

CONSTRUIRE LA NOSTALGIE DE LA FORÊT : TOURISME CHAMANIQUE EN AMAZONIE

SÉBASTIEN BAUD

ETHNOLOGUE, UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

[sbaud@unistra.fr]

Résumé. CET ARTICLE TRAITÉ DES MOTIVATIONS ET REPRÉSENTATIONS PROPRES AU TOURISME CHAMANIQUE À DESTINATION DE L'AMAZONIE ET, PLUS PRÉCISÉMENT, DE CELLES LIÉES À L'INGESTION D'UN BREUVAGE PSYCHOTROPE APPELÉ AYAHUASCA. CES MOTIVATIONS ET REPRÉSENTATIONS ONT EN COMMUN DE MOBILISER LA FORÊT COMME FIGURE DE L'ALTÉRITÉ DANS UN PROCESSUS THÉRAPEUTIQUE OU INITIATIQUE, NON SANS LIEN AVEC UN IMAGINAIRE OCCIDENTAL. EN EFFET, ET CELA EST PARTICULIER AU TOURISME CHAMANIQUE, LES PERSONNES JOignent AU VOYAGE ÉPROUVÉ PHYSIQUEMENT UN VOYAGE "EN ESPRIT" DANS UN "MONDE AUTRE" INTERPRÉTÉ DIFFÉREMMENT SELON LES UNS ET LES AUTRES. DÈS LORS, LE VOYAGE EST VÉCU COMME UNE ÉPREUVE DONT LES SCÉNARIOS PRENNENT ACTE DE LEUR DÉROULEMENT DANS UNE NATURALITÉ AMAZONIENNE PERÇUE COMME "SAUVAGE" ET "HABITÉE" PAR DES "ÉTANTS" QUI APPARTIENNENT AUSSI AU COLLECTIF ET AU DISCOURS. EN CE SENS, LE TOURISME CHAMANIQUE S'EMPLOIE, PAR LA CONSTRUCTION D'UNE NOSTALGIE DE LA FORÊT, À FAIRE DE CELLE-CI UN "ACTANT" QUI VIENT SATURER LA TOTALITÉ DE L'EXPÉRIENCE INDIVIDUELLE LORS DE L'EXTASE PSYCHOTROPE. L'AUTHENTICITÉ AINSI CONVOQUÉE, "RÉFÉRENT CENTRAL" DE LA PRAXIS TOURISTIQUE, PARTICIPE DÈS LORS DU SENS DE SOI.

Le tourisme à destination de l'Amazonie est multiple. Écotourisme, ethnoturisme⁽¹⁾ et tourisme "chamanique" s'y côtoient, voire s'ordonnent les uns aux autres selon un gradient d'immersion ou de confrontation au "réel" (tel qu'il est pensé dans la démarche touristique). Les représentations communes qui singularisent ces formes de voyage apparaissent déterminées par une figure de l'altérité – celle du "sauvage" –, laquelle est convoquée dans la construction du sens de soi. Bien qu'elle désigne aussi cet autre que soi – le sauvage serait ce qui est propre aux "hommes primitifs" –, cette figure évoque d'abord une nature non domestiquée, plus précisément la forêt par une altération vocalique du latin *silvaticus* (*salvaticus*). "Sauvage" donc, la forêt amazonienne est également dite "primaire"⁽²⁾, "originelle", "vierge" et "naturelle", autant de qualificatifs qui, s'ils évoquent la densité impénétrable de la végétation et le caractère dangereux de quelques animaux, témoignent aussi d'une asymétrie exprimée entre forêt et contemporanéité, espaces sauvage et domestique, nature(s) et société(s).

Ces derniers concepts, longuement discutés en anthropologie, sont d'ordinaire mobilisés pour opposer deux conceptions de l'humanité. L'une, qui serait partagée par l'ensemble des peuples à l'exception de l'Occident, conçoit un "*monde imprégné de subjectivité, un univers*

habité par [...] des personnes non humaines" (Sahlins, 2009, p. 40). L'autre qui serait "moderne". Cette position épistémologique est toutefois remise en question par un nombre croissant de chercheurs à la suite de Marshall Sahlins et de Bruno Latour pour lesquels aucune "nature-culture" ne vit dans un monde de signes ou de symboles arbitrairement imposés à une "nature extérieure" connue du seul Occident (Latour, 1991, p. 143). De même, aucune ne vit dans un monde de "choses" ou, pour le dire autrement, toutes construisent les collectifs humains et non humains qui les entourent. Dès lors, natures et sociétés, humains et non humains sont à entendre comme des expressions instituées de relations entre des étants dont le statut ontologique et la capacité d'action varient selon les positions qu'ils occupent les uns par rapport aux autres (Descola, 2005).

Dans cet article, nous mettons ces notions à l'épreuve du tourisme à destination de l'Amazonie, où se rencontre l'ontologie animique dont la formule, selon Philippe Descola (2005), est inverse à celle du naturalisme propre à l'Occident. De fait, c'est la dimension exotique – au sens d'une altérité comme condition de l'existence de l'être – qui va principalement déterminer l'attrait touristique de cette région, celui des paysages ne le disputant en rien à l'"étrangeté" des sociétés. Autrement dit, des notions comme celles d'"autochtone" ou d'"Amérindien",

appartenant au thème de la diversité culturelle, ne sont pas sans rapport avec celui de la biodiversité. C'est pourquoi la grande majorité des études sur l'ethnotourisme et les chamanismes qui lui sont associés ont abordé ces pratiques en soulignant ce qui, de prime abord, pose question. Toutefois, bien qu'une analyse en termes de "représentations primitivistes" à l'œuvre dans les pratiques touristiques puisse être pertinente, elle ne saurait en épuiser les interprétations. Cet article est pour nous l'occasion de faire le pari d'une autre lecture, laquelle donne une place de choix à la forêt amazonienne. Plus précisément, notre analyse porte sur un cheminement guidé par la notion de "sauvage", présente dans les motivations et associations discursives propres au tourisme en Amazonie en général, et à celui que nous qualifions de "tourisme chamanique", en particulier.

Le "tourisme chamanique" est à entendre comme la juxtaposition de deux voyages, l'un que nous qualifions de voyage en "chair et en os" vers la forêt tropicale, l'autre de voyage "en esprit" dans un "monde autre". En accord avec le discours *emic*, l'expression employée définit la psyché humaine, parfois qualifiée de "profonde", voire, dans un processus de conformation/différenciation, la réalité objectivée, "habitée" par des esprits (de la nature)⁽³⁾. La personne éprouve une telle expérience par sa participation à un ou des rituels centrés sur l'absorption

de plantes purgatives, psychotropes et dites “de diètes”, toutes plantes “enseignantes”. Parler d’un tourisme chamanique à destination de l’Amazonie, c’est donc faire état de la rencontre d’une double altérité trouvant son expression dans ces au-delà du familier ou du domestique que sont la forêt et le “monde autre”. En ce sens, le voyage est vécu comme une épreuve initiatique dont les scénarios prennent acte de leur déroulement dans une naturalité⁽⁴⁾ amazonienne perçue comme “sauvage” et “habitée” par des étants qui appartiennent à la fois à la nature, au collectif et au discours (Latour, 1991).

