, le monde souterrain du *nami budi*, et les esprits des animaux de la forêt.

Ayahuasca

L'*ayahuasca* est appelée *rami* par les Madija, qui emploient le terme utilisé couramment par les locuteurs panoans des environs. Elle est consommée au cours de séances nocturnes. Autant que je sache, et contrairement à certains autres peuples amazoniens, les Madija ne consomment pas l'*ayahuasca* pour accomplir une tâche rituelle en particulier, telle que guérir, initier ou répondre à des attaques chamaniques ; ils l'utilisent plutôt d'une manière qui pourrait presque être qualifiée de récréative. Rivier et Lindgren ont observé que c'était le cas chez les Madija du Pérou en 1968, notant que ceux-ci ne l'utilisaient pas de façon « traditionnelle⁴⁰ ». Il n'en demeure pas moins que la consom-

mation d'ayahuasca procède selon un script rituel. Dans les cas que j'ai observés, un petit groupe d'hommes (et de temps à autre quelques femmes ménopausées) se rassemblent dans la maison de l'individu qui a cueilli les lianes et qui a préparé le breuvage de plantes psychotropes. Le groupe s'assoit en cercle. Chaque individu avale une gourde de la boisson à tour de rôle, et souvent deux à trois fois en rotation, puis reste assis en silence en attendant que la drogue prenne effet. L'ayahuasca peut rendre nauséeux, alors certaines personnes marchent jusqu'au rebord de la maison pour vomir durant cette phase. Tandis que la drogue commence à produire ses hallucinations, habituellement après 15 ou 20 minutes, chaque personne chante une série de chansons aiguës : ce sont les chansons des esprits avec lesquels il ou elle communique. Chaque personne chante une chanson différente et, si j'interprète correctement mes données, il me semble que chaque personne chante aussi une série de chansons différente lors de chacun des rituels d'ayahuasca. L'effet général est saisissant : entre cinq et une douzaine de voix chantent simultanément ; le chant dans son ensemble n'est pas vraiment dissonant ou cacophonique, mais il n'est pas non plus coordonné ni en harmonie ou même dans une seule tonalité.

L'ethnomusicologue brésilien Domingos Bueno da Silva a produit le compte rendu le plus détaillé des chansons d'ayahuasca, ou *marri rami*⁴¹. Il a notamment remarqué qu'elles tendent à être formées de trois lignes, ou stances, répétées trois fois, dont les paroles sont assez simples. La chanson suivante est typique :

Le garçon va marcher et chanter sur le chemin.
La femme va marcher et chanter sur le chemin.
La fille va marcher et chanter sur le chemin⁴².

Les Madija décrivent l'expérience de l'intoxication à l'ayahuasca comme une série de rencontres avec des esprits, plus particulièrement des esprits du ciel. Dans la courte chanson citée précédemment, le garçon est *Rami Dsabitso*, ou le Garçon Ayahuasca (*dsabitso* est un adolescent), et la fille est *Ahi'e Dsuwato*, ou la Fille Chanson (*dsuwato* est une adolescente). Beatriz Labate et Gustavo Pacheco ont exploré de façon plus générale les dimensions musicales liées à l'usage de l'ayahuasca dans cette région de l'Amazonie⁴³. Contrairement au tabac à priser, qui amène les chamanes à se transformer en esprits particuliers, l'ayahuasca emmène son usager dans le ciel où des esprits sont rencontrés. Depuis cet endroit dans le ciel, les Madija disent aussi qu'ils peuvent voir l'avenir. Ils voient des événements futurs se déplacer vers le village, et le point de vue du ciel permet à celui qui s'y trouve de voir les événements s'approcher : des visiteurs, des pluies, ou du gibier dans la forêt. Chaque fois que je suis arrivé dans un village madija, on m'a dit qu'on m'avait « vu » à travers l'ayahuasca au cours des jours qui avaient précédé.

Le prédicat est important : quand un visiteur approche du village par bateau, le moteur peut être entendu à plusieurs heures de distance, et le prédicat « entendre » – *mittade* – est utilisé pour annoncer l'arrivée anticipée. Utiliser le prédicat « voir » – *qquide* – pour décrire un événement futur est une façon de marquer que cette perception est littéralement issue d'une « vision » depuis le ciel grâce à l'ayahuasca. Je crois aussi que l'usage du verbe « voir » communique, ou connote, un niveau d'incertitude lorsqu'il est utilisé pour prédire des événements. Si des chamanes « voient » des pécaris dans la forêt et dirigent des chasseurs pour les trouver, ils le font en utilisant ce verbe, et tout échec à localiser le gibier espéré peut être attribué aux incertitudes et à l'inexactitude de la vision.

Tant le rituel d'ayahuasca que celui du *tokorime* impliquent pour les participants intoxiqués de chanter, et un bref commentaire à propos des moyens oraux et auditifs chez les Madija peut être utile afin de mieux circonscrire cette pratique. J'ai suggéré ailleurs que l'un des modes d'expression de soi et de la personne les plus communs chez les Madija est le son, en particulier l'usage de styles de discours et la facilité d'« audition »⁴⁴. Il s'agit d'un thème commun entre les cultures autochtones de l'Amazonie⁴⁵, et parmi les Madija cela inclut l'hypothèse que les hommes adultes âgés sont capables d'utiliser des formes de discours particulièrement « fortes » pour contraindre autrui à travailler ou à chasser, alors que les adolescents sont censés être maladroits et hésitants lorsqu'ils prennent la parole. Chanter est une forme spéciale de discours, souvent utilisée pour montrer un *alter*, un autre soi ou un autre être dans lequel un individu a été transformé par le tabac à priser, par exemple. J'ai comparé les chansons madijas à des masques : les deux sont des techniques qui s'appuient sur des moyens d'auto-présentation conventionnels afin d'afficher une autre identité⁴⁶.

Alcool

Les Madija se procurent à l'occasion des bouteilles d'un spiritueux brésilien connu sous le nom d'*aguardente*, appelé familièrement *cachaça*. Il s'agit d'une eau-de-vie claire, semblable au rhum, obtenue par fermentation puis distillation à partir du jus de la canne à sucre. Comme je l'ai suggéré précédemment, la consommation de *cachaça* par les hommes madijas, même en petite quantité, entraîne un état d'ivresse profonde. L'usage de la *cachaça* est parfois informel, comme dans le cas décrit plus tôt, mais sa consommation peut aussi fournir une occasion de performer la version madija de « danses » brésiennes. Ces danses prennent place dans l'école du village et s'accompagnent de musique à base d'accordéon typique de la tradition musicale de la région Nord-Est du Brésil. Celle-ci est tirée d'enregistrements joués par un lecteur de disques alimenté par

des batteries. Tout le monde se rassemble dans l'école pour ces événements, où les hommes et les femmes dansent dans un style que les Madija croient être celui des Brésiliens. Le fait que l'école ait été construite par des missionnaires brésiliens n'est sans doute pas étranger au choix de ce lieu pour tenir cet événement où sont performées des danses d'inspiration brésilienne, tandis que les danses rituelles plus traditionnelles sont conduites dans l'espace dégagé au centre du village, le *boroni*.

