

**Usages « néo-traditionnels »
des drogues : perspectives
socio-anthropologiques**

Directeur de la revue :

Michel Landry

Membres du comité de rédaction :

Michel Landry – directeur,
Mohamed Ben Amar, Pierre Brisson, Florence Chanut,
Françoise Côté, Catherine Ferland, Louise Guyon,
Sylvia Kairouz, Pierre Lauzon, Marc Perreault,
Michel Perreault, Bastien Quirion

<http://www.drogues-sante-societe.org>

Drogues, santé et société est publié avec l'aide financière
du Fonds québécois de la recherche sur la santé et la culture (FQRSC),
l'Association des centres de réadaptation en dépendance
du Québec (ACRDQ), l'Université de Sherbrooke
et l'Université de Montréal.

Coordination et mise en page : Agence Médiapresse inc.

Coordonnatrice à l'édition : Chantal Gosselin

Révision linguistique et correction : Chantal Gosselin

Adriana Chamorro a traduit tous les résumés en espagnol.
Susan Ostrovsky a traduit en anglais le résumé des articles
« Rites, marges et usages des drogues : représentations sociales
et normativité contextuelle », « Cosmologies chamaniques
et utilisation de psychotropes parmi les Shipibo-Conibo de l'Amazonie
occidentale », « Plantes médicinales, savoirs et société :
vue des rastafaris sud-africains ».

Impression : Impressions numériques Yves Rivard

Diffusion numérique : Érudit (<http://www.erudit.org/revue/>)

© Drogues, santé et société, 2009

950, rue de Louvain Est

Montréal (Québec)

H2M 2E8

Tous droits réservés pour tous pays

Imprimé au Canada

ISSN 1703-8839

**Usages « néo-traditionnels »
des drogues : perspectives
socio-anthropologiques**

Sous la direction de
Marc Perreault

Drogues, santé et société

Usages « néo-traditionnels » des drogues : perspectives socio-anthropologiques

- Mot de présentation** 5
Marc Perreault
- 1) **Rites, marges et usages des drogues :
représentations sociales et normativité contextuelle** 11
Marc Perreault
Article de réflexion théorique
- 2) **Cosmologies chamaniques et utilisation
de psychotropes parmi les Shipibo-Conibo
de l'Amazonie occidentale**..... 57
Anne-Marie Colpron
Article de résultats de recherche
- 3) **Plantes médicinales, savoirs et société :
vue des rastafaris sud-africains** 93
Julie Laplante
Article de résultats de recherche
- 4) **De la bière, du fort ou du vin :
peut-on boire sans ivresse chez les Amérindiens ?**.....123
Marie-Pierre Bousquet, Anny Morissette
Article de résultats de recherche
- 5) **De la découverte des substances psychoactives
en milieu festif techno à l'usage maîtrisé** 165
Anne Petiau, Lionel Pourtau, Charles Galand
Article de résultats de recherche
- 6) **Du bon usage des drogues en religion.
Consommations néo-chamaniques à Burning Man** 201
François Gauthier
Article de réflexion théorique

Mot de présentation

Marc Perreault

Directeur du numéro

Les drogues et leurs usagers ont mauvaise presse. La plupart du temps, on n'en parle dans les médias que pour relater les méfaits et les problèmes pour lesquels on les tient responsables. La criminalité et la violence associées au trafic, tout comme les problèmes sociaux, familiaux et de santé – pour ne nommer que les images les plus courantes –, font partie des représentations communes véhiculées à leur sujet. Rarement parle-t-on des bienfaits potentiels des drogues et de l'alcool pour les personnes et encore moins pour la société. Il y a bien eu récemment, études à l'appui, la promotion d'un discours favorable à l'usage modéré du vin rouge pour la santé ou du cannabis pour ses effets antalgiques. Non seulement ce discours fait-il figure d'exception, mais il suffit que les résultats d'une étude soient diffusés pour que ceux d'une autre viennent aussitôt les contredire. En contexte moderne occidental, on n'en sort pas ; dans l'opinion publique, les drogues relèvent davantage de l'ordre des problèmes à régler ou à contenir que des bienfaits à valoriser.

Multiplés sont les raisons des représentations négatives à l'endroit des drogues et de leurs usages. Il n'y a pas lieu ici d'en faire l'inventaire ni d'en retracer l'historique. On ne peut toutefois ignorer l'origine relativement récente de ces représentations défavorables dans l'histoire de l'humanité. En effet, d'aussi loin que nous pouvons reculer dans le temps alors qu'ils étaient utilisés, les psychotropes ont rempli des fonctions valorisées par les groupes et leur société. L'idée de problèmes associés à leur usage aurait émergé avec l'avènement des sociétés modernes préindustrielles et du mode de vie plus individualiste qui en

découlait. Jusqu'alors, l'usage des drogues incluant l'alcool s'inscrivait dans des traditions immémoriales constituant la norme.

La vie moderne ne marque pas forcément la disparition des usages traditionnels. Pensons aux différents rôles que joue l'alcool dans notre société : lors des occasions de licence festive ; pour marquer un passage/événement important ; lors des repas ou, encore, comme «remontant». La tradition qui se dissimule derrière chacun de ces usages n'est toutefois pas un prétexte suffisant à leur justification tant sociale qu'individuelle. À l'oubli des traditions et de leurs significations s'ajoutent des considérations légales et normatives (principalement liées à une certaine conception de la santé publique) visant à contrôler, voire à interdire, les drogues et leurs usages. Malgré les formes institutionnelles de contrôle et d'interdiction, il existe et existera toujours des pratiques s'appuyant symboliquement sur des traditions – anciennes ou inventées (Hobsbawm, 2006) – pour se légitimer auprès de leurs usagers et dans la société.

Dans ce numéro thématique de la revue *Drogues, santé et société*, les auteurs ont été invités à examiner différents types d'usage de psychotropes appartenant à des traditions plus ou moins anciennes, voire en émergence. Depuis leur perspective socio-anthropologique respective, ces auteurs ont cherché à expliquer les caractéristiques des contextes dans lesquels ces pratiques se réalisent en se penchant sur les représentations qui les justifient et qui contribuent à leur régulation.

Le numéro s'ouvre par une réflexion sur les usages néo-traditionnels des drogues. Après avoir dégagé les ancrages normatifs et inventorié les principales fonctions des usages traditionnels des psychotropes, Marc Perreault, en prenant l'exemple du néo-chamanisme, examine quelques-uns des facteurs qui participent à la mouvance des pratiques et des représentations. L'auteur attire l'attention sur l'importance du rôle joué par les

intellectuels dans la promotion et la légitimation des usages des drogues en contexte dit néo-traditionnel.

Dans l'article suivant, Anne-Marie Colpron traite de l'usage d'un psychotrope aux propriétés hallucinogènes – l'*ayahuasca* – dans les pratiques traditionnelles de guérison des Shipibo-Conibo de l'Amazonie occidentale. L'auteure explique comment cet usage s'articule socialement à une cosmologie chamanique qui intègre les entités du milieu (arbres, cours d'eau, astres) et qui régule les pratiques.

Dans le troisième article, Julie Laplante revient sur son parcours de recherche auprès des herboristes rastafaris dans les *townships* de Cape Town. Elle s'attarde plus spécialement sur la fonction unificatrice du cannabis dans leurs pratiques phytothérapeutiques et ses rapports antagonistes avec le système bio-médico-légal sud-africain. Elle souligne en conclusion l'importance de sortir des épistémologies scientifiques et biopolitiques dominantes afin d'explorer de nouvelles voies de compréhension de l'efficacité des remèdes.

Les Amérindiens du Québec peuvent-ils boire sans ivresse ? Allant à contre-courant des représentations et des discours dominants, les anthropologues Marie-Pierre Bousquet et Anny Morissette essaient de répondre à cette question en se penchant sur différents modèles de consommation de la culture algonquienne de l'alcool. La réalité à propos de l'alcool, constatent les auteures, est beaucoup plus complexe et nuancée que ne le laisse croire l'image du fléau social. Aussi se penchent-elles de plus près dans leur article sur les aspects sociaux, idéologiques et politiques d'un modèle émergent de consommation du vin prônant la modération, lequel gagne de plus en plus d'adeptes parmi certains groupes de cette population.

L'article d'Anne Petiau, Lionel Pourtau et Charles Galand nous transporte dans un tout autre univers d'usage des

psychotropes qu'est celui du milieu festif techno en France. Les auteurs suivent au sein de ces milieux l'évolution des parcours de consommation d'une population de professionnels initiée aux drogues depuis 6 à 15 ans, en particulier aux drogues de synthèse. Dans une optique de santé publique, ils insistent dans leur analyse sur les modalités de contrôle des consommations favorisant un usage relativement maîtrisé des psychotropes parmi ces milieux.

Pour clore ce numéro, François Gauthier propose une théorisation des «bons usages des drogues» à des fins rituelles et spirituelles dans la société de consommation d'aujourd'hui. Le festival annuel Burning Man, qui est la scène de nombreux usages de psychotropes dits néo-chamaniques, sert de prétexte à cette réflexion théorique. L'auteur s'emploie à une déconstruction critique des approches essentialiste et différentialiste et de leur point de vue individualiste et holiste respectif pour proposer une «troisième voie» d'analyse tenant compte de la religiosité des pratiques et de leur unité fonctionnelle au-delà de leur division entre pratiques festives et pratiques spirituelles.

Des pratiques de guérison aux soirées «techno», de l'Amazonie au désert du Nevada en passant par l'Afrique du Sud et les communautés amérindiennes du Québec, le présent numéro thématique de la revue *Drogues, santé et société* propose un tour d'horizon varié sur les usages «néo-traditionnels» des drogues dans la perspective des usagers et des contextes dans lesquels ils se déroulent. Le qualificatif «néo-traditionnel» est mis ici entre guillemets pour souligner l'ambivalence non seulement de la notion, mais aussi de ses statuts dans la société. La tradition, qu'elle soit ancienne ou en devenir, ne justifie pas socialement à elle seule le bien-fondé d'une pratique ni sa légalité. Aussi, un de nos objectifs aura été rempli si, au terme du parcours que constitue ce numéro, sans verser dans l'apologie ni perdre son sens critique, le lecteur pouvait poser sur les usages des drogues un regard autre qu'un problème à régler.

La réalisation de ce numéro est le fruit d'un véritable travail de collaboration. Nous aimerions souligner la disponibilité des auteurs qui ont accepté notre invitation ainsi que le rôle trop souvent oublié des évaluateurs qui ont su enrichir par la pertinence de leurs commentaires chacun des articles. Enfin, notre reconnaissance ne sera jamais assez grande envers le directeur de la revue Michel Landry qui, par son soutien de tous les instants, a permis à ce numéro de voir le jour.

Référence citée

Hobsbawn, E. (2006). « Inventer des traditions ».

[In E. Hobsbawn et T. Ranger, éd. *L'invention de la tradition*]

Paris : Éditions Amsterdam, p. 11 à 25.

Rites, marges et usages des drogues : représentations sociales et normativité contextuelle

Marc Perreault,
Ph.D. anthropologie

Correspondance :

Courriel : perreaultmarc@hotmail.com

Résumé

L'article se penche sur les représentations et les statuts des usages néo-traditionnels des psychotropes. Il aborde dans un premier temps les contextes et les fonctions des usages dits traditionnels en insistant sur les facteurs qui contribuent à leur normalisation et à leur transformation. Parmi ces facteurs sont examinées de plus près les dimensions marginales et identitaires des usages dans leurs rapports dynamiques avec le groupe d'appartenance et la société englobante. L'exemple du chamanisme et du néo-chamanisme est ensuite étudié afin d'illustrer la mouvance des traditions et la difficulté à distinguer l'ancien du nouveau, l'indigène de l'exogène, lorsqu'il s'agit de les légitimer tant sur le plan social et culturel qu'auprès de leurs adeptes. Il s'en dégage une multiplicité de façons de concevoir les pratiques néo-traditionnelles selon leur intégration, leur tolérance et leurs statuts normatifs dans la société. L'article se termine en soulignant l'importance des rôles joués par les intellectuels et les «auteurs-guides» dans la construction des représentations, le processus de normalisation et la promotion des usages néo-traditionnels des psychotropes.

Mots-clés : usages traditionnels, néo-tradition, psychotropes, chamanisme, néo-chamanisme, intellectuels, construction des normes

Drug rites, margins and uses: social models and contextual normalcy

Abstract

This article focuses on the models and statuses of neo-traditional uses of psychotropic agents. It begins by examining the contexts and functions of so-called traditional uses, emphasizing the factors which contribute to their normalization and transformation. Among these factors, the marginal and identificatory dimensions of uses are examined in their dynamic relations with the membership group and surrounding society. The example of shamanism and neo-shamanism is then studied to illustrate the shift in traditions and the difficulty in distinguishing the old from the new, the indigenous from the exogenous, when it involves legitimizing these uses on the social and cultural level as well as among their proponents. The examination reveals a wide range of ways of conceiving neo-traditional practices depending on their integration, tolerance and normative status in society. The article closes by emphasizing the importance of the roles played by intellectuals and “author-guides” in constructing models, the normalization process and the promotion of neo-traditional uses of psychotropic agents.

Keywords: *Traditional uses, neo-tradition, psychotropic agents, shamanism, neo-shamanism, intellectuals, constructing standards*

Ritos, márgenes y usos de las drogas: representaciones sociales y normatividad contextual

Resumen

El artículo se refiere a las representaciones y el estatuto de los usos neotradicionales de los psicofármacos. Aborda en primer lugar los contextos y las funciones de los usos llamados tradicionales, insistiendo en los factores que contribuyen a su normalización y a su transformación. Entre estos factores se examinan con más detenimiento las dimensiones marginales e identitarias de los usos en sus relaciones dinámicas con el grupo de pertenencia y la sociedad que los engloba. Se analiza luego el ejemplo del chamanismo y del neochamanismo con el fin de ilustrar el cambio en las tradiciones y la dificultad de distinguir lo antiguo de lo nuevo, lo indígena de lo exógeno, cuando se trata de legitimarlos tanto en el plano social y cultural como entre sus adeptos. Se desprenden del análisis una multiplicidad de maneras de concebir las prácticas neotradicionales según su integración, su tolerancia y su estatuto normativo en la sociedad. El artículo concluye destacando la importancia del papel que juegan los intelectuales y los "autores-guía" en el desarrollo de las representaciones, el proceso de normalización y la promoción de los usos neotradicionales de los psicofármacos.

Palabras clave: *usos tradicionales, neotradición, psicofármacos, chamanismo, neochamanismo, intelectuales, desarrollo de normas*

Cet article résulte d'une réflexion autour de l'idée d'un usage néo-traditionnel des psychotropes. D'entrée de jeu, on peut se demander : qu'est-ce qu'un « usage néo-traditionnel » ? Allier le préfixe « néo », ce qui est nouveau, avec le suffixe « tradition », ce qui est hérité du passé, ne revient-il pas à créer un oxymoron ? Le nouveau ou le moderne ne s'oppose-t-il pas en principe à l'idée que l'on se fait du traditionnel ou de la tradition ? Bref, peut-on parler d'usage néo-traditionnel de psychotropes et, si oui, qu'est-ce que cela implique et signifie ? Telle est en toile de fond la question qui traverse de bout en bout la construction de cet article. Mon intention n'est pas cependant de définir *stricto sensu* ce qu'est un usage néo-traditionnel, mais de me servir de cette expression comme prétexte pour explorer différents contextes d'usage de psychotropes et comprendre la mouvance des normes et des représentations qui les légitiment. Aussi, dans l'esprit de cet article, sans *a priori* de départ, le qualificatif « néo-traditionnel » a été considéré comme un « mot-valise » recouvrant d'autres expressions non moins claires ou faciles à définir, telles que néo-chamanisme, nouvelles religions, *New Age* ou, encore, « néo-tribalisme » (Maffesoli, 1988, p. 116).

Le flou qui entoure l'étiquette « néo-traditionnel » est d'autant plus confondant qu'il existe une multiplicité de façons de concevoir les rapports tant avec la tradition qu'avec la nouveauté. À un extrême, si l'on s'en tient à l'interprétation de l'anthropologue Marshall Sahlins, le néo-traditionnel se confond avec le traditionnel. « Paradoxalement, écrit Sahlins (2007, p. 320), presque toutes les cultures “ traditionnelles ” étudiées par les anthropologues, et décrites comme telles, étaient en fait néo-traditionnelles, c'est-à-dire déjà transformées par l'expansion occidentale. » À un autre extrême se situent des pratiques que l'on peut également qualifier de « néo-traditionnelles » et qui ne se fondent sur aucune tradition ancestrale en particulier. Il peut s'agir de pratiques résultant d'un composite d'éléments culturels

disparates, comme il peut s'agir de «traditions» émergentes et aux statuts normatifs précaires, socialement parlant. On peut penser, dans le premier cas, à certaines pratiques corporelles ou pratiques du Soi s'inscrivant dans la mouvance (thérapeutique) *New Age* ou, dans le deuxième, aux nouvelles formes de ritualité de la jeunesse que sont, par exemple, les *Rave* ou la culture *Techno* en général.

J'émetts l'hypothèse que ce qui relie, à des degrés divers, l'ensemble hétéroclite de pratiques que l'on qualifie, explicitement ou implicitement, de «néo-traditionnelles» est la volonté de normaliser contextuellement des usages revendiquant une filiation avec une ou des traditions plus ou moins (re)connues. Toutefois, ces usages, du point de vue des valeurs et des référents identitaires de la société englobante, restent marginaux, voire parfois déviants. En me focalisant sur l'usage des psychotropes, je tâcherai plus spécifiquement dans cet article d'expliquer les caractéristiques de ce processus de normalisation des pratiques potentiellement générateur de nouvelles ritualités, voire de nouvelles traditions du point de vue des personnes et des groupes concernés.

Mais avant d'aborder la question plus spécifique des usages néo-traditionnels, je me pencherai sur les contextes et les fonctions des usages dits «traditionnels». Les exemples du chamanisme et du néo-chamanisme, considérés ici comme des figures types de pratiques traditionnelles et néo-traditionnelles, serviront ensuite à mieux comprendre ce qui les distingue sur le plan social et identitaire. En plus de mettre en relief la mouvance des traditions, l'exemple du chamanisme et de ses pratiques dérivées permettra de dégager le rôle déterminant que certains intellectuels ont joué et continuent de jouer dans la reconnaissance et la construction de nouvelles normes d'usage. Cela m'amènera, enfin, à soulever les nouveaux enjeux liés aux statuts et à la légitimité des pratiques traditionnelles et des traditions

émergentes dans le contexte de la mondialisation des cultures et de l'information.

Usages traditionnels des psychotropes : contextes et fonctions

De tous les temps, les psychotropes ont fait partie à leur état naturel de l'environnement des humains. Que ces substances d'origine surtout végétale, mais aussi animale et même minérale aient été utilisées importe peu ici¹. Il est toutefois certain que les peuplades anciennes ont acquis au fil de leur existence un savoir régissant leurs usages. On peut imaginer que par un jeu d'essais et erreurs, elles ont accumulé des connaissances sur leurs propriétés et leurs toxicités. Le partage et la diffusion de ce savoir vernaculaire ont certainement eu leur importance dans la régulation des usages et des interdits au sein de ces groupes.

Bien que les premiers vestiges témoignant de la présence des psychotropes dans la vie des sociétés remontent au néolithique, voire au paléolithique, on connaît peu de choses exactes sur leurs fonctions et leurs contextes d'usage avant l'histoire moderne. Nous savons néanmoins, grâce aux découvertes dans les sépultures et les traces iconographiques laissées par les sociétés, que ces usages s'inscrivaient dans le cadre de pratiques hors de la vie ordinaire des différents membres des populations. Sans taxer *a priori* ces pratiques de « sacrées », une notion biaisée qui présuppose sa distinction claire des « pratiques profanes »,

¹ Est-il besoin de souligner que même présentes dans l'environnement et connues des populations, les substances psychotropes ne sont pas pour autant systématiquement utilisées par ces dernières. Les attitudes des peuples à leur endroit peuvent même être diamétralement opposées : craintes par les uns, chéries par les autres. Aussi, cette distinction désormais fameuse du couple Wasson, à qui l'on doit plusieurs études importantes sur les champignons, incluant les champignons hallucinogènes, « entre peuples mycophiles et peuples mycophobes », distinction que l'on peut certainement appliquer pour d'autres types de substances psychotropes ou non (voir Lévi-Strauss, 1973, p. 264-265).

il est toutefois possible de dire que celles-ci étaient teintées de symbolisme révélant tantôt leurs dimensions supranaturelles, tantôt l'univers mythologique auquel elles sont rattachées.

Les témoignages anciens sur les usages des psychotropes proviennent principalement d'individus étrangers aux communautés et aux groupes culturels dans lesquels ces pratiques avaient cours². Dans tous les cas, pour reprendre Sahllins, il s'agit de représentations que l'on peut qualifier de «néo-traditionnelles». Bien que la connaissance des traditions originaires soit limitée, voire subjectivement biaisée, il demeure possible de dégager quelques généralités à propos des «usages traditionnels» des psychotropes. La première, et probablement la plus significative, est que ces usages s'inscrivent dans des cadres spécifiques. Ils se déroulent dans des espaces-temps bien définis ; sinon, ils sont réservés à des groupes d'individus bien identifiés par leurs liens privilégiés avec la ou les substances psychotropes. Les usages déviants ou hors contextes restent choses du possible, mais doivent être exceptionnels dans la mesure où les règles d'interdépendance qui régissent ces types de communauté laissent peu de place à toutes formes de dérogation mettant en péril l'unité du groupe et la pérennité de ses institutions.

Les traditions ne sont ni figées dans le temps ni dans l'espace, même si pour se légitimer elles se réfèrent souvent à des temps immémoriaux et au sol commun des appartenances. Elles ne sont pas *a priori* adaptées aux réalités émergentes et elles doivent être en mesure de s'ajuster lorsque des changements brusques ou radicaux menacent l'ordre ancien et la reproduction sociale. À défaut de lutter contre leur disparition en choisissant la voie de l'intégrisme, elles doivent faire preuve

² Ces premières descriptions ou rapports sur les usages de psychotropes étaient très souvent le fait de missionnaires religieux qui n'hésitaient pas à associer ceux-ci à des pratiques (païennes) démoniaques ; d'où, certainement, une des sources occidentales de la condamnation morale des drogues.

d'innovation et de flexibilité si elles veulent perdurer dans le temps et l'espace. Bref, les traditions sont mouvantes, et c'est le propre de leurs réalités de composer avec les éléments exogènes qui les menacent et/ou les enrichissent, selon le cas.

Catégoriser une pratique ou un ensemble de pratiques comme étant « traditionnel » implique la reconnaissance d'un lien d'identité entre les individus et les groupes qui s'adonnent à ces pratiques. La tradition fonde une filiation identitaire entre ceux et celles qu'elle concerne et relie. Mais tous les individus d'un même groupe ne partagent pas les mêmes rapports avec la tradition, en particulier dans les sociétés pluralistes où cohabitent et se concurrencent plusieurs traditions et normes culturelles. Ces rapports varient intrinsèquement selon les statuts, les rôles et les représentations, de même qu'extrinsèquement en fonction des processus d'acculturation qui marquent distinctement les groupes, les individus et les pratiques.

Un usage traditionnel de psychotropes constitue dans son contexte originare un marqueur identitaire. Il est en ce sens un trait distinctif du groupe d'appartenance. Les attentes face à cet usage sont socialement et culturellement déterminées. L'utilisateur se conforme aux modèles et aux normes établis comme s'il suivait un scénario déjà écrit. Par sa capacité de modifier les rapports au temps et à l'espace, l'expérience traditionnelle des drogues est parfois interprétée comme un retour aux sources de la tradition. Ainsi, prétend Marino Benzi (1972, p. 412), chez les Huichols du Mexique, l'usage rituel du peyotl³ « recrée l'Espace

³ Il existe une volumineuse bibliographie sur les Huichols et l'usage du peyotl. M. Benzi n'est qu'un auteur parmi d'autres à avoir contribué à ériger le chamanisme huichol en une figure paradigmatique de l'usage traditionnel des drogues à des fins religieuses et médicales. Je le cite ici uniquement à titre d'exemple du discours prétendument scientifique – anthropologique – qui se forme à partir du début des années 1970 sur l'usage des « drogues psychédéliques » en contexte chamanique. Sur les formes communes de ce discours, voir entre autres : Furst, 1974 [1972] et Harner, 1997 [1973].

mythique et le Temps primordial, le Temps de l'origine de toutes choses». «La drogue leur fait prendre conscience de l'origine divine de la tradition.» En retournant à la «Demeure Divine», l'officiant chamane peut ainsi dire qu'il a «vécu la tradition» (*id.*)⁴. L'expérience des psychotropes serait même, aux dires de certains auteurs⁵, à l'origine de l'expérience religieuse et de la naissance des religions.

Les usages traditionnels des psychotropes sont indissociables des contextes spécifiques dans lesquels ils s'inscrivent, mais aussi des contextes sociaux élargis avec lesquels ils s'articulent symboliquement. Ils sont sanctionnés par la culture, mais leur reproduction sociale dépend pour une large part de leurs précédents succès. Si la tradition est héritée du passé, elle se légitime au présent par ses réalisations concrètes.

Délimités par leur cadre contextuel, les usages traditionnels des drogues s'expliquent par leurs fonctions. Ces fonctions sont déterminées par les propriétés que l'on accorde aux psychotropes. Il est possible de diviser ces fonctions en quatre grandes catégories. À noter que ma classification n'a ici qu'une visée heuristique et qu'elle ne se veut pas exhaustive, alors qu'une même substance peut remplir plusieurs fonctions et ainsi se

⁴ On est en droit de se demander jusqu'à quel point la description de M. Benzi s'applique spécifiquement aux Huichols, alors qu'il reprend presque mot pour mot M. Eliade sans par contre le citer. Ainsi, dit ce dernier, l'expérience chamanique (sans égard à l'usage ou non de psychotropes) équivaut parfois «à une restauration de ce temps mythique primordial». Le chaman est, en ce sens, «un être privilégié qui retrouve, pour son compte personnel, la condition de l'humanité à l'aube du temps» (Eliade, 1983, p. 127).