Les quatre parties structurant notre argumentaire nous permettent dès lors de proposer une analyse des raisons et motivations pour lesquelles des Occidentaux partent en Amazonie boire un breuvage psychotrope appelé *ayahuasca* – un étant. Après la présentation de notre terrain d’enquête, puis des études sur la question de l’ethnotourisme à travers les notions de “primitivité” et d’“authenticité”, nous abordons les logiques qui sous-tendent le tourisme chamanique proprement dit, à savoir son inscription dans un réseau d’échanges des savoirs qui lui est antérieur. Cette position nous permet d’envisager, dans une quatrième et dernière partie, la place qu’occupe la forêt amazonienne dans les représentations et pratiques liées à cette forme de voyage. Nous montrons ainsi, au détour d’une analyse des pratiques touristiques dans leur

dimension dialogique, que cette “nature sauvage” y est convoquée dans un processus thérapeutique ou initiatique qui n’est pas sans rappeler la trame des contes européens, laquelle participe de la construction du sens de soi. Une telle perspective nous permet *in fine* d’interroger la réalité du glissement vers une ontologie animiste présent dans les discours des adeptes du tourisme chamanique.

L’AMAZONIE CHAMANIQUE ET SES TOURISTES

L’analyse du tourisme chamanique proposée dans cet article s’est construite sur une connaissance dérivée de ce phénomène, au cours de séjours en Amazonie péruvienne (depuis 1998) et dans le cadre de recherches menées au sein des sociétés *lamista* (ou *llacuash*), *awajún* et métisses sur les pratiques botaniques et thérapeutiques (départements de San Martín, Loreto et Amazonas). Ces séjours ont été l’occasion d’échanger avec plusieurs chamans et responsables de “centres chamaniques”, métis et français principalement (à Iquitos, Tarapoto et Cuzco), se disant parfois “chamans” et déléguant le plus souvent la conduite des rituels à des Amérindiens : “leur(s) chaman(s)”. Installés en milieu urbain et péri-urbain, ces centres accueillent des touristes venus d’Europe, des États-Unis, d’Australie et des pays d’Amérique latine. Plusieurs entre-

tiens informels réalisés avec ceux-ci en marge de leur séjour ou à leur retour (en France et en Suisse) témoignent d’une appartenance commune à une classe sociale aisée ou moyennement aisée, payant un forfait tout compris, parfois déraisonné, incluant tout le confort attendu des voyageurs (électricité, douches, moustiquaires aux fenêtres, transport de l’aéroport au *lodge*, repas riches et variés...)⁽⁵⁾ ou, à l’inverse, s’embarquant dans ce voyage en “routard” (*backpacker*), dormant chez le chaman, de préférence peu connu (valorisé dans le discours comme “traditionnel”), pour un prix relativement modique. Ces entretiens attestent également de la diversité des motivations : expérimentation à caractère ludique, expérience exotique (“*un plus à ajouter au voyage*”), espoir thérapeutique (en cas de cancer, maladie de Parkinson, etc.) ou pratique s’inscrivant dans une démarche spirituelle.

Deux exemples illustreront cette dernière finalité, qui est celle le plus fréquemment citée dans les entretiens. Le premier souligne ce souci partagé d’un “travail”⁽⁶⁾ dans un temps long avec la “plante”. Ces propos ont été tenus par une française, trentenaire, éducatrice spécialisée, à la suite à d’un “travail sur soi” avec une hypnothérapeute : “*Ce fut une expérience magnifique et remarquable pour moi. J’ai revécue une sorte de cérémonie à l’ayahuasca (accomplie en Amazonie péruvienne six mois avant, avec Juan Flores,*

Ashaninca, Pucallpa), mais sans prise d'ayahuasca. La plante était encore très présente dans mon corps. Cette séance m'a permis de vivre la plante avec une profonde intimité et une conscience toute autre. C'est difficile à décrire mais le ressenti était fort et merveilleux. Nous ne faisons plus qu'un, tout en restant pleinement consciente de ce qui se déroulait dans mon être. Je pouvais le vivre et en parler en direct. Cela m'a transportée de joie et de paix."

Le second évoque plus précisément cette nature, interrogée dans l'article. Nous le devons à une française, plus jeune, travaillant pour des associations et organisations sociales et syndicales, qui est *"partie pour participer à un rituel chamannique"* : *"La seule vision claire (induite par l'ayahuasca, rituel conduit par Adela Navas de Garcia, métisse, Iquitos) dont je me souviens, en rapport avec le début de cette ivresse, est celle d'un félin d'apparence sympathique entouré de motifs colorés. Cette vision était accompagnée de la pensée 'ah, mais ces personnes communiquent réellement avec la nature, c'est magnifique. Là ce sont les plantes qui nous parlent'. [...] J'étais ultra-sensible aux vibrations et aux bruits. Je crois que c'est là qu'est née ma peur de voir les esprits de manière claire et précise car quand bien même j'avais du mal à croire qu'ils existaient je sentais pourtant 'leur' présence autour de nous."*

D'une manière générale, l'Amazonie, destination peu fréquen-

tée au regard d'autres régions d'Amérique du Sud, est le lieu d'un écotourisme. Celui-ci est surtout centré sur la découverte de la faune et de la flore lors de séjours à l'intérieur de parcs et réserves nationales (à l'exemple de Manu et Tambopata, département de Madre de Dios, Pérou), voire de randonnées vers quelques sites préhispaniques (Choquequirao et Machu Picchu, situés tous deux à la limite de la haute Amazonie). Ces excursions sont l'occasion de prendre conscience de la grande richesse des paysages, depuis les Basses Terres jusqu'aux forêts de nuages. Des nombreuses épithètes associées à l'Amazonie dans les brochures touristiques et les blogs de voyageurs, les plus communes évoquent un sentiment d'"exubérance" et de "démésure" : "gigantesque poumon vert", forêt tropicale où serpentent des "fleurs puissantes" et "vivent des arbres géants qui luttent pour gagner leur paradis : la lumière" (page web de Voyageurs du monde⁽⁷⁾). À l'exemple de ces héros sylvoles, le voyage en Amazonie y est présenté comme une "aventure" et un "rêve d'absolu", auxquels les dimensions d'épreuve et de souffrance ne sont pas étrangères. Mieux, selon les touristes rencontrés dans les grandes villes amazoniennes ou à Cuzco, point de départ de nombreux périple vers les Basses Terres, la forêt amazonienne fait naître chez le voyageur le sentiment d'un monde auquel il n'appartient plus.