Au moins deux aspects de la consommation d'alcool chez les Madija méritent un commentaire. Premièrement, et comme je l'ai suggéré auparavant, l'aisance avec laquelle les hommes madijas deviennent profondément ivres lorsqu'ils boivent de très petites quantités de *cachaça* suggère que cette expérience de l'ivresse est apprise et façonnée d'après le modèle brésilien. Mon hypothèse est que cette forme d'enivrement est en quelque sorte recherchée parce qu'elle s'insère dans un système plus complexe de violence intra-villageoise, violence dont les individus peuvent se dégager et se disculper en remettant la faute sur l'alcool. À cet égard, les Madija du Haut-Purus m'ont mentionné à l'occasion que la *cachaça* ressemblait au *dori*, la substance que les chamanes possèdent dans leur corps et qui leur procure la capacité de faire du mal à autrui, ou même de tuer⁴⁷. Le fait que la *cachaça* puisse aussi être enflammée constituerait une preuve de sa puissance et de son lien avec le *dori*.

Deuxièmement, le contexte de « danse » dans lequel la *cachaça* est souvent consommée mérite une attention particulière. Les Madija n'expriment généralement que peu d'intérêt envers la culture et le style de vie brésiliens. J'étais donc plutôt surpris au début de voir les Madija organiser une danse d'un style qu'eux-mêmes considèrent comme brésilien. Tandis que je ne rejette pas la possibilité que de telles danses soient simplement récréatives, leur rapport étroit à la présence de *cachaça* dans le village suggère que cette « danse » fournit plus ou moins explicitement un contexte pour la consommation d'alcool et qu'il est choisi à titre de solution de rechange au contexte exclusivement masculin de violence induite par l'alcool. Bien que mes données soient insuffisantes pour documenter cela précisément, je suspecte que la violence induite par la *cachaça* soit corrélée à un niveau de tension sociale préexistant dans le village. Ainsi, les danses de *cachaça* fourniraient-elles un contexte afin d'éliminer l'alcool sans que de telles tensions sociales éclatent. Ce schéma serait cohérent par rapport à d'autres cycles de tensions, de violence et de sorcellerie, suivis par la guérison et le rétablissement de l'harmonie au sein du village. Cependant, je réalise que ce modèle constitue une sorte de lit de Procuste pour interpréter l'activité madija. Dans le cas que j'ai fourni au début de l'article, l'arrivée du commerçant de passage ayant laissé derrière lui la bouteille de *cachaça* a coïncidé avec une situation tendue et potentiellement violente de paternité partagée – ce qui constitue effectivement une possibilité chez les Madija, qui croient

que tous les hommes ayant eu un rapport sexuel avec une même femme sont des pères « biologiques » du prochain enfant de celle-ci⁴⁸. Dans le cas qui nous occupe, l'événement trouverait sa source dans un tel cas de paternité partagée. Tsami, l'« autre père » de l'enfant à naître, faisait trop grand cas de ses exploits sexuels. L'épouse de Tsami, qui blâmait la mère de l'enfant pour l'infidélité de son mari, s'était disputée brièvement avec celle-ci la veille. De son côté, le père socialement reconnu de l'enfant, c'est-à-dire l'époux de la mère de celui-ci, avait menacé Tsami ce soir-là, brandissant sa machette tout en criant des railleries et en défiant son rival au milieu du village. Le jour suivant, tandis que les tensions étaient vives, la *cachaça* a fourni aux hommes une occasion de s'enivrer et d'exprimer leur colère et leur frustration, qu'ils ont projetées sur les Brésiliens des environs, redirigeant ainsi l'hostilité hors du village et évitant dans la foulée que la violence n'éclate au sein de la communauté.

Cependant, il reste à comprendre pourquoi les Madija construiraient un contexte de danse dans un style typiquement brésilien pour consommer la *cachaça* d'une façon qui soit socialement contrôlée. Cette expérience de l'ivresse à la *cachaça*, que les Madija disent être « trop forte » pour eux, certains parmi leur groupe l'ont mise en opposition avec la consommation rituelle de la *koidza*, le breuvage issu de manioc légèrement fermenté, qu'ils décrivent comme une sorte de version madija de l'alcool. Un examen rapide de l'usage de la *koidza* aidera à situer celle-ci et la *cachaça* à l'intérieur du spectre élargi de la consommation d'alcool.

Koidza

La *koidza* est un breuvage légèrement fermenté fait de manioc ayant été trempé dans de l'eau pour ramollir les tubercules. Une fois ramollis, les tubercules sont masticués avant d'être encore mélangés à de l'eau. Ce mélange repose ensuite au minimum de deux à trois heures et jusqu'à trois jours⁴⁹. De tels breuvages sont communs en Amazonie ; ils sont habituellement faits de manioc ou de maïs (par exemple : *chica*). Plusieurs symboles leur sont associés et ils occupent différentes positions à l'intérieur de performances sociales variées. Judith Kempf et Jeffrey Ehrenreich ont suggéré que l'usage de telles substances fermentées en Amazonie présentait aussi d'importants bénéfices pour les populations aux prises avec des taux élevés de parasites gastro-intestinaux⁵⁰, et plusieurs de mes informateurs ont mentionné que la *koidza* possède une propriété émétique contre les vers parasitaires. En ce qui a trait à la diète quotidienne et au regard de la performance des genres dans le domaine de la cuisine, j'ai décrit la *koidza* comme la nourriture féminine par excellence⁵¹.

La *koidza*, comme le tabac, connaît des usages quotidiens et rituels s'appuyant pareillement sur les qualités attribuées au breuvage. La *koidza* est préparée par les femmes pour les hommes de leur ménage en vue de sa consommation en fin de journée, peu avant le crépuscule, lorsque les hommes reviennent de chasser, de préparer de nouveaux jardins, ou d'autres activités qui les ont menés hors du village et dans les forêts environnantes. La *koidza* a des propriétés qui sont décrites comme calmantes ou socialisantes ; les hommes qui passent leur journée dans la forêt absorbent le caractère sauvage de cette dernière, alors la *koidza* les apprivoise ou les socialise.

La *koidza* joue aussi un rôle central dans les rituels périodiques de la saison sèche. Les Madija de Maronau n'ont référé à ces rituels qu'à titre de *mariri*, un terme portugais qu'ils ont adopté pour désigner un festival ou un rituel. Avant que le rituel ne prenne place, un ou plusieurs grands canoës (ou plusieurs rondins creusés comme des pirogues) sont traînés vers l'espace rituel central du village, où ils sont remplis de *koidza* qui y fermentera pendant plusieurs jours. Patsy Adams et Patricia Townsend disent que les Madija du village péruvien de San Bernardo appellent ce rituel *wabui porini*⁵², ce que je comprends comme une référence aux rondins gisant sur leur flanc. Le jour du rituel venu, les femmes du village attaquent symboliquement les hommes, qui représentent des pécaris ; les femmes tiennent des marmites pleines de *koidza* qu'elles font ingérer aux hommes, qui l'avalent et la vomissent rapidement. Après que plusieurs marmites de *koidza* eurent été ingérées par chacun des hommes, les rôles sont inversés et les femmes sont « chassées » par les hommes, puis abreuvées de marmites pleines de *koidza*, qu'elles vomissent à leur tour. Bien que la teneur en alcool de la *koidza* soit faible et qu'une bonne partie de celle-ci soit vomie, les Madija démontrent un état d'enivrement important durant ce rituel ; les gens titubent, vacillent et s'effondrent, puis s'engagent dans une longue période post-rituelle de chahut et de lutte amicale sur le sol boueux. Pendant un certain temps après le rituel, certains rapportent ressentir de la fatigue et une légère désorientation.