⁵ Voir, à ce propos, entre autres, les travaux de W. Labarre dont *Les plantes psychédéliques et les origines chamaniques de la religion*. R. G. Wasson dans un livre intitulé *Soma, Divine Mushroom of Immortality* (Washington State University, 1968) avance, pour sa part, l'idée que «le phénomène religieux lui-même, pris dans sa totalité, pourrait trouver son origine dans l'usage des champignons hallucinogènes» (Lévi-Strauss, *op. cit.* p. 273).

ranger systématiquement dans l'une ou l'autre de ces catégories selon leur contexte d'usage⁶.

En gros, les psychotropes sont utilisés traditionnellement pour leurs propriétés : (1) alimentaires ou roboratives (sucre⁷, café, bétel, Kola, coca, Khat, alcool⁸, vin⁹, tabac à chiquer, iboga¹⁰, etc.); (2) médiumniques ou magico-religieuses (datura, volubilis, mandragore, peyotl, cactus San Pedro, champignons hallucinogènes, cannabis, *ayahuasca*, iboga, tabac, coca, etc.); (3) curatives ou médicinales (opium, tabac¹¹, pommades ou décoctions «alchimiques»¹², peyotl, *ayahuasca*, etc.); (4) d'agrégation ou d'adjuvant social¹³ (principalement l'alcool

⁶ Il existe, depuis les travaux pionniers du pharmacologue allemand Louis Lewin sur les « poisons de l'esprit », une multitude de classifications des psychotropes selon leurs effets et leurs propriétés psychopharmacologiques (voir son ouvrage *Phantastica* publié en 1924). La classification que je propose n'a pas la prétention de se substituer à aucune autre, mais vise uniquement à tenir compte davantage des représentations et des éléments contextuels qui sont associés aux usages.

⁷ On oublie trop souvent que le sucre a d'abord été utilisé comme « drogue », en particulier par les guerriers comme stimulant lors des combats. À propos de l'histoire de la consommation en Occident des « drogues douces » que sont le sucre, le thé, le chocolat, le café et le tabac, voir entre autres, l'ouvrage de S. Mintz, *Sucre blanc, misère noire : le goût du pouvoir*, Paris, Nathan, 1991.

⁸ Dans plusieurs groupes, l'alcool distillé était traditionnellement utilisé pour ses propriétés tonifiantes, en particulier par les guerriers lors des combats. Dans le système de représentations hindou, l'usage de l'alcool était anciennement réservé à la caste militaire des *Khsatriya*.

⁹ Dans la plupart des traditions viticoles, le vin est d'abord un aliment avant d'être un « alcool » ou une boisson alcoolisée reconnue pour ses propriétés enivrantes. Voir N. Cardinal (1984).

¹⁰ À faible dose, explique M. Laval-Jeantet (2004, p. 52), l'iboga a un « effet stimulant » qui permet aux chasseurs « de rester éveillé[s] plusieurs jours d'affilée ».

¹¹ Aujourd'hui, fortement associé dans les sociétés industrielles à la maladie ou à des problèmes de santé, il est intéressant de savoir que le tabac est un élément « à part entière de la pharmacopée autochtone des Amériques, où il sert de remèdes pour soigner de nombreuses affections » (Ferland, 2007, p. 24).

¹² J'emploie le qualificatif « alchimique » dans un sens ici strictement imagé et non péjoratif. Je ne me réfère à aucune « tradition » alchimique en particulier. Se rangent tout autant dans mon esprit sous cette dénomination les soi-disant « potions magiques » des druides que les « remèdes / poisons » des sorciers.

¹³ Ces deux expressions ont été empruntées à M. Maffesoli (1985) dans son analyse du rôle de l'alcool dans les rites orgiastiques.

dans des contextes de licence festive : bacchanale, saturnales, carnaval, etc., mais également le cannabis dans certains rites/ contextes de « communion » collective ou encore, de nos jours, certaines drogues de synthèse à dessein hédonistique).

Encore une fois, toutes ces catégories peuvent se combiner et se permuter au sein d'un même système symbolique, alors qu'une même substance peut jouer un rôle distinct selon les contextes et les types d'usage. Les traditions d'usage sont elles-mêmes susceptibles de changer avec le temps et la transformation des contextes globaux dans lesquels ces usages s'inscrivent et prennent sens. L'histoire de la coca dans les pays andins en est un bon exemple¹⁴.

À l'époque des Incas, l'usage régulier de la coca sous forme de feuilles à mâcher était l'apanage des messagers de l'État – *chaskis* – qui devaient, dans leurs fonctions, courir de longues distances. L'utilisation de la coca était sinon principalement réservée à l'élite dans des cadres rituels précis : soit pour ses propriétés médicinales, soit comme offrande, soit à des fins divinatoires. Tout usage non régulé était sujet à de sévères réprimandes de la part de l'Inca et de ses représentants. Ce n'est qu'après la conquête espagnole que la consommation journalière de la coca, pour ses propriétés roboratives, s'est répandue parmi les couches basses de la population autochtone des hauts plateaux andins pour devenir la norme. En effet, les conquérants ont tôt fait de réaliser que le rendement productif des Amérindiens était bien moindre sans l'apport de la coca, en particulier dans le travail éreintant des mines d'argent. L'Église catholique, qui condamna d'abord l'usage de la coca, n'en était pas à un paradoxe près, puisqu'en plus de s'enrichir en percevant une partie des impôts sur sa production, elle devint un de ses principaux

¹⁴ Sur l'histoire de la coca et de ses usages à la fin du 19^e siècle, on se référera à l'ouvrage classique de G. Mortimer (1901) *History of Coca. The divine plant of the Incas*, traduit en français sous le titre : *De la coca à la cocaïne*.

producteurs. Ainsi naissait la tradition, maintenant séculaire, de l'usage quotidien de la coca à chiquer que l'on observe encore aujourd'hui parmi la population des Andes. Il faudra attendre la fin du 19^e siècle et l'extraction de l'alcaloïde de la coca – la cocaïne – pour voir apparaître de nouvelles formes d'usage de ce psychotrope, d'abord à des fins thérapeutiques¹⁵, puis à des fins récréatives. À la même époque, l'usage de la coca se diffusa parmi les élites européennes sous la forme d'un breuvage macéré réputé pour ses propriétés tonifiantes. Le vin de *Mariani* aussi appelé le « vin des papes » était certes, alors, la plus célèbre des boissons fermentées à la base de coca (Mortimer, 1901), dont le *Coca-Cola* ne fut au début qu'une pâle imitation.

Si certains psychotropes sont utilisés pour leurs propriétés curatives, il importe toutefois de distinguer leur usage comme élément de la pharmacopée traditionnelle, des usages « médiumniques » de type chamanistique. En effet, même si les rites chamaniques peuvent être réalisés à des fins « médicinales », les psychotropes ne sont généralement pas utilisés tel un remède qui guérit, mais plutôt pour accéder à la réalité surnaturelle qui explique les causes du mal et de la maladie ainsi que ses traitements possibles. Très souvent, lors de ces rituels, seul le chamane ayant accès à l'univers des esprits auxiliaires utilise le ou les psychotropes pour ses propriétés médiumniques. L'usage du psychotrope facilite alors la communication avec les sources invisibles du mal que l'on doit traiter. Il est même possible que la personne souffrante, ou par laquelle le mal se manifeste, ne soit pas présente lors de ces rites de guérison, puisque tout se déroule entre le chamane et les forces surnaturelles que lui seul saura décoder et apaiser. Les « hallucinogènes » sont dans ce

¹⁵ Sur les usages de la cocaïne à des desseins thérapeutiques à la fin du 19^e siècle, dans le traitement entre autres de certaines affections ophtalmologiques et de la morphinomanie, on peut se référer aux écrits de S. Freud (1976) sur le sujet qui a certes été, en son temps, un des plus grands promoteurs de l'usage de cette drogue.

contexte «des déclencheurs et des amplificateurs d'un discours latent que chaque culture tient en réserve, et dont les drogues permettent ou facilitent l'élaboration» (Lévi-Strauss, 1973, p. 274). L'efficacité symbolique de la cure chamannique repose sur la capacité à fournir au malade un langage lui permettant de verbaliser sur son état en vue de rétablir un parallélisme harmonieux entre les opérations du traitement et l'espace mythique des représentations¹⁶.

Les psychotropes peuvent être utilisés par les chamanes comme «des déclencheurs et amplificateurs d'un discours latent». Ils peuvent aussi être intégrés pour leurs vertus curatives «magico-religieuses» dans les décoctions ou pommades servant au traitement des malades. Chez les Huichols du Mexique, on parle même du «Dieu-Peyotl» pour qualifier cette drogue que l'on vénère¹⁷. Même lorsqu'il est ingéré par le «malade» ou le néophyte, les visions des Huichols sous l'effet du peyotl sont culturellement déterminées et suivent le «déroutement complet d'une action», avec un début et une fin, «comme dans un récit» (Benzi, 1972, p. 411).

Cette trame expérientielle fonde la norme d'usage, comme elle balise le mode d'emploi des substances psychotropes. Ces usages peuvent être quotidiens, suivre le fil aléatoire des

¹⁶ Dans un texte célèbre, Lévi-Strauss (1958) s'amuse à comparer la cure chamannique à la cure psychanalytique. Les deux, dit-il, sont équivalentes «mais avec une inversion de tous les termes». Si le psychanalyste écoute, le chamane, lui, parle pour le malade en mettant «dans sa bouche des répliques correspondant à l'interprétation de son état». «Dans un cas, c'est un mythe individuel que le malade construit à l'aide d'éléments tirés de son passé; dans l'autre, c'est un mythe social, que le malade reçoit de l'extérieur, et qui ne correspond pas à un état personnel ancien» (*id.*, p. 220).

¹⁷ La déification ou sacralisation de la substance psychotrope est un fait culturel répandu. Les Mazatèques du Mexique appellent les champignons hallucinogènes la «chair des dieux»; les descendants des Incas parlent de la coca comme de la «plante divine»; au Gabon, l'iboga est communément appelé le «Bois sacré»; en Amazonie, l'ayahuasca est considéré par plusieurs groupes comme le «breuvage sacré», etc.

événements de la vie ou ponctuer les cycles temporels de la reproduction sociale. Ils ne s'insèrent pas moins dans des espaces-temps en marge des pratiques courantes des membres de la société. Dans tous les cas cette marge est socialement intégrée, bien qu'elle puisse illustrer l'envers de l'ordre social. C'est le cas notamment de certains rites de passage et d'inversion, tels que le carnaval qui renverse, durant un temps déterminé, l'ordre social et ses rapports hiérarchiques habituels. Dans ces moments de licence festive, les beuveries sont encouragées et jouent un rôle de lubrifiant social. La période plus ou moins indéterminée que l'on appelle au Québec « le temps des fêtes »¹⁸ est en quelque sorte une réminiscence de traditions médiévales, fondées sur le cycle des saisons et le calendrier agricole, où l'on s'adonnait à des excès d'alcool et de nourritures avant la disette hivernale. Encore aujourd'hui, il s'agit d'un temps social suspendu où la prise d'alcool est à la fois encouragée et régulée par la mise en place de moyens de prévention des méfaits liés aux excès¹⁹. Dans tous les cas, les périodes de licence festive sanctionnées par la tradition doivent se terminer pour revenir au cours régulier de l'ordre des choses. Si l'on inverse ou suspend, durant un temps déterminé, l'ordre social habituel, c'est pour mieux le renforcer ensuite.

¹⁸ Si le « temps des fêtes » a représenté traditionnellement la période depuis la veille de Noël jusqu'à la fête des Rois; aujourd'hui, dans un contexte de laïcisation et de commercialisation, il s'étend sur une période toujours de plus en plus longue : annoncée, dès novembre, par la « parade du Père Noël » et débutant, parfois tôt en décembre, avec les désormais traditionnels « party de bureau ».

¹⁹ On peut penser, par exemple, à la pratique du « conducteur désigné » et à l'institution bénévole de raccompagnement en automobile qu'est devenue au Québec *Opération Nez rouge*, mais, aussi, aux messages fréquents dans les médias au sujet des façons de « savoir-boire » (éviter la déshydratation, espacer les consommations, boire modérément, etc.).

Chamanisme, néo-chamanisme et mouvance des traditions

Lorsqu'il est question d'usages néo-traditionnels de psychotropes, l'exemple du néo-chamanisme est l'un des premiers qui viennent à l'esprit. La mouvance néo-chamanique qui s'amorce dans les années 1970 est en effet fortement associée à la découverte par une certaine «jeunesse» des plantes psychédéliques et de leurs usages ritualisés dans des contextes de type chamanique. Le prosélytisme de certains ouvrages, soi-disant anthropologiques²⁰, prêchant les vertus des «drogues naturelles» et leurs usages traditionnels, n'est pas étranger à l'engouement qui entourait cette «découverte»²¹ et qui se traduisit concrètement dans la foulée du mouvement *New Age* des années 1980 par l'essor du «néo-chamanisme».

Mais qu'est-ce que le néo-chamanisme? Qu'est-ce qui le distingue du chamanisme proprement dit? On ne peut répondre à ces questions en quelques pages, d'autant plus qu'il s'agit de phénomènes qui recouvrent une multiplicité de réalités. Il n'existe pas un modèle unique et universel du chamanisme qui vaille pour toutes les situations. Le chamanisme comme le néo-chamanisme sont des constructions intellectuelles, dans la mesure où ils n'existent pas comme catégorie spécifique dans

²⁰ Je pense entre autres au succès de librairie que connaissent à l'époque les livres de l'anthropologue Carlos Castaneda. J'y reviendrai dans la prochaine section, alors que j'examinerai quelques-uns des rôles joués par les intellectuels dans la «normalisation» et la popularisation des usages néo-traditionnels des psychotropes.

²¹ Dans un article sur «les stratégies sociales des groupes néo-chamanistes», C. Laflamme (2000, p. 75) relie l'intérêt actuel pour le néo-chamanisme à la «redécouverte des traditions chamaniques par les Occidentaux». Or, faut-il le souligner, avant les années 1980, la connaissance du chamanisme était limitée aux initiés et à un petit nombre de chercheurs. Aussi le néo-chamanisme ne naît pas de la redécouverte, mais bien de la découverte, hors des milieux d'initiés et d'érudits, du chamanisme proprement dit.

aucune langue vernaculaire²². Par définition, le chamanisme désigne le champ d'actions du chamane – saman – un mot hérité des Toungouse de la Sibérie, mais dont la signification et l'origine demeurent contestées²³. Si le modèle sibérien est souvent cité comme le prototype de tous les chamanismes, force est de constater que sous le vocable «chamanisme» viennent se ranger des réalités et des pratiques très éloignées de ce modèle originaire²⁴.

Un des traits distinctifs du chamanisme primitif ayant le plus captivé l'attention des chercheurs, et qui est largement repris dans le néo-chamanisme, est ce qui est devenu commun d'appeler le «voyage chamanique». Le chamane est un personnage qui «voyage» beaucoup. Il est capable de «vols magiques» pouvant le mener jusqu'à la lune, mais c'est surtout sa capacité de voyager parmi les «mondes surhumains» des esprits auxiliaires qui le caractérise et fait de lui un être d'exception.

²² L'anthropologue C. Geertz (1973, p. 122) qualifie pour sa part de «catégories insipides» toutes ces catégories vagues que sont pour lui «totémisme», «animisme», «chamanisme», etc. et qui «dévitalisent les données des ethnographes des religions» en «diluant», entre autres, la spécificité locale des traditions religieuses (*the individuality of religious traditions*).

²³ M. Eliade fait remarquer que déjà en 1842 l'origine du mot «chamane» était mise en doute. Selon certains, le mot saman serait en fait étranger phonétiquement à la langue Toungouse, alors que le chamanisme, dans sa forme présente, serait «une des conséquences de la pénétration du bouddhisme parmi les groupes ethniques de l'Asie du Nord-Est». Entre autres, en tokharien le mot *samane* signifierait «moine : bouddhiste» (*op. cit.*, p. 383-387).

²⁴ Tant dans la littérature populaire que «scientifique», le chamanisme recouvre une multitude de pratiques ayant peu ou pas à voir avec le chamanisme sibérien dit originaire. Les figures du chamane et du sorcier se confondent très souvent, si bien que l'on peut parler tout aussi bien de chamanisme «blanc» ou «noir» que de «magie blanche» ou de «magie noire». Dans sa forme éclatée, les traces du chamanisme seraient présentes non seulement un peu partout aux quatre coins de la planète, mais se retrouveraient aussi loin dans le temps que sur les fresques des grottes de Lascaux ou, encore, un peu plus près de nous, chez les Grecs anciens, dont le *Phèdre* de Platon serait un des plus éloquents témoignages. Inutile de dire qu'un tel polymorphisme du phénomène «chamanistique» autorise tous les excès, et fait l'affaire de plusieurs lorsqu'il s'agit de définir une pratique comme étant chamanique.

Selon les groupes ethnoculturels, ces esprits prennent différentes formes (ancêtres, défunts, lieux physiques, personnages mythiques, pointes de flèches ou autres artefacts, etc.). Mais dans une majorité de cas, ils se présentent sous la forme d'éléments de la nature, en particulier d'animaux réels ou mythiques. Ces esprits deviennent les alliés du chamane dans la résolution des enjeux où il est appelé à intervenir, enjeux d'ordre thérapeutique, magico-religieux, voire politique. L'intervention du chamane consiste principalement à rétablir les équilibres écologiques, climatiques et biologiques ainsi que parfois l'équilibre social (Perrin, 1995, p. 9). Dans tous les cas, son rôle en est un de médiation : médiation entre les hommes et les animaux, entre ce monde-ci et l'autre monde, entre la vie et la mort, mais aussi entre les sexes²⁵. B. Saladin d'Anglure (1998) parle de «médiations chamaniques» pour caractériser le système de relations qu'est le chamanisme.

À la suite de M. Eliade, il est devenu commun d'associer le «voyage chamanique» à l'état d'extase dans lequel serait plongé le chamane au moment du dit voyage. Pour cet historien des religions, l'extase est le trait essentiel du chamanisme, la marque du sacré. Le chamane, dit-il, «est le spécialiste d'une transe, pendant laquelle son âme est censée quitter le corps pour entreprendre des ascensions célestes ou des descentes infernales» (1983, p. 23). Eliade reconnaît toutefois que le chamane ne détient pas le monopole de l'expérience extatique et que s'il est un «magicien», ce ne sont pas tous les magiciens qui sont des chamanes.

En réduisant le chamanisme aux «techniques archaïques de l'extase», Eliade est lui-même conscient que l'on pourra confondre le chamanisme avec d'autres phénomènes tels que

²⁵ Le transvestisme rituel est commun à plusieurs traditions chamaniques. Transgresser la différence des sexes serait, selon M. Perrin, la métaphore de toutes les autres médiations que doit réaliser le chamane (*id.*, p. 54).

la « possession ». Si le chamane peut parfois être possédé par les esprits, il ne se transforme jamais pour autant « en leur instrument » (*id.*, p. 24). Sauf exception, le chamane exerce toujours un certain contrôle sur son « voyage » ; ce qui n'est pas le cas, par exemple, des possédés des cultes de possession qui deviennent littéralement l'instrument ou le réceptacle de l'esprit ou de la divinité qui les possèdent. Cette remarque a son importance pour notre propos dans la mesure où la prise de psychotropes est l'un des moyens possibles pour accéder à la transe chamannique. Si le recours aux psychotropes est nécessaire à la réalisation du « voyage chamannique », le chamane se doit d'en maîtriser l'usage et ses effets.

La focalisation sur les états de transe et d'extase est non seulement source de confusions²⁶, mais limite la compréhension du chamanisme en tant que « fait social total ». L'ethnologue Roberte Hamayon (1995) dénonce le biais interprétatif selon lequel le « voyage chamannique » correspondrait à un état de transe ou d'extase. Il en découle une « association automatique » entre « état altéré de conscience » et « chamanisme ». Or, précise-t-elle, malgré l'apparence de scientificité de la terminologie

²⁶ L'ethnomusicologue Gilbert Rouget est certes un des auteurs qui a le plus insisté sur la confusion qui émane de l'utilisation indifférenciée des notions d'extase et de transe. Dans un tableau, souvent cité, de son livre *La musique et la transe* (p. 36), il oppose les traits caractéristiques de l'extase (immobilité, silence, solitude, sans crise, privation sensorielle, souvenir, hallucination) à ceux de la transe (mouvement, bruit, société, avec crise, surstimulation sensorielle, amnésie, pas d'hallucination). Or, même si cette distinction revêt une grande importance pour son travail (puisque'il y a, selon lui, incompatibilité entre la pratique de l'extase et celle de la musique), lui-même se doit d'admettre « qu'il est difficile parfois de décider si l'on se trouve en présence d'une extase ou d'une transe » (p. 36-37). Cela est d'autant plus vrai lorsqu'il advient de caractériser ce qu'il appelle la « transe chamannique » et de la distinguer de la « transe de possession ». Force est de constater que des traits tels que « amnésie » et « pas d'hallucination » s'appliquent difficilement, *stricto sensu*, pour caractériser la « transe » du chamane où la remémoration du voyage et des visions qu'il a suscitées joue un rôle déterminant dans le succès de l'opération chamannique.

des «états de conscience»²⁷, associer le fait de «chamaniser» à un état de conscience – si flou soit-il – revient à reprendre la même attitude déterministe établissant une «association symétrique entre contrôle de soi et absence de pratique chamanique»²⁸. En effet, le chamanisme a longtemps été dévalué, voire combattu, sous le régime soviétique et sa propagande athéiste parce qu'il était associé à la magie, la sorcellerie ou autres formes élémentaires de la vie religieuse. L'irrationalité apparente de certaines pratiques chamaniques, comme l'étrangeté du personnage chamane, était expliquée à la lumière des interprétations psychopathologiques. On doit principalement à M. Eliade, en associant les techniques archaïques de l'extase à l'expérience mystique des religieux, d'avoir sorti le chamane et le chamanisme du paradigme de l'anormalité dans lequel ils étaient jusqu'alors relégués²⁹.

Si le chamane et le chamanisme trouvent peu à peu, à la suite d'Eliade, la voie de la normalité, on ne peut pas en dire

²⁷ Que ces «états de conscience» soient qualifiés d'altérés ou de modifiés, cela témoigne, selon Hamayon, de l'imprécision qui règne à leur propos. Aussi, considèrerait-elle que l'expression «états de conscience chamanique», adoptée par Michael Harner (un des principaux leaders intellectuels du néo-chamanisme), est «vide de sens» (Hamayon, 2003, p. 34, n. 8)

²⁸ L'auteure s'interroge toutefois à savoir si cette représentation du chamanisme n'est pas aujourd'hui datée, citant en exemple «l'offre de *leadership coaching* chamanique apparue récemment dans nos sociétés» (*id.*, p. 34-35).

²⁹ Si nous devons à M. Eliade d'avoir en quelque sorte normalisé les représentations du chamane en situant celui-ci aux sources de «l'histoire de la mystique», c'est à A. Métraux que nous devons d'avoir été un des premiers à avancer «que le chamanisme, même s'il est pratiqué par des névrosés, n'est à aucun égard une manifestation pathologique». «La fonction du chamane», ajoute-t-il, «est la guérison des malades et ceux qui en font profession sont évidemment les premiers à bénéficier des effets apaisants de la transe et de la communion avec les êtres surnaturels» (Métraux, 1967, p. 82). Cette idée que le chamane est une personne souffrant de «troubles mentaux» qui trouve dans l'institution chamanique une niche sociale de normalité culturelle a été longtemps un thème de prédilection de l'ethnopsychiatrie. G. Devereux (1977, p. 16) affirme, après d'autres, que «le chaman est psychologiquement malade». «Je ne nie pas, poursuit-il, que le chaman soit plus ou moins "adapté", j'insiste simplement sur le fait qu'il n'est "adapté" qu'à un *secteur relativement marginal* de sa société et de sa culture» (italiques de l'auteur).

autant de l'usage des psychotropes. L'usage de substances psychoactives est l'une des techniques (jeûne, immobilité, automutilation, danse, musique, etc.) à la disposition du chamane pour entrer en « transe » et réaliser le voyage chamanique, mais une « technique aberrante » selon Eliade (1983, p. 383). L'usage de narcotiques, dit-il, « dénote plutôt la décadence d'une technique d'extase ou son extension à des populations ou des groupes sociaux "inférieurs" » (*id.*, p. 371)³⁰. Les narcotiques ne sont à ses yeux « qu'un substitut vulgaire de la transe "pure" »³¹.

La prise de substance hallucinogène serait un moyen plus facile, mais surtout plus rapide de réaliser le voyage chamanique. Aussi, note M. Perrin, dans plusieurs sociétés, l'aptitude à se passer de la drogue serait interprétée, lorsque l'on est un grand chamane, comme le signe d'une grande maîtrise. Dans certaines sociétés amazoniennes, « le chamane confirmé n'utilisera plus l'ayahuasca mais seulement le tabac » (Perrin, 1995, p. 49)³². Mais peu importe la technique utilisée, le voyage chamanique se déroule toujours selon un scénario déterminé propre à la

³⁰ Aux dires, de P.T. Furst, un étudiant d'Eliade, ce dernier serait revenu, au terme de sa vie, sur sa position à l'endroit des substances psychoactives en les considérant comme un moyen culturellement valorisé et tout aussi valable d'atteindre l'extase chamanique.