LES AMÉRINDIENS, SAUVAGES ET AUTHENTIQUES

Sur la page de l'émission "Mon Œil, Un autre voyage", présentée par Anne Pastor (France Inter), un sujet sur l'ethnotourisme, "Chez les indiens d'Amazonie", est introduit par ces mots : *"Aujourd'hui je vous invite à rencontrer les Shiwars, une tribu légendaire protégée pendant des siècles de l'incursion des blancs... par son inquiétante réputation de réducteurs de têtes. Grâce à elle, ils sont encore quelques centaines, fiers de leurs traditions et farouchement attachés à leur mode de vie ancestral. Mais devant l'appétit de plus en plus vorace des compagnies pétrolières et des multinationales [...] ils doivent s'ouvrir [au] monde extérieur, [ils] cherchent des alternatives. Le tourisme communautaire est devenu une des armes de ces indiens d'Amazonie qui viennent d'obtenir la protection de la Cour internationale des Droits de L'Homme et demandent aujourd'hui que leur territoire soit déclaré sacré."*⁽⁸⁾

Profondément caricatural, ce texte est une bonne illustration des critiques dont l'ethnotourisme fait l'objet. Les anthropologues ont tour à tour dénoncé ses effets négatifs sur les sociétés hôtes, une marchandisation culturelle destructrice, la diversité des réinterprétations et réappropriations par les différents acteurs, en lien avec l'affirmation d'un "renouveau identitaire ethnique" (Géraud, 2002) figé dans les frontières

culturelles d'un "Amérindien authentique" (de la Torre, 2011) et, plus récemment, les malentendus propres à la rencontre (Chablos, 2007 ; Leclerc, 2010). Au-delà des différences de lecture, l'ethnotourisme est présenté comme l'interaction entre deux populations d'origine culturelle différente, voire deux catégories emblématiques, celle d'"Amérindien", rarement au pluriel, et celle d'"Occidental". S'inscrivant dans une opposition binaire, celles-ci sont avant tout construites et décrites du point de vue d'intérêts (scientifiques, économiques, politiques) occidentaux – ce qui inclut les "élites" métisses des pays d'Amérique du Sud.

Parler d'"Amérindien(s)" en se référant à des populations (également qualifiées d'"autochtones", d'"indigènes" ou de "premières") qui revendiquent en partie ou en totalité une origine amérindienne pose toutefois la question de savoir ce qui fonde, de façon légitime ou non, cette "amérindianité". De fait, il existe "des ethnies amérindiennes dont l'existence est attestée par des ethnonymes sans que l'on s'interroge un seul instant sur le mode d'existence de ces catégories ethniques, leur mode d'apparition, leur historicité, leur champ sémantique, leur performativité, etc." (Amselle, 2010, p. 132). Les Llacuash, habitant le long du fleuve Huallaga et de ses affluents, en sont l'illustration. Du fait de leur proximité avec quelques centres chamaniques urbains proposant l'*ayahuasca*, ils

sont aujourd'hui un passage obligé des circuits touristiques en quête de "cartes postales"⁽⁹⁾. Bien qu'ils se disent descendants d'émigrants incas venus s'établir sur ces terres il y a plusieurs centaines d'années, leur origine remonterait à la répartition au XVI^e siècle des populations amérindiennes locales en encomienda (territoire soumis à l'autorité d'un conquistador) autour du village de Lamas, alors appelé Santa Cruz de los Motilones de Lamas. Par la suite, ils auraient adopté le quechua (dialecte Chachapoyas-Lamas), qui fut introduit au XVIII^e siècle comme *lengua franca*, "langue générale", par les Franciscains afin de faciliter leur travail d'évangélisation.

Cet exemple montre combien les appartenances culturelles sur lesquelles sont fondés les mouvements identitaires et leurs revendications peuvent être des héritages de l'époque coloniale et, d'une manière plus générale, des influences subies par ces sociétés au cours de l'histoire. La période présente n'est d'ailleurs pas en reste, puisque l'"amérindianité", à la fois somme d'interactions complexes entre l'individuel et le collectif et abstraction perméable et labile, s'inscrit dans un paysage national et international marqué par des politiques de valorisation des identités locales et de la "diversité culturelle". Ces dernières, amorcées dans les années 1920, sont consécutives d'une époque où la "primitivité" cessa d'être répugnante pour devenir "désirable" (Deliège, 2008). Dans cette

logique, et bien que leur existence en tant que telle soit menacée par la mondialisation et ses différentes expressions (déforestation, exploitations minières et pétrolières, extension de l'élevage, etc.), les populations amérindiennes d'Amazonie sont et se mettent elles-mêmes en scène depuis une vingtaine d'années de façon à "exhiber une primitivité" éminemment vendable sur les marchés éditorial, touristique ou humanitaire (Amselle, 2012). Autrement dit, à la suite de l'anthropologie (ou d'une certaine anthropologie), États, organisations non gouvernementales et ethnotourisme participent à la "production de l'Amérindien"⁽¹⁰⁾, figure du "primitif" propre à susciter les projections les plus contradictoires. Au Pérou qualifiés de "sauvages" (*chuncho*) et "naturels" (*nativo*) – termes connotés négativement –, les Amérindiens d'Amazonie sont considérés comme des "citoyens qui ne sont pas de première classe" et "qui conduisent le pays tout entier vers une irrationalité et une régression primitive héritées du passé"⁽¹¹⁾.

À l'opposé et bien qu'ils s'attachent également à se rendre dans des univers "vierges" (à conquérir ?), les acteurs de l'ethnotourisme considèrent ces mêmes populations comme les gardiennes et dépositaires de savoirs étroitement articulés à la protection d'une nature "sauvage", "saine et généreuse" – la Pachamama. Selon les études déjà mentionnées, une telle perception

s'enracine dans un essentialisme, celui des sociétés amérindiennes, entités discrètes et délimitées dans l'espace (Amselle, 2008), fixées dans des frontières autarciques (de la Torre, 2011), et dans un primitivisme sur lequel il nous faut revenir. Selon celui-ci, les sociétés censées être proches de l'origine, et avant tout celles des forêts tropicales à l'exemple de l'Amazonie, "*ce recoin du monde qui abrite les traditions les plus anciennes*", sont perçues comme possédant les solutions aptes à calmer un mal-être occidental. L'idée s'inscrit dans une conception, et une vision à son tour caricaturale, qui récuse l'idée même de progrès scientifique (Amselle, 2010) : le "primitif" a des qualités que l'on regrette de voir disparaître chez soi (Deliège, 2008). L'idée est d'ailleurs partagée par les Kogis (Colombie, voir la page web de l'association Tchendukua⁽¹²⁾) et les Shipibo (Pérou), lesquels disent être les "*représentants de la nature et des esprits des plantes*", "*gardiens des traditions ancestrales et de l'ordre écologique du monde*" (Lederc, 2010) voire, pour les premiers, "*nos grands frères*". Ces derniers propos montrent combien la notion d'ancestralité est, dans les discours des uns et des autres, synonyme d'une proximité avec la nature et de relations harmonieusement entretenues avec elle. Ayant pour corollaire une "authenticité" questionnable, l'"amérindianité" qu'elle définit est en ce sens l'incarnation d'une forme structurelle logiquement première, à l'écart de

la modernité aliénante. Bien que l'exemple ci-dessous illustre combien l'opposition tradition/ modernité n'est pas sans poser quelques problèmes épistémologiques, l'"authenticité culturelle" ou la supposée "primitivité" des sociétés amérindiennes (et ses corrélats, "liberté", "loisirs infinis"...), voire un exotisme teinté de "sauvagerie", sont dans les brochures touristiques et les blogs de voyageurs le gage d'un "séjour authentique"⁽¹³⁾".