Contrairement à la mêlée inspirée par l'alcool que j'ai décrite précédemment, le rituel de la *koidza* crée une forme d'enivrement conçu comme plaisant et joyeux. Et malgré l'imagerie violente du rituel – des hommes et des femmes se chassant et se tuant mutuellement symboliquement –, tout le monde s'amuse et l'esprit général est à la participation volontaire et à la gaieté. Vanessa Grotti a récemment suggéré que la bière de manioc jouait un rôle similaire chez les Tarëno (Tiriyó, Trio) vivant à la frontière du Suriname et du Brésil⁵³. Elle met en lumière l'usage tarëno de la bière de manioc en vue de promouvoir la convivialité et le « bonheur collectif ». Toutefois, tandis que les Tarëno utilisent aussi les festivités liées à la bière de manioc pour incarner la subjectivité

des allochtones des environs, les Madija réservent cela aux occasions où ils boivent de l'alcool produit par les Occidentaux tel que la *cachaça*.

Cosmologies droguées

Les différentes substances psychoactives consommées par mes informateurs madijas délimitent une cosmologie quadripartite qui comprend à la fois une dimension sociale propre au monde commun et une autre, mystique, qui relève d'un autre monde. L'ayahuasca et le tabac rattachent respectivement les Madija aux esprits du ciel et du monde souterrain, et ce contraste cosmologique est aussi temporel : les esprits du monde souterrain sont ceux des ancêtres, qui y ont été transformés en pécaris, tandis que les esprits du ciel révèlent le futur. La *koidza* et l'alcool (la *cachaça* en représentant la forme par excellence) sont associés au monde social humain : la *koidza* avec les Madija (et secondairement avec d'autres groupes autochtones) en tant que moyen de sociabilité ; l'alcool avec les allochtones « blancs » (ou *karia*), dont le potentiel social demeure plus ambigu. Ces cas montrent, entre autres choses, des liens symboliques ou, mieux, sémiotiques, associant les sens ou l'importance des substances psychoactives avec les sens ou l'importance des domaines cosmologiques. La *koidza*, par exemple, est associée au lait maternel, et il est dit qu'il calme et resocialise les chasseurs ayant passé la journée dans la forêt et agi comme des animaux sauvages (en particulier comme le jaguar) : ce sont des tueurs silencieux, solitaires et dangereux, qui doivent être « apprivoisés » pour pénétrer à nouveau dans la vie sociale de la communauté. Enfin, ainsi que je l'ai décrit, le tabac à priser dispose les hommes à se transformer en une variété d'êtres spirituels émergeant du monde souterrain vers la forêt⁵⁴.

Même sans posséder les propriétés additionnelles d'induire des formes d'intoxication ou de modifier la conscience, ces substances pourraient toutes présenter les associations symboliques ou sémiotiques que j'ai identifiées. Au-delà de ce premier travail d'identification, il m'incombe de tenter de comprendre les formes spécifiques de la conscience produites sous l'influence de chacune de ces drogues au prisme des caractéristiques inhérentes aux dimensions cosmologiques qu'elles invoquent. Pour ce faire, je propose que les usages rituels de substances psychoactives impliquent ce que j'appelle l'appropriation sémiotique de l'identité, c'est-à-dire l'usage ou l'appropriation de propriétés sémiotiques inhérentes à l'identité de ces « Autres », ou *alters*, qui sont incarnés au cours des rituels d'intoxication. L'appropriation sémiotique peut être aussi simple que de porter un masque ou de se costumer. Cependant, mon intérêt ici est d'explorer comment l'appropriation sémiotique de l'identité au moyen de substances

psychoactives implique, chez les Madija, une convergence de formes expérientielles de la subjectivité plus profondes, et comment cette convergence donne lieu à une expérience de conscience altérée particulièrement puissante.

Premièrement, je voudrais faire remarquer une nouvelle fois que les Madija accordent une primauté sémiotique et expérientielle au son, en particulier aux moyens oraux et auditifs en tant que premiers canaux d'identité, et qu'ils effacent ou repoussent à l'arrière-plan les canaux ou moyens visuels. Au quotidien, ceci s'exprime, par exemple, par ce qu'il est attendu que les membres de la communauté possédant différents statuts identitaires produisent différents niveaux de discours : les hommes adultes âgés produisent une forme spéciale de discours qui est contraignant en raison de sa force directive. Ce discours se présente souvent sous forme d'« ordres » que les autres membres du village « entendent » et auxquels ils « obéissent » – cette forme de discours, bien connue par les anthropologues travaillant dans la région, est souvent appelée « discours de place » (*plaza speech*). En revanche, il est attendu des adolescents masculins qu'ils soient hésitants et gênés lorsqu'ils parlent devant une assemblée. Telle que je l'ai décrite, la chanson constitue une catégorie spéciale de la performance orale utilisée pour montrer une identité transformée. Cela se passe typiquement en chantant les chansons des êtres dans lesquels le chanteur a été transformé. Les Madija n'ont pas besoin de moyens visuels pour montrer de telles identités ; à la place, ils s'appuient sur des canaux oraux et auditifs : la parole, le chant, l'écoute. Je devrais préciser que les Madija peuvent utiliser et utilisent effectivement des moyens visuels, en particulier pour signaler l'entrée dans des états liminaux. Par exemple, la peinture rouge faite d'*urucu* (*Bixa orellana*), appliquée au visage et sur le corps, est utilisée par les proches d'un défunt pour signaler de façon conventionnelle son décès. Elle est aussi utilisée sur une base plus quotidienne par les adolescents. Toutefois, il n'y a pas d'*identité* précise qui soit représentée par de tels signes liminaux, seulement la liminalité elle-même. En revanche, l'affichage d'une identité *alter* requiert la parole ou la chanson.

J'ai amorcé cet article avec la description d'une mêlée violente provoquée par l'ingestion d'une quantité somme toute limitée de *cachaça*, et j'ai suggéré que le contexte social critique de cet événement était un cas de jalousie relative à la paternité et à l'infidélité maritale qui aurait pu s'intensifier jusqu'à verser dans la violence physique⁵⁵. Il faudrait que je précise comment le chaos de cette nuit-là s'apparente au comportement plus maniéré affiché lors des danses au cours desquelles les Madija consomment l'alcool occidental. Dans les deux cas, la consommation d'alcool représente une occasion pour les Madija d'adopter des comportements qu'ils croient distinctement occidentaux et des formes d'action qu'ils considèrent comme typiquement brésiliennes plutôt qu'autochtones. Le style de danse brésilien qu'ils adoptent constitue de toute évidence un

tel comportement, et les Madija voient la tenue d'une danse typiquement occidentale comme l'occasion d'adopter toutes sortes d'autres traits « *karia* », comme faire jouer de la musique brésilienne à partir d'un lecteur de disques alimenté par des batteries ou s'accoutrer de vêtements brésiliens. Le chaos apparent de la mêlée que j'ai décrite est aussi compris par les Madija comme étant distinctement occidental, et ce, tant en ce qui a trait à la réponse typiquement violente des Brésiliens à l'alcool (du moins du point de vue des Madija) qu'en ce qui a trait au contenu des vitupérations, des menaces et des harangues des participants ivres. Celles-ci se concentrent sur des idées relatives à la propriété de la terre, à l'expulsion des étrangers, à la duplicité des gouvernements, etc. Ce sont toutes des versions du discours politique brésilien que l'on peut entendre dans les environs. Ce discours exprime toujours une irritation par rapport aux revendications territoriales des Autochtones, à la faillite du gouvernement à soutenir ses promesses, etc. Du point de vue de l'expérience madija, les Brésiliens dirigent leurs vitupérations alcoolisées contre les Autochtones des environs ; en retour, lorsqu'ils sont enivrés par l'alcool, les Autochtones dirigent la plupart de leurs diatribes contre les Brésiliens des environs.