³¹ Eliade ajoute : « Nous avons déjà eu l'occasion de constater chez plusieurs peuples sibériens le fait que les intoxications (alcool, tabac, etc.) sont des innovations récentes et qu'elles accusent en quelque sorte une décadence de la technique chamanique. On s'efforce d'imiter par l'ivresse narcotique un état spirituel qu'on n'est plus capable d'atteindre autrement » (*id.*, p. 315). Cette perception négative à l'endroit de l'usage des psychotropes comme moyen d'entrer en transe est reprise par G. Rouget (*op. cit.*). Ainsi, dit ce dernier : « Les oracles authentiques s'abstiennent de tout excitant pour entrer en transe » (p. 136). Ou encore : il appelle « possession profane » la transe obtenue par les jeunes filles Haoussa sous l'effet du datura. Cette possession « présente tous les signes de la crise de possession normale, à ceci près que les dieux ne se manifestent évidemment pas » (p. 108).

³² À noter que prise à forte dose, le tabac fumé, mais surtout prisé ou ingéré sous forme d'infusion, est un moyen attesté et répandu en Amérique amazonienne d'entrer en « transe chamanique ». A. Métraux (1967) parle littéralement de l'ivresse que procure le jus de tabac et qui plonge le chamane et les novices « dans un état de transe » (*op. cit.*, p. 86-87).

culture d'origine des initiés. Ce qui n'est pas *a priori* le cas dans le néo-chamanisme.

Comme pour le chamanisme, l'usage de psychotropes n'est pas un préalable à la pratique du néo-chamanisme. Il existe en fait une diversité de pratiques soi-disant «néo-chamaniques» allant de la consultation psychothérapeutique aux techniques corporelles, en passant par la démarche artistique et l'expérience religieuse. Une rapide recherche sur Internet de l'offre de services néo-chamaniques (ou chamanisme pour Occidentaux) permet de constater que nombreux sont les groupes et les «néo-chamanes» qui insistent sur le fait que l'usage de psychotropes ne fait pas partie de leurs pratiques³³. À côté, on trouve d'autres groupes, ne se définissant pas comme néo-chamaniques, mais qui proposent des services (tourisme culturel, thérapie alternative, croissance personnelle, etc.) dans lesquels l'usage de psychotropes dans un contexte d'inspiration chamanique constitue une composante importante de leur «spécialité».

Lorsque l'on parle de néo-chamanisme, on réfère normalement à des pratiques qui sont déracinées de leur contexte social d'origine. Ces pratiques peuvent s'inspirer d'une ou de plusieurs traditions – chamaniques ou non – mais ne sont pas propres au paysage social global où elles se déroulent, sinon à l'identité ethnoculturelle de ses pratiquants. La fonction sociale qui caractérise le chamanisme traditionnel est extirpée au profit de la valorisation de la démarche personnelle. Le «voyage chamanique» ne s'inscrit plus nécessairement dans une trame sociale définie, même si les référents symboliques peuvent avoir une connotation identitaire (sociale, culturelle, religieuse, etc.) significative pour les personnes concernées.

³³ Il faut dire, à l'inverse, que plusieurs groupes néo-chamaniques recourant aux psychotropes dans leurs pratiques se garderont de les annoncer publiquement question de préserver leur caractère plus ou moins clandestin.

La transformation de la performance chamanique en une « pratique du soi » et un produit de consommation se traduit par la transformation non seulement des contextes rituels traditionnels, mais aussi du processus d'initiation à ces pratiques. Il suffit parfois d'un voyage en terres chamaniques ou même d'un week-end passé parmi un groupe néo-chamanique pour devenir un « initié ». Dans certains cas, on préconise même « l'autoproclamation et l'autoemploi » de pratiques dites chamaniques (Hamayon, 2003, p. 31).

Plusieurs chercheurs nous mettent en garde contre la dangerosité potentielle de certaines pratiques où l'on fait un « usage détourné » de psychotropes utilisés originairement par les chamanes. P. Deshayes (2004, p. 11) cite en exemple les conséquences parfois catastrophiques « d'initiations chamaniques amazoniennes mal vécues » alors que le nombre de plaintes à propos de ces « pseudo-initiations » est en croissance. S'il ne fait aucun doute que l'expérience des drogues est structurante en contexte chamanique traditionnel, « chez nous, elle détruit » dit sans détour M. Perrin (1985). Au contraire des peuples de traditions chamaniques, les Occidentaux n'ont pas, précise l'anthropologue, un « ailleurs » bien défini où aller sous l'effet des drogues hallucinogènes. Conscients des dérapages possibles et des accusations de charlatanerie qui les menacent, plusieurs chamanes, « néo-chamanes » ou guérisseurs (néo)traditionnels ressentent aujourd'hui le besoin de s'organiser en association de façon à régulariser leurs pratiques dont l'emploi, s'il y a lieu, des drogues dans leurs fonctions³⁴.

³⁴ Voir à ce propos, le modèle exemplaire du conseil de « chamanes » Shuar de l'Équateur baptisé CUWISH (Consejo Uwishin Shuar) et qui comptait dans ses rangs, en mai 2007, 23 Uwishins (terme vernaculaire shuar équivalant plus ou moins à la notion générique de chamane et de sage). Dans le code d'éthique que s'est donné l'association, on insiste non seulement sur l'importance de la probité morale qui doit orienter la pratique professionnelle des Uwishins, mais aussi sur l'exemplarité de leur mode de vie aux yeux des autres membres de la communauté. Aussi, peut-on lire sur leur site Web : « C'est au moyen de notre conduite irréprochable, démontrée en tout moment, que nous permettrons à nos communautés de différencier le charlatan du véritable Uwishin » (www.cuwish.org).

Mouvance chamanique et syncrétismes religieux

L'usage de substances hallucinogènes en dehors de leur cadre normatif traditionnel représente des risques bien réels, d'où l'importance de la légitimité du contexte dans le lequel ces «néo-usages» se déroulent.

De la mouvance chamanique sont issues de nouvelles traditions ou «néo-traditions» qui, sans se définir comme «néo-chamaniques», adoptent sous forme de syncrétismes des éléments du chamanisme traditionnel. L'exemple le plus éclairant est certes celui du «culte du peyotl» qui se répand, à partir environ de 1885, du sud du Texas jusqu'au Canada et qui est aujourd'hui pratiqué dans une cinquantaine de réserves amérindiennes (Bellinger, 2000, p. 648). S'inspirant de la dévotion envers le peyotl des populations du nord du Mexique, dont les Huichols, le culte du peyotl s'inscrit à l'origine dans un mouvement de résistance à la société dominante et au christianisme. Les formes du culte prendront des connotations spécifiques selon l'interprétation des différents prédicateurs visionnaires. Pour certains, l'usage du peyotl a «la même valeur culturelle que l'hostie eucharistique». En 1914, le culte du peyotl fut enregistré officiellement sous le nom de *Church of the First Born*, puis, en 1918, sous celui de *Native American Church* (*id.*, p. 649). Valorisé et même légalisé à partir de 1977, l'usage du peyotl est restreint au cadre normatif du culte. Tout usage en dehors de ce contexte institutionnalisé reste déviant. Boyer et ses collaborateurs (1997) rapportent l'exemple d'une réserve apache où l'usage du peyotl a été à la source de graves conflits à partir du moment où son usage en dehors du culte est devenu un terrain propice à l'expression de rivalités chamaniques et d'attaques de sorcellerie. Les hostilités qui ont pris une tournure sanglante ont été attribuées au peyotl et son usage a été banni par la communauté.

L'Église du Santo Daime³⁵ au Brésil est un autre exemple de «néo-tradition» née de la mouvance et du métissage de traditions chamaniques avec d'autres traditions religieuses. Véritable syncrétisme, conciliant l'ensemble des principales sources religieuses du Brésil (amérindiennes, africaines, christianisme, spiritisme, etc.), le culte du Santo Daime est édifié autour de l'absorption ritualisée de la ayahuasca, breuvage sacré aux propriétés «hallucinogènes», dont la préparation est empruntée à la tradition chamanique³⁶. L'usage de l'ayahuasca suit un protocole strict balisé par des restrictions alimentaires et sexuelles et est contrôlé par le principal officiant qui jauge les dosages selon les individus et l'expérience recherchée. Le Santo Daime se répand aujourd'hui avec la diaspora brésilienne jusqu'en Occident. Aussi, là où l'Église cherche à s'établir, elle doit composer avec les législations locales qui régissent, voire interdisent, l'usage de l'ayahuasca³⁷.

Les exemples du culte du peyotl et du Santo Daime illustrent bien la mouvance et le dynamisme des traditions tant dans leurs

³⁵ L'Église du Santo Daime a été fondée dans l'état de l'Âcre, au Brésil, au début des années 1930, par Raimundo Ireneu Serra. Elle est officiellement reconnue au Brésil depuis 1972. Elle compte plus d'une dizaine de milliers d'adeptes au Brésil, mais aussi un peu partout dans le monde dont au Canada. Voir entre autres, le texte de P. Deshayes « Les trois mondes du Santo Daime ». Dans la même mouvance a été fondée, en 1962 dans l'état du Rondônia au Brésil, par José Gabriel da Costa (Mestre Gabriel), l'Église de l'Union du Végétal (*União do Vegetal*).

³⁶ D'origine amérindienne, la boisson sacrée du Santo Daime n'en est pas moins associée dans le culte au « sang du Christ » et son ingestion à la communion (voir Deshayes, 2002 et 2006).

³⁷ L'usage de l'ayahuasca dans le contexte du culte du Santo Daime est légalisé dans quelques pays d'Europe, dont les Pays-Bas, l'Espagne et la Belgique. En France, les luttes en justice des membres de l'Église pour faire reconnaître leur droit à l'usage de la boisson sacrée et le respect de leurs pratiques religieuses se sont soldées en défaveur de ceux-ci et avec l'ajout de l'ayahuasca parmi la liste des stupéfiants. Dans le contexte de la mondialisation, les membres de l'Église du Santo Daime ont fait du cyberspace un des lieux privilégiés pour défendre leurs positions et faire reconnaître leurs droits à la libre pratique religieuse. On peut consulter entre autres le site : <http://libertedesantodaime.free.fr/>

rapports avec d'autres traditions qu'avec la société englobante. Si l'on peut qualifier de l'extérieur la *Native American Church* et l'Église du Santo Daime comme étant «néo-traditionnelles», pour leurs fidèles, l'une et l'autre n'en sont pas moins des «traditions» héritées, par l'intercession de leurs fondateurs, du temps mythique des origines. Dans les faits, on constate que plusieurs pratiques dites «traditionnelles» par ceux et celles qui les ont adoptées et qui s'identifient culturellement à elles sont plutôt «néo-traditionnelles». C'est le cas, par exemple, de certaines pratiques de groupes amérindiens du Subarctique et du Nord-Est. Dans leur quête identitaire et la guérison de leurs blessures ancestrales, plusieurs groupes «traditionalistes» ont reconstitué leurs propres traditions en empruntant à d'autres nations amérindiennes (qui, en d'autres temps, ont pu être leurs rivaux, voire leurs ennemis) des pratiques qui leur étaient jusqu'alors étrangères. La tente de sudation comme la «roue médicinale», qui sont aujourd'hui incorporées aux pratiques de guérison de nombreux groupes amérindiens du Canada, en sont des exemples. Si elles appartiennent à l'univers culturel des Amérindiens dans son ensemble, ces pratiques n'en sont pas moins «néo-traditionnelles» pour ces groupes qui ne les ont adoptées que tout récemment comme élément de «leur» tradition. Nous savons aussi que plusieurs de ces groupes, dans leur processus de reconstitution identitaire, entretiennent des relations étroites avec des groupes de traditions chamaniques du sud de l'Amérique et qu'ils pourront faire l'expérience des plantes sacrées hallucinogènes comme moyen de retourner aux sources de leur tradition et de leur culture. Parfois, des anthropologues ou autres intellectuels occidentaux s'immiscent dans ce processus de reconstruction identitaire des peuples autochtones en facilitant les contacts entre les groupes ou, même, en leur proposant de leur enseigner leurs traditions perdues. C'est un peu un des mandats que s'est donné la *Foundation for Shamanic Studies*, créée en 1970 par l'anthropologue Michael J. Harner,

en voulant préserver la mémoire des traditions chamaniques³⁸. C'est ainsi qu'en 1992, au lendemain de la tombée du régime soviétique, que Harner et son équipe sont débarqués en Mongolie dans le but de contribuer à la résurgence de pratiques chamaniques oubliées sinon confinées à la clandestinité lors de l'époque socialiste.

Néo-chamanisme ou polymorphisme chamanique ?

Doit-on parler de chamanisme, de néo-chamanisme ou de pratiques qui s'inspirent du chamanisme lorsque des pratiques oubliées ou empruntées à d'autres groupes sont intégrées aux traditions locales ? Au-delà d'une simple question de terminologie, il s'agit de reconnaître le prisme très large que couvre la mouvance chamanique. Si le «néo-chamanisme» dans sa forme occidentalisée et commerciale est avant tout une pratique du soi pour des Occidentaux en quête de spiritualité et de thérapies alternatives, il peut aussi être vu dans un contexte de métissage culturel entre les mondes autochtones et la société englobante comme un élément générateur de nouvelles pratiques traditionnelles. J.P. Chaumeil (1992) utilise l'expression «chamanismes à géométrie variable» pour qualifier les différentes formes de pratiques et de savoirs nés en Amazonie du mouvement d'échange entre les chamans urbains et leurs confrères indigènes. Ce mouvement est bidirectionnel puisque l'on observe «un afflux croissant de jeunes indigènes dans les villes pour y étudier les arts chamaniques auprès d'instructeurs métis qui, eux, développent la tendance inverse» (*id.*, p. 99).

Les néo-chamanes que sont les chamans urbains ou métis font preuve, dit J.P. Costa (2007, p. 97), d'un «exceptionnel

³⁸ Voir le site de la fondation : <http://www.shamanism.org>

polymorphisme». Autant leurs pratiques peuvent-elles relever de la thérapie de groupe et du développement personnel, autant peuvent-elles s'inscrire dans le système de soins des populations locales. On adapte l'offre en fonction de la demande. Par exemple, les guérisseurs amazoniens pourront avoir recours dans leurs pratiques à des techniques chamaniques étrangères à leur tradition, mais sauront aussi moderniser leurs discours et leurs services en fonction du contexte et de la demande³⁹. La marge de manœuvre dont disposent les guérisseurs et les chamanes, qu'ils soient métis, urbains ou traditionnels, est propice à toutes sortes de dérives. Le prestige et les avantages financiers découlant de leurs pratiques peuvent être source d'envie et de conflits au sein des communautés, mais aussi être une source de motivation pour tous les charlatans voulant profiter de cette manne. Le chamane traditionnel, sollicité par une clientèle occidentalisée prête à payer le gros prix pour ses services, n'est pas lui non plus à l'abri des accusations de tromperie de la part des membres de sa communauté qui perçoivent d'un mauvais œil le dessein pécuniaire de son entreprise. J.-P. Costa (*id.*) rapporte l'histoire d'un chamane shipibo très réputé s'étant attiré un peu malgré lui un certain succès auprès des Occidentaux, et qui a dû, la mort dans l'âme, s'expatrier de sa communauté, car on acceptait mal le prestige dont il s'ennoblissait et qui le hissait au-dessus des autres. Il partit s'installer près d'une grande ville amazonienne pour y fonder un Centre spirituel s'adressant exclusivement aux Occidentaux en quête de soins et d'enseignement chamanique.

La dimension pécuniaire, sinon commerciale des interventions, est souvent décriée comme un des principaux facteurs de dénaturation de la pratique chamanique traditionnelle,

³⁹ Par exemple, certains chamanes métis amazoniens communiquent dorénavant avec les esprits auxiliaires au moyen d'un « téléphone spirituel » virtuel (Shick, 2007). J.-P. Costa (2007) cite, de son côté, l'exemple d'un chamane quechua qui a intégré le Tarot de Marseille à son arsenal thérapeutique.

considérée comme étant la seule « authentique » par certains puristes. Or, il faut pouvoir relativiser cette affirmation. Déjà, dans les années 1940, A. Métraux (1967, p. 114) notait que « le chaman tire de gros profits de sa profession, car ses cures ne sont pas gratuites ». Certains « n'hésitent pas à se livrer à des tours de passe-passe » en vue d'accroître leur prestige. Dans les groupes où la division du travail est peu poussée, ils font figure de spécialistes et sont « les seuls », dit Métraux, « qui puissent s'enrichir par l'exercice d'une fonction » (*id.*, p. 98). Si bien que certains chamanes se voient contraints par l'opinion publique à des distributions annuelles de biens sous peine de nuire à leur réputation qui peut s'étendre au-delà des limites du village et même de leur groupe d'appartenance.

Moins une stricte question d'argent, c'est l'occidentalisation de certaines pratiques chamaniques qui semble davantage être montrée du doigt lorsqu'il s'agit de démarquer ce qui appartient ou non à la tradition. Cette occidentalisation peut prendre différentes formes : ouverture d'un cabinet privé de consultation chamanique ; incorporation à la pratique traditionnelle d'éléments de la culture dominante, dont des éléments de son système de soins ; offre de services spécialisés dédiés uniquement à une clientèle occidentale ; couplage ou métissage avec d'autres traditions tant spirituelles que curatives, etc. Dans tous les cas, on dénote une privatisation partielle ou complète de certains aspects de la pratique à l'encontre de ses ancrages sociaux traditionnels. Or, c'est la légitimation contextuelle de ces nouveaux usages qui pose problème. Qu'il s'agisse de chamanes métis, urbains, traditionnels ou de « néo-chamanes », nous parlons d'usages qui se situent, en partie ou en totalité, à la marge du social. Leur légitimité s'appuie sur d'autres considérations que la seule pérennité des traditions.

Les intellectuels ont joué et continuent de jouer un rôle prépondérant dans la légitimation de ces nouveaux usages issus de traditions ancestrales ou de la rencontre avec celles-ci. Ce

processus de légitimation consiste en général à rationaliser des pratiques qui, du point de vue des normes d'entendement occidentales, semblent irrationnelles ou inappropriées. L'anthropologue Jeremy Narby, une des figures de proue de la mouvance néo-chamanique actuelle, est un bon exemple d'auteur qui, après beaucoup d'autres, a cherché à rationaliser l'usage chamanique des hallucinogènes comme moyen de connaissance.

Dans un ouvrage, au sous-titre évocateur, *Le serpent, l'ADN et les origines du savoir*, Narby (1995) propose de considérer en stéréoscopie le chamanisme et la biologie moléculaire. Pour lui, l'ADN comme le chamanisme sont des sujets trop importants pour être laissés au seul «regard focalisé» des universitaires. Contre le monopole du discours rationnel, il préconise différentes approches «défocalisées» comme moyen de connaissance, dont l'usage d'hallucinogènes, principalement dans ce cas-ci de l'ayahuasca. Dans une approche qu'il qualifie d'auto-biographique et de narrative, Narby entreprend de raconter sa propre histoire, en revenant notamment sur ses diverses expériences de l'ayahuasca en contexte chamanique amazonien, afin de créer, dit-il, un récit accessible et compréhensible. Ce retour de la raison vers ce qu'il considérait, jusqu'alors, comme de l'irrationnel ne s'est pas fait sans la déstabilisation complète des points de repère scientifiques qui l'avaient guidé sur le terrain dans son travail d'anthropologue. La découverte la plus bouleversante selon lui, et tout son ouvrage est consacré à en faire la démonstration, est que l'image du «Serpent cosmique» que l'on retrouve dans plusieurs traditions chamaniques ne serait rien d'autre que la double hélice par laquelle les savants représentent l'ADN. Le savoir, en apparence irrationnel, qui se révèle au chamane sous l'effet de l'ayahuasca rejoindrait dans son fond mythique inconscient le savoir rationnel des scientifiques. Il n'en faut pas plus à Narby pour dire que les grands chamanes indigènes sont à la tradition chamanique ce que les grandes

universités comme Oxford et Harvard sont à l'institution scientifique (*id.*, p. 149-153).

Dans un tout autre registre, mentionnons le rôle qu'ont pu jouer certains intellectuels dans le développement de thérapies alternatives s'adressant en partie ou en totalité à une clientèle occidentale. Parmi les thérapies d'inspiration chamanique qui gagnent en popularité, il y a le traitement de la toxicomanie et de l'alcoolisme. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, on y recourt à des substances hallucinogènes pour traiter des patients dépendants aux drogues dures (héroïne, cocaïne, crack, etc.). Plusieurs de ces traitements se fondent sur le modèle de la communauté thérapeutique. Des clients aisés d'Europe et d'Amérique du Nord se rendent aussi loin qu'en Amazonie et au Gabon pour suivre des thérapies où la prise de psychotropes, l'ayahuasca dans le premier cas, l'iboga dans l'autre, constitue le moment fort de la cure. Le centre Takiwasi⁴⁰, en Haute Amazonie péruvienne, qui intègre l'usage de l'ayahuasca dans son programme pour toxicomanes, est un des « dispositifs thérapeutiques » les plus connus grâce, entre autres, aux travaux et aux efforts de normalisation de son fondateur : le médecin Jacques Mabit. Takiwasi est, explique ce dernier, un projet pilote qui « tente d'articuler le savoir ancestral avec les pratiques contemporaines de psychothérapie en prenant en compte les exigences de l'éthique et de la mentalité occidentale » (Mabit, 2001, p. 13). La thérapie s'assoit, poursuit-il, sur un « trépied thérapeutique » combinant « l'usage des plantes, la psychothérapie et la vie en commun ». Utilisées « dans un cadre symbolique précis et rigoureux », les plantes psychoactives, en l'occurrence l'ayahuasca, assurent « une puissante facilitation de la psychothérapie ». En fait, précise Mabit, dans le « laboratoire » que constitue l'espace Takiwasi, où les résidents « sont

⁴⁰ Voir : www.takiwasi.org

à la fois les observateurs et les sujets de leurs observations», «les plantes jouent le rôle central de psychothérapeutes». Le personnel de soins n'y a qu'«un rôle d'accompagnement, de guidage et de sécurité» (*id.*, p. 13-14).

Si l'objet de cet article n'est pas d'évaluer le dispositif thérapeutique ni les succès⁴¹ de Takiwasi, on peut toutefois s'interroger sur les tentatives d'explication de cette réussite. Les efforts pour rationaliser une démarche qui peut paraître irrationnelle aux yeux de l'orthodoxie thérapeutique occidentale tournent quelque peu à vide. Pour combler cette impasse explicative, on a recours à un méta-langage pseudo-analytique cherchant à faire le pont entre des univers de compréhension en apparence irréconciliables. On parle, par exemple, «d'une restitution du lien vital avec les puissances psychiques transcendant l'ego et invitant à une salutaire déflation du moi» (*id.*, p. 14). Ou encore, aux «théoriciens» qui prétendent qu'il faut que le thérapeute et le sujet appartiennent à la culture d'origine de ces pratiques, on rétorque que non, puisque «ces pratiques donnent accès à des engrammations intra-psychiques personnelles qui demeurent cohérentes pour le sujet lui-même et touchent des soubassements qu'on pourrait nommer transculturels parce qu'atteignant des complexes psychiques universels (amour, haine, rejet, abandon, peur, paix, etc.)» (*id.*, p. 15).

Dans tous les cas, c'est la question de la légitimation de pratiques dans un autre cadre normatif que celui où elles ont cours traditionnellement qui pose problème. D'où le rôle influent qu'ont pu jouer les intellectuels (écrivains, chercheurs, praticiens, etc.) dans la reconnaissance de normes d'usage *a priori* marginales, voire déviantes, par rapport aux représentations sociales dominantes. Un peu comme si ces intellectuels

⁴¹ Selon son fondateur, 67 % des patients « qui ont complété le processus dans son entier » ont obtenu des « résultats positifs » (Mabit, 2001, p. 16).

devenaient soit les garants – au niveau de la société globale et de ses institutions de régulation – du bien-fondé de traditions et de pratiques pouvant être jugées, en d'autres contextes, comme déviantes, soit l'autorité de référence sur laquelle s'appuient des pratiques émergentes pour se légitimer à l'intérieur du cercle plus ou moins fermé de ses adeptes ou de ses initiés.

Apologie des drogues, autorité intellectuelle et normativité contextuelle

L'usage des drogues a exercé depuis le début du 19^e siècle une influence considérable sur l'imaginaire des écrivains et de leur public (Milner, 2000), avec pour résultat qu'une large part des représentations populaires véhiculées à propos des différentes drogues et de leurs effets proviennent de cet univers littéraire. Si la place qu'occupe l'usage des psychotropes reste souvent ambiguë, sinon secondaire, parmi l'ensemble de l'œuvre de plusieurs de ces auteurs, chez d'autres, elle est au cœur même de leur démarche créatrice et de leur production littéraire. C'est le cas notamment des « auteurs guides » ou « auteurs chamanes », comme les appelle Pierre Bonasse (2005, p. 21), faisant l'apologie de l'usage des drogues hallucinogènes comme autre voie de connaissance, qui ont inspiré et continuent d'inspirer plusieurs générations d'usagers.

Par leur autorité et leur influence, les intellectuels peuvent être appelés à intervenir auprès des instances gouvernementales dans le processus de légalisation de certaines pratiques néo-traditionnelles. Par exemple, l'anthropologue et travailleur social John Collier a été directement impliqué, à partir des années 1930, dans le lobbying politique qui conduisit à la légalité de l'usage du peyotl dans le cadre de la *Native American Church*. L'usage de l'ayahuasca au sein de l'Église *Santo Daime* a été pour sa part officiellement légalisé au Brésil en 1992 à la suite d'études commandées par l'État reconnaissant les bienfaits de

son usage ritualisé pour la communauté et les personnes. Dans ces deux cas, l'autorité institutionnelle d'intellectuels extérieurs au groupe d'appartenance des adeptes sert, en quelque sorte, de caution à la légitimité sociale des contextes d'usage.