Cette dernière association, longuement reprise par les intéressés dans un souci légitime d'être perçus de façon positive par les sociétés non indigènes dominantes, est à mettre en relation avec l'un des faits culturels les mieux partagés : la "*nostalgie des origines*" (Eliade, 1969). C'est là le triste sentiment de la perte de quelque chose de précieux et une aspiration à retrouver un état de béatitude et de bien-être, un "paradis perdu" dont l'antichambre est constitué des espaces rituels (Navet, 1992). C'est le constat que fait aussi Jean Servier lorsqu'il écrit que "*toutes les civilisations traditionnelles sont conscientes d'avoir perdu un 'paradis' primordial, toutes se considèrent en état de chute. Les termes du mythe varient d'une civilisation à l'autre mais cependant, quelques traits communs reviennent avec insistance : l'homme était immortel ; il ne travaillait pas pour se nourrir, les arbres pourvoient à sa subsistance ; le ciel était proche de la terre et tous les animaux étaient de paci-*

fiques herbivores obéissant à l'homme" (Servier, 1964, p. 333). Ce "paradis perdu", les Tupi-Guarani – qui constituent l'une des plus grandes familles linguistiques amazoniennes – en parlent comme de la "terre sans mal", lieu d'abondance où le maïs croît de lui-même et où les flèches s'en vont seules à la chasse, lieu d'opulence et de loisirs infinis où danses et beuveries sont les occupations exclusives, enfin, lieu d'immortalité, quand, ici-bas, les hommes naissent et meurent (Clastres, 1975).

CHAMANISME(S) ET SPIRITUALITÉS ALTERNATIVES

Les mythes amazoniens sont le récit du passage, perpétuellement en devenir, d'un temps caractérisé par une transparence – quand la dimension corporelle n'occultait pas encore la dimension spirituelle – à la contemporanéité. Ils parlent de la laborieuse mise en place du monde, laquelle n'apparaît possible qu'au prix de ruptures successives et d'une "*dynamique classificatoire*" (Karsenti, 1997) : divorce entre l'homme et l'animal, qui fait du premier un chasseur ; perte de l'immortalité ; différenciation des sexes ; spéciation ; diversification des sociétés et des langues ; instauration du cycle nycthéral, du rythme des saisons, etc. Or celle-ci ne saurait se faire sans l'apparition d'un personnage, communément appelé "chaman", dont l'activité consiste précisément à établir des traductions

entre les êtres vivants par l'habilité qu'il a à opérer des métamorphoses : à se transformer "*en animal pour pouvoir transformer l'animal en humain et réciproquement*" (Viveiros de Castro, 2009, p. 122). À sa façon, une certaine littérature s'est approprié cette figure et les systèmes symboliques et culturels au sein desquels elle est agissante. Toutefois, les ayant expurgés de leurs dimensions guerrières et d'agression magique ou sorcellerie (Baud, 2006), déterritorialisés et, comme Mircea Eliade (1983), les ayant ancrés conceptuellement dans une atemporalité propre aux origines de l'humanité (Losonczy et Mesturini, 2011), elle en a gommé la pluralité. D'autres, dans une logique portée à son faite et à l'exemple de Terence McKenna (1998), vont jusqu'à produire un chamanisme universel, ignorant du contexte social dans lequel ses déclinaisons locales sont mises en œuvre. Cela dit, les discours des voyageurs rencontrés ne sont pas aussi catégoriques. En effet, les différences culturelles entre sociétés n'y sont pas absentes pour laisser place à l'image d'une "amérindianité" générique, originelle et porteuse d'une sagesse universelle que serait le chamanisme⁽¹⁴⁾, en opposition à un Occident moderne, industriel et coupé d'une nature "sauvage" et de lui-même.

Mieux, le tourisme chamanique se fonde sur une diversité des pratiques et sur la rencontre de cette figure emblématique et singulière : le chaman. Emblématique, car ce

nomade, ce voyageur – mieux armé sans doute que le commun des mortels pour affronter l'étrange et l'inconnu – est à l'origine des emprunts culturels et innovations. Singulière, car tout chaman utilise des techniques qu'il a élaborées au gré de ses rencontres et propose des explications personnelles aux événements. De fait, si, en tant que systèmes symboliques et culturels, les chamanismes ne dérivent pas d'une logique de la personnalité, ils sont portés et enrichis par l'expérience originale des chamans dont on attend qu'ils soient capables de voyager dans un "monde autre", c'est-à-dire de traverser les barrières corporelles qui distinguent les êtres vivants les uns des autres, de faire en sorte que les esprits et tout ce qui est transparence deviennent visibles, alors que l'opacité des corps devient transparence. Ces "passagers de culture" doivent cette capacité à une expérience initiatrice, intimement désirée par le voyageur. Trouvant son origine dans un présent censé être affecté par l'homogénéisation et la diminution de la diversité culturelle (Amselle, 2008), le tourisme chamanique peut dès lors se comprendre comme étant ce besoin impératif et exigeant de décentrement et de métamorphose. C'est la possibilité d'une quête spirituelle et d'une expérience intérieure comme ouverture dans des horizons naturels et culturels reniés ou distancés par la modernité (de la Torre, 2011). En d'autres termes, se confronter à la naturalité amazonienne (à laquelle participe

donc l'Amérindien), c'est, pour le voyageur, recueillir une parole "à la source".

Modalité particulière de l'ethnotourisme, le tourisme chamanique s'appuie sur des représentations et motivations "spirituelles", l'idée qui anime cette démarche étant de chercher dans le "chamanisme" des techniques (Harner, 1982) perçues comme "anciennes" pour favoriser un développement de soi, associé à un sens du sacré (Ghasarian, 2010). Celui-ci peut être ponctuel. Il participe alors d'une démarche spirituelle et/ou thérapeutique papillonnante (sans qu'il y ait de connotation négative associée à ce terme, puisqu'elle accompagne un processus d'unification intérieure) ou en marque une étape, à savoir l'ouverture (exprimée en termes de "visions", "contacts", etc.) sur le "merveilleux" (Ghasarian, 2010). Il peut aussi s'inscrire dans un processus long d'aller-retour, dit processus initiatique. C'est surtout dans ce cadre que la figure de l'Amérindien occupe une place de choix, en lien avec une plus grande connaissance des sociétés amazoniennes. Dès lors, avant d'être représentationnelle, l'authenticité déjà évoquée se mesure, dans la logique propre à cette forme de tourisme, à la capacité du chaman à induire, par des chants originaux et "performatifs", un contact direct avec la nature, visible et invisible. Autrement dit, la notion d'authenticité porte sur le récit initiatique que le chaman propose au voyageur, et notamment sur son degré d'im-

mersion dans la forêt, entendu ici comme un signifiant caractérisé par sa polysémie (durée de la retraite ou “diète” suivie en forêt, connaissance des plantes⁽¹⁵⁾, familiarisation avec les esprits, etc.).