Ainsi, de petites quantités d'alcool produit par les Occidentaux provoquent dans ce village deux réponses sociales distinctes, et mes données suggèrent que chacune des deux découle d'une couche sous-jacente de tensions avec le village. En l'absence de conflit à l'intérieur des ménages, la présence d'alcool, comme la *cachaça*, est l'occasion de tenir une danse de style brésilien. En revanche, lorsqu'il existe des conflits et des tensions à l'intérieur des ménages, la *cachaça* provoque une mêlée violente. Dans les deux cas, les Madija ont le sentiment d'agir comme des Brésiliens ; ils adoptent des formes et des styles de conscience qu'ils croient être occidentaux ou allochtones. Il est évident que l'utilisation de la *cachaça* afin de créer un contexte propice à l'expression de tensions sociales est une forme familière de projection d'hostilités sociales inappropriées sur les « autres » – dans ce cas-ci, les « autres » radicaux que sont les Brésiliens, lesquels représentent une menace constante et omniprésente à l'égard de la culture et du bien-être social des Madija.

J'ai formulé la plus grande part de cette description dans des termes qui seront familiers aux lecteurs occidentaux : une « danse » de style brésilien ou, comme me l'ont dit les Madija dans leur portugais limité, une « *feira* », une fête, particulièrement frappante pour moi car les Madija y imitent la manière de danser des Brésiliens. Mais l'une des composantes-clés d'une fête comme celle-là est la musique qui l'accompagne. Cette musique originaire du nord-est du Brésil est connue des Madija par l'entremise des Brésiliens des environs, qui sont presque tous des immigrants exilés de la côte orientale frappée par la sécheresse. La musique et les mouvements sont ici des formes puis-

santes d'incorporation de l'appropriation sémiotique de l'identité, à l'égard de laquelle l'intoxication alcoolique joue un rôle de facilitatrice, pour ainsi dire, car elle mène la communauté à prendre en charge cette forme d'altérité. Le son et le mouvement non seulement expriment, mais amplifient également l'expérience subjective, l'entrée dans cette identité *alter*, tandis que les participants se dépensent sur les rythmes et les sons de la fête.

La même chose peut être dite des rituels faisant usage du tabac à priser. Les chamanes qui reniflent les cendres de tabac signalent à la fois leur entrée dans la transe et le fait qu'ils assument des identités *alter* au moyen des chansons des esprits animaliers dans lesquels ils se sont transformés et qu'ils chantent. Comme pour les fêtes de style brésilien, le son n'est pas le seul moyen d'incorporation dans ces contextes : les mouvements stylisés des chamanes pendant qu'ils « dansent » au centre de la place du village, chantant pour les femmes de la communauté rassemblées, se balançant et effectuant des allers-retours en dansant, ne manquent pas de faire ressentir puissamment l'« altérité » de ces êtres chez les spectatrices et, on le présume, chez les chamanes eux-mêmes.

Les recherches s'accumulent sur le trope commun du chasseur et de la proie dans les communautés amazoniennes. Celui-ci a notamment été développé de façon particulièrement créative par Carlos Fausto et ses collègues⁵⁶. Ce trope forme aussi un des aspects du perspectivisme étudié au sein de ces communautés⁵⁷. Les humains voient les animaux comme des proies et les animaux voient les humains comme des proies, mais, plus important encore, les humains peuvent apprendre à adopter le point de vue des animaux. C'est ce que les chamanes font lorsqu'ils se transforment pour incarner un esprit animalier ; ils acquièrent ainsi une perception nouvelle d'un monde naturel sous-jacent que chaque espèce ne comprend que partiellement. Fausto a étendu le schéma binaire du chasseur et de la proie en y adjoignant le trope du maître et de l'animal de compagnie : chez de nombreux peuples autochtones d'Amazonie, la relation « symétrique » entre chasseur et proie (chacun regardant l'autre comme son opposé) est convertie en « relations asymétriques de contrôle et de protection⁵⁸ ». Des rencontres avec des esprits animaliers ou avec des êtres spirituels du ciel ont été interprétées comme des tentatives de la part des Autochtones de contrôler la puissance de tels êtres surnaturels, mais elles pourraient aussi impliquer de se placer en position de subalterne de protégé, voire d'« animal de compagnie » en vue de solliciter les soins et l'attention de maîtres ou de patrons⁵⁹.

Les usages de l'alcool et de l'ayahuasca sont associés de façon similaire à l'altérité pour les Madija : la consommation d'alcool entraîne l'invocation de l'altérité intrusive des allochtones ayant envahi les territoires autochtones, tandis que la consommation d'ayahuasca entraîne l'invocation de formes autochtones de l'altérité : à la fois l'alté-

rité des autres autochtones et l'altérité des êtres spirituels qui habitent le ciel. Dans la cosmologie madija, les deux formes d'altérité (allochtone et autochtone) sont liées à l'innovation et au changement culturel. Par exemple, les Madija parlent de toutes les innovations culturelles – que ce soit les fusils à pompe, les canoës ou même l'ayahuasca – comme d'éléments empruntés ou appris d'autres groupes humains, comme si la culture madija était en grande partie le produit de contacts prolongés avec une variété d'autres cultures. Dans cette matrice d'altérité, les esprits qui vivent dans le ciel – ces esprits avec lesquels on peut entrer en contact lors des rituels d'ayahuasca – sont les responsables de la création originelle du monde madija ; ils ont une vue privilégiée (assez littéralement) sur son passé aussi bien que sur son futur. C'est un accès à la connaissance que les Madija recherchent le plus souvent en consommant l'ayahuasca⁶⁰. Celle-ci est aussi enveloppée ou remplie de sons en raison des chansons des esprits que chantent les participants. Les performances intensément individuelles et apparemment indifférentes à celles des autres au sein du rituel (chacun chantant simultanément ses chansons propres et uniques) peuvent apparaître comme une sorte d'incorporation de la nature des esprits contactés à travers l'ayahuasca. Ces esprits sont nommés (les notables esprits créateurs Kira et Tamaka, par exemple) et tiennent des rôles importants dans la mythologie madija ; ils sont des êtres individuels « personnifiés », en quelque sorte. Au contraire, les esprits animaliers qu'incarnent les chamanes dans leurs transformations induites par le tabac à priser sont génériques ou collectifs : c'est l'esprit du pécarì à lèvres blanches ou celui du jaguar. Leurs chansons sont chantées collectivement sous forme de chansons à répondre coordonnées entre les chamanes et les femmes du village durant le rituel du *tokorime*.