C'est d'abord par leurs écrits et leur discours dithyrambique en faveur de l'usage de certains psychotropes que l'impact des intellectuels s'est fait le plus ressentir sur les personnes et les représentations. Ces auteurs sont même devenus pour plusieurs des modèles à suivre, constituant l'avant-garde de nouveaux usages en Occident.

Jusque dans les années 1950, l'expérience des drogues hallucinogènes dans les milieux intellectuels se déroule principalement dans des conditions de type clinique⁴². La focalisation est sur la substance et ses effets. On prend des doses savamment calculées du principe actif des drogues (mescaline, psilocybine, LSD) et non les plantes elles-mêmes. Des cercles d'usagers sont créés. L'expérience individuelle est privilégiée au détriment des contextes traditionnels d'usage. Puis, peu à peu, la référence au contexte devint un élément signifiant dans les usages. Le peyotl commença à être connu du grand public avec la publication d'articles sur ses usages ritualisés dans les magazines *Time* (1951) et *Newsweek* (1953). William Burroughs se rend en 1953 en Amazonie en quête de l'ayahuasca. Ses expériences sont relatées dans sa correspondance qui deviendra le recueil *The Yage Letters*. Aldous Huxley publie en 1954 *Les portes de la perception* et propose avec Humphrey Osmond, en 1956, le terme «psychédélique», qui signifie littéralement «esprit manifeste», terme plus juste selon eux pour catégoriser leurs expériences avec la mescaline que le mot hallucinogène, dont

⁴² En cela, le voyage que fit Antonin Artaud au Mexique en 1936 pour y soulager ses souffrances et durant lequel il expérimenta le peyotl parmi les indiens Tarahumaras constitue pour l'époque une exception notoire.

la racine latine, *hallucinare*, signifie «se tromper». En 1957, c'est au tour des «champignons magiques» et leur usage cérémoniel de devenir connus du grand public avec la parution d'un article de Gordon Wasson dans la revue *Life*⁴³. Nombreux par la suite seront les touristes hippies qui prendront la route vers le sud du Mexique pour en faire l'expérience. Les graines de la «contre-culture psychédélique» étaient semées (Bonasse, 2005, p. 12-13).

Les années 1950 ont vu se multiplier dans les milieux intellectuels les expériences avec le LSD par l'entremise, principalement, du chimiste Albert Hofmann qui découvrit ses propriétés hallucinogènes en 1943. Ce même Hofmann synthétisa en 1958 la psilocybine à partir de champignons mexicains ramenés par Wasson (*id.*, p. 12-14), ainsi que plusieurs autres substances psychotropes. C'est aussi à cette époque que l'on découvre, dans les mêmes milieux, les «techniques archaïques de l'extase» conduisant au «voyage chamanique».

Ce n'est que dans les années 1960 que le contexte social et culturel devint, parmi une certaine jeunesse occidentale, un élément justificatif de l'usage des drogues. Elles se révélèrent alors comme un moyen de libérer les consciences et de contester l'ordre moral aliénant de la société. Le psychologue et écrivain Timothy Leary est un des chefs de file de cette révolution psychédélique. Selon lui, l'usage des drogues psychédéliques est une expérience à la fois mystique et politique permettant de voyager dans de nouveaux champs de conscience. Mêlant enseignement bouddhiste, pratique chamanique et usage politique de l'expérience psychédélique⁴⁴, Leary sut séduire avec ses

⁴³ L'article de Wasson est disponible sur Internet à l'adresse suivante : <http://www.imaginarium.org/wasson/life.htm>.

⁴⁴ Parmi les titres publiés par T. Leary, mentionnons l'ouvrage qu'il a coécrit avec R. Metzger et R. Alpert *The Psychedelic Experience. A Manual Based on the Tibetan Book of the Dead* (1964) et son livre *The Politics of Ecstasy (La politique de l'extase)*.

livres et ses conférences, en ces temps d'agitations sociales, tout un pan de la jeunesse universitaire américaine. Nous sommes à l'époque du *flower power* et des manifestations pacifiques *peace and love* contre la guerre du Vietnam.

Dans le contexte naissant de l'ère psychédélique, Carlos Castaneda aurait fait en 1960 la rencontre en Arizona du *curandero* Don Juan Matos. Du «pseudo-dialogue» (Muller, 2004, p. 153) issu de cette rencontre a résulté une thèse de doctorat en anthropologie qui fut publiée en 1968⁴⁵. Le livre connaît un immense succès et sera suivi de plusieurs autres qui deviendront autant de livres-cultes parmi la jeunesse en pleine effervescence psychédélique. Si les ouvrages de Castaneda ont été unanimement décriés par ses pairs comme de la pure «fiction» ethnographique, il en a été tout autrement du grand public qui érigea le personnage «Castaneda l'anthropologue» en véritable gourou de son temps. Ses livres arrivaient «juste au bon moment» comme le souligne J.-C. Muller (*op. cit.*). Alors que la «révolution psychédélique» évoluait dans tous les sens, que les «mauvais voyages» – les *bad trip* – n'étaient pas rares et que la contestation politique s'essouffait peu à peu, Castaneda, par l'entremise des enseignements de Don Juan, donnait une nouvelle légitimité et une orientation aux usages des drogues hallucinogènes en les reliant à des traditions ancestrales oubliées. Il n'a pas que relaté l'existence de ces traditions, mais a témoigné par ses expériences de leur efficacité comme nouvelle voie de connaissance. Aussi fut-il rapidement associé à «la renaissance spirituelle américaine» (Bonasse, 2005, p. 16) devenant «lui-même un objet de culte pour les étudiants de cette période» (Muller, 2004, p. 154). Le hénomène Castaneda est

⁴⁵ La thèse de Castaneda a été publiée en 1968 sous le titre *The Teaching of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. Le livre a été traduit en français en 1972 sous le titre *L'herbe du diable et la petite fumée. Une voie Yaqui de la connaissance* (Castaneda, 1972).

tel qu'il fera la couverture du Time en 1973 (Bonasse, *op. cit.*). Les grands journaux américains (*The New York Times*, *Life*, *The Los Angeles Times*), peu intéressés habituellement par l'anthropologie, lui consacrèrent des critiques dithyrambiques (Muller, *op. cit.*).

D'aucuns reconnaissent dans l'influence de Castaneda et de son œuvre l'engouement initial de ce qui deviendra le néo-chamanisme. Bien que ses essais soient critiqués au sein de sa discipline comme étant une grande tromperie, les vertus de l'usage ritualisé des plantes sacrées hallucinogènes seront quant à elles peu à peu reconnues par la publication des ouvrages collectifs, de facture anthropologique plus classique, de Furst (1972) et de Harner (1973). La table était mise pour de nouvelles recherches sur les usages traditionnels des psychotropes, recherches que ne manqueront pas de citer adeptes et promoteurs du néo-chamanisme au moment de légitimer le bien-fondé de leurs pratiques. On bricole contextuellement de nouvelles normes d'usage sur la base des données de la littérature scientifique et des expériences des « auteurs-guides ». L'autorité intellectuelle renforce en quelque sorte la référence à la tradition dans la légitimation contextuelle des néo-usages et des représentations qui les soutiennent.

L'accent est mis sur la régulation des usages par le cadre contextuel. Le « bon voyage » sous l'effet des drogues est assuré dans la mesure où il est balisé par le mode d'emploi sanctionné par le contexte d'usage, lui-même justifié par les fonctions qu'il remplit⁴⁶.

⁴⁶ L'importance du contexte dans le bon usage des drogues se révélera être une préoccupation croissante qui dépasse le seul milieu des usages traditionnels et de ses panégyristes. Par exemple, les antipsychiatres qui, dans les années 1970, préconisaient l'usage des « antidrogues telles que le LSD, la mescaline, la psilocybine » comme moyen de « destructuration-restructuration radicale de la conscience » insisteront également sur « les conditions d'un bon voyage » (Cooper, 1976).

Dans ce jeu discursif de construction et de légitimation des normes d'usage de psychotropes en contexte néo-traditionnel, on ne peut passer sous silence la mise à l'index progressive du mot hallucinogène. Désormais, on ne peut employer le mot hallucinogène sans rouspétance de la part des milieux d'usagers cherchant à normaliser socialement leurs «pratiques traditionnelles», mais aussi d'un nombre croissant d'intellectuels qui ont été les premiers à souligner son caractère inadéquat pour caractériser les effets véritables des «plantes sacrées» sur les individus. On préfère à la place parler de «plantes psychédéliques», d'«ornirogène», de «divinogène» ou encore de «lucidogène» («éveilleur de conscience») (Bonasse, *op. cit.*). Mais l'expression qui s'impose de plus en plus, tant parmi les usagers que la littérature spécialisée, est «enthéogène». De la même racine qu'«enthousiasme», le mot a été proposé par Wasson et Ott en 1979. Il évoque «la libération ou l'expression d'un sentiment divin à l'intérieur de soi». On justifie des expériences de psychotropes en recourant à un vocabulaire «religio-scientifique» soi-disant plus conforme au dessein des usages. Le divin ou Dieu est ici un *a priori*, peu remis en question par les auteurs, que l'on représente la plupart du temps comme une «figure polymorphe, fortement syncrétiste». On fait en général abstraction du caractère construit de l'expérience mystique et de l'influence *a posteriori* du langage sur l'interprétation de celle-ci (Gauthier, 2003).

Le partage d'une même terminologie concrétise à mots couverts l'alliance entre les intellectuels de tous acabits et les leaders des contextes d'usage néo-traditionnel des drogues. En ne parlant plus d'hallucinogène mais d'enthéogène, on s'entend de part et d'autre pour donner une image plus positive à des pratiques pouvant paraître inappropriées du point de vue de la rationalité dominante. Les représentations positives associées à ce langage commun contribuent à la reconnaissance de la normalité contextuelle des usages que ceux-ci soient légaux ou non.

La ligne objective qui sépare – sur le terrain et dans les discours – auteurs, chercheurs et expérimentateurs des drogues « enthéogènes » devient de plus en plus ténue et difficile à tracer⁴⁷. Cette ligne de partage est d'autant plus floue qu'avec l'avènement d'Internet n'importe qui ou presque peut s'improviser auteur et diffuser des « connaissances » qui serviront à promouvoir leurs pratiques et à conquérir une part du lucratif marché que constitue les nouvelles religions, les thérapies alternatives et les techniques du soi.

Rites, marges et représentations sociales à l'heure de la mondialisation

Évoquer les traditions est une façon commune de donner une légitimité à ses actes (Rivière, 1995, p. 105). Or, dans le contexte de la mondialisation et des sociétés pluralistes postcoloniales, il devient de plus en plus difficile de distinguer entre « traditions authentiques » et « traditions inventées » (Hobsbawm et Ranger, 1983). La référence à des traditions immémoriales n'est plus une démonstration suffisante du bien-fondé d'une pratique. La condamnation de l'excision dans les sociétés démocratiques occidentales en est un bon exemple. Toute la question de la légitimité d'une pratique, qu'elle soit traditionnelle, néotraditionnelle ou émergente, soulève celle de sa tolérance sociale et de sa légalité. De même, ce n'est pas parce qu'une pratique est tenue pour légitime qu'elle est pour autant légale.

Le même constat s'applique aux débats sociopolitiques autour des drogues et de leurs usages. La tradition seule ne saurait justifier socialement une pratique. L'intervention favorable d'experts n'est pas non plus une garantie de reconnaissance officielle, avec pour conséquence que la majorité des pratiques se déroulent dans la clandestinité et en l'absence de contrôles légaux. Seules véritables exceptions au Canada :

la réglementation des usages de l'alcool et du tabac et les dérogations à des fins médicales ou religieuses⁴⁸.

Déracinés de leur contexte rituel originare, les usages traditionnels des drogues se doivent de composer avec les nouvelles réalités de leur environnement social. Les marges dans lesquelles les usages se déroulent ne sont plus systématiquement intégrées à l'ordre global de la société. À cela s'ajoute le fait que l'usage des drogues en Occident est d'abord vu comme un choix individuel et non comme une pratique communautaire ou sociale reconnue. La dimension individuelle des usages suscite d'autant plus la réprobation qu'elle est associée dans les représentations à une recherche égoïste du plaisir. Comme le souligne le philosophe Fernando Savater (2003, p. 141-142), le plaisir a une «mauvaise réputation morale». Alors que «celui qui souffre dépend d'autrui et aspire à sa compassion», celui qui jouit n'a «besoin de rien ni de personne – pour l'instant». «C'est dans le plaisir jamais recommandé et cependant toujours recherché», ajoute Savater, «que les individus se sont rebellés contre le mal-être collectiviste de leurs cultures.» L'usage hédoniste des drogues se révèle une pratique subversive à combattre au nom de la Vie, vue «comme une simple durée productive et non comme une intensité» (*id.*, p. 144-145). Ainsi animé d'un «paternalisme moral», on intervient pour protéger les gens d'eux-mêmes et les empêcher de se causer du tort (Ogien, 2007, p. 196).

La fonction récréative et hédonistique obnubile dans les représentations dominantes les autres fonctions que remplissent traditionnellement les drogues⁴⁹. L'usage des drogues devient

⁴⁸ Au nombre des dérogations incluses dans la loi, mentionnons certains usages du cannabis à des fins thérapeutiques ainsi que l'usage du peyotl dans le cadre de la *Native American Church*.

⁴⁹ La condamnation morale du plaisir associé aux drogues et de ses bienfaits pour les individus serait, aux dires de Michel Rosenzweig (2002), un phénomène récent correspondant en Occident avec l'invention moderne du médicament.

une responsabilité individuelle discontinuée de ses fonctions sociales plus larges. Les contextes d'usage collectif ou à des fins autres que récréatives ne sont sanctionnés dans notre société que dans la mesure où ils se plient aux exigences de la loi. Dans tous les autres cas, la réponse sociale est la condamnation et la répression. La régulation des usages devient l'apanage des individus, sinon des figures d'autorité légitime propres à chaque contexte, comme le néo-chamane officiant une cérémonie ou encore les groupes d'action intervenant, dans un esprit de réduction des méfaits, en marge de rites festifs où l'usage des drogues est répandu. Dans tous les cas, le caractère clandestin des usages et des contextes s'avère un obstacle à un contrôle efficace des pratiques et des psychotropes qui y sont consommés.

La distinction entre usage traditionnel et usage néo-traditionnel des drogues est peu significative dans les sociétés pluralistes occidentales qui condamnent ces usages au nom de la loi et de la protection des individus. L'usage des drogues y est considéré avant tout sous l'angle des problèmes à résoudre et presque jamais pour ses bienfaits pour les personnes. L'histoire de l'humanité et de ses traditions nous apprend toutefois que les psychotropes utilisés dans des cadres sociaux déterminés ont joué un rôle positif tant pour les individus que pour les communautés. Les problèmes liés aux usages non contrôlés appartiendraient davantage, en ce sens, à l'histoire récente des sociétés industrialisées.

L'émergence croissante d'usages de psychotropes que nous pouvons qualifier de néo-traditionnels exprime l'importance que revêtent pour les individus le contexte et son cadre normatif. Elle exprime également la reconnaissance de plus en plus grande des bienfaits potentiels des drogues lorsqu'elles sont utilisées à des fins sanctionnées par la «tradition», peu importe l'ancienneté de celle-ci. Enfin, cette émergence nous interroge sur la nécessité de reconsidérer les représentations sociales dominantes à l'endroit des drogues et de leurs usages dans une perspective

autre qu'un problème à régler : un travail colossal de transformation des mentalités – où les intellectuels ont un rôle de leadership à jouer par l'autorité qu'ils exercent sur la légitimité des pratiques et des représentations qui les expliquent –, d'autant plus colossal que les pratiques néo-traditionnelles émergent souvent de mouvements de résistance sociale et culturelle qui les rendent d'emblée suspectes aux yeux de l'ordre dominant et de ses défenseurs.

Références

- Bellinger, G. J. (2000). *Encyclopédie des religions*. Paris : Librairie Générale Française, 800 p.
- Benzi, M. (1972). *Les derniers adorateurs du peyotl. Croyance, coutumes et mythes des Indiens Huichols*. Paris : Gallimard, 452 p.
- Bonasse, P. (2005). «La littérature enthéogène et les pouvoirs psychédéliques de la parole». *Les voix de l'extase. L'expérience des plantes sacrées en littérature*. Paris : Trouble-Fête, p. 7-39.
- Boyer, L.B., Boyer, R.M et Basehart, H.W. (1997). «Chamanisme et usage du peyotl chez les Apaches de la réserve d'Indiens Mescaleros». [In M. Harner : *Hallucinogènes et chamanisme*] Genève : Georg, p. 71-84.
- Cardinal, N. (1984). *Culture vinique et pathologies éthyliques chez les Italiens de Montréal : une étude exploratoire*. Mémoire de maîtrise en anthropologie, Université de Montréal, 197 p.
- Castaneda, C. (1972). *L'herbe du diable et la petite fumée. Une voie Yaqui de la connaissance*. Paris : Soleil Noir, 331 p.
- Chaumeil, J.-P. (1992). «Chamanisme à géométrie variable en Amazonie». *Diogène*. 158, p. 92-103.
- Cooper, D. (1976). «L'épreuve de l'acide». *Une grammaire à l'usage des vivants*. Paris : Seuil, p. 38-46.
- Costa, J.-P. (2007). *Les chamans, hier et aujourd'hui*. Monaco : Alphée (1^{re} édition 2001), 126 p.

- Costa, J.-P. (2007). «Les nouveaux chamans du XXI^e siècle». ARUTAM, <http://arutam.free.fr/Neochamanisme.html>.
- Deshayes, P. (2002). «L'ayawaska n'est pas un hallucinogène». *Psychotropes, Revue internationale des toxicomanies et des addictions*. 8 (1), p. 65-78.
- Deshayes, P. (2004). «Que faire avec les drogues des guérisseurs». *Psychotropes. Revue internationale des toxicomanies et des addictions*. 10 (3-4), p. 9-13.
- Deshayes, P. (2006). «Les trois mondes du Santo Daimé». *Socio-anthropologie*, N°17-18. Page consultée le 29 janvier 2009 sur le site <http://socio-anthropologie.revues.org/index451.html>.
- Devereux, G. (1977). *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris : Gallimard, 424 p.
- Eliade, M. (1983). *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris : Payot (1^{re} édition 1951), 447 p.
- Ferland, C. (2007). «Mémoires tabagiques. L'usage du tabac, du XV^e siècle à nos jours». *Drogues, santé et société*. 6 (1), p. 17-48.
- Furst, P.T. (éd.). (1974). *La chair des dieux. L'usage rituel des psychédéliques*. Paris : Seuil (1^{re} édition anglaise 1972), 285 p.
- Freud, S. (1976). *De la cocaïne* (écrits réunis par R. Byck). Bruxelles : Édition Complexe, 352 p.
- Gauthier, François. (2003). «Recension de Thomas B. Roberts (dir). (2001). *Psychoactive sacramentals. Essays on Entheogens and Religion*». *Religiologiques*. N° 26. Page consultée sur le site <http://www.religiologiques.uqam.ca/26/26recensions/Roberts.htm>.
- Geertz, C. (1973). «Religion as a cultural system». *The Interpretation of Cultures*. New York : Basic Books, p. 87-125.
- Hamayon, R. (1995). «Pour en finir avec la "transe" et "l'extase" dans l'étude du chamanisme». *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*. 26, 155-190.
- Hamayon, R. (2003). «Faire des bonds fait-il voler l'âme? De l'acte rituel en Sibérie chamaniste». *Ethnologies*. 25 (1), p. 29-53.

- Harner, M. (éd.) (1997). *Hallucinogènes et chamanisme*.
Genève : Georg édition (1^{re} édition anglaise 1973), 223 p.
- Hobsbawm, E. et Ranger, T. (éds.) (1983). *The Invention of Tradition*.
New York : Cambridge University Press, 320 p.
- Labarre, W. (1974). «Les plantes psychédéliques et les origines
chamaniques de la religion». [In P.T. Furst : *La chair des Dieux.
L'usage rituel des psychédéliques*] Paris : Seuil.
- Laflamme, C. (2000). «Les stratégies sociales des groupes
néo-chamanistes». *Religiologiques*, 22, automne 2000, p. 73-83.
- Laval-Jeantet, M. (2004). «Approche thérapeutique de la prise d'iboga
dans l'initiation Bwiti vécue par les Occidentaux». *Psychotropes.
Revue internationale des toxicomanies et des addictions*.
10 (3-4), p. 51-69.
- Lévi-Strauss, C. (1958). «L'efficacité symbolique».
Anthropologie structurale. Paris : Plon, p. 205-226.
- Lévi-Strauss, C. (1973). «Les champignons dans la culture».
Anthropologie structurale deux. Paris : Plon, p. 263-279.
- Mabit, J. (2001). «L'alternative des savoirs autochtones au
“ tout au rien ” thérapeutique». *Psychotropes. Revue internationale
des toxicomanies*. 7 (1), p. 7-18.
- Maffesoli, M. (1988). *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme
dans les sociétés de masse*. Paris : Librairie des Méridiens,
Klincksieck et Cie, 288 p.
- Maffesoli, M. (1985). *L'ombre de Dionysos. Contribution à une
sociologie de l'orgie*. Librairie des Méridiens, Klincksieck
et Cie, 296 p.
- Métraux, A. (1967). *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*.
Paris : Gallimard, 297 p.
- Milner, M. (2000). *L'imaginaire des drogues. De Thomas De Quincey
à Henri Michaux*. Paris : Gallimard, 468 p.
- Mortimer, G. (1901). *Peru: History of Coca. The divine plant
of the Incas*. New York : Vail, 576 p.

- Muller, J.-C. (2004). « Du monologue au dialogue ou de l'ambiguïté d'écrire à deux mains ». *Anthropologie et sociétés*. 28 (3), p. 151-162.
- Narby, J. (1995). *Le serpent cosmique. Le serpent, l'ADN et les origines du savoir*. Genève : Georg édition, 236 p.
- Ogien, R. (2007). *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*. Paris : Gallimard, 256 p.
- Perrin, M. (1985). « Chez les Indiens la drogue structure, chez nous elle détruit... ». *Le temps stratégique*. Printemps 1985 (12). Page consultée sur le site <http://www.archipress.org/narby/perrin2.htm>.
- Perrin, M. (1995). *Le chamanisme*. Paris : PUF, 127 p.
- Rivière, C. (1995). *Les rites profanes*. Paris : PUF, 264 p.
- Rouget, Gilbert. (1980). *La musique et la transe : esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*. Paris : Gallimard, 494 p.
- Rosenzweig, M. (2002). « Au-delà de la Cura et du Toxikon : Vers une ontologie du plaisir ? ». *Le Portique*. 10 (Les paradis artificiels). Page consultée le 14 février 2009 sur le site <http://leportique.revues.org/document134.html>.
- Ruck, C., Bigwood, J., Staples, D., Ott, J. et Wasson, R.G. (1979). « Entheogens » *The Journal of Psychedelic drugs*, 11 (1-2), p. 145-146.
- Sahlins, M. (2007). *La découverte du vrai Sauvage et autres essais*. Paris : Gallimard, 464 p.
- Saladin, d'Anglure, B. (1998). « Médiations chamaniques. Sexe et genre ». *Anthropologie et sociétés*. 22 (2), p. 5-23.
- Savater, F. (2007). *Choisir la liberté*. Paris : Hachette, 211 p.
- Schick, M.L. (2007). « Le chamanisme téléphonique ». ARUTAM. Page consultée sur le site http://arutam.free.fr/Chamanisme_moderne.html.

**Cosmologies chamaniques
et utilisation de psychotropes
parmi les Shipibo-Conibo
de l'Amazonie occidentale**

Anne-Marie Colpron

Ph. D., professeure auxiliaire Wilfrid Laurier University

Correspondance :

Courriel : acolpron@wlu.ca

Résumé

L'idée de soigner par l'intermédiaire d'un psychotrope semble, pour un observateur occidental, inconcevable. Cette pratique s'observe néanmoins auprès de la population indigène shipibo-conibo en Amazonie occidentale et s'explique par leur cosmologie particulière. Ainsi, la plupart des entités du milieu (arbres, cours d'eau, astres) sont considérées comme des microcosmes, abritant des populations singulières aux connaissances spécifiques, comme la faculté de guérir. Dans un passé mythique, les Shipibo-Conibo pouvaient interagir avec ces êtres et bénéficier de leurs expertises, mais de nos jours, ils n'arrivent qu'à les entrevoir, notamment lors de rêves. Seuls les chamanes savent provoquer ces rencontres par l'ingestion d'une liane hallucinogène (*ayahuasca*) lors de contextes rituels : ce psychotrope étant jugé dangereux, son usage fait l'objet d'une initiation et de prescriptions strictes. Véhicule privilégié dans les médiations chamaniques, l'*ayahuasca* permet d'actualiser les alliances avec les êtres de la forêt, et par leur entremise, les chamanes peuvent alors répondre aux besoins des membres de leur communauté. En détaillant les discours de chamanes shipibo-conibo, leur apprentissage et leurs pratiques chamaniques, cet article expose une utilisation pratique et régulée de psychotrope en contexte indigène et démontre comment les Shipibo-Conibo ne considèrent pas le chamanisme comme une pratique ésotérique marginale – idée courante en Occident – mais plutôt comme une institution en continuité avec un ensemble de pratiques sociales.