En ce sens, la notion d’authenticité relève d’une négociation entre acteurs et participe de la construction d’un chamanisme situé à la croisée des représentations et pratiques amérindiennes et occidentales. Notre réflexion est ainsi à mettre en balance avec deux types d’approche du tourisme chamanique : d’une part, l’interprétation, en termes de “primitivité”, des représentations en jeu (production d’une “amérindianité”, opposition tradition/modernité, association ancestralité/authenticité) ; d’autre part, la critique, en raison des incompréhensions et malentendus causés par les réappropriations simplificatrices dont font l’objet les chamanismes amérindiens (Deshayes, 2002). Bien qu’ayant nous-même souscrit à ces idées (Baud, 2006), les données recueillies montrent aussi que le tourisme chamanique s’inscrit dans une logique d’échanges, qu’il met en lumière, voire amplifie par les technologies dont il se sert. Or, c’est précisément cette idée de savoirs et savoir-faire construits au fil des itinérances de chaman en chaman, dans un souci d’apprentissage – ce capital symbolique nomade –, qui fonde le tourisme chamanique. Dès lors, la rencontre touristique est bien moins un processus d’homogénéisation de différences culturelles pré-

existantes qu’un processus d’affirmation d’altérités qui se construisent dans une logique d’invention permanente. Elle participe à la constitution de “routes préférentielles” vers des lieux rituels emblématiques, “*épices d’un champ dont le balisage et la localisation se jouent et se diffusent grâce à un va-et-vient constant entre infrastructures d’accueil, usagers, spécialistes, et leur présentation dans le cyberspace du web*” (Losonczy et Mesturini, 2011, p. 93).

Précisons que la perception des différences entre sociétés trouve également à s’exprimer dans le choix d’aborder ces pratiques, soit à travers le modèle métis, surtout hier, davantage accessible (matériellement et conceptuellement), soit à travers celui d’Occidentaux déjà initiés, auteurs à succès, propriétaires de centres chamaniques ou organisateurs de séjours (auxquels nous associons quelques Amérindiens, rares, connus au-delà des frontières locales), ce qui témoigne de l’ancienneté du phénomène. Ces figures (médiatrices) jouent un rôle d’intermédiaire, voire de graduation dans l’expérience chamanique entre les savoirs amérindiens inaccessibles et leur traduction en des termes et notions propres aux spiritualités *New Age*. Celles-ci, dans lesquelles s’inscrit le tourisme chamanique, se définissent comme une matrice de sens traduisant des pratiques culturelles singulières en pratiques holistiques (de la Torre, 2011) en accord avec un processus centré

sur la production d’“expériences personnelles” décrites à la fois comme les plus intimes et les plus universelles. Au sein des représentations qui circulent sur le web et sous-tendent ces nouvelles formes ritualisées de mise en scène (Baud, 2011), la spécificité des chamanismes amazoniens – ce pour quoi les personnes s’y confrontent – est le recours à des végétaux préparés de manière à être ingérés. Parmi ces derniers, la plante la plus connue et, d’une certaine façon, la plus “en vogue” est l’*ayahuasca*, mot *quechua* traduit communément par “liane des morts” (Baud, 2008). Objet anthropologique témoignant de la circulation des pratiques spirituelles et thérapeutiques d’origine amazonienne, l’*ayahuasca* et ses usages sont ainsi hissés au rang de spiritualité, au même titre que les pratiques des Indiens des plaines nord-américaines, dont les Lakota sont les plus illustres représentants dans la littérature *New Age*. L’*ayahuasca* doit sa place au sein des représentations occidentales des moyens d’accès au voyage intérieur à sa maniabilité et aux images produites, décrites comme “mystiques” et “habitées”⁽¹⁶⁾.

INCORPORER LA NATURE

“La toile noire [due aux paupières closes] s’est d’abord déchirée, elle s’est fragmentée et dans chaque intervalle des couleurs sont apparues pour former des dessins en mouvement. Puis la forêt s’est refermée sur moi, juste avant que des serpents

sortent de mon corps, assis là. Mes doigts, mes membres se sont étirés pour devenir des serpents qui se sont enroulés autour de mon corps et sont entrés par ma bouche... pour devenir ma chair [...]. Caché derrière les feuilles des arbres, un visage me regardait. Il semblait attendre. Quoi ? Peut-être ce jaguar sur lequel je suis alors monté pour qu'il me conduise dans une belle maloca [maison cérémonielle] où étaient assis des Amérindiens [qui savaient parler avec les esprits des plantes]. Je me suis assis avec eux. Ils parlaient de leurs villages, de la chasse et des difficultés pour trouver du gibier, de la prochaine fête... De nombreuses choses. Puis il a été l'heure de repartir, je l'ai compris sans mot dire. Je suis remonté sur le dos du jaguar et nous sommes redescendus." (Loïc, 26 ans, étudiant, routard, avec l'*ayahuasquero* métis Solon Tello, Tarapoto, Pérou).

La participation aux rituels autour de plantes dites "enseignantes", "sacrées", de "pouvoir", à "propriétaire" (dotée d'un esprit), plantes psychotropes pour certaines – un ensemble qui ne se résume pas à la seule *ayahuasca*, bien qu'elle en soit le signifiant premier –, est à mettre en parallèle avec l'expérience des dimensions esthétiques (qui relèvent des sens) de la naturalité amazonienne propre au tourisme chamanique. De fait, si l'*ayahuasca* favorise l'émergence d'images et leurs interprétations symboliques, boire le breuvage amer participe

d'un rapport intime à la nature environnante, dès lors appréhendée comme un "actant". Elle permet (ou donne l'illusion, selon le point de vue de l'observateur) de franchir une frontière, laquelle, dans son principe même, matérialise l'altérité et participe du processus de conformation/différenciation caractérisant le sens de soi (Amilhat-Szary, 2011). En d'autres termes, aller à la rencontre des chamanismes amazoniens est motivé par la "recherche d'expériences spirituelles 'directes'" (Ghasarian, 2010, p. 289) propre à nourrir une quête de soi. Au voyage "en chair et en os", les personnes joignent ainsi ce qu'elles considèrent être un voyage "en esprit" dans le dessein d'être confrontées à une "altérité intérieure" (Ghasarian, à paraître), comme si une alliance évidente se réalisait entre elles et l'Amazonie.