En dernière analyse, il semble que ce soit cette combinaison de son et de mouvement (dans la plupart des cas des chansons et des danses) qui procure le fondement phénoméno-sémiotique de l'expérience d'être une conscience *alter*, mais que celle-ci se réalise, pourrait-on dire, avec l'assistance des substances psychoactives décrites ici. Les Madija supposent que les drogues créent ces autres identités ou qu'elles donnent accès aux êtres spirituels qui habitent le domaine cosmo-géographique dans lequel résident ceux-ci et, si l'on regarde le problème d'un point de vue phénoménologique, la différence est peut-être mineure. Enfin, l'accent mis ici sur le son est cohérent par rapport à la conception même qu'ont les Madija de la connaissance. Celle-ci, croient-ils, est transmise par la parole et l'écoute plutôt que par la vue. Les Madija disent *omitani* (« j'entends [et je comprends] ») là où un locuteur francophone dirait « je vois » pour dire je comprends⁶¹.

Remarques conclusives

L'usage que font les Madija de plusieurs substances psychoactives forme un ensemble complexe de pratiques de l'altérité plutôt que des moyens multiples pour atteindre un unique but ou résultat, qui se résumerait à un état d'intoxication. Pour atteindre ces effets, les Madija s'engagent dans ce que j'ai appelé l'appropriation sémiotique de l'identité de ces « autres » êtres dans lesquels ils se transforment : ils deviennent ou imitent ces « autres » plutôt que de communiquer simplement avec eux, qu'il s'agisse d'êtres spirituels, de figures créatrices ancestrales, ou même des Brésiliens des environs. Les substances psychoactives ne font pas que révéler ces *alters*, elles réalisent une sorte de transformation en ces *alters*, catalysant la prise en charge phénoménale et expérientielle de facettes critiques de l'identité de ces autres êtres.

En ce sens, les altérations de la « conscience » sont dialectiques. L'expérience de l'intoxication est façonnée par une transformation et est comprise comme étant elle-même une transformation en une manière d'être qui imite ou reproduit la manière d'être de divers *alters* qui peuplent l'univers social des Madija, depuis les êtres spirituels qui ont créé le monde jusqu'aux Brésiliens des environs qui menacent le bien-être de leur communauté. De plus, l'expérience madija de l'intoxication induite par la consommation de drogues doit aussi être comprise comme faisant partie d'un ensemble plus complexe de pratiques de soi, pratiques qui incluent le son (en particulier la musique et le chant) et le mouvement, qui sont des formes incorporées d'expériences qui amplifient et sont amplifiées par diverses drogues. Ceci est particulièrement observable dans le cas de la consommation chamanique du tabac, qui prend place dans le cadre d'un rituel dans lequel les chamanes sont transformés en esprits animaliers, et cette forme de transformation de la conscience et de l'identité assistée par la drogue guide la compréhension de l'usage d'autres substances psychoactives pour invoquer des formes de la conscience que les Madija associent par convention à d'autres sortes d'altérités.

Les commentaires sur l'usage de substances modifiant la conscience ont souvent mis l'accent sur les façons dont les drogues « disposent » leurs usagers à communiquer avec d'autres esprits, mais la pratique madija correspond plutôt à la production de formes de conscience qui reproduisent des formes de la conscience associées aux « autres », et ce, afin de produire l'expérience sensible de ce que c'est que d'être un *alter* de telle ou telle sorte. Comprendre comment ceci est rendu possible, en s'attardant en particulier aux mécanismes sémiotiques au moyen desquels l'expérience de l'altérité est donnée à vivre, offre, je crois, une explication plus riche de la consommation de drogues et de l'intoxication à l'intérieur d'une géographie sociale complexe de soi et des autres.

Bibliographie

- ADAMS, Patsy & Patricia TOWNSEND, « Estructura y conflicto en el matrimonio de los indios culina de la Amazonia peruana », *Folklore Americano*, no 20, 1975, p. 139-160.
- ADAMS, Patsy, « Textos Culina », *Folklore Americano*, vol. 10, no 10, 1962, p. 93-222.
- BECKER, Howard S., « History, Culture and Subjective Experience: An Exploration of the Social Bases of Drug-Induced Experiences », *Journal of Health and Social Behavior*, vol. 8, no 3, 1967, p. 163-176.
- BUENO DA SILVA, *Domingos, Musica e personalidade : Por uma anthropologia da musica entre os Kulina do Alto Purus*, mémoire de maîtrise, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, 1997.
- DOBKIN DE RIOS, Marlene, *Visionary Vine: Psychedelic Healing in the Peruvian Amazon*, San Francisco, Chandler, 1972.
- , « Curing with Ayahuasca in an Urban Slum », dans M. J. Harner (dir.), *Hallucinogens and Shamanism*, New York, Oxford University Press, 1973, 67-85.
- , *Hallucinogens: Cross-Cultural Perspectives*, Prospect Heights, Waveland Press, 1996 [1990].
- ECHENHOFER, Frank, « The Creative Cycle Process Model of Spontaneous Imagery Narratives Applied to the Ayahuasca Shamanic Journey », *Anthropology of Consciousness*, vol. 23, no 1, 2012, p. 60-68.
- FAUSTO, Carlos, *Warfare and Shamanism in Amazonia*, New York, Cambridge University Press, 2012.
- , « Masters in Amazonia: Harry Walker's "Demonic Trade: Debt, Materiality and Agency in Amazonia" », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 18, no 3, 2012, p. 684-686.
- FOTIOU, Evgenia, « Encounters with Sorcery: An Ethnographer's Account », *Anthropology and Humanism*, vol. 35, no 2, 2010, p. 192-203.
- , « Working With "La Medicina": Elements of Healing in Contemporary Ayahuasca Rituals », *Anthropology of Consciousness*, vol. 23, no 1, 2012, p. 6-27.
- FURST, Peter T. (dir.), *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*, New York, Praeger, 1972.
- GOOD, Byron J., « Theorizing the "Subject" of Medical and Psychiatric Anthropology », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 18, no 3, 2013, p. 515-535.
- GRAHAM, Laura, « Dialogic Dreams: Creative Selves Coming into Life in the Flow of Time », *American Ethnologist*, vol. 21, no 4, 1994, p. 723-745.
- , *Performing Dreams: Discourses of Immortality Among the Xavante of Central Brazil*, Austin, University of Texas Press, 1995.