Mots-clés : Amazonie occidentale, Shipibo-Conibo, chamanisme, cosmologie, *ayahuasca*

Shamanistic cosmologies and the use of psychotropic agents among the Shipibo-Conibo in Western Amazonia

Abstract

For a Western observer, the idea of using a psychotropic drug to treat someone is inconceivable. This practice is nevertheless observed among the Shipibo-Conibo indigenous population in Western Amazonia and is explained by their particular cosmology. Most of the entities in the environment (trees, waterways, heavenly bodies) are considered as microcosms, populated by unique beings with specific knowledge such as the faculty of healing. In a mythical past, the Shipibo-Conibo could interact with these beings and benefit from their expertise, but today, they only catch sight of them in dreams. Only the shamans know how to create these meetings by ingesting a hallucinogenic vine (ayahuasca) during rituals: since this psychotropic agent is considered to be dangerous, its use is subject to an initiation and strict limitations. A privileged vehicle in shamanic mediations, the ayahuasca allows alliances to be formed with the beings in their forest and, through them, the shamans can then respond to the needs of the members of their community. By detailing the discourse of the Shipibo-Conibo shamans, their shamanic learning and practices, this article describes a practical and regulated use of psychotropic drugs in an indigenous context and demonstrates how the Shipibo-Conibo do not consider shamanism as a marginal esoteric practice – common concept in the West – but rather as an institution in continuity with all social practices.

Keywords: *Western Amazonia, Shipibo-Conibo, shamanism, cosmology, ayahuasca*

Cosmologías chamánicas y uso de psicofármacos entre los shipibo-conibo de la Amazonia occidental

Resumen

La idea de curar por intermedio de un psicofármaco parece inconcebible para un observador occidental. Sin embargo, esta práctica se observa en la población indígena shipibo-conibo de Amazonia occidental y se explica a través de su cosmología particular, que considera a la mayor parte de las entidades del medio (árboles, cursos de agua, astros) como microcosmos, que albergan poblaciones singulares con conocimientos específicos, como la facultad de curar. En un pasado mítico, los shipibo-conibo podían interactuar con estos seres y beneficiarse con sus conocimientos, pero en la actualidad solamente pueden vislumbrarlos, principalmente en los sueños. Sólo los chamanes saben cómo provocar estos encuentros mediante la ingestión de una liana alucinógena (ayahuasca) en contextos rituales: el uso de este psicofármaco, considerado peligroso, está sujeto a una iniciación y a prescripciones estrictas. Vehículo privilegiado de las mediaciones chamánicas, la ayahuasca permite actualizar las alianzas con los seres del bosque y, por su intermedio, los chamanes pueden atender entonces las necesidades de los miembros de su comunidad. Al describir en detalle los discursos de los chamanes shipibo-conibo, su aprendizaje y sus prácticas chamánicas, este artículo expone un uso práctico y reglamentado del psicofármaco en el contexto indígena y demuestra de qué manera los shipibo-conibo no consideran el chamanismo como una práctica esotérica marginal, idea corriente en Occidente, sino más bien como una institución en continuidad con un conjunto de prácticas sociales.

Palabras clave: Amazonia occidental, shipibo-conibo, chamanismo, cosmología, ayahuasca

Note de l'auteure

Cet article se base principalement sur des données ethnographiques recueillies lors de terrains de recherches (entre 1996-1997 et 2000-2001) parmi la population indigène shibipo-conibo. Ces terrains ethnographiques, surtout axés sur le thème du chamanisme, ont été réalisés grâce au concours des bourses de l'Organisation des États Américains (OEA) et du Fonds pour la formation de chercheurs et l'aide à la Recherche (FCAR). La méthodologie principale de la recherche de terrain, l'observation participante, a impliqué une vingtaine d'hommes et de femmes chamanes résidant dans différentes communautés du Haut, du Bas et du Moyen Ucayali ainsi que de l'affluent Pisqui. Les résultats de synthèse exposés dans cet article proviennent de l'ensemble des chamanes rencontrés. Dans certains cas spécifiques où les exemples sont précis, le nom du chamane est indiqué.

Ingérer des psychotropes dans l'optique de soigner : un tel usage semble inconcevable dans nos sociétés occidentales, où ces drogues sont associées au ludique, à l'irresponsabilité ou à la dépendance. Ce procédé est néanmoins au cœur de la pratique chamanique des populations de l'Amazonie occidentale : autant dans les communautés indigènes que dans les zones métisses et urbaines, les chamanes emploient dans leurs rituels nocturnes un hallucinogène puissant connu régionalement sous l'appellation d'origine quechua *ayahuasca*¹. Dans cet article, une telle utilisation pratique et régulée de psychotrope sera décrite au sein du groupe indigène shipibo-conibo². En explorant la cosmologie de cette population, nous tenterons d'expliquer l'usage de l'*ayahuasca* à partir de leur propre perspective.

L'étude du chamanisme shipibo-conibo n'est pas une nouveauté, bien au contraire : cette thématique a fait l'objet de travaux importants auxquels nous renvoyons le lecteur pour des données complémentaires³. Le propos de cet article est bien précis : il vise à problématiser une bipartition qui ressort implicitement de certaines analyses entre « ordinaire / matériel » *versus* « extraordinaire / ésotérique », notamment par l'opposition des pratiques de l'herboriste et du chamane⁴. En présentant

¹ *Banisteriopsis caapi*. Cette liane est mélangée aux feuilles de l'arbuste *chacrana* (*Psychotria viridis*), le tout est préparé en infusion et soumis à une longue ébullition. Pour une description plus détaillée de la préparation de l'*ayahuasca* parmi les Shipibo-Conibo, voir Arévalo (1986).

² Pour des textes classiques sur l'utilisation de psychotropes dans différents contextes amazoniens, voir Furst (1972); Dobkin de Rios (1972); Harner (1973); Reichel-Dolmatoff (1975) et Chaumeil (1983).

³ À ce sujet, nous renvoyons le lecteur aux travaux de Illius (1982; 1992), Gebhart-Sayer (1985; 1986), Arévalo (1986), Cardenas (1989), Tournon (1990; 1991a) et Morin (1998).

⁴ Voir notamment Tournon et coll. (1986); Cardenas (1989) et Morin (1998). Ainsi, l'herboriste traiterait les *maladies ordinaires* grâce à la partie *matérielle* des plantes médicinales alors que le chamane combattrait les *maladies extraordinaires* de façon *ésotérique* par l'usage de l'*ayahuasca*.

le chamanisme des Shipibo-Conibo, nous expliquerons pourquoi ces dichotomies ne traduisent pas adéquatement leur propre perspective. Ainsi, un des principaux objectifs de cet article est de démontrer que le chamanisme shipibo-conibo n'est pas considéré comme une pratique ésotérique marginale – idée courante en Occident – mais plutôt comme une institution en continuité avec un ensemble de pratiques sociales.

Les Shipibo-Conibo : une brève présentation

Les Shipibo-Conibo habitent la forêt centrale du Pérou, dans un vaste territoire qui longe les rives du fleuve Ucayali et ses affluents. Ce groupe indigène amazonien n'a pas été récemment contacté, bien au contraire. Leurs terres étant accessibles par voie navigable, ils connurent dès le XVII^e siècle une importante présence missionnaire et au XIX^e siècle une exploitation marchande et patronale exacerbée (Morin, 1998 ; Tournon, 1995). Les Shipibo-Conibo ont donc vécu une longue histoire de perturbations sociales : épidémies, raids guerriers et fusions ethniques. D'ailleurs, l'appellation composée Shipibo-Conibo traduit la fusion de plusieurs populations de même famille ethno-linguistique (pano) au début du XX^e siècle (Morin, 1998)⁵. Ces mariages mixtes couplés à une intense politique de vaccination dans les années 1970 expliquent la densité de la population shipibo-conibo : environ 25 000 habitants qui se répartissent en 120 communautés indigènes. Les terres shipibo-conibo sont parsemées de villages *mestizos*⁶, avec qui les contacts sont

⁵ Des groupes qui ont connu une baisse démographique drastique à la suite du choc épidémiologique provoqué par le contact occidental, comme les Shetebos, ont alors été incorporés par les Shipibo et les Conibo (Morin, 1998).

⁶ Nous employons ici le terme local qui se traduirait mal par « métis » puisque plusieurs de ces villages sont peuplés par des descendants indigènes amazoniens qui ne parlent plus leur langue ou par des immigrants andins (pour en savoir davantage, voir Gow, 1994).

continuels, alternant entre la tolérance et les conflits ouverts. En tant que population riveraine, les Shipibo-Conibo vivent principalement de pêche, mais aussi d'horticulture et de chasse. Dans certaines communautés indigènes qui se situent à proximité de grands centres urbains, ces activités de subsistance se transforment cependant en travail rémunéré⁷. Au cœur du territoire shipibo-conibo se trouve notamment l'énorme ville de Pucallpa, qui gruge le milieu naturel et provoque la déforestation des communautés indigènes avoisinantes.

Ainsi, les Shipibo-Conibo réagissent depuis plusieurs siècles au contact occidental, dont les répercussions se constatent sur l'ensemble des pratiques sociales, entre autres sur la pratique chamanique. Le chamanisme de la région de l'Ucayali s'est manifestement modifié au cours du temps (voir Gow, 1994)⁸, il serait donc illusoire de le considérer comme un phénomène archaïque et immuable, en transformation depuis seulement quelques décennies. Cependant, il semble tout aussi inadéquat de le jauger comme une pratique «acculturée» au sens commun du terme, c'est-à-dire comme un vestige du passé qui se serait tant bien que mal adapté à une «culture dominante». Au contraire, la dynamique propre au chamanisme shipibo-conibo le rend favorable au changement puisque, de tout temps, il a incorporé la différence et s'est constitué grâce à l'altérité (à ce sujet voir Colpron, s.d.). Le chamanisme de cette population ne faiblit

⁷ Notamment, la vente d'artisanat et le tourisme et certains nouveaux métiers, tels qu'infirmier ou instituteur. Les chamanes de ces communautés conduisent principalement des rituels de guérison et exigent la plupart du temps une rémunération. En outre, certains d'entre eux se spécialisent dans la réalisation de «*ayahuasca tours*», proposant aux touristes un séjour initiatique (rituels de purification et ingestion de l'hallucinogène *ayahuasca*) aux retombées lucratives non négligeables.

⁸ Le contexte d'instabilité causé par le contact favorisa la création de missions inter-ethniques. Graduellement transformées en villages, ces agglomérations devinrent régies par les intérêts économiques des commerçants et des patrons étrangers. Cette histoire d'interactions complexes explique une certaine homogénéisation de la pratique chamanique de la région, autant dans les populations indigènes que dans les zones urbaines. À ce sujet, voir Gow (1994).

donc pas envers les relations de contact, mais s'en nourrit plutôt et se transforme constamment au rythme de la société. Un important mouvement de revitalisation du chamanisme – qui a surgi dans la région de l'Ucayali autour des années 1970 – témoigne d'ailleurs de la vigueur du phénomène (Chaumeil, 1993). Ainsi s'expliquent le nombre élevé de chamanes shipibo-conibo (plus d'une centaine) et leur grande visibilité sociale.

Le chamanisme shipibo-conibo : l'*ayahuasca* comme intensificateur des relations sociales

Pour comprendre la persistance et l'importance sociale du chamanisme shipibo-conibo, nous devons nous référer à leur cosmologie particulière, qui diffère radicalement de notre propre entendement du monde. Alors qu'en Occident, nous tendons à départager l'être humain de son milieu, les Shipibo-Conibo les pensent plutôt en continuité, considérant la plupart des entités qui les entourent selon leurs propres modèles sociaux. Les arbres, les cours d'eau ou les astres – pour ne donner que quelques exemples – sont décrits comme des microcosmes, abritant une population caractéristique. Chaque arbre spécifique, par exemple, possède son propre ciel, son soleil, sa lune et ses étoiles, ainsi que ses propres villages, ses habitants, ses chefs et ses chamanes. La forêt est ainsi peuplée d'une multiplicité d'êtres aux connaissances singulières qui sont souvent désignés par le terme « maître » (*ibo*)⁹. Les lacs et les rivières, par exemple, détiennent comme maître l'anaconda *Ronin*, qui protège féroce­ment son domaine aquatique. Ce maître peut aussi

⁹ Le concept de « maître » se retrouve dans plusieurs populations amazoniennes. Pour un article de synthèse sur le sujet, se référer à Fausto (2008).

se manifester sous la forme d'un immense bateau ou sous son apparence humaine, paré de jolis vêtements dont les dessins géométriques rappellent la peau du boa. La puissance des maîtres réside dans leur pouvoir transformateur : comme dans les récits mythiques, ils épousent une multiplicité de formes fluctuantes, permutations qui prennent sens lorsqu'elles sont analysées à la lumière de la mythologie (voir Colpron et Cesarino, s.d.).

Dans un passé mythique, les Shipibo-Conibo pouvaient voir les maîtres qui peuplent la forêt sous leur apparence humaine – ils communiquaient et interagissaient avec eux, bénéficiant ainsi de leurs expertises –, mais ils ont graduellement perdu ces facultés et désormais, ils ne font que les pressentir. Lorsque les Shipibo-Conibo parcourent la forêt, un signe distinctif leur rappelle parfois la présence des maîtres, comme le fait d'entendre un chant d'oiseau non identifiable, de trouver une pierre dont la forme évoque une patte de jaguar ou de croiser un étranger à la démarche défaillante. Les maîtres font ainsi valoir leur présence et quoiqu'ils se montrent parfois sous leur forme anthropomorphe, ces rencontres exceptionnelles – qui ont surtout lieu dans leur domaine (la forêt) – sont jugées incontrôlées et hasardeuses. Les Shipibo-Conibo signalent bien un véhicule privilégié pour entrevoir les maîtres sous leur apparence humaine : le rêve, qui permet d'adhérer à une dimension similaire aux temps mythiques. Les rencontres oniriques peuvent néanmoins se révéler tout aussi périlleuses pour les Shipibo-Conibo qui ne maîtrisent pas l'art d'interagir avec les maîtres de la forêt.

La particularité du chamane shipibo-conibo, qui est d'ailleurs nommé *onanya* c'est-à-dire « celui qui sait », est précisément de *savoir* traiter avec les maîtres. Le titre d'*onanya* n'est pas autoréférentiel, mais découle plutôt du consensus social : c'est l'entourage qui établit que quelqu'un *sait*. Une personne encline à rêver aisément démontre une prédisposition à contacter les maîtres et donc une aptitude pour devenir *onanya* : elle apprendra d'ailleurs à maîtriser ses voyages oniriques lors de

son initiation chamanique. Néanmoins, l'apanage de l'*onanya* est de pouvoir *provoquer* les rencontres avec les maîtres grâce à l'utilisation du psychotrope *ayahuasca*. Ce véhicule, similaire au rêve, déclenche une relation directe avec les maîtres et comme la plupart des Shipibo-Conibo craignent ces interactions, ils s'abstiennent généralement d'ingérer l'hallucinogène. Ainsi, seul l'*onanya* absorbe cette décoction lors de rituels nocturnes, son initiation chamanique l'ayant graduellement préparé à contrôler ce médium et à se familiariser avec les maîtres. Selon les Shipibo-Conibo, certains chamanes très puissants – qui sont nommés *meraya* c'est-à-dire « ceux qui rencontrent » – ne nécessitent pas les vecteurs que sont les rêves et l'*ayahuasca* puisque, comme leur appellation l'indique, ils *rencontrent* les maîtres de la forêt sous leur apparence humaine, comme dans les temps mythiques. Le titre de *meraya* est cependant très rare : la majorité des chamanes shipibo-conibo emploient l'*ayahuasca* dans leurs sessions chamaniques et sont donc désignés « *onanya* ».

En tant qu'expert dans les relations avec les maîtres, l'*onanya* effectue des médiations pour les membres alliés de sa communauté. Une idée courante en Occident est de considérer le chamane comme un simple thérapeute (Conklin, 2002). L'*onanya* s'adonne bien évidemment à des séances de guérison, mais l'idée shipibo-conibo de soigner ou d'être malade s'éloigne grandement de nos propres conceptualisations occidentales. Pour nous, la maladie renvoie à des dysfonctionnements biologiques internes, alors que pour les Shipibo-Conibo, elle résulte plutôt d'agressions externes provoquées par les maîtres de la forêt ou par des chamanes ennemis nommés *yobe*. Ainsi, les diagnostics de l'*onanya* réfèrent souvent à des attaques par dards pathogènes¹⁰ qui s'incrudent dans le corps du souffrant ou encore au rapt d'une composante animique vitale. L'*onanya* cherche

¹⁰ Idée retrouvée ailleurs en Amazonie (voir notamment Descola, 1993 ; Chaumeil, 1995 et 2000).

en un premier temps à identifier la cause, ou plutôt, le *causeur* du trouble pour alors négocier et le plus souvent lutter pour la rémission du patient. Par exemple, un enfant souffre sévèrement de fièvre, de frissons et de sueurs froides. Par l'intermédiaire de l'*ayahuasca*, l'*onanya* établit son diagnostic : le double vital du petit a été enlevé et séquestré par l'Anaconda *Ronin* dans son domaine aquatique et pour soigner l'enfant, l'*onanya* doit récupérer sa composante animique de gré ou de force. Il intercède donc auprès du maître boa, utilisant sa diplomatie, sa ruse et si nécessaire son arsenal chamanique¹¹. Contrairement à notre idéal un peu *new age* et romantique d'un chamanisme thérapeutique épuré, l'*onanya* ne peut pas être considéré comme un simple guérisseur puisque soigner implique souvent l'idée d'un combat, logique propre au chamanisme offensif et défensif de la région amazonienne¹².

De plus, les médiations chamaniques de l'*onanya* concernent des motifs bien plus variés que la guérison. Il peut, par exemple, parlementer avec les maîtres des animaux dans l'optique de favoriser une chasse ou traiter avec les maîtres des nuages pour influencer le climat¹³. Il entretient ainsi des pourparlers constants avec les maîtres qui peuplent son milieu. Puisque les relations sociales shipibo-conibo ne se restreignent pas à ce que nous entendons comme tel en Occident, les interactions avec leur entourage renvoient à une constante « diplomatie cosmique » (Viveiros de Castro, 2007) qui est plus habilement engagée par l'expert en la matière : l'*onanya*.

Le chamanisme shipibo-conibo se base ainsi sur une conception d'environnement socialisé (Descola, 1992), cosmologie

¹¹ *Onanya* Herminia, communauté de Canaan (2000).

¹² Pour d'autres exemples amazoniens de chamanisme offensif/défensif, voir Whitehead et Wright, 2004.

¹³ Ces cas se retrouvent, bien entendu, dans les communautés shipibo-conibo qui vivent encore de chasse et de pêche, comme à Vencedor (2000-2001).

qui peut nous sembler curieuse, voire surprenante, pour nous Occidentaux dont les croyances se fondent sur la science. Selon notre cosmovision, tout ce qui dépasse l'entendement *naturel* – le concret, le matériel – est considéré forcément comme étant de l'ordre du *surnaturel*. Les descriptions de forêts habitées par des êtres anthropomorphes, possédant des maisons et des maîtres avec qui les interactions sont possibles, nous semblent donc saugrenues. Pour sa part, la tradition anthropologique a pendant longtemps épousé un certain relativisme et a considéré ces descriptions comme une *vision du monde* qui découle de croyances *religieuses*. Une telle approche ne nous libère pourtant pas de nos *a priori* théoriques et nous renvoie illico à notre propre dichotomie nature (monde)/surnature (vision) et à ses corollaires (profane/religieux ou réel/irréel) qui ne correspondent pas au point de vue shipibo-conibo.

À ce sujet, reprenons notre problème initial, mentionné dans l'introduction de cet article. L'herboriste shipibo-conibo a souvent été décrit comme celui qui soigne par l'aspect *matériel* des plantes médicinales (Tournon et coll., 1986 ; Cardenas, 1989 ; et Morin, 1998). Puisque la propriété curative des plantes médicinales est reconnue en Occident, notre réflexe est d'associer la pratique de l'herboriste à l'ordre de la nature, du tangible et du vrai. Cette pratique a été opposée à celle de l'*onanya*, qui traite par l'intermédiaire d'entités invisibles de la forêt (*id.*) considérées de surcroît comme immatérielles et surnaturelles. Ainsi, notre cosmovision nous incite à voir l'œuvre de l'herboriste comme une pratique concrète semblable à celle de nos docteurs occidentaux alors que celle du chamane comme une pratique spirituelle semblable à celle de nos prêtres. Un tel cadre de référence et de telles bipartitions traduisent inadéquatement la perspective shipibo-conibo. Lorsque l'herboriste emploie une herbe médicinale pour fabriquer un emplâtre et soigner une plaie, il considère (tout comme l'*onanya*) que c'est le maître de la plante qui soigne la blessure. Le végétal n'est

pas décrit comme une simple substance aux propriétés curatives, mais comme un *sujet* porteur de connaissances et de pouvoirs particuliers. Ainsi, ce que nous considérons comme un objet concret, dans ce cas une plante, s'avère en fait le vecteur d'une relation entre *sujets*, soit entre l'humain et le maître du végétal. Puisqu'il manipule intensément les plantes médicinales, l'herboriste est susceptible de rencontrer leurs maîtres en rêve. La différence entre l'herboriste et l'*onanya* ne réside donc pas dans l'opposition entre profane/religieux ou nature/surnature. Elle n'est pas une différence de *principe*, mais plutôt de degré (à ce sujet, voir Viveiros de Castro, 2007) : l'*onanya* intensifie les interactions avec les êtres de la forêt, notamment par son usage exclusif de l'*ayahuasca*, et développe ainsi une expertise dans ce domaine.

L'activité chamanique en continuité avec un ensemble de pratiques sociales : une différence de gradation et non de principe

Le chamanisme shipibo-conibo n'est donc pas un culte ésotérique à être envisagé de manière isolée, mais plutôt une activité qui se montre en continuité avec un ensemble de pratiques sociales. Pour illustrer ce propos, décrivons certains usages alimentaires. Puisque les Shipibo-Conibo considèrent que leur milieu est animé, des gestes aussi banals comme se nourrir impliquent des précautions particulières. Le fait de manger – soit d'absorber une substance qui détient un maître – crée une relation où le maître de l'aliment en question transmet ses propres attributs. Pour justifier les gibiers qu'ils favorisent dans leur alimentation, les Shipibo-Conibo soulignent d'ailleurs les qualités bénéfiques de leurs maîtres – comme la rapidité, la force et le courage – lesquelles permettent de former des personnes robustes et saines. Comme ils s'estiment perméables aux caractéristiques des denrées qu'ils ingèrent, les Shipibo-Conibo

suivent de nombreux tabous alimentaires. Les bêtes qui observent des mœurs suspectes – comme une vie nocturne, un régime alimentaire sanguinaire ou une sexualité incontrôlée – ne sont pas des gibiers potentiels. Les consommer signifierait rechercher un comportement similaire, attitude réprouvée qui est attribuée aux sorciers (*yobe*).

Les Shipibo-Conibo renforcent les interdits alimentaires lors de la tendre enfance. Les tout-petits sont jugés plus faibles et perméables aux caractéristiques des aliments et donc plus vulnérables à certaines indispositions nommées *copia*¹⁴. Cette affection s'explique comme une contagion incontrôlée des attributs des maîtres. Si un jeune enfant ingère, par exemple, la chair interdite du singe hurleur, au lieu d'en acquérir les qualités recherchées – comme la rapidité et la force – il risque plutôt de devenir geignard comme la bête. Les tabous s'observent encore plus sévèrement lorsqu'il s'agit de nouveau-nés, la contagion *copia* pouvant alors se transmettre par l'entremise des parents. Le nourrisson n'est pas encore considéré comme une personne à part entière, mais plutôt comme un simple prolongement de ses géniteurs. Si le père ou la mère consomme, par exemple, la chair interdite du pécari, le tout-petit encourt le danger de se transformer graduellement en la bête en question : il respire bruyamment, grogne, sue et gigote. Si l'*onanya* n'intervient pas à temps, la métamorphose se complète, ce qui entraîne la mort de l'enfant.

¹⁴ La conjonction *copi* signifie « à cause de » et le verbe *copiti* « se venger » (Loriot et coll., 1993 : 150). Les Shipibo-Conibo emploient aussi l'appellation régionale d'origine quechua : *cutipado*. *Cutipá* signifie « retourner », « redonner », « échanger » (Cardenas, 1989). Ce concept se retrouve un peu partout en Amazonie péruvienne. Ainsi, parmi les Lama, un homme qui se marie avec la sœur de son beau-frère est dit *cutipado* : la femme « enlevée » (sa sœur) lui est « redonnée » (sa nouvelle femme) (Regan, 1993). Ce terme est aussi utilisé en agriculture : si le manioc est récolté et immédiatement replanté, il est « retourné » à la terre (*id.*).

En plus de l'alimentation, l'affection *copia* peut résulter d'une multitude de gestes quotidiens qui impliquent aussi des maîtres, comme se promener sous un arc-en-ciel lorsqu'il pleut : des petits abcès se forment alors sur le corps, à l'image des gouttes de la pluie. La présence des maîtres et leur impact sur l'être humain se manifestent ainsi au quotidien. De plus, bien qu'il ait jusqu'ici été question des maîtres de la *forêt*, il serait cependant inexact de penser que seules les entités *naturelles* possèdent des maîtres. Comme mentionné ci-dessus, le concept de la *nature* répond à notre propre cosmologie occidentale (Descola, 1992 ; 1996), mais n'a pas d'équivalent parmi les Shipibo-Conibo. Plusieurs biens matériels que les Occidentaux classent en tant qu'*objets* sont incarnés par des maîtres et appréhendés comme des *sujets*¹⁵. Ainsi, certains produits de fabrication humaine, comme les outils de chasse, possèdent des maîtres aux savoirs particuliers qui peuvent provoquer la contagion *copia*. Par exemple, un homme utilise un couteau pour sculpter un bout de bois. Son nourrisson pleure alors sans cesse, brûle de fièvre et une marque en forme de V se dessine sur son front. *L'onanya* diagnostique une contagion *copia* du maître du couteau et doit entreprendre ses médiations pour que le mal cesse¹⁶.