L'expérience rapportée a la forme d'un dévoilement d'une réalité insoupçonnée présente sous celle, empirique, rencontrée dans l'existence quotidienne. Pour cause, elle est marquée par l'intensité du sentiment d'être présent au monde, lui-même intensément existant, un monde dont la forêt, à la fois luxuriante et sombre, donne un aperçu autant qu'elle en est la porte d'entrée. En ce sens, il s'agit d'une expérience "brute", davantage déterminée par l'environnement dans lequel elle s'inscrit – un "sacré sauvage" (Bastide, 1974) pour le voyageur étranger – que par les représentations et certi-

tudes construites au cours des processus de socialisation. Dès lors, ne peut-on envisager le tourisme chamanique comme une pratique de déconstruction de ces dernières ? Pour répondre à cette question, nous aimerions partir de l'association, faite par plusieurs voyageurs rencontrés, entre la forêt et leur inconscient. Celle-ci n'est pas sans rappeler les contes "pour enfants" où la forêt, espace en marge de la société, abrite une maison d'initiation, située au bout d'un chemin. Là, vit un personnage étrange et s'y passent des choses inhabituelles : pourquoi pas un chaman qui parle aux esprits ? Là aussi, la porte ne s'ouvre que si on se sert d'un "code" : pourquoi pas l'*ayahuasca* donnée à boire par ce dernier ? Effectivement, la forêt est très souvent perçue par le voyageur tout à la fois comme le lieu où s'opère l'initiation, comme l'initiatrice et la gardienne d'un savoir à acquérir, à condition d'en incorporer l'essence corporelle... manière de s'"ensauvager".

En ce sens, le vécu psychotrope, sommet de l'expérience touristique-chamanique, n'est pas dénué d'une frayeur propre à toute forme de dépaysement (Baud, 2013) un tant soit peu extraordinaire. D'ailleurs, celle-ci est interprétée par les praticiens locaux comme une épreuve : supporter la frayeur et la perte de contrôle de soi (liées à "l'apparition des serpents" ou à celle d'une réalité qui n'est plus l'objet d'une perception libre de prendre du recul par rapport

à elle) permet selon eux la rencontre avec l'esprit, la "mère de la liane", qui apprendra ses chants à la personne (Dobkin de Rios, 1997). En d'autres termes, l'ivresse végétale, ce "temps de marge" selon l'expression consacrée d'Arnold Van Gennep, lieu de toutes les potentialités, suppose une certaine discipline de la frayeur (Clément, 2011) et s'accompagne finalement de l'apprentissage de nouveaux savoirs. Mieux, pour rebondir sur le récit de Loïc, loin d'être singulier, le tourisme chamanique à destination de l'Amazonie, où poussent ces plantes à boire, trouve sa pleine expression dans l'idée d'incorporation⁽¹⁷⁾ à même de produire décentrement et métamorphose. Le fait d'incorporer a pour finalité de voir avec les "yeux de l'esprit" ou, pour le dire plus précisément, de devenir le temps du rituel "comme un esprit" pour vivre la rencontre avec une altérité végétale donnant accès à un monde "enchanté".

Dès lors, l'expérience se définit à travers un sentiment de co-appartenance, voire par la capacité exprimée comme telle de communiquer avec la forêt, de ressentir une identité de nature avec les non-humains (catégorie assez vague englobant les végétaux, les animaux ou les "esprits"). Un processus dont les chamans, à la pensée "moderne" (Hell, 2005), ont les clefs. Cette expérience de la métamorphose, à l'origine d'une connaissance fondée non sur la distanciation avec l'objet à connaître,

mais sur un principe d'interrelations, n'est pas sans évoquer l'idée amazonienne selon laquelle les rapports entre nature et culture ne sont pas pensés en termes de rupture mais de continuité, continuité métaphysique des êtres ou "humanité" comme condition commune aux êtres vivants. En ce sens, le touriste s'inscrit pleinement dans la vision qu'il a des chamanismes, celui d'une religiosité immanente. Peu importe donc si le chaman est métis, le rituel urbain et l'*ayahuasca* sans vision. La forêt est là et bien là, à l'arrière-plan, étendant son ombre protectrice et ses mystères. L'Amazonie sauvage joue ainsi un rôle d'appel pour celui qui cherche à se déprendre un temps, celui du voyage, de ses habitudes de voir. D'ailleurs, c'est elle qui sera mobilisée lorsqu'il s'agira, au retour, de donner du sens au voyage.

DIALOGISME ET ADAPTABILITÉ

Si les ethnologues s'accordent sur le fait que les Amérindiens puissent être porteurs de réponses à la demande occidentale d'altérité, il ne s'agit pas, pour les touristes, de "jouer à l'indien", ni d'ailleurs de basculer définitivement du côté d'un "sauvage", synonyme d'authenticité ou de liberté. Le passage par une déconstruction des repères sociétaux et d'une norme pouvant être perçue comme étouffante et aliénante – à l'exemple des législations prohibitives⁽¹⁸⁾ mises en place à la suite d'un usage croissant des substances psy-

chotropes dans les sociétés occidentales (Baud et Ghasarian, 2010) – n'implique pas celui d'un seuil. Au contraire, ce dernier est fait d'emprunts réciproques, rendant illusoire toute quête d'une authenticité si elle ne devait être que perdue. Ce seuil est bien le lieu d'une rencontre, d'où les malentendus mentionnés, d'où aussi une expérience innovante et féconde, tant pour les hôtes que pour les voyageurs. Il est enfin celui d'une redistribution de sens et de légitimité, qui recompose les rapports entre acteurs du tourisme chamanique et participe de processus interactifs capables d'engendrer de "*nouvelles séquences rituelles et agencements représentationnels*" (Losonczy et Mesturini, 2011).

Dès lors, et à l'encontre d'une analyse en termes d'"archaïsme", de "retour" (du refoulé, à un mode d'être et de penser "traditionnel" idéalisé, etc.) ou de "représentations primitivistes" pour décrire des résurgences devant lesquelles les Occidentaux qui pensent avoir rompu définitivement avec leur passé disent leur incompréhension (Latour, 1991), pourquoi ne pas aborder dans une dimension dialogique ces pratiques touristiques de déconstruction et leurs conséquences sur les transformations du rapport que les sociétés hôtes entretiennent à elles-mêmes ? Cette position épistémologique a l'avantage de questionner l'idée d'un chamanisme comme système clos de représentations et de pratiques, métonymie d'une pensée

indigène “ontologisée”. Mieux, elle appréhende les chamanismes amazoniens comme des signifiants flottants dont la nature performative leur permet d’être réappropriés aussi bien par les Amérindiens que par les Occidentaux. De fait, à côté des pratiques *ayahuasqueras* amérindiennes (shipibo, awajún...), mélanges ou propres aux églises brésiliennes (Santo Daime, Uña do Vegetal...) étudiées par l’anthropologie, il est approprié de parler d’un savoir occidental sur l’*ayahuasca*. Se construisant *via* le web, celui-ci est un mélange d’emprunts réalisés au cours de voyages en Amérique du Sud, de techniques issues des nouvelles thérapies en usage en Europe et aux États-Unis, et de recherches en neurobiologie. Une telle existence n’est en soi pas si étonnante, tant les chamanismes amérindiens témoignent d’un processus permanent de construction au gré des rencontres et échanges. L’exemple de l’*ayahuasca*, dont les noms vernaculaires témoignent des migrations au sein des sociétés amazoniennes, en est l’illustration même.