- GROTTI, Vanessa, « Happy with the Enemy: Kinship, Pacification, and Corporeal Transformations in Trio Beer Feasts, Northeastern Amazonia », *Anthropology and Humanism*, vol. 37, no 2, 2012, p. 191-200.
- HARNER, Michael (dir.), *Hallucinogens and Shamanism*, New York, Oxford University Press, 1973.
- HELLER, S. Megan, « Bring Your Own Cup: Drinking Alcohol at Burning Man as a Shared Play Practice », communication dans le cadre de la conférence annuelle de la Society for Psychological Anthropology, San Diego, avril 2013.
- KEMPF, Judith & J. EHRENREICH, « Alcohol, Worms and the Purged Body: The Politics of Ritual and Medicinal Practices of the Ecuadorian Awa », communication dans le cadre des rencontres de la Society for the Anthropology of Lowland South America, New Orleans, Tulane University, 2001.
- KJELLGREN, Anette, Anders ERIKSSON & Torsten NORLANDER, « Experiences of Encounters with Ayahuasca – the “Vine of the Soul” », *Journal of Psychoactive Drugs*, vol. 41, no 4, 2009, p. 309-315.
- KANAU, Abel O. Silva & Ruth M. F. MONSERRAT, *Dicionário Kulina-Português, Português-Kulina*, São Paulo, Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1984.
- LABATE, Beatriz & Gustavo PACHECO, *Opening the Portals of Heaven: Brazilian Ayahuasca Music*, Münster, LIT Verlag, 2010.
- LABATE, Beatriz Caiuby, « Ayahuasca Religions in Acre: Cultural Heritage in the Brazilian Borderlands », *Anthropology of Consciousness*, vol. 23, no 1, 2012, p. 87-102.
- LANGDON, Jean, « Yajé Among the Siona: Cultural Patterns in Visions », dans D. L. BROWMAN & R. SCHWARZ (dir.), *Spirits, Shamans and Stars*, La Haye, De Gruyter Mouton, 1979, p. 63-82.
- LANGDON, Jean, « A Cultura Siona e a Experiência Alucinógena », dans L. Vidal (dir.), *Grafismo Indígena*, São Paulo, Nobel, 1992, p. 67-87.
- LEWIS, Sara, « Ayahuasca and Spiritual Crisis: Liminality as Space for Personal Growth », *Anthropology of Consciousness*, vol. 19, no 2, 2008, p. 109-133.
- LORRAIN, Claire, « Cosmic Reproduction, Economic and Politics among the Kulina of South-West Amazonia », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 6, no 2, 2000, p. 293-310.
- LUHRMANN, Tanya Marie, « Subjectivity », *Anthropological Theory*, vol. 6, no 3, 2006, p. 345-361.
- , « Hallucinations and Sensory Overrides », *Annual Review of Anthropology*, vol. 40, 2011, p. 71-85.

- MACANDREW, Craig & Robert B. EDGERTON, *Drunken Comportment: A Social Explanation*, Chicago, Aldine, 1969.
- MARSHALL, Mac, Genevieve M. AMES & Linda A. BENNETT, « Anthropological Perspectives in Alcohol and Drugs at the Turn of the New Millennium », *Social Science and Medicine*, vol. 53, 2001, p. 153-164.
- MAUSS, Marcel, « Les techniques du corps », *Journal de Psychologie*, vol. 32, no 3-4, 1936, p. 4-23.
- POLLOCK, Donald, « Food and Sexual Identity Among the Kulina », *Food and Foodways*, vol. 1, no 1, 1985, p. 25-42.
- , « Culina Shamanism: Gender, Power and Knowledge », dans E. J. Langdon (dir.), *Portals of Power: Shamanism in South America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992, p. 25-40.
- , « Death and the After-Death Among the Kulina », *Latin American Anthropology Review*, vol. 5, no 2, 1993, p. 61-64.
- , « Etnomedicina Kulina », dans R. V. Santos & C. Coimbra (dir.), *Saúde e Povos Indígenas*, Rio de Janeiro, Rio Fundação Oswald Cruz, 1994, p. 143-160.
- , « Masks and the Semiotics of Identity », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 1, no 3, 1995, p. 581-597.
- , « Personhood and Illness among the Kulina », *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 10, no 3, 1996, p. 319-341.
- , « Partible Paternity and Multiple Maternity Among the Kulina », dans S. Beckerman & P. Valentine (dir.), *Cultures of Multiple Fathers: Partible Paternity in Lowland South America*, Gainesville, University of Florida Press, 2002, p. 42-61.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo, *The Shaman and the Jaguar: A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Columbia*, Philadelphie, Temple University Press, 1975.
- RIVIER, Laurent & Jan-Erik LINDGREN, « "Ayahuasca," the South American Hallucinogenic Drink: An Ethnobotanical and Chemical Investigation », *Economic Botany*, vol. 26, no 2, 1972, p. 101-129.
- ROOM, Robin, « Intoxication and Bad Behavior: Understanding Cultural Differences in the Link », *Social Science and Medicine*, vol. 53, no 2, 2001, p. 189-198.
- SCHULTES, Richard & Robert F. RAFFAUF, *Vine of the Soul: Medicine Men, Their Plants and Rituals in the Columbian Amazonia*, Oracle, Synergetic Press, 1992.
- SHANON, Benny, *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- , « Os conteúdos das visões da ayahuasca », *Mana*, vol. 9, no 2, 2003, p. 109-152.

- SHWEDER, Richard A, *Thinking Through Cultures: Explorations in Cultural Psychology*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.
- TURNER, Terence, « Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality Among the Kayapo », *Cultural Anthropology*, vol. 10, no 2, 1995, p. 143-170.
- URBAN, Greg, *A Discourse-Centered Approach to Culture: Native South American Myths and Rituals*, Austin, University of Texas Press, 1991.
- VAN WOLPUTTE, Steven, « Hang on to Your Self: Of Bodies, Embodiment, and Selves », *Annual Review of Anthropology*, vol. 33, 2004, p. 251-269.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, no 3, 1998, p. 469-488.
- , « Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation », *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 2, no 1, 2004, p. 3-21.
- WALKER, Harry, *Under a Watchful Eye: Self, Power, and Intimacy in Amazonia*, Berkeley, University of California Press, 2013.
- WALLACE, Anthony, « Cultural Determinants of Response to Hallucinatory Experience », *Archives of General Psychiatry*, vol. 1, no 1, 1959, p. 58-59.
- WHITTAKER, Elvi, « The Birth of the Anthropological Self and Its Career », *Ethos: Journal of the Society for Psychological Anthropology*, vol. 20, no 2, 1992, p. 191-219.
- WILBERT, Johannes, *Tobacco and Shamanism in South America*, New Haven, Yale University Press, 1987.
- WINKELMAN, Michael, « Drug Tourism or Spiritual Healing? Ayahuasca Seekers in Amazonia », *Journal of Psychoactive Drugs*, vol. 37, no 2, 2005, p. 209-213.