Pour ne pas compromettre la santé de leur enfant naissant, les nouveaux parents doivent donc restreindre le plus possible leur alimentation, leur comportement et leurs sorties, restant idéalement paisibles dans leur foyer. Ainsi s'expliquent les tabous amazoniens connus sous le nom de la couvade¹⁷ :

¹⁵ Les pouvoirs que manifestent certains produits introduits par les Occidentaux – comme la force d'attraction des aimants, le savoir des livres, la résistance du fer, l'énergie électrique des piles – attestent aussi qu'ils possèdent des maîtres aux savoirs particuliers (voir Colpron, s.d.).

¹⁶ *Onanya* Roberto, communauté de San Francisco (1996).

¹⁷ Cette pratique a été décrite dans de nombreux contextes amazoniens par divers auteurs. Voir, entre autres, Rivière (1974) ; Menget (1979 et 1989) ; Rival (1998) ; Vilaça (2005) et Stolze Lima (2005).

le nourrisson, encore en processus de devenir humain, est plus sensible et perméable aux influences des maîtres environnants, pouvant même être atteint par l'entremise de ses parents. Les tabous de la couvade se relâchent graduellement, au fur et à mesure que le petit grandit, se renforce et qu'il est inclus dans la communauté humaine. Les cas de contagion *copia* diminuent donc avec l'âge. Une personne adulte souffre rarement de cette affection, étant seulement atteinte par les entités aux maîtres imposants et féroces comme le jaguar, l'anaconda ou les grands arbres épineux.

Alors que ces prédateurs sont redoutés et évités par la plupart des Shipibo-Conibo, l'*onanya* cherche au contraire à s'en faire des alliés. L'initiation chamanique suit, en quelque sorte, le mouvement contraire de la couvade : le néophyte s'expose *volontairement* aux maîtres menaçants pour acquérir leurs caractéristiques, notamment leur puissance (Colpron, 2004). Ainsi, à l'inverse de la socialisation des jeunes enfants – qui implique de s'habituer à la nourriture et aux mœurs légitimes pour devenir humain – l'*onanya* adopte l'*habitus* des maîtres prédateurs en vue de se transformer à leur image. En découle la figure ambiguë du chamane, ce dernier étant nécessaire et prisé pour ses médiations avec les maîtres périlleux, mais également suspect et craint pour son ambivalence. Le caractère équivoque du chamane s'illustre par ses désignations contextuelles, ce personnage douteux pouvant en tout temps basculer d'*onanya*, c'est-à-dire de « celui qui sait », à *yobe* : « sorcier ». Ces appellations sont d'ailleurs relationnelles, puisque seul le chamane allié se dit *onanya*, un ennemi étant forcément *yobe*.

Pour parvenir au savoir d'*onanya*, l'apprenti semble rechercher le même état de faiblesse et de perméabilité que le nourrisson. Ainsi, l'initiation chamanique implique une période de tabous alimentaires et comportementaux sévères (*kikin sama*), où le néophyte se rend intentionnellement vulnérable pour ainsi pouvoir absorber plus facilement les attributs des maîtres. Cette

phase de privations définit d'ailleurs l'état d'initié, nommé *samatay*, c'est-à-dire « celui qui suit les tabous ». L'apprentissage chamanique commence par des sessions de vomissements¹⁸, l'initié souhaitant ainsi se débarrasser de relents de nourriture qui le rendent malodorant et oisif. Il évite alors la compagnie et les odeurs humaines, s'isolant parfois dans la forêt, et utilise abondamment des végétaux qualifiés de *rao*¹⁹. Ce terme désigne des substances qui ont la faculté de modifier le comportement humain comme les parfums enivrants, les venins létaux et les drogues médicinales ou hallucinogènes comme l'*ayahuasca*. L'influence qu'ils exercent sur l'être humain indique la toute-puissance de leurs maîtres et justifie leur importance pour l'initiation chamanique. En vue d'établir un contact avec ces maîtres, le novice engage un rapport très symbiotique avec leur support : il se baigne avec leurs feuilles, boit des infusions à base d'herbes et d'écorces, se recouvre d'emplâtres. Il attire ainsi peu à peu les maîtres, notamment par son odeur parfumée de végétaux, et les rencontre de plus en plus fréquemment par rêve ou par l'intermédiaire de l'*ayahuasca*.

Les maîtres dictent alors les conditions de l'initiation et participent à la transformation radicale de l'apprenti. Par exemple, lors de rêves, les maîtres jaguars peuvent sucer le sang du néophyte pour le rendre léger et sensible aux attributs des *rao*. Devenant graduellement comparable aux maîtres, le novice se rend alors vulnérable à l'*habitus* humain, notamment aux odeurs

¹⁸ Les sessions de vomissements sont provoquées par d'abondantes absorptions d'une infusion tiède, préparée à base de feuilles de basilic ou de tabac frais, plantes considérées comme parfumées (*inin*).

¹⁹ Le terme *rao* désigne surtout des végétaux (Tournon, 1991b). Cependant, les Shipibo-Conibo ne réfèrent pas au concept de *régne*, qu'il soit humain, animal, végétal ou minéral. Ils ne se dissocient pas par essence des autres entités du milieu, la plupart partageant des instances animiques similaires. Comme les Shipibo-Conibo ne séparent pas les différents règnes selon le modèle scientifique de Linné, *rao* réfère aussi à certains produits animaux, minéraux ou certains objets qui parviennent aux mêmes fins.

des aliments et des sécrétions corporelles. Encore une fois, soulignons la réciprocité avec la pratique de la couvade : contrairement au nouveau-né dont le devenir humain est menacé par la présence prédatrice des maîtres, l'apprenti évite plutôt l'ordre humain et fréquente les maîtres afin de devenir *onanya*.

Le novice qui respecte la période de tabous reçoit alors les pouvoirs des maîtres qui, précisons-le, s'avèrent invisibles pour les non-initiés. Cet attirail chamanique comprend des chants, des parures ainsi qu'un arsenal offensif/défensif. Grâce à ces présents, l'initié incorpore littéralement le savoir des maîtres : il possède désormais leur code de communication – les chants chamaniques – et il est paré et armé comme eux, se transformant ainsi à leur image. Devenant lui-même maître de *rao*, il est alors prêt à entreprendre ses traitements et ses luttes chamaniques : il peut soigner comme les drogues médicinales, charmer comme les plantes odoriférantes et tuer comme les poisons. Plus un apprenti s'investit dans divers apprentissages, plus il cumule les pouvoirs chamaniques.

Cependant, si l'initié n'observe pas les restrictions requises, les pouvoirs des *rao* se corrompent et deviennent dangereux, voire létaux. Cette force viciée doit alors être retirée du corps du néophyte par un *onanya* expérimenté qui, lors de sessions chamaniques, l'aspire littéralement par le sommet du crâne. Manipuler les *rao* sans suivre les interdits qu'ils impliquent provoque inévitablement la contagion *copia* : les maîtres intransigeants châtient tout manquement à leurs égards en communiquant immodérément leurs caractéristiques. À plusieurs reprises, les Shipibo-Conibo ont expliqué qu'il ne fallait pas jouer avec les maîtres des *rao*.

De plus, absorber le psychotrope *ayahuasca* sans préalablement observer certaines précautions cause également une affection *copia* : le liquide ingéré peut durcir dans le ventre et se transformer en boa, maître de l'hallucinogène qui se venge ainsi

dans les entrailles de l'impudent²⁰. De tels risques permettent de mieux comprendre la crainte qu'inspire l'*ayahuasca* et son usage restreint à l'*onanya*. Par les tabous qu'il observe, l'*onanya* gagne les faveurs des maîtres des *rao* et rend l'utilisation de l'*ayahuasca* moins périlleuse.

Bien que la consommation de l'*ayahuasca* soit généralement l'exclusivité de l'*onanya*, l'usage des *rao* se montre cependant généralisé. Puisque ce terme réfère, entre autres, aux plantes médicinales, la plupart des Shipibo-Conibo y recourent nécessairement. De plus, dès l'enfance, certains *rao* s'emploient communément pour acquérir des compétences ou pallier des carences. Ainsi, ils permettent aux enfants de grandir, de grossir, de parler et de marcher (Morin, 1973), ils aiguisent l'intelligence et développent certaines qualités prisées, comme la générosité²¹. Les *rao* perfectionnent l'apprentissage des rôles sociaux : certaines plantes sont réputées pour aiguiser la vue des garçons, elles leur permettent de mieux viser leurs proies et de devenir de bons chasseurs ; d'autres favorisent l'habileté des jeunes filles dans l'élaboration de l'artisanat. L'usage des *rao* répond à des motifs divers : une femme enceinte manipule sciemment des végétaux à forme phallique pour enfanter d'un garçon ; un jeune homme se baigne avec les feuilles d'un arbre imposant pour devenir également robuste. Les *rao* peuvent aussi remédier à une insuffisance humorale, ainsi, une femme qui manque de lait maternel se sert de la sève blanche de l'arbre *shoco* ; de même, la résine laiteuse de l'arbre *awajora* permet

²⁰ L'*onanya* Roberto (Santa-Ana, 2000) explique que le liquide devient dur « comme une pierre » et que l'affligé(e) devient « enceint(e) » d'un serpent (*ronon tóota*).

²¹ Comme souligné ci-dessus, certaines parties d'origine animale sont également nommées *rao*. Ainsi, le cœur du perroquet (*bawa*) permet de devenir généreux comme cet oiseau qui partage la nourriture avec les siens ; le cerveau de l'oiseau cacique (*isco*) – qui imite une multitude de chants d'oiseaux – rend intelligent à son image ; la chassie du martin-pêcheur (*tsonkiro*) permet d'obtenir une vue perçante et d'être, tout comme lui, un habile chasseur.

aux hommes de produire plus de sperme²². Notons que l'aspect lactescent de ces substances renvoie aux liquides organiques requis. Selon les Shipibo-Conibo, les maîtres fournissent ainsi des signes distinctifs qui permettent de déterminer les propriétés particulières de chaque *rao*. Plus que de simples analogies, ces indices exhibent les facultés mêmes du *rao*, qui sont accessibles à toute personne qui observe les tabous alimentaires et comportementaux. Telles sont les exigences des maîtres des *rao* : pour allouer leurs compétences, les personnes concernées doivent suivre leurs conditions, autrement s'ensuit l'affection *copia* : à défaut de prodiguer de l'intelligence, ils rendent seulement bavard ou faute d'aiguiser la vue, ils aveuglent et ainsi de suite.

Cette utilisation courante de *rao* démontre comment la plupart des apprentissages shipibo-conibo suivent une même logique : un *rao* est choisi en fonction de certaines qualités recherchées, il est incorporé – par ingestion, emplâtre ou bain – et pour ne pas en altérer l'acquisition, une série de restrictions doivent être respectées. Ces quelques lignes résument les rudiments de l'initiation chamanique. Ce qui caractérise le chamanisme n'est donc pas une différence de principe – être *onanya* ne suppose pas une forme singulière de savoir – mais plutôt une différence de degré de spécialisation. L'*onanya* se distingue par la force de son engagement. Il devient « celui qui sait » (*onanya*), car il pousse cette forme de connaissance à son paroxysme, accroissant la manipulation des *rao*, multipliant et prolongeant les tabous. Ce qui fait varier la compétence d'un *onanya* dépend d'ailleurs de son investissement : la durée, la sévérité, somme toute, l'*intensité* de son initiation. De même, la persistance joue un rôle important puisque, pour que son pouvoir ne décroisse point, l'*onanya* doit constamment le renouveler

²² Arbres identifiés respectivement comme *Sapium marmieri* et *Brosimom SP* (Arévalo, 1994).

par des périodes successives d'apprentissage. Ainsi ressourcé de *rao*, il dégage une puissance telle qu'il peut involontairement causer la contagion *copia*²³. Cependant, l'aspect qui démarque le plus l'initiation chamanique des autres types d'apprentissage de *rao* – et qui décuple son pouvoir – est l'utilisation exacerbée de l'*ayahuasca*. L'usage du psychotrope peut, en quelque sorte, se comprendre comme un *intensificateur* des relations avec les maîtres des *rao*. Grâce à l'*ayahuasca*, l'*onanya* voit et interagit continuellement avec les maîtres et renforce ainsi son savoir et ses alliances.

Ces différents modes plus ou moins développés d'apprentissage de *rao* se pensent toutefois en continuité, ce qu'exemplifie d'ailleurs le récit d'une *onanya*²⁴. Elle raconte comment dans son enfance, elle fut encouragée par son père (non-initié au chamanisme) à boire la décoction d'un grand arbre nommé *sanango*²⁵. Son père avait déjà perdu plusieurs enfants en bas âge et par ce procédé, il souhaitait rendre sa fille robuste à l'image de l'arbre. Pour éviter toute forme d'affection *copia*, il l'isole dans la forêt pendant un mois et l'alimente peu (petits poissons et plantain). Selon l'*onanya*, cette période de réclusion et d'abstinence lui a permis d'intégrer profondément la force de l'arbre. Elle a gagné non seulement en solidité, mais de plus, elle a pu réutiliser ce pouvoir une dizaine d'années plus tard, lors de son initiation chamanique puisque, dès ses premières ingestions du psychotrope *ayahuasca*, les maîtres de l'arbre *sanango* se présentent à elle pour consolider leur alliance. La puissance de

²³ L'affection *copia* qui est provoquée par l'*onanya* se nomme *irabana*. Ainsi, un *onanya* lèse involontairement son apprenti en lui prêtant une couverture imprégnée de sa transpiration (vecteur du pouvoir des *rao*). Pour remédier aux symptômes – des étourdissements, des sueurs froides, de la diarrhée, des vomissements et de la fièvre – l'*onanya* souffle sur ses mains (parfois avec de la fumée de tabac) qu'il frotte ensemble et masse avec ses paumes la tête de la victime, récupérant ainsi son pouvoir.

²⁴ L'*onanya* Justina, communauté de Vencedor (2000-2001).

²⁵ *Tabernaemontana sananho*.

ce *rao* se cumule lors de son nouvel apprentissage chamanique. En plus de démontrer une constance entre ces types de savoir, ce récit révèle un détail important : pour désigner les deux phases de restrictions et d'isolement qu'impliquent ces apprentissages de *rao*, l'*onanya* emploie le même terme, *sama*. Elle distingue cependant la période de tabous de l'initiation chamanique par le superlatif *kikin*, démarquant ainsi leur *intensité* (*kikin sama*). Encore une fois, tout indique que l'apprentissage chamanique ne se différencie que par son degré d'investissement.

Pour illustrer davantage ce propos, exposons le cas du masseur rebouteux (*tóbiacai*), dont la compétence de replacer les os démis provient aussi de *rao* particuliers. Ainsi, certaines plantes se singularisent par leur propriété de s'encaster les unes dans les autres – comme les pièces d'un Lego – et permettent à leur image d'emboîter adroitement les os. Pour acquérir ce savoir, le masseur rebouteux utilise ces plantes en concentrant le procédé aux mains : il effectue un bain de vapeur sur cette partie corporelle et suit une série de restrictions les concernant, évitant la plupart des activités qui les requièrent, ne pouvant ni les laver, ni en altérer l'odeur ou la température. Lorsque les interdits sont respectés, les maîtres des *rao* se présentent en rêve et lui offrent des bagues. Ces bijoux, que seuls les *onanya* peuvent voir, incarnent le savoir des maîtres et permettent de masser adroitement. Soulignons, encore une fois, une différence *graduelle* entre types de savoir : alors que l'*onanya* soumet tout son corps à l'initiation chamanique et devient entièrement paré comme les maîtres – d'où son grand pouvoir –, le masseur rebouteux restreint son savoir – et les parures qu'il implique – aux mains.

Une certaine continuité s'établit aussi entre les pratiques de l'herboriste et de l'*onanya*. L'herboriste – nommé *raomis*, c'est-à-dire « celui qui utilise les *rao* » – administre des mixtures sous forme de thé, de bains ou d'emplâtres. Pour que les maîtres des *rao* accomplissent adéquatement leur travail, la personne traitée

doit suivre les tabous requis. Par exemple, pour favoriser un accouchement, l'herboriste peut recommander une décoction à base de cacao ou de malva²⁶, *rao* muqueux dont les maîtres aux qualités visqueuses incitent l'enfant à glisser facilement hors du corps de la mère. Pour que les *rao* soient effectifs, la mère doit éviter tout aliment trop semblable (muqueux) ou opposé (sec, dur). L'*onanya* aux prises avec une parturition difficile se sert des mêmes *rao* que l'herboriste et dicte les mêmes tabous à la mère. Néanmoins, s'il a déjà incorporé le pouvoir du cacao ou du malva, il n'a pas besoin de recourir au végétal en tant que tel. Ayant lui-même acquis les qualités des maîtres des *rao*, il peut les transmettre lors de traitements chamaniques. Ainsi, lorsqu'il ingère l'*ayahuasca*, il véhicule son pouvoir sous forme de chants qui détaillent les attributs visqueux des maîtres en question : escargots baveux qui glissent aisément sur le sol ou poissons gluants qui se faufilent entre les mains²⁷. Les associations qui s'effectuent entre les *rao*, leurs maîtres, leurs pouvoirs et l'affection qui est traitée ne sont pas arbitraires, ils sont plutôt guidés par des *qualités* communes, dans ce cas, la mucosité qui favorise l'accouchement.

La similarité de cet exemple avec le cas classique étudié par Claude Lévi-Strauss (1958) parmi les Cuna incite une précision : selon la perspective shipibo-conibo, il n'est pas question « d'efficacité symbolique » (*id.*), mais bien de la transmission d'une *propriété* du *rao*²⁸. Répétons encore une fois qu'une même logique sous-tend le traitement de l'herboriste et celui de l'*onanya*. Bien que ces experts manipulent différemment

²⁶ *Malachra capitata*.

²⁷ Chant chamanique de l'*onanya* Justina, Vencedor (2000).

²⁸ À ce sujet, une critique est également apportée par Townsley (1993) : parmi les Yaminahua, les paroles des chants chamaniques ne peuvent pas avoir « d'efficacité symbolique » puisque les non-initiés ne saisissent pas le langage métaphorique des maîtres et des chamanes.

les *rao*, ils cherchent dans les deux cas à communiquer les attributs des maîtres des *rao*. La différence est que l'herboriste peut partiellement communiquer avec les maîtres des *rao*, étant limité aux rencontres qu'il éprouve lors de ses rêves, alors que l'*onanya* provoque et développe les relations avec les maîtres grâce à l'usage de l'*ayahuasca*. Explicitons davantage ce procédé en détaillant une séance chamanique.

La session de la prise de l'*ayahuasca* : expérimenter les cosmologies chamaniques

La session de la prise de l'*ayahuasca*²⁹ se déroule à la tombée de la nuit, lorsque la plupart des activités de la communauté cessent, le calme et la noirceur favorisant les visions hallucinogènes et auditives. Les personnes qui recherchent les soins de l'*onanya* le rejoignent à son domicile et attendent patiemment qu'il ingère l'*ayahuasca* et que les effets du psychotrope se fassent sentir. L'*onanya* fume alors abondamment de tabac et, au fur et à mesure que les visions psychédéliquies commencent, il entonne les chants chamaniques. Il dirige ces chants vers chaque personne présente et s'attarde davantage sur les cas critiques. Parfois, il souffle de la fumée de tabac sur un corps malade et, par une série de succions, tente d'en extraire un élément pathogène. La réputation d'un *onanya* croît lorsqu'il peut retirer une preuve visible de l'affection – comme un petit insecte ou l'épine d'un arbre – et l'exhiber au public. La séance de la prise de l'*ayahuasca* se termine lorsque les effets hallucinogènes se dissipent – l'*onanya* s'arrêtant alors de chanter – et dure généralement de quatre à cinq heures. Les personnes traitées discutent souvent de leurs soucis avant de partir

²⁹ Pour des descriptions complémentaires de séances chamaniques parmi les Shipibo-Conibo, nous référons le lecteur à Gebhart-Sayer (1985, 1986) et à Arévalo (1986).

et, en guise de protection, l'*onanya* leur souffle une dernière fois du tabac. Un observateur qui assiste à une session chamanique voit, en gros, l'*onanya* chanter et fumer sa pipe³⁰. Le peu d'action qui se manifeste lors d'une session contraste avec les descriptions de l'*onanya*, où se multiplient les rencontres avec les maîtres, les combats périlleux et les voyages chamaniques, événements inaccessibles aux yeux des non-initiés. Ci-dessous, nous exposons le déroulement de la cure chamanique selon la perspective de l'*onanya*.

Pour l'*onanya*, l'*ayahuasca* est le médium par excellence pour voir et communiquer avec les maîtres. Ainsi, lorsque le psychotrope commence à agir, les maîtres se présentent en chantant. Plusieurs *onanya* affirment qu'ils ne sont pas les auteurs des chants chamaniques, mais qu'ils ne font que suivre en chœur les mélodies des maîtres des *rao*. Les paroles des chants portent – et insistent – sur les attributs du *rao* concerné (rappelons l'exemple du cacao et du malva, où il est question de nombreux éléments visqueux). La synesthésie provoquée par l'*ayahuasca* pousse l'*onanya* à voir ce qu'il chante (ou à chanter ce qu'il voit)³¹. Les maîtres apparaissent donc parés et armés tels que décrits dans les chants et suivent un chemin (*cano*), également orné à leur image. Par son initiation, l'*onanya* a incorporé les parures et l'arsenal qui caractérise ces maîtres, notamment une couronne (*maiti*) qui accroît sa pensée (*shinan*). Puisqu'il est paré comme les maîtres, il est alors relié à leur chemin. La synesthésie s'aiguise : le chant devient un chemin par où circule le pouvoir du *rao* ; ce chant-chemin est décoré de dessins géométriques shipibo-conibo et de parures, également vecteurs

³⁰ Pour les Shipibo-Conibo, la fumée de tabac sent bon (*inin*) et possède des propriétés curatives. Lorsqu'elle est combinée au souffle de l'*onanya*, elle nettoie et protège des maîtres dangereux. De plus, l'*onanya* fume copieusement pour nourrir son flegme qui lui permet de retirer des entités pathogènes du corps du patient.

³¹ Pour plus de détail sur la synesthésie provoquée par l'*ayahuasca*, voir Gebhart-Sayer (1986).

du pouvoir des *rao*. Tous ces éléments ne forment plus qu'un tout qui incarne la force des maîtres du *rao*. C'est ce pouvoir que l'*onanya* incorpore et transmet à son tour lors de la session chamanique : par les chants qu'il entonne alors, il trace lui aussi un chemin qui le rattache à la personne qu'il traite et véhicule ainsi certains attributs du *rao* (qui peuvent également prendre la forme de parures)³².

Afin de rendre cette explication plus claire, illustrons-la par quelques exemples³³. Une femme consulte l'*onanya* au sujet du mariage de sa fille, cette dernière ne s'adaptant pas à son nouveau conjoint. Pour tenter de réconcilier leur ménage, l'*onanya* réfère alors aux maîtres appropriés : les lianes qui, par leurs propriétés enlaçantes, permettent d'unir les couples. Lors de la prise de l'*ayahuasca*, l'*onanya* relie sa pensée (*shinan*) au chemin des *rao* épiphytes et incite ainsi leurs maîtres à se présenter en chantant. Ces airs se rapportent sciemment à leurs qualités *attachantes* et à leur attirail – composé de chaînes, de clés et de cadenas – qui servent au même propos. L'*onanya* entonne ce chant en concert et le dirige vers l'affligée : puisque le chant incarne les pouvoirs du *rao*, il noue alors l'âme de la jeune femme à celle de son époux.

L'*onanya* passe ensuite à un autre chant et, de même, à un autre cas : celui d'un homme qui éprouve une malchance répétée à la chasse, étant incapable de débusquer ou de tuer du gibier. Pour contrer son affection (*yopa*), l'*onanya* invoque un grand arbre épineux, habitat du prédateur aigle harpie qui manque rarement ses proies. Ce maître se présente alors sous sa forme anthropomorphique, paré de ses accessoires de chasseur, notamment un arc, un carquois rempli de flèches, un diadème

³² Gebhart-Sayer (1985 ; 1986) décrit également comment la force des *rao* peut prendre la forme de dessins géométriques shipibo-conibo.

³³ Exemples recueillis auprès de l'*onanya* Justina de Vencedor (2000-2001).

et des tatouages appropriés. L'*onanya* s'acquitte alors de son rôle de médiateur³⁴ : son chant chamanique crée un chemin qui transmet la force du *rao* et orne alors le mauvais chasseur de quelques attributs du maître : arc, carquois de flèches et tatouages. L'*onanya* ne communique pas tous les pouvoirs du maître, puisqu'un tel privilège lui revient et implique davantage de tabous. D'ailleurs, pour pouvoir incorporer les compétences de chasseur, l'homme qui a ainsi été paré doit suivre les restrictions alimentaires et comportementales imposées par l'*onanya*, autrement les pouvoirs du *rao* se pervertissent et le rendent encore moins habile.

L'*onanya* chante ainsi à tour de rôle se dirigeant vers les différentes personnes de l'assistance et, selon les cas, véhicule différents pouvoirs de *rao*. Encore une fois, les choix se basent sur les propriétés des *rao* : de par son goût piquant (*boains*), un *rao* est considéré chaud et détient des maîtres incandescents qui combattent les refroidissements du corps ; un *rao* qui produit une teinture rouge (*rocou*) prévient pour sa part contre les odeurs pathogènes des menstruations (Colpron, 2006) ; utilisant une prémisse chamanique pour traiter grâce à des attributs similaires ou contraires (Colpron, 2005). Incluant toute personne présente dans ses traitements chamaniques, l'*onanya* n'oublie pas l'anthropologue et, sans qu'elle le lui ait demandé, lui dédie des chants pour la chance et le succès dans ses recherches.