Cependant, cette liane psychotrope, objet à la fois fascinant et terrifiant, ne suffit pas à elle seule à expliquer l’attrait qu’exercent les chamanismes amazoniens. En effet, si la possibilité qu’elle offre de vivre une expérience originale, voire mystique, est récurrente dans les motivations des personnes qui font le voyage, les représentations implicites mettent en jeu une nature “sauvage”,

plus précisément la forêt, à la fois réelle, sociale et narrée. Appréhendée au travers d’un sentiment touchant au religieux, celle-ci renvoie à un imaginaire où sont présents les schèmes des scénarios initiatiques (celui des contes ou des œuvres d’Hayao Miyazaki, par exemple). Définie par l’aspect diffus des non-humains qui y habitent, la forêt est un monde où se mêlent divinités, esprits et ancêtres : par contraste, l’Occident apparaît désenchanté, vidé de ses mystères. Entrer dans la forêt, située du côté d’un “sauvage”, à la fois menace et recours, disent les voyageurs, c’est comme franchir cet autre seuil : celui d’un moi enfermé dans ses propres limites à la rencontre des forces inépuisables de la psyché dans une “logique introspective” (Ghasarian, à paraître) et une quête d’authenticité intérieure ; celui aussi d’un corps à la rencontre du monde perçu dans sa globalité et comme “habité” par des étants dotés d’une capacité d’entendement et de communication qu’ils partagent avec les êtres humains (qu’il soit ou non fait référence aux “esprits”). Décrite dans les discours des voyageurs comme sombre ou luxuriante, caverneuse ou habitée, la forêt peut dès lors être convoquée dans un processus thérapeutique ou initiatique. Autrement dit, favorisant l’introspection et/ou appréhendée comme dépositaire des savoirs mobilisés dans les chamanismes, la naturalité amazonienne fait sens. Par la construction d’une nostalgie de la

forêt, motif de dépaysement et de réenchantement, le tourisme chamanique s’emploie ainsi à faire de cette dernière un “actant” venant saturer la totalité de l’expérience individuelle lors de l’extase psychotrope.

Dans ce contexte, que l’Amérindien soit mobilisé en tant que figure anthropomorphe de l’idéal écologique ou propre à renouveler des formes symboliques considérées, à tort ou à raison, comme essoufflées, il est perçu comme un médiateur privilégié entre le voyageur et la forêt. Dans cette logique, l’authenticité, “réfèrent central” de la praxis touristique, renvoie au besoin d’altérité pour se réaliser dans l’aperception “de ce que je ne suis pas”. En ce sens, le tourisme chamanique à destination de l’Amazonie, ce “voyage initiatique”, selon l’acceptation partagée par ses adeptes, peut analytiquement être compris comme producteur de rituels et d’authenticité. Il est, pour ces voyageurs, une quête d’interlocuteurs, s’inscrivant dans l’idée que la nature humaine est un devenir, fondé sur la capacité à comprendre un système culturel et à agir conformément à lui, un devenir plutôt qu’un être toujours là (Sahlins, 2009). Dès lors, s’il peut être vécu comme un échec, voire un traumatisme, il peut aussi être à l’origine d’une expérience ontologique, car l’absorption de ces plantes “enseignantes” modifie parfois profondément la façon dont les personnes qui les ingurgitent pensent le monde

et s’y inscrivent. Ainsi, à l’encontre d’une interprétation en termes de jeu qui convoquerait les représentations d’un “sauvage” appliqué à la naturalité amazonienne et à ses chamans, peut-être est-il davantage pertinent de voir, dans ce glissement vers une ontologie animiste (Descola, 2005), le temps du rituel et de sa dimension psychotrope, un réaménagement du modèle culturel d’intégration des connaissances qui aboutirait à doter les personnes d’une grille ontologique distincte de celle en vigueur dans leur entourage. ■

NOTES

(1) Il s’agit là d’une forme de tourisme dont les modalités, appelées tourisme “ethnique”, “communautaire”, etc., témoignent d’implications multiples, de la consommation à la construction d’une “capacité des communautés locales [...] à organiser elles-mêmes l’accueil des touristes” (Dumoulin et Velut, 2010, p. 228).

(2) Lorsque cela n’est pas précisé, les guillemets renvoient au discours des voyageurs qui se sont rendus en Amazonie avec l’intention de participer à des rituels dits “chamaniques”.

(3) Dans le propos de cet article, ces définitions sont entendues toutes deux comme relevant du registre de l’imaginaire.

(4) Le terme est entendu au sens d’une nature comme espace de jeu et de récréation ou, pour le dire autrement, comme une esthétique de la “nature sauvage”.

(5) En ce sens, le tourisme chamanique reste un phénomène paradoxal : il y a toujours négociation entre nécessités pragmatiques et

souci d’expérimenter son désir (Chabloz, 2009).

(6) La présence du terme “travail” dans les discours des participants occidentaux aux rituels a été interrogée par Christian Ghasarian (2009 et 2010). Sur une catégorisation des touristes en fonction de leurs motivations, voir aussi Rama Leclerc (2010) et Janine Tatjana Schmid (2010) qui distingue “seven user types : event, spiritual, therapy, healer, seeker, alternative and substance abuser types”. Précisons cependant que les frontières entre ces catégories sont perméables, puisqu’une personne peut appartenir à plusieurs d’entre elles, concomitamment ou successivement.

(7) [www.voyageursdumonde.fr/voyage-sur-mesure/recherche-voyage/voyage-amazonie/bresil, consulté en janvier 2013].

(8) [www.franceinter.fr/emission-mon-oeil-du-tourisme-communautaire-chez-les-indiens-d-amazonie, consulté en décembre 2012].

(9) C’est-à-dire d’une estampille “amérindienne” des rituels autour de l’ayahuasca, et par une contextualisation spatiale et culturelle (par le chaman), et par une juxtaposition artificielle des photographies “témoignages” (par le touriste à son retour dans son pays de résidence).

(10) La prégnance grandissante de la Pachamama (la “Terre Mère” andine) dans les discours des différents acteurs, des guérisseurs amazoniens aux présidents péruvien et bolivien (Galinié et Molinié, 2006), en passant par les “enseignants” de la mouvance New Age, est à cet égard emblématique.

(11) “Estas personas no son ciudadanos de primera clase que puedan decir 400 mil nativos a 28 millones de peruanos: ‘tu no tienes el derecho de venir por aquí’ de ninguna manera. Este es un error gravísimo y quien piensa así

quiere llevamos a la irracionalidad y al retroceso primitivo en el pasado.” Propos d’Alan García, ancien président du Pérou, juin 2009.

(12) [www.tchendukua.com/les-kogis/le-message-des-kogis, consultée en janvier 2013].

(13) [www.route-voyages.com/destination-fiche/tourisme-communautaire-amazonie-equateur-724.html, consultée en janvier 2013].

(14) L’emploi de l’expression “néo-chamanisme” pour décrire ces pratiques nouvelles témoigne d’un rejet des formes urbaines et contemporaines par comparaison avec un chamanisme “traditionnel” préservé de la modernité, authentique donc, et objet légitime de l’ethnologie (Ghasarian, 2009).