Notes

- 1 P. T. FURST (dir.), *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*, New York, Praeger, 1972 ; M. HARNER (dir.), *Hallucinogens and Shamanism*, New York, Oxford University Press, 1973.
- 2 R. SCHULTES & R. F. RAFFAUF, *Vine of the Soul: Medicine Men, Their Plants and Rituals in the Columbian Amazonia*, Oracle, Synergetic Press, 1992 ; M. DOBKIN DE RIOS, *Hallucinogens: Cross-Cultural Perspectives*, Prospect Heights, Waveland Press, 1996 [1990].
- 3 M. HARNER (dir.), *Hallucinogens and Shamanism*, *op. cit.* ; J. LANGDON, « Yajé Among the Siona: Cultural Patterns in Visions », dans D. L. Browman & R. Schwarz (dir.), *Spirits, Shamans and Stars*, La Haye, De Gruyter Mouton, 1979, p. 63-82.
- 4 M. DOBKIN DE RIOS, *Visionary Vine: Psychedelic Healing in the Peruvian Amazon*, San Francisco, Chandler, 1972 ; M. HARNER (dir.), *Hallucinogens and Shamanism*, *op. cit.*
- 5 J. WILBERT, *Tobacco and Shamanism in South America*, New Haven, Yale University Press, 1987.
- 6 D. POLLOCK, « Culina Shamanism: Gender, Power and Knowledge », dans E. J. Langdon (dir.), *Portals of Power: Shamanism in South America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992, p. 25-40 ; D. POLLOCK, « Personhood and Illness among the Kulina », *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 10, no 3, 1996, p. 319-341.
- 7 D. POLLOCK, « Food and Sexual Identity Among the Kulina », *Food and Foodways*, vol. 1, no 1, 1985, p. 25-42.
- 8 L. GRAHAM, « Dialogic Dreams: Creative Selves Coming into Life in the Flow of Time », *American Ethnologist*, vol. 21, no 4, 1994, p. 723-745.
- 9 T. TURNER, « Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality Among the Kayapo », *Cultural Anthropology*, vol. 10, no 2, 1995, p. 143-170.
- 10 La recherche en psychologie sur les effets de la consommation d'alcool croit utile de distinguer l'« enivrement » de l'« intoxication » : le premier réfère à un comportement culturel ou issu d'un apprentissage, tandis que la seconde réfère aux effets physiologiques (par exemple : le temps de réaction, la coordination) qui sont indépendants de l'état subjectif d'ébriété. Je trouve pratique ici d'employer le terme « intoxication » pour référer à la classe élargie des expériences subjectives produites par l'alcool, les hallucinogènes et d'autres drogues, de sorte que les associations se rapportant à l'« enivrement » peuvent être restreintes aux effets de la consommation d'alcool. Sur la construction culturelle de l'ébriété, voir : C. MACANDREW & R. B. EDGERTON, *Drunken Comportment: A Social Explanation*, Chicago, Aldine, 1969 ; H. S. BECKER, « History, Culture and Subjective Experience: An Exploration of the Social Bases of Drug-Induced Experiences », *Journal of Health and Social Behavior*, vol. 8, no 3, 1967, p. 163-176 ; R. ROOM, « Intoxication and Bad Behavior: Understanding Cultural Differences in the Link », *Social Science and Medicine*, vol. 53, no 2, 2001, p. 189-198.
- 11 R. A. SHWEDER, *Thinking Through Cultures: Explorations in Cultural Psychology*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.
- 12 B. J. GOOD, « Theorizing the "Subject" of Medical and Psychiatric Anthropology », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 18, no 3, 2013, p. 515-535.
- 13 S. VAN WOLPUTTE, « Hang on to Your Self: Of Bodies, Embodiment, and Selves », *Annual Review of Anthropology*, vol. 33, 2004, p. 251-269 ; E. WHITTAKER, « The Birth of the Anthropological Self and Its Career », *Ethos: Journal of the Society for Psychological Anthropology*, vol. 20, no 2, 1992, p. 191-219.
- 14 L. GRAHAM, *Performing Dreams: Discourses of Immortality Among the Xavante of Central Brazil*, Austin, University of Texas Press, 1995.
- 15 L. GRAHAM, « Dialogic Dreams », *loc. cit.*, p. 724-725.
- 16 L. GRAHAM, *Performing Dreams*, *op. cit.*, p. 6.

- 17 E. VIVEIROS DE CASTRO, « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, no 3, 1998, p. 469-488 ; « Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation », *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 2, no 1, 2004, p. 3-21.
- 18 M. MAUSS, « Les techniques du corps », *Journal de Psychologie*, vol. 32, no 3-4, 1936, p. 4-23.
- 19 La variation intraculturelle est parfois comprise comme résultant de facteurs psychologiques plutôt que culturels. À ce point, il est nécessaire de mettre en suspens l'épineuse question de savoir s'il existe une différence significative entre les deux. Voir S. M. HELLER, « Bring Your Own Cup: Drinking Alcohol at Burning Man as a Shared Play Practice », communication dans le cadre de la conférence annuelle de la Society for Psychological Anthropology, San Diego, avril 2013 ; M. MARSHALL, G. M. AMES & L. A. BENNETT, « Anthropological Perspectives in Alcohol and Drugs at the Turn of the New Millennium », *Social Science and Medicine*, vol. 53, 2001, p. 153-164.
- 20 Voir par ex. M. HARNER (dir.), *Hallucinogens and Shamanism*, op. cit.
- 21 M. DOBKIN DE RIOS, *Visionary Vine*, op. cit. ; « Curing with Ayahuasca in an urban slum », dans M. J. Harner (dir.), *Hallucinogens and shamanism*, New York, Oxford University Press, 1973, 67-85.
- 22 G. REICHEL-DOLMATOFF, *The Shaman and the Jaguar: A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Columbia*, Philadelphie, Temple University Press, 1975.
- 23 A. KJELLGREN, A. ERIKSSON & T. NORLANDER, « Experiences of Encounters with Ayahuasca – the "Vine of the Soul" », *Journal of Psychoactive Drugs*, vol. 41, no 4, 2009, p. 309-315.
- 24 F. ECHENHOFER, « The Creative Cycle Process Model of Spontaneous Imagery Narratives Applied to the Ayahuasca Shamanic Journey », *Anthropology of Consciousness*, vol. 23, no 1, 2012, p. 60-68.
- 25 M. WINKELMAN, « Drug Tourism or Spiritual Healing? Ayahuasca Seekers in Amazonia », *Journal of Psychoactive Drugs*, vol. 37, no 2, 2005, p. 209-213 ; S. LEWIS, « Ayahuasca and Spiritual Crisis: Liminality as Space for Personal Growth », *Anthropology of Consciousness*, vol. 19, no 2, 2008, p. 109-133.
- 26 M. DOBKIN DE RIOS, *Hallucinogens: Cross-Cultural Perspectives*, op. cit., p. 218.
- 27 E. FOTIOU, « Encounters with Sorcery: An Ethnographer's Account », *Anthropology and Humanism*, vol. 35, no 2, 2010, p. 192-203.
- 28 Voir L. RIVIER & J.-E. LINDGREN, « "Ayahuasca," the South American Hallucinogenic Drink: An Ethnobotanical and Chemical Investigation », *Economic Botany*, vol. 26, no 2, 1972, p. 101-129. Les expériences faites aux États-Unis avec le LSD peuvent nous renseigner : même lorsque la pureté et les dosages sont contrôlés avec soin, les usagers témoignent de formes d'expérience très diverses.
- 29 B. SHANON, *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*, Oxford, Oxford University Press, 2002 ; « Os conteúdos das visões da ayahuasca », *Mana*, vol. 9, no 2, 2003, p. 109-152.
- 30 Cf. B. SHANON, « Os conteúdos das visões da ayahuasca », loc. cit., p. 111.
- 31 L. RIVIER & J.-E. LINDGREN, « "Ayahuasca," the South American Hallucinogenic Drink », loc. cit., p. 110.
- 32 E. FOTIOU, « Encounters with Sorcery », loc. cit. ; « Working With "La Medicina": Elements of Healing in Contemporary Ayahuasca Rituals », *Anthropology of Consciousness*, vol. 23, no 1, 2012, p. 6-27.
- 33 T. M. LUHRMANN, « Subjectivity », *Anthropological Theory*, vol. 6, no 3, 2006, p. 345-361.
- 34 A. WALLACE, « Cultural Determinants of Response to Hallucinatory Experience », *Archives of General Psychiatry*, vol. 1, no 1, 1959, p. 58-59.