Soulignons, encore une fois, la continuité entre l'utilisation de *rao* et la pratique chamanique. Ainsi, au lieu de consulter l'*onanya*, les personnes concernées peuvent décider de manipuler

³⁴ Certains *onanya* décrivent ce processus de médiation par des termes modernes et techniques. Ainsi, l'*onanya* Justina (Vencedor, 2001) dit littéralement se connecter (en espagnol : *conectarse*) au domaine des *rao* par des chemins qu'elle compare à des câbles électriques – tout comme une machine se relie à une pile – pour ensuite se brancher au corps du patient, devenant alors une sorte de transformateur qui permet au pouvoir des *rao* de circuler de l'un à l'autre (Colpron, s.d.).

directement les *rao*. Une telle méthode est notamment employée par les chasseurs qui ne veulent pas exhiber publiquement leur incompetence ou par les personnes qui convoitent un amour interdit. Notons que les propriétés transmises par les *rao* sont alors décrites de la même manière que lors du traitement chamanique : les lianes fournissent des cadenas et des chaînes, les grands arbres épineux des arcs et des flèches, pouvoirs tout aussi invisibles que ceux de l'*onanya*. Rien d'étonnant à cette invisibilité puisque ces pouvoirs proviennent des maîtres, eux-mêmes invisibles aux non-initiés. Bien qu'invisibles, ces qualités détiennent néanmoins un support, que se soit une plante, un chant ou une parure (tous ces éléments peuvent d'ailleurs se désigner par le terme *rao*) et leur visibilité dépend de la perspective³⁵ adoptée : celle des Shipibo-Conibo ou celle des maîtres. Alors que la plupart des Shipibo-Conibo adoptent la perspective des maîtres de manière limitée (lorsqu'ils rêvent) ou incontrôlée (dans la forêt), l'*onanya* provoque et gère ces rencontres par l'intermédiaire de l'*ayahuasca*.

L'*onanya* intervient généralement lorsque les situations se compliquent, lorsqu'elles persistent ou empirent malgré l'utilisation de *rao*. Ainsi, les cas traités par l'*onanya* ne se distinguent que par leur *intensité*. La gravité des circonstances se justifie souvent par leur intentionnalité, un sorcier ou un maître ayant provoqué le malheur (que se soit la discorde dans le couple ou l'inaptitude à la chasse). Pour rétablir la donne, l'*onanya* doit négocier ou lutter avec le causeur du trouble, invoquant ses puissants alliés prédateurs, comme les maîtres boa ou jaguar et leur imposant arsenal offensif/défensif.

De plus, par l'intermédiaire de l'*ayahuasca*, l'*onanya* acquiert les capacités transformatrices des maîtres. Rappelons

³⁵ Au sujet de la notion de perspective, voir Viveiros de Castro (1998) et Stolze de Lima (1999, 2005).

que ces derniers ne sont pas contraints à une manifestation unique, ils adoptent des formes fluctuantes comme dans les récits mythiques. Le psychotrope – tout comme le rêve – permet à l'*onanya* d'*expérimenter* de telles mutations. Les parures des maîtres qu'il a incorporées l'autorisent à se transformer à leur image. Par exemple, grâce aux ornements de l'aigle harpie, l'*onanya* incarne lui-même l'oiseau, jouit de ses pouvoirs et adopte ses manifestations variées (arbre, arc et flèches, etc.) : il vole agilement dans le ciel, envoie des dards pathogènes et devient un prédateur féroce. Lorsqu'il se mute comme les maîtres, l'*onanya* peut aussi emprunter leurs différents chemins et accéder à leurs domaines, qu'ils soient célestes, aquatiques ou souterrains. Il va alors y quérir des armes ou des médicaments, il s'y cache en cas de danger ou y recherche une instance animique perdue. Plus l'*onanya* cumule les apprentissages de *rao*, plus il découvre des voies qui lui permettent de diversifier ses voyages chamaniques et d'atteindre les différentes dimensions des maîtres des *rao*.

Ainsi s'explique le contraste entre le calme apparent de la session chamanique et l'animation des récits d'*onanya*, ces expériences demeurant inaccessibles aux non-initiés qui s'abstiennent d'ingérer l'*ayahuasca*.

Conclusion

Le propos de cet article était de décrire l'utilisation pratique et régulée de l'*ayahuasca* du point de vue shipibo-conibo. Les descriptions détaillées du discours local démontrent comment le cadre de référence shipibo-conibo ne correspond pas à nos dichotomies classiques nature/surnature ou substance/agence. Ce que nous considérons comme une substance naturelle, un végétal, implique en tout temps – et non seulement lorsqu'employé par l'*onanya* – une relation avec des maîtres. Ainsi, il s'avère commun et courant pour les Shipibo-Conibo de tenter d'acquérir

les qualités des maîtres en manipulant volontairement les *rao*. Devenir *onanya* implique de pousser cette utilisation de *rao* son paroxysme – notamment par l’emploi du psychotrope *ayahuasca* – pour ainsi *intensifier* les relations avec les maîtres. Ce qui distingue « celui qui sait » des non-initiés n’est donc pas une différence de principe, mais plutôt une différence de *degré* d’investissement, d’où les aspects communs entre les pratiques de la couvade, de masseurs rebouteux, d’herboristes et de l’*onanya*. Plutôt qu’un culte ésotérique isolé, le chamanisme se présente ainsi comme une pratique centrale en continuité avec l’ensemble social, d’où son importance et sa persistance parmi les Shipibo-Conibo.

Références

- Arévalo, G. (1986). « El Ayahuasca y el Curandero Shipibo-Conibo del Ucayali ». *América Indígena*. 46 (1), p. 147-161.
- Arévalo, G. (1994). *Medicina Indígena. Las Plantas Medicinales y su Beneficio en la Salud Shipibo-Conibo*.
Lima : Edición AIDSESEP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana).
- Cardenas, C. (1989). *Los Unaya Y Su Mundo. Aproximación al Sistema Médico de los Shipibo-Conibo del Rio Ucayali*.
Lima : Instituto Indigenista Peruano, CAAAP.
- Chaumeil, J.-P. (1983). *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du nord-est péruvien*. Paris, EHESS.
- Chaumeil, J.-P. (1993). « L’autre sauvage. Chamanisme et altérité ». [In C. Descamps (sous la direction) : *Amériques latines : une altérité*] Paris : Éditions du Centre Pompidou, p. 69-89.
- Chaumeil, J.-P. (1995). « Du projectile au virus. Un art chamanique de l’agression pathogène en Amazonie ». *Études mongoles et sibériennes*. 26, p. 63-82.

- Chaumeil, J.-P. (2000). *Voir, Savoir, Pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*. Genève : Georg, Collection Ethnos.
- Colpron, A.-M. (2004). *Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme : le contre-exemple des femmes chamanes shipibo-conibo*. Thèse de doctorat, Université de Montréal.
- Colpron, A.-M. (2005). «Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamãs shipibo-conibo». *Mana*. 11 (1), p. 95-128.
- Colpron, A.-M. (2006). «Chamanisme féminin contre-nature ? Menstruation, gestation et femmes chamanes parmi les Shipibo-Conibo de l'Amazonie occidentale». *Journal de la Société des Américanistes*. 92 (2), p. 203-235.
- Colpron, A.-M. (s.d.). «Fluctuations et persistances chamaniques parmi les Shipibo-Conibo de l'Amazonie occidentale». (À paraître).
- Colpron, A.-M et P. Cesarino. (s.d.). «The Panoan Inca figure. An interpretation based on the Marubo and Shipibo-Conibo cases». (À paraître).
- Conklin, B. (2002). «Shamans versus Pirates in the Amazonian Treasure Chest». *American Anthropologist*. 104 (4), p. 1050-1061.
- Descola, P. (1992). «Societies of Nature and the Nature of Society». [In A. Kuper (sous la direction) : *Conceptualizing Society*] London : Routledge, p. 107-126.
- Descola, P. (1993). *Les lances du crépuscule. Relations Jivaro, Haute-Amazonie*. Paris : Terre Humaine/Plon.
- Descola, P. (1996). «Constructing Natures. Symbolic Ecology and Social Practice». [In P. Descola et G. Palsson (sous la direction) : *Nature and Society. Anthropological Perspectives*] London : Routledge, p. 82-102.
- Dobkin de Rios, M. (1972). *Visionary Vine: Psychedelic Healing in the Peruvian Amazonas*. San Francisco : Chandler.

- Fausto, C. (2008). «Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia». *Mana* (À paraître).
- Furst, P. (1972). *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*. New York : Praeger.
- Gebhart-Sayer, A. (1985). «The Geometric Designs of the Shipibo-Conibo in Ritual Context». *Journal of Latin American Lore*. 2 (2), p. 143-175.
- Gebhart-Sayer, A. (1986). «Una Terapia Estetica. Los Diseños Visionarios del Ayahuasca entre los Shipibo-Conibo». *América Indígena*. 46 (1), p. 189-218.
- Gow, P. (1994). «River People: Shamanism and History in Western Amazonia ». [In N. Thomas et C. Humphrey (sous la direction) : *Shamanism, History and the State*] The University of Michigan Press, p. 90-113.
- Harner, M. (1973). *Hallucinogens and Shamanism*. London : Oxford University Press, 224 p.
- Illius, B. (1982). «Some observations on Shipibo-Conibo shamanism». *Symposium Shamanism in Lowland South American Societies: a Problem of Definition*. Manchester : 44th International Congress of Americanist.
- Illius, B. (1992). «The Concept of Nihue Among the Shipibo-Conibo of Eastern Peru». [In E.J. Langdon et G. Baer (sous la direction) : *Portals of Power: Shamanism in South America*] University of New Mexico Press, p. 63-77.
- Lévi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie structurale*. Paris : Plon.
- Loriot, J. et coll. (1993). *Diccionario Shipibo-Castellano*. Pucallpa : ILV, Serie Lingüística Peruana 31.
- Menget, P. (1979). «Temps de naître, temps d'être : la couvade ». [In M. Izard et P. Smith (sous la direction) : *La fonction symbolique*] Paris : Gallimard, p. 245-264.

- Menget, P. (1989). «La couvade, un rite de paternité?». [In M. Augé (sous la direction) : *Le Père. Métaphore paternelle et fonction du père : l'interdit, la filiation, la transmission*] Paris : Denoël, p. 87-103.
- Morin, F. (1973). *Les Shipibos de l'Ucayali. Rencontre d'une civilisation amazonienne et de la civilisation occidentale*. Thèse de Doctorat de 3^e Cycle, Paris V-Sorbonne.
- Morin, F. (1998). «Los Shipibo-Conibo». [In Collectif, *Guía Etnográfica de la Alta Amazonia*] Vol. IV. Quito, Abya Yala, p. 275-448.
- Regan, J. (1993). *Hacia la Tierra sin Mal. La Religión del Pueblo en la Amazonia*. Iquitos : CAAAP, CETA, IIAP.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1975). *The Shaman and the Jaguar: A Study of Narcotics Drugs among the Indians of Colombia*. Philadelphia : Temple University Press.
- Rival, L. (1998). «Androgynous parents and guest children: the Huaorani couvade». *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 4 (4), p. 619-642.
- Rivière, P. (1974). «The couvade: a problem reborn». *Man*. 9 (3), p. 423-435.
- Stolze Lima, T. (1999). «The Two and its Many: Reflections on Perspectivism in a Tupi Cosmology». *Ethnos*. 64 (1), p. 107-131.
- Stolze Lima, T. (2005). *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo : Editora UNESP; Rio de Janeiro : NuTI.
- Tournon, J. (1990). «Magia, Brujeria, Chamanismo, Plantas y Enfermedades». *Anthropologica*. 8, p. 179-192.
- Tournon, J. (1991a). «Medicina y Visiones: Canto de un Curandero Shipibo-Conibo, Texto y Contexto». *Amerindia*. 16, p. 179-209.
- Tournon, J. (1991b). «La Clasificación de las Plantas entre los Shipibo-Conibo». *Antropológica*. 9, p. 119-151.

- Tournon, J. (1995). *Les Shipibo-Conibo de l'Amazonie péruvienne et leur environnement : une longue histoire*.
Paris : Thèse de doctorat du Muséum national d'histoire naturelle.
- Tournon, J. et coll. (1986). «Plantas y Arboles Medicinales de los Conibo del Alto Ucayali: Concepciones Nativas y Botanica». *Revista Forestal del Peru*. 13 (2), p. 107-130.
- Townsley, G. (1993). «Song Paths: the ways and means of Yaminahua shamanic knowledge». *L'Homme*. 126-128, p. 449-468.
- Vilaça, A. (2005). «Chronically unstable bodies: reflections on amazonian corporalities». *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 11 (3), p. 445-464.
- Viveiros de Castro, E. (1998). «Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism». *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 4 (3), p. 469-488.
- Viveiros de Castro, E. (2007). «La forêt des miroirs. Quelques notes sur l'ontologie des esprits amazoniens». [In F. Laugrand et J. Oosten (sous la direction) : *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*] Québec : Les Presses de l'Université Laval, p. 45-74.
- Whitehead, N. et R. Wright. (2004). *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Durham : Duke University Press.

Plantes médicinales, savoirs et société : vue des rastafaris sud-africains

Julie Laplante

Professeure associée

Département de sociologie et d'anthropologie

Université d'Ottawa

Chercheure associée

Max Planck Institute für ethnologische forschung

Halle / Saale, Allemagne

Correspondance :

Université d'Ottawa

Pavillon Desmarais

55, rue Laurier

Ottawa (Ontario) Canada K1N 6N5

Téléphone : 613 562-5800, poste 6134

Courriel : julie.laplante@uottawa.ca

Résumé

L'article se penche sur le rôle de guérison que jouent les plantes à l'intérieur du mouvement rastafari sud-africain dans les *townships* de Cape Town, notamment sous l'angle de l'anthropologie de la santé, des sciences et des technologies. Par une recherche plus globale, l'auteur procédera au suivi ethnographique de la trajectoire de la plante médicinale indigène sud-africaine *Artemisia afra* (*A. afra*) alors que celle-ci traverse diverses étapes préparatoires conduisant aux essais cliniques. Le double objectif de vérification scientifique et de promotion des savoirs traditionnels que poursuit le projet d'essais précliniques relatif à l'*A. afra* soulève divers enjeux épistémologiques alors que les scientifiques et les *amagqirhas* (guérisseurs) et *inyangas* (herboristes) Xhosa profilent diverses notions d'efficacité. Aux côtés de ces derniers se retrouvent les herboristes rastafaris qui défendent également leurs savoirs traditionnels au sujet des plantes médicinales, dont ceux portant sur l'*A. afra*. Le parcours des herboristes rastafaris et leur herbe sacrée, la *dagga* (*cannabis sativa*, ganja), occupent un rôle particulier en lien avec l'*A. afra*, lequel sera ici esquissé. L'étude met en lumière les relations unificatrices qu'exerce la *dagga* au sein des pratiques phytothérapeutiques rastafaris, relations paradoxalement intensifiées par des rapports antagonistes avec le système bio-médico-légal sud-africain, et ce, dans un contexte de mondialisation. Il ne s'agit donc pas de rendre exotique le mouvement rastafari, mais bien d'en comprendre les articulations et les propositions qui puissent informer et défier les épistémologies scientifiques et biopolitiques dominantes actuelles. En conclusion, la façon de promouvoir les savoirs traditionnels sur les plantes en utilisant le parcours des essais cliniques scientifiques demeure très limitative. L'exploration de nouvelles voies de compréhension de l'efficacité des remèdes est plutôt suggérée.

Mots-clés : anthropologie, savoirs, plantes médicinales, cannabis, rastafari, Afrique du Sud

Medicinal plants, knowledge and society: from the point of view of South African Rastafarians

Abstract

This article concentrates on the healing role played by plants within the South African Rastafarian movement in the Cape Town townships, particularly from the point of view of the anthropology of health, science and technology. In a more generalized study, the author traces the ethnographical path of the South African medicinal plant, Artemisia afra (A. afra) as it goes through various preparatory stages leading to clinical testing. The twofold objective of scientific verification and promotion of traditional knowledge pursued by the preclinical testing of A. afra raises various epistemological issues while the scientists, and the Xhosa amaggirhas (healers) and inyangas (herbalists) profile various concepts of efficacy. Alongside the latter are found the Rastafarian herbalists who also defend their traditional knowledge concerning medicinal plants, including those dealing with the A. afra. The path of the Rastafarian herbalists and their sacred herb, the dagga (cannabis sativa, ganja), occupy a special role in relation to A. afra, which is covered here. The study highlights the unifying relations that the dagga exercises within Rastafarian phytotherapeutic practices, relations that are paradoxically intensified by antagonistic relations with the South African bio-medical-legal system in a context of globalization. Therefore, the article does not seek to render the Rastafarian movement exotic, but to understand the articulations and propositions which could inform and defy current scientific and bio-political epistemologies. In conclusion, the way of promoting traditional knowledge of plants by using scientific clinical testing remains extremely limiting. The exploration of new ways of understanding the efficacy of remedies is suggested.

Keywords: anthropology, knowledge, medicinal plants, cannabis, Rastafarian, South Africa

Plantas medicinales, conocimientos y sociedad: punto de vista de los rastafaris sudafricanos

Resumen

El artículo trata el tema del papel curativo que tienen las plantas dentro del movimiento rastafari sudafricano en las townships de Cape Town, principalmente desde el punto de vista de la antropología de la salud, de las ciencias y de la tecnología. A través de una investigación más global, la autora hará el seguimiento etnográfico de la trayectoria de la planta medicinal indígena sudafricana Artemisia afra (A. afra) mientras atraviesa diversas etapas preparatorias que conducen a análisis clínicos. El doble objetivo de verificación científica y de promoción de los conocimientos tradicionales del proyecto de ensayos preclínicos relativos a la A. afra hace surgir diversas cuestiones epistemológicas, al perfilar los científicos y los amagqirhas (curanderos) e inyangas (herboristas) xhosa diversas nociones de eficacia. Paralelamente, están los herboristas rastafaris, que defienden asimismo sus conocimientos tradicionales sobre las plantas medicinales, entre ellos los que se refieren a la A. afra. El recorrido de los herboristas rastafaris y de su hierba sagrada, la dagga (cannabis sativa, ganja), tiene un papel particular en relación con la A. afra, papel que se esbozará en este artículo. El estudio revela las relaciones unificadoras de la dagga en las prácticas fitoterapéuticas rastafaris, particularmente intensificadas por la relación antagonista con el sistema bio-médico-legal sudafricano, todo ello en un contexto de mundialización. No se trata entonces de hacer parecer exótico al movimiento rastafari, sino más bien de comprender los enunciados y las propuestas que puedan servir para informar y desafiar a las epistemologías científicas y biopolíticas

dominantes actuales. En conclusión, la manera de promover los conocimientos tradicionales sobre las plantas utilizando la trayectoria de los análisis científicos clínicos sigue siendo muy limitada. Se sugiere más bien la exploración de nuevas vías de comprensión de la eficacia de los remedios.

Palabras clave: *antropología, conocimientos, plantas medicinales, cannabis, rastafari, Sudáfrica*

C'est dans le cadre de leurs fonctions de guérisseurs herboristes que j'ai rencontré les rastafaris sud-africains et c'est au rôle que jouent les plantes, principalement la *dagga*¹ (cannabis sativa, ganja), à l'intérieur de leurs pratiques thérapeutiques et du mouvement philosophique rasta que je m'intéresse ici. Cet intérêt émerge au sein d'une recherche plus large menée en Afrique du Sud portant sur la problématique de l'efficacité des « remèdes ». La recherche intitulée *South African Roots Towards Global Knowledge* (Racines sud-africaines vers un savoir global)² est une étude en anthropologie de la santé, des sciences et des technologies, qui vise à déterminer, s'il y a lieu, les points de rencontre entre des savoirs provenant des traditions locales et d'autres savoirs reliés à la science. Il s'agit de l'étude des essais précliniques menés par le Centre international d'études sur les phytothérapies autochtones (The International Center for Indigenous Phytotherapy Studies, TICIPS), laquelle cherche à déterminer l'efficacité d'une plante médicinale traditionnelle sud-africaine, à savoir l'*Artemisia afra*. Ce consortium de recherche est une initiative conjointe regroupant des scientifiques du monde biomédical contemporain et des praticiens du monde de la médecine traditionnelle sud-africaine. Le double objectif de vérification scientifique et de promotion des savoirs traditionnels du projet d'essais précliniques de TICIPS soulève

¹ Le terme « dagga » apparaît dans un livret personnel écrit en 1658 par le premier gouverneur du nouvel emplacement Boer au Cap; il était épilé « daccha ». Plusieurs dérivations du terme apparaissent dans des écrits subséquents, laissant supposer diverses compréhensions des colonisateurs du terme Hottentot « daXa-b » ou « baXa-b », lequel réfère entre autres au tabac. Lorsque l'on réfère plus spécifiquement au « dagga », le qualificateur *!am* (vert) s'ajoute à la racine et le résultat est *!amaXa-b*, soit « tabac vert » ou « dagga ». Voir Du Toit (1975) pour une étymologie plus complète du terme « dagga ».

² Projet de recherche conduit dans le cadre du Groupe « Biomédecine en Afrique. Une anthropologie de la loi, de l'organisation, des sciences et des technologies », Max Planck Institute für ethnologische forschung, Halle/Saale, Allemagne (<http://www.eth.mpg.de/people/laplante/index.html>). Voir également Laplante (sous presse) en lien avec le projet.

des enjeux épistémologiques. J'aborderai ceux-ci en partie, entre autres, en tentant d'éclaircir les éléments essentiels assurant l'efficacité des plantes utilisées par les herboristes rastafaris dans les *townships* de Cape Town en Afrique du Sud. Les relations unificatrices que favorise la *dagga* au sein des pratiques phytothérapeutiques rastafaris sont mises en lumière, relations paradoxalement intensifiées par des éléments antagonistes face au système bio-médico-légal sud-africain dans un contexte de mondialisation. Dans un premier temps, je chercherai à comprendre comment les plantes en général, et la *dagga* en particulier, s'articulent autour des pratiques, politiques et philosophie des rastafaris sud-africains et du mouvement rasta en général. Dans un deuxième temps, je m'appliquerai à comprendre comment ces pratiques, politiques et philosophie se prêtent aux discours scientifiques médicaux, environnementaux et légaux dans le contexte sud-africain et le contexte global d'aujourd'hui.

Mise en contexte : essai clinique transnational d'une plante médicinale « traditionnelle »

Le TICIPS (The International Center for Indigenous Phytotherapy Studies) est un centre global sur les médecines autochtones entièrement financé par le Centre national de médecine complémentaire et alternative (National Center for Complementary and Alternative Medicine, NCCAM) de l'Institut national de santé (National Institutes on Health, NIH) à Washington DC, États-Unis. Il s'agit d'un consortium de recherche mené par l'Institut de médecine et de science phytothérapeutique sud-africain (South African Herbal Science and Medicine Institute, SAHSMI) de l'Université du Western Cape (UWC) et par l'École de médecine de l'Université du Missouri (MU). Le consortium est basé à l'UWC et travaille avec des partenaires de l'École de médecine Nelson Mandela (Université

Kwazulu-Natal), de l'Institut pour les maladies infectieuses et la médecine moléculaire (Institute of Infectious Disease and Molecular Medicine, IIDMM) à l'Université de Cape Town (UCT) et du Conseil Médical de Recherche (Medical Research Council, MRC) de l'Afrique du Sud. Des scientifiques de la branche médicale de l'Université du Texas (UTMB), des universités de Georgetown, du Mississippi et le Jardin Botanique du Missouri sont rassemblés sous l'égide de Missouri University (MU). Le consortium UWC-MU se concentre uniquement sur des plantes médicinales et des systèmes de guérison africains et a comme mission première d'établir un partenariat avec des guérisseurs traditionnels et des entrepreneurs clés sud-africains en vue de conduire des recherches rigoureuses sur les phytothérapies autochtones.

TICIPS entreprend la validation de l'efficacité de plantes médicinales traditionnelles autochtones en utilisant les processus des essais cliniques randomisés (ECR) tels qu'approuvés par la communauté scientifique internationale. L'un de ces projets menés par TICIPS à sa base de l'UWC à Cape Town en Afrique du Sud a délimité les lieux de mon ethnographie et m'a menée, entre autres, auprès des herboristes rastafaris, sur lesquels se penche plus particulièrement cet article.

La plante concernée par le projet de TICIPS est l'*Artemisia afra* (Jacqu. Ex. Willd.), connue sous le nom *umhloniyane* en Xhosa et Zulu, *lengana* en Tswana, *zengana* dans le Sotho du Sud, *wilde-als* en Afrikaans, *wild wormwood* en anglais (van Wyk et Gericke, 2007, p. 142). Il s'agit de l'une des plantes médicinales les plus anciennes et les mieux connues chez les *amagqirha* (guérisseurs) et *inhyangas* (herboristes) Xhosa, ainsi que chez les herboristes rastafaris. Cette plante se situe au cœur même des soins domestiques sud-africains. La liste de ses usages en Afrique du Sud couvre une variété de maux allant de la toux, la fièvre, la perte d'appétit, les coliques à la malaria, au diabète et à l'influenza ; elle est consommée en énéma, crème,

infusion, lavage corporel, lotion ; elle est fumée, reniflée ou bue sous forme de thé. Les *amagqirha*, guérisseurs-divinateurs Xhosa qui élaborent leurs diagnostics et remèdes en communiquant avec les esprits ancestraux (Wreford, 2008), les *inyangas* (spécialistes en herbes médicinales Xhosa) et les herboristes rastafaris côtoyés lors de ma recherche de terrain confirment un usage régulier de cette plante, elle se retrouve d'ailleurs sur les parterres d'une majorité d'entre eux. Cette plante a été sélectionnée parmi quelques milliers de plantes sauvages en vue de passer sous le regard clinique. C'est lors du suivi de ce parcours entrepris par TICIPS que j'ai pu observer et étudier les dynamiques où se déploient et évoluent les politiques de savoirs faisant l'objet de mon intérêt.