(15) Précisons que le chaman, spécialiste d’une cure “magique”, ne possède pas nécessairement un réel savoir botanique.

(16) “Habitées”, c’est-à-dire que les images, comme les expériences que l’ayahuasca procure, contrairement à d’autres substances psychotropes comme le LSD, se caractérisent par la présence de personnages, allant des esprits de la forêt aux elfes-machines (présents dans la littérature américaine sur la diméthyltryptamine de synthèse).

(17) Plus que celui de purge, propre aux pratiques métisses autour de l’ayahuasca, sauf à voir celle-ci comme un préalable, par l’espace ainsi créé, à l’acquisition d’une substance-savoir dont la définition est mouvante.

(18) En France, l’ayahuasca (en 2003 pour le DMT et en 2005 pour la plante et la boisson homonyme) a été classée comme stupéfiant par le ministère de la Santé).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Anne-Laure AMILHAT-SZARY, "Identités collectives à la frontière, Héritage et échange, idéologie et innovation", *Civilisations*, vol. 60, n° 1, 2011.

Jean-Loup AMSELLE, "Retour sur l'invention de la tradition", *L'Homme*, n° 185-186, 2008.

Jean-Loup AMSELLE, "Le Retour de l'indigène", *L'Homme*, n° 194, 2010.

Jean-Loup AMSELLE, "Au nom des peuples : primitivismes et postcolonialismes", *Critique*, n° 776-777, 2012.

Roger BASTIDE, "Le sacré sauvage", *Sociologies, Découvertes / Redécouvertes*, 1974 [http://sociologies.revues.org/3238].

Sébastien BAUD, "Homogénéisation des pratiques dites chamaniques au Pérou", dans Jean-Paul BARBICHE et Stéphane VALTER (dir.), *Sociétés coloniales et Sociétés modernes*, Le Manuscrit, 2006.

Sébastien BAUD, "L'ingestion d'ayahuasca parmi les populations indigènes et métisses de l'actuel Pérou. Une définition du chamanisme amazonien", *Ethnographiques.org*, n° 15, 2008.

Sébastien BAUD, *Faire parler les montagnes : initiation chamanique dans les Andes Péruviennes*, Armand Colin, 2011.

Sébastien BAUD, "Ayahuasca, entre visions et effroi", dans Pierre LIEUTAGHI et Danielle MUSSET (dir.), *Les Plantes et l'effroi*, C'est-à-dire éditions, 2013.

Sébastien BAUD et **Christian GHASARIAN**, "Retours sur les compréhensions et usages des substances psychotropes et leurs inductions", dans Sébastien BAUD et Christian GHASARIAN (dir.), *Des plantes psychotropes*, Imago, 2010.

Nadège CHABLOZ, "Le Malentendu. Les Rencontres paradoxales du 'tourisme solidaire'", *Les Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 170, 2007.

Nadège CHABLOZ, "Tourisme et primitivisme, Initiations au bwiti et à l'iboga (Gabon)", *Cahiers d'études africaines*, n° 193-194, 2009.

Hélène CLASTRES, *La Terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Seuil, 1975.

Catherine CLÉMENT, *L'Appel de la transe*, Stock, 2011.

Robert DELIÈGE, "Des catégories coloniales à l'indigénisme. Heurs et malheurs d'un parcours ethnologique", *L'Homme*, n° 187-188, 2008.

Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005.

Patrick DESHAYES, "L'ayawaska n'est pas un hallucinogène", *Psychotropes*, vol. 8, 2002.

Marlene DOBKIN DE RIOS, "Guérir avec l'ayahuasca dans un bidonville", dans Michael J. HARNER (dir.), *Hallucinogènes et Chamanisme*, Georg, 1997.

David DUMOULIN KERVRAN et **Sébastien VELUT**, "Évaluer les modalités émergentes d'un tourisme responsable en Amérique Latine", dans Géraldine FROGER (dir.), *Tourisme durable dans les Suds*, Peter Lang, 2010.

Mircea ELIADE, *Le Mythe de l'éternel retour*, Gallimard, 1969.

Mircea ELIADE, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, 1983 (1951).

Jacques GALINIER et **Antoinette MOLINIÉ**, *Les néo-Indiens. Une religion du III^e millénaire*, Odile Jacob, 2006.

Marie-Odile GÉRAUD, "Esthétiques de l'authenticité. Tourisme et touristes chez les Hmong de Guyane française", *Ethnologie française*, vol. 32, n° 3, 2002.

Christian GHASARIAN, "Explorations (néo-)shamaniques en terra incognita de l'anthropologie", dans Sébastien BAUD et Nancy MIDOL (dir.), *La conscience dans tous ses états. Approche anthropologique et psychiatrique, cultures et thérapies*, Elsevier Masson, 2009.

Christian GHASARIAN, "Introspections néo-shamaniques au travers du san pedro", dans Sébastien BAUD et Christian GHASARIAN (dir.), *Des plantes psychotropes*, Imago, 2010.

Christian GHASARIAN, "Altérités liminales. À propos de quelques usages contemporains de plantes psychotropes" (à paraître).

Michael HARNER, *Chamane. Les secrets d'un sorcier indien d'Amérique du Nord*, Albin Michel, 1982.

Bertrand HELL, Émission "Le Rendez-vous", France Culture, 10 mai 2005.

Bruno KARSENTI, *L'Homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Presses universitaires de France, 1997.

Bruno LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, 1991.

Rama LECLERC, "Curanderos shipibo (Amazonie péruvienne) et ayahuasqueros occidentaux", dans Sébastien BAUD et Christian GHASARIAN (dir.), *Des plantes psychotropes*, Imago, 2010.

Anne-Marie LOSONCZY et **Silvia MESTURINI CAPPO**, "Pourquoi l'ayahuasca ? De l'internationalisation d'une pratique rituelle amérindienne", *Archives de sciences sociales des religions*, n° 153, 2011.

Terence MCKENNA, *La Nourriture des dieux. En quête de l'arbre de la connaissance originelle*, coll. "Terra Magna", Georg, 1998.

Éric NAVET, "Les sources mythiques de la fonction chamanique chez les Indiens Émérillon de Guyane française", *Cahiers ethnologiques*, n° 14, 1992.

Marshall SAHLINS, *La Nature humaine, une illusion occidentale*, coll. "Terra Cognita", Éditions de l'Éclat, 2009.

Jean SERVIER, *L'Homme et l'invisible*, Robert Laffont, 1964.

Janine Tatjana SCHMID, **Henrik JUNGABERLE** et **Rolf VERRES**, "Subjective theories about (self)treatment with Ayahuasca", *Anthropology of Consciousness*, vol. 21, n° 2, 2010.

Renée DE LA TORRE, "Les rendez-vous manqués de l'anthropologie et du chamanisme", *Archives de sciences sociales des religions*, n° 153, 2011.

Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Métaphysiques cannibales*, coll. "Métaphysiques", Puf, 2009.