- 35 T. M. LUHRMANN, « Hallucinations and Sensory Overrides », *Annual Review of Anthropology*, vol. 40, 2011, p. 77.
- 36 Comme je l'ai mentionné ailleurs, la « logique » derrière la consommation de tabac en tant que pratique genrée masculine repose sur une association entre celui-ci et d'autres substances fortement odorantes qui sont considérées comme « sauvages » – *wadi* – et potentiellement dangereuses. Voir D. POLLOCK, « Culina Shamanism: Gender, Power and Knowledge », *loc. cit.*
- 37 J'ai vu des expositions muséales présentant des tubes nasaux décrits comme madijas. Je n'ai pas connaissance de l'usage de tels tubes par les Madija sur la rivière Purus, mais il est possible que d'autres communautés madijas utilisent cette technologie pour priser le tabac.
- 38 D. POLLOCK, « Etnomedicina Kulina », dans R. V. Santos & C. Coimbra (dir.), *Saúde e Povos Indígenas*, Rio de Janeiro, Rio Fundação Oswald Cruz, 1994, p. 143-160 ; D. POLLOCK, « Personhood and Illness among the Kulina », *loc. cit.*
- 39 Voir D. POLLOCK, « Death and the After-Death Among the Kulina », *Latin American Anthropology Review*, vol. 5, no 2, 1993, p. 61-64.
- 40 L. RIVIER & J.-E. LINDGREN, « "Ayahuasca," the South American Hallucinogenic Drink », *loc. cit.*, p. 102.
- 41 D. BUENO DA SILVA, *Musica e personalidade : Por uma antropologia da musica entre os Kulina do Alto Purus*, mémoire de maîtrise, Centro de filosofia e ciências humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, 1997.
- 42 *Ibid.*, p. 52.
- 43 B. LABATE, « Ayahuasca Religions in Acre: Cultural Heritage in the Brazilian Borderlands », *Anthropology of Consciousness*, vol. 23, no 1, 2012, p. 87-102 ; B. LABATE & G. PACHECO, *Opening the Portals of Heaven: Brazilian Ayahuasca Music*, Münster, LIT Verlag, 2010.
- 44 D. POLLOCK, « Masks and the Semiotics of Identity », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 1, no 3, 1995, p. 581-597.
- 45 G. URBAN, *A Discourse-Centered Approach to Culture: Native South American Myths and Rituals*, Austin, University of Texas Press, 1991.
- 46 D. POLLOCK, « Masks and the Semiotics of Identity », *loc. cit.*
- 47 D. POLLOCK, « Death and the After-Death Among the Kulina », *loc. cit.*
- 48 D. POLLOCK, « Partible Paternity and Multiple Maternity Among the Kulina », dans S. Beckerman & P. Valentine (dir.), *Cultures of Multiple Fathers: Partible Paternity in Lowland South America*, Gainesville, University of Florida Press, 2002, p. 42-61.
- 49 Les Madija du Haut-Purus emploient le terme « koidza » pour ce breuvage. Chez d'autres groupes madijas, le terme peut référer à un rituel dans lequel le breuvage est consommé. Kanaú et Monserrat définissent « coidsa » comme un rituel traditionnel – « *feira tradicional* » – dans leur dictionnaire fondé sur un dialecte parlé sur le Rio Envira (A. O. S. KANAU & R. M. F. MONSERRAT, *Dicionário Kulina-Português, Português-Kulina*, São Paulo, Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1984, p. 12 ; voir aussi C. LORRAIN, « Cosmic Reproduction, Economic and Politics among the Kulina of South-West Amazonia », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 6, no 2, 2000, p. 293-310). Patsy Adams, qui a travaillé avec une communauté madija installée sur le Purus mais au Pérou, traduit « *cohuidsa* » pour désigner « *la bebida fermentada* » (P. ADAMS, « *Textos Culina* », *Folklore Americano*, vol. 10, no 10, 1962, p. 184).
- 50 J. KEMPF & J. EHRENREICH, « Alcohol, Worms and the Purged Body: The Politics of Ritual and Medicinal Practices of the Ecuadorian Awa », communication dans le cadre des rencontres de la Society for the Anthropology of Lowland South America, New Orleans, Tulane University, 2001.
- 51 D. POLLOCK, « Food and Sexual Identity Among the Kulina », *loc. cit.*

- 52 P. ADAMS & P. TOWNSEND, « Estructura y conflicto en el matrimonio de los indios culina de la Amazonia peruana », *Folklore Americano*, no 20, 1975, p. 139-160.
- 53 V. GROTTI, « Happy with the Enemy: Kinship, Pacification, and Corporeal Transformations in Trio Beer Feasts, Northeastern Amazonia », *Anthropology and Humanism*, vol. 37, no 2, 2012, p. 194.
- 54 Il est pertinent de convoquer la riche recherche sur le « perspectivisme » ici. Viveiros de Castro a étudié en profondeur la conception partagée par les Autochtones amazoniens selon laquelle les animaux voient les humains comme des proies animales, le manioc fermenté comme du sang, et ainsi de suite, intervertissant ou renversant la perspective des humains à chaque nœud critique. La cosmologie madija est « perspectiviste » précisément en ce sens, à commencer, pour ainsi dire, par la croyance que les esprits humains sont transformés en pécaris après la mort, dans le monde souterrain du *nami budi*.
- 55 Je devrais préciser que les Madija se commettent souvent dans des activités sexuelles hors mariage, certaines d'entre elles occasionnant en une paternité multiple ritualisée, qui peut être discutée gaiement sans faire l'objet de tensions. Dans le cas décrit ici, l'« autre père » a insulté le père social en étant trop peu pudique dans l'annonce de sa paternité (additionnelle) ; la recherche sur la « couvade » suggère que les hommes adoptent de tels comportements rituels pour revendiquer publiquement la paternité à laquelle ils prétendent, et un mari madija est insulté lorsque l'« autre » père agit ainsi à l'égard de son fils.
- 56 C. FAUSTO, *Warfare and Shamanism in Amazonia*, New York, Cambridge University Press, 2012.
- 57 E. VIVEIROS DE CASTRO, « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism », *loc. cit.* ; « Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation », *loc. cit.*
- 58 C. FAUSTO, « Masters in Amazonia: Harry Walker's "Demonic Trade: Debt, Materiality and Agency in Amazonia" », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 18, no 3, 2012, p. 684.
- 59 H. WALKER, *Under a Watchful Eye: Self, Power, and Intimacy in Amazonia*, Berkeley, University of California Press, 2013.
- 60 J. LANGDON, « Yajé Among the Siona: Cultural Patterns in Visions », *loc. cit.* ; J. LANGDON, « A Cultura Siona e a Experiência Alucinógena », dans L. Vidal (dir.), *Grafismo Indígena*, São Paulo, Nobel, 1992, p. 67-87.
- 61 D'autres pistes interprétatives auraient mérité d'être développées, mais ne l'ont pas été ici, faute d'espace. Par exemple, la dimension physique de l'identité est aussi manipulée dans l'altérité droguée, en particulier à travers une matrice de qualités madija qui octroie du pouvoir aux substances consommables : les odeurs, par exemple, et tout particulièrement les odeurs fortes ou sucrées qui transforment l'identité, et le goût piquant, qu'ils associent à la sauvagerie et au danger. Le mouvement est aussi convoqué dans l'expérience de soi et son affichage public, et ce, dès l'enfance, lorsque les mères grattent les cuisses des enfants jusqu'au sang pour que ceux-ci croissent et prennent de la vigueur. Les mouvements stylisés dans la performance sont des monstrations sémiotiquement significantes de l'identité, tandis que l'absence de mouvement est un signe de mort.