Les activités de la recherche de TICIPS portant sur l'*A. afro* se retrouvent actuellement en phase préclinique³. Le projet vise à valider l'efficacité de ladite plante afin que le remède analysé puisse ultimement être intégré au sein des systèmes conventionnels de santé. Du même coup, le projet vise, à travers les processus d'essais précliniques et cliniques, la protection, voire la reconnaissance des savoirs autochtones. Comprendre comment la reconnaissance des savoirs autochtones est atteinte (ou déviée) dans ce projet est au cœur même de mon champ global de recherche. Pour y arriver, j'ai choisi d'examiner comment se déroulent les étapes précliniques qui mèneront, ou non, à des ECR. Ces étapes précliniques constituent à mes yeux la phase initiale de dislocation de la plante de ses usages traditionnels,

³ TICIPS conduit actuellement des essais précliniques des phytothérapies de l'*A. afro* dans le traitement du cancer cervical et de la tuberculose (Vincent, 2006). Au Cap, les membres de TICIPS ont déjà testé la toxicité de la plante sur des souris et des singes vervet afin d'établir la bonne dose dans la bonne forme (Mukinda, 2005). La plante a ensuite été testée sur des souris et des cellules humaines infectées avec la tuberculose mycobacterium cette année à l'IIDMM à l'UCT. L'*A. afro* est parallèlement sous le regard de chercheurs du MU – Colombia en vue de comparer l'*A. afro* et l'*A. annua* dans leurs propriétés anticancérigènes.

une première tentative en vue de regarder, d'un point de vue scientifique international, l'efficacité de la plante en question. Comprendre comment les guérisseurs avec leurs savoirs traditionnels sont impliqués, ou non, lors de cette première étape est l'objet même de mon domaine de recherche, c'est en fait ce qui m'a conduit à m'intéresser au mouvement rasta et à la place que ces herboristes donnent au *dagga* en lien avec leurs savoirs phytothérapeutiques.

Au cours de ces nombreuses rencontres avec divers acteurs impliqués au sein du consortium de recherche TICIPS (depuis octobre 2006), les rastafaris sont apparus comme des acteurs-clés privilégiés, porteurs de savoirs traditionnels concernant l'*A. afra*. Les apprentissages acquis auprès d'eux s'ancrent dans des récits de vie, des entretiens informels individuels et de groupe, dans des observations participantes lors de rencontres nationales, de visites informelles aux jardins de plantes médicinales, aux demeures et festivals de ces herboristes ainsi que lors d'excursions de collecte de plantes et de racines destinées aux guérisseurs. Ce parcours avec les rastafaris m'a menée à la découverte d'autres plantes, racines, pratiques et événements donnant sens aux manières d'utiliser l'*A. afra*. Et c'est ainsi que j'ai pu en apprendre davantage sur l'usage de la *dagga*, plante qui a su susciter mon intérêt en raison des informations parallèles qu'elle pouvait fournir sur les savoirs mêmes de l'*A. afra*, mais aussi en raison de la place qu'elle occupait au sein du mouvement rasta.

Les données ethnographiques relatives aux rastafaris et à leur usage de la plante *dagga*, comme celles sur l'usage de l'*A. afra*, sont analysées sous l'angle de diverses approches de l'anthropologie médicale critique comme celles de l'anthropologie de la biomédecine (Nichter et Lock, 2002), celles de l'anthropologie des biopolitiques (Nguyen, 2004 ; Rose, 2007), comme des approches de l'anthropologie des savoirs (Laplante, 2004) et des théories de la performance (Csordas, 1996, p. 91).

Ces approches sont révélatrices des savoirs entourant l'efficacité des plantes et des pratiques telles qu'exercées par les herboristes, guérisseurs et scientifiques. Mon regard sur le mouvement rasta et sur le rôle de la *dagga* permet d'illustrer le mouvement et la plante non seulement dans leurs assemblages au complexe rastafari, mais aussi dans leurs articulations avec la société nationale sud-africaine et globale. Il ne s'agit ainsi donc pas de rendre exotique le mouvement rastafari, mais bien d'en comprendre les articulations et les propositions pouvant informer et défier les épistémologies scientifiques et biopolitiques dominantes actuelles.

Origines et politiques du mouvement rastafari du Cap

La péninsule sud-africaine est l'un des endroits où l'on retrouve le plus grand nombre de rastafaris dans le monde, surtout dans les régions du Northern Cape, Western Cape, Gauteng – Zwasiland, Free state-Lesotho, Limpopo-Maputo et North West Province-Botswana (Mantula, 2006, p. 1). Bien qu'elles affichent leurs couleurs locales, les pratiques rastas que j'ai connues au Cap se situent pleinement dans le mouvement global rastafari. L'inspiration du mouvement est africaine et émerge d'abord en Jamaïque dans les années 1930 au sein des descendants des esclaves africains et dans un contexte d'oppression et de pauvreté. Marcus Mosiah Garvey, promoteur du mouvement de « retour à l'Afrique », est considéré comme le prophète de la libération noire du XX^e siècle par le mouvement rastafari. Né en Jamaïque en 1887 et ayant vécu la discrimination raciale toute sa vie, il a articulé une base théologique et politique permettant de la contrer. Sa force a été sa contribution à mettre en relief les problèmes de discrimination et à proposer une acceptation de la différence raciale, rejetant ainsi avec succès la ségrégation raciale par l'appel à la dignité et par la demande de

justice pour tous (Eskrine, 2005, p. 31). C'est Leonard Howell, considéré comme l'un des patriarches fondateurs du mouvement rastafari, qui institutionnalisa le mouvement rastafari à Kingston en Jamaïque dans les années 1930. Le mouvement a su développer «l'un des paradigmes philosophiques les mieux articulés comme alternative à l'impérialisme capitaliste moderne» (Niaah, 2003, p. 825, traduction libre).

Le cœur du mouvement auquel tous les rastas adhèrent concerne le partage d'un sens commun du «mal» et d'un sens commun «d'identité/solidarité» (Edmonds, 2003, p. 67). Le mal est incarné dans le terme «Babylone», représentant la puissance culturelle et politique des Blancs à travers le colonialisme, l'impérialisme et le racisme. La proposition du mouvement est de surpasser tout jugement de race, de classe et de reconstruire un monde de sens commun solidaire. Il s'agit pour les rastafaris de rétablir la dignité des peuples discriminés à partir des racines africaines dans une lutte commune pour la libération de l'oppression et de l'injustice coloniale.

La théologie alternative rastafari a pris une réelle expansion depuis la fin des années 1970 et vit encore aujourd'hui. Elle constitue un mouvement attrayant à une échelle mondiale, un *modus vivendi* particulier dont les éléments essentiels demeurent des réseaux informels de communication, une orientation idéologique partagée et des pratiques rituelles communes (Edmonds, 2003, p. 67). Le mouvement rasta est un mouvement d'adhésion en croissance en Afrique du Sud, permettant à certains de s'éloigner de la vie de violence dans les gangs des *townships*, permettant à d'autres de surpasser un vécu de discrimination raciale. C'est un mouvement qui répond à certaines désillusions vécues dans le contexte difficile du Cap.

L'Afrique du Sud, avec son histoire propre et récente de «décolonisation», accorde respect aux rastafaris et soutient la légitimité du mouvement malgré les controverses entourant

l'usage de la *dagga* qui se retrouve au cœur même du mouvement rasta tout en demeurant illégale dans le pays. En fait, la *dagga*, c'est du cannabis : «Au cours de la plus grande partie du XX^e siècle, le terme local pour Cannabis sativa communément utilisé dans les écrits non autochtones sociaux, médicaux et légaux sud-africains est “dagga”» (Kepe, 2003, p. 3, traduction libre). Il s'agit d'un terme utilisé en Afrikaans, la langue parlée par les colonisateurs hollandais dont les descendants sont connus comme étant les Boers ou Afrikaners. Une lutte de pouvoir entre les colonisateurs anglais et les colonisateurs hollandais permit au Parti national Afrikaner d'obtenir une majorité dans les années 1940 ; c'est d'ailleurs ce parti qui mit en place les lois de l'apartheid en 1948, lois qui institutionnalisèrent la discrimination raciale. Sous la loi de la discrimination raciale, les Sud-Africains sont classifiés en trois catégories : les Blancs, les Noirs (africains) et les *Coloureds* (de descendance mixte). La catégorie des *Coloureds* inclut les sous-groupes majeurs comme les Indiens et les Asiatiques. Les *Coloureds* parlent pour la plupart l'Afrikaans, langue première parlée par la majorité des rastafaris dans les *townships* de Cape Town. Les rastafaris sont de cultures mixtes, ils sont pour la plupart étiquetés *Coloureds* dans la hiérarchie de l'apartheid⁴, hiérarchie fortement contestée par le mouvement rasta. Les lois de l'apartheid ayant été officiellement retirées en 1991, les rastafaris du Cap sont aujourd'hui beaucoup plus intégrés à la société nationale.

L'histoire récente de l'apartheid en Afrique du Sud a rendu ce territoire propice à l'expansion du mouvement rasta, particulièrement au moment de la mobilisation pour la «renaissance

⁴ Le contexte politique sud-africain à l'intérieur duquel se situent les rastas de Cape Town fait en sorte qu'ils ne sont pas les « plus » noirs ; ce statut revient aux Khoïsan, aux Xhosas ou aux Zulu, entre autres. Cette situation est en contraste avec le contexte jamaïcain où les rastas inscrivent leur lutte et identité dans la culture noire africaine « authentique ».

africaine ». La «renaissance africaine» est pour certains «une composante de la politique d’image (et donc de puissance) du régime de Prétoria qui, affichée comme un modèle de “non-racialisme” et de démocratisation, se fait maintenant le chantre d’une renaissance du continent» (Crouzel, 2000, p. 171). La «renaissance africaine» constitue donc une politique largement sud-africaine. C’est d’abord Nelson Mandela qui l’évoque à quelques reprises, puis l’idée est formulée en 1998 par Vusi Mavimbeka dans un document intitulé *The African Renaissance: a workable dream* (La renaissance africaine ; un rêve façonnable réalisable). Thabo Mbeki, président de l’Afrique du Sud de 1999 à 2008, adopte ensuite cette idée de renaissance comme un moyen de renforcer sa légitimité au sein de l’African National Congress (ANC), parti politique «traditionaliste» de la République de l’Afrique du Sud. La «renaissance africaine» peut être comprise comme une variante pan-africaniste du XX^e siècle voulant confronter les défis d’une globalisation dans un ordre international (Komegy et Landsberg, 1998). Elle peut aussi être vue comme étant à la fois une culture et une doctrine de politiques étrangères émergentes (Landsberg et Hlophe, 1999). Ferguson (2006, p. 114-115) y verra plutôt un moment éphémère restreint aux années de son émergence (1997-1999). La «renaissance africaine» réfère néanmoins à un renouveau de l’Afrique en termes de stratégie d’«africanisation» et de communication largement fondée sur un désir de reformer les liens avec les racines africaines. Ce mouvement de la politique africaine rejoint la philosophie rasta. De même, l’objectif de promouvoir les savoirs traditionnels grâce à l’essai clinique d’une plante médicinale autochtone sud-africaine rejoint le mouvement de mobilisation pour la reconnaissance de la dignité africaine.

Savoir entourant la *dagga*

Le 9 novembre 2007, j'assiste à une rencontre nationale organisée par la branche des Systèmes de savoirs autochtones (Indigenous Knowledge Systems, IKS) du MRC de l'Afrique du Sud responsable des affaires autochtones. Je suis invitée à participer à une discussion sur les manières de gérer les kiosques d'herbes médicinales dans la ville de Cape Town, initiative organisée par un représentant de la ville ayant convié plus de 60 *amagqirhas*, *inyangas* Xhosa, herboristes rastas et divers représentants de médecines alternatives de l'UWC de l'Afrique du Sud. Une vingtaine d'hommes rastas vêtus en robe de prêtre, d'autres portant un sac de jute (habit humble adopté par certains sous la philosophie antimatérialiste qui rappelle nettement les traditions des gurus de l'Inde), sont assis aux côtés des *amagqirhas* et des *inyangas* pour revendiquer leur crédibilité en tant que guérisseurs traditionnels herboristes. Leur discours est hautement articulé et informé, critique des manières actuelles de contrôler et de manipuler l'environnement, mais surtout axé sur la recherche de chemins de réconciliation entre eux, les guérisseurs, les fermiers et les autorités nationales. Les enjeux tournent autour de l'accès aux plantes sauvages à proximité de Cape Town, un accès dont ils dépendent pour leur survie alors que leur métier est de vendre des plantes médicinales dans l'un ou l'autre marché de la ville. On y souligne que les *amagqirhas* obtiennent des permis pour cueillir certaines plantes, alors qu'eux y ont difficilement accès et sont plutôt chassés par la police ou les fermiers, même lorsqu'ils cueillent des plantes pour desservir les guérisseurs Xhosa. Dans l'après-midi de la même journée, les activités se poursuivent au laboratoire de Delft du MRC. Il y a visite guidée des biotechnologies utilisées pour transformer une plante sauvage en capsule, poudre ou pilule. C'est le mandat de ce laboratoire qui cherche à cet égard la collaboration des guérisseurs. L'intérêt est marqué bien que les fondements philosophiques des rastas du Cap, comme

ceux des guérisseurs, favorisent nettement les plantes fraîches sauvages à celles manipulées techniquement. Dans le jardin de plantes médicinales à l'extérieur du laboratoire, les visiteurs font montre de leurs connaissances des usages de chaque plante cultivée, dont l'*A. afra*. Informés de ma recherche sur cette dernière, plusieurs herboristes rastas m'invitent à visiter leurs jardins et demeures où ils font eux-mêmes pousser la plante pour ses propriétés thérapeutiques. Ils m'invitent parallèlement aux festivités rastas afin que je prenne connaissance de ce qui entoure leurs pratiques phytothérapeutiques.

Dimanche le 22 novembre 2007, de 3 000 à 5 000 rastas se rassemblent sur la plage du *township* de Phillippi, en périphérie de Cape Town, pour le *Sun Splash* annuel, un festival *one love* sans alcool ni viande, sans police ni violence. Des herbes sauvages, des bulbes, des écorces, des minéraux et racines sont étalés sur des couvertures et vendus par les rastas. Parmi les plantes se trouvent différents échantillons d'*A. afra* et de *dagga* roulé, coupé, feuilles et fleurs. Quelques touristes curieux rôdent, des familles mixtes et Xhosa, mais l'essentiel de la foule est constitué de rastas de diverses régions de l'Afrique et des *townships* environnants. Petits et grands, hommes et femmes se côtoient. L'effet combiné des herbes, de la nourriture, des couleurs et des vibrations rythmées répétitives rend l'atmosphère conviviale, calme et familiale. La fumée de la *dagga* embaume l'air, donnant l'impression d'unifier un ensemble d'éléments qui dépasse le regroupement tout en lui donnant un sens. Sans aucune obligation d'être consommée, l'herbe joue un rôle particulier dans cette festivité et occupe nécessairement une place centrale au même titre que la philosophie, la musique et les paroles. Parfois l'accent est mis sur les discours politiques d'envergure locale et africaine, d'autres fois l'accent se retrouve axé sur les liens transnationaux du mouvement et de ses racines jamaïcaines.

L'objectif de comprendre comment les savoirs relatifs aux effets thérapeutiques des plantes sont acquis, connus et acceptés m'a par la suite menée chez diverses familles d'herboristes rastas. Parmi les plantes de leurs parterres se trouvent l'*A. afra* et la *dagga*, toutes deux laissées à l'état semi-sauvage. La première est utile pour plusieurs soins domestiques telle la fièvre infantile alors que la seconde joue un rôle de guérisseur ou de purificateur de l'âme. La *dagga* se consomme de manière cérémonielle dans le partage d'un « chilom » ou d'une pipe. La cérémonie se déroule généralement au sein d'une congrégation d'hommes (dont une seule femme prêtresse à ma connaissance). On peut alors y rappeler l'histoire religieuse ou échanger des paroles sacrées et des remerciements à Jah Rastafari Haile Selassie (Dieu) pour l'apport de l'herbe accueillie comme une bénédiction. Il faut comprendre cette pratique rasta en fonction des principes organiques de Jah (Dieu) : une vie harmonieuse favorisée par la consommation de *dagga* représente pour plusieurs la clé de la santé physique comme morale. « La ganja est fumée en guise de sacrement ; sa consommation est perçue comme une source de guérison sociale et spirituelle, une source d'« illuminations »... « la guérison de la nation » », (Yawney, 1978, p. 75, traduction libre). Kroll (2006, p. 241) explique au sujet des rastas du Cap que la *dagga* facilite le nettoyage de l'âme et renforce la résistance de l'utilisateur contre la maladie et les politiques babyloniennes.

La maladie est considérée comme prenant racine dans la séparation de Jah (Dieu) et de la pensée, dans la séparation des mots et des actes. L'usage de la *dagga* facilite l'accès à certains savoirs en raison des états de conscience altérés qu'elle procure et qui sont hautement valorisés et associés à la sagesse. L'atteinte de ces états de conscience altérés suscite l'émergence d'intuitions remarquables quant aux usages des plantes (Kroll, 2006, p. 241). Ces inspirations peuvent se révéler sans la consommation de *dagga*, mais l'absorption de cette dernière facilite

l'accès aux intuitions, un accès encore accentué lorsque combiné à la musique.

L'état visionnaire engendré par la *dagga* permet en quelque sorte d'atteindre la conscience «*I-and-I*» (je et je) au fond du mouvement, soit : «la fusion de l'individu avec toutes les forces de la nature, la réalisation que toute vie coule de la même source, et l'élimination de la distance entre l'interne et l'externe, entre sujet et objet» (Yawney, 1978, p. 216, traduction libre). Certains rapprochements peuvent être établis entre cet état de conscience «*I-and-I*» recherché et des pratiques récentes en sciences sociales actuelles où l'on tend vers une conscience «*I-am-I*» (je suis je); c'est-à-dire qui renvoie au réflexe privilégiant l'indétermination, en ramenant les personnes au cœur de leurs recherches, diminuant ainsi la distance entre le sujet et l'objet. Beck et coll. (1994) expliquent comment la modernité réflexive actuelle «*I-am-I*» tend à ne plus séparer le sujet de l'objet par contraste avec une modernité précédente qui peut se décrire comme étant une conscience «*I think therefore I am*» (je pense alors je suis), voulant refléter la vérité de manière directe, objective en séparant le sujet de l'objet. Lash (2003) ainsi que Latour (1991) insistent sur la nécessité d'inclure le rôle des technologies dans les relations réflexives : les technologies jouant toujours un rôle médiateur entre les sujets et les objets, constituant plutôt, pour Latour, des quasi-objets et des quasi-sujets. Ce processus s'éloigne de la quête d'objectivisme de la modernité précédente. Latour (1991) dit que cela a toujours été ainsi, que nous n'avons jamais été modernes et devons parler d'objectualisme plutôt que d'objectivisme. Cette théorie et approche réflexive (Laplante, 2004) rappelle que la personne ou le chercheur ne peut se distinguer de son objet de recherche et apprend plutôt avec ce dernier dans une relation réflexive. La crise des représentations en anthropologie dans les années 1980 s'est largement tournée vers ce type d'approche de pratique. Cette manière de penser, d'agir et de connaître se rapproche

nettement des savoirs tels que signifiés par les rastafaris tout en s'en distinguant cependant. La conscience « *I-and-I* » rasta ira dans le sens de la transcendance incorporée de la relation entre sujet et objet ; le remède ne fonctionne donc pas sans elle.

Cette épistémologie relationnelle lie plutôt les rastafaris aux *amagqirhas* Xhosa. C'est dans un même mouvement, dans un lien nécessaire avec la terre et les racines ancestrales que s'unissent les « Noirs » et les « Coloureds » dans leur quête de dignité africaine. La culture « authentique » africaine demeure le moyen de défense principal du mouvement rastafari au Cap. Les « médecins de brousse » rastas du Cap (Kroll, 2006, p. 241) se réfèrent aux racines Khoïsan comme source de leurs savoirs. Les Khoïsan sont les « premiers habitants » de la péninsule sud-africaine aussi connus sous le nom de « bushmen du Kalahari » ou « San ». Le Cap étant constitué d'une pluralité de systèmes de santé traditionnels hybrides, les savoirs Khoïsan sont transmis par des aînés *coloured* (Ferreira, 1987). Les *amagqirhas* font toujours appel aux ancêtres dans leurs pratiques de guérison, ancêtres qu'ils invitent à pénétrer leurs corps à l'aide des sons répétitifs des tambours. La *dagga* et d'autres plantes auraient aussi été utilisées par des guérisseurs africains, bien que cette pratique qui serait propre aux guérisseurs de l'Afrique de l'Ouest n'ait reçu que peu d'attention spécifique (Warner-Lewis, 1993, p. 113).

Le paradigme objectiviste, l'épistémologie moderniste ou positiviste propre du Babylone contre lequel le mouvement rastafari s'est levé, sépare le sujet de l'objet; savoir dans cette épistémologie signifie « avoir, acquérir, appliquer et améliorer des représentations de choses dans le monde ». Il est difficile dans ce paradigme de donner un sens aux personnes qui « parlent aux choses, ou chantent, ou dansent ou socialisent d'autres manières » (Bird-David, 1999, p. S77, traduction libre). Il est plus facile de le faire dans une épistémologie réflexive, « objectualiste » ou de la performance. Savoir, dans l'épistémologie

relationnelle, c'est développer des habiletés, des manières d'être dans le monde avec d'autres choses, c'est être conscient de son environnement et de soi-même de manière ouverte et enrichissante. Savoir, dans cette épistémologie, consiste à maintenir des relations avec les personnes de l'entourage (*id.*, p. S78), mais aussi avec les ancêtres et la terre qui procure les plantes et les savoirs qui lui sont liés.

La *dagga* et la société sud-africaine

En lien avec les savoirs scientifiques objectivistes, les herboristes rastafaris et les *amagqirhas* Xhosa du Cap, de même que des scientifiques s'occupant de la complexité de la vie, rappellent que :

« Pour comprendre la nature de la vie, il n'est pas suffisant de comprendre l'ADN, les protéines et d'autres structures moléculaires qui sont les blocs de construction des organismes vivants, parce que ces structures existent également dans les organismes morts, par exemple dans un morceau de bois ou d'os mort » (Capra, 2005, p. 33, traduction libre).

Le savoir médical reconnaissant l'efficacité d'un médicament sur le corps se base sur des représentations biologiques, tout comme le savoir botanique reconnaissant et classifiant l'*A. afra* se base sur des représentations biologiques de la plante. Les savoirs des *amagqirhas* et des rastafaris se fondent, quant à eux, sur leur manipulation des plantes, la reconnaissance d'une plante comme remède se base sur une relation entretenue avec cette plante dans ses diverses manifestations.

Dans le cas de la vérification de l'*A. afra* comme plante médicinale reconnue, ces fondements épistémologiques divergents s'illustrent bien alors que pour la préparation de l'essai clinique randomisé (ECR), il est nécessaire de trouver une certaine constance ; ce procédé soulève parallèlement les enjeux

environnementaux liés aux herbes. Afin de mener l'ECR qui rendra légitime la valeur thérapeutique (et légale) d'une plante dans les circuits de santé globale, il importe, entre autres, que cette plante ait été cultivée à un endroit déterminé, dans le cas de l'*A. afra*, la plante est cultivée chez Grassroots Group Inc. par un fermier unique. Selon le biochimiste de TICIPS, les pratiques du fermier auraient une influence sur les propriétés de la plante. Le fermier de Grassroots Group Inc. explique, pour sa part, que les *amagqirhas* refusent de se procurer l'*A. afra* qu'il cultive, car ils considèrent que la plante ainsi cultivée a perdu sa « vie » et donc son efficacité. Alors que les experts scientifiques recherchent un élément constant d'une plante homogène aseptique, les guérisseurs et les rastafaris recherchent la « vie » de la plante dans son environnement et dans ses liens ancestraux, laquelle serait perdue lorsque la plante est manipulée par un fermier et ainsi désarticulée et homogénéisée. La médiation biotechnologique semble ici obscurcir les relations entre le guérisseur et la plante, une médiation qui ne semble pas affecter l'efficacité de la *dagga* de la même manière cependant.

Ainsi, la *dagga* manipulée biotechnologiquement qui arrive de l'Europe par diverses voies ne pose pas ce problème pour les rastafaris. Comme l'*A. afra*, la *dagga* se trouve à l'état sauvage, semi-sauvage dans la cour d'une majorité de rastafaris ainsi qu'à l'état cultivé. Ces variances ne semblent pas pour autant déstabiliser les rastafaris qui, lorsqu'il s'agit de la *dagga*, sont plutôt préoccupés par la lutte pour y avoir accès que par les qualités elles-mêmes de la plante. Les autres herbes qu'ils vendent sont par ailleurs toutes cueillies à l'état sauvage, les rastafaris prenant grand soin de s'assurer de leur rendement durable ; il est cependant possible de retrouver certaines teintures et capsules de plantes transformées par des firmes jamaïcaines dans les maisons de certains rastafaris. Dans le cas de la *dagga*, certains rastas maîtrisent déjà le marché dans des boutiques du centre-ville de Cape Town qui rappellent les *coffee shops*

d'Amsterdam. La *dagga* et la technologie s'entremêlent dans cet «objectualisme» dont parle Latour (1991) et l'on peut parler de quasi-objet hybride de nature et de culture. La *dagga* cultivée ou manipulée génétiquement maintient sa «vie» ou son efficacité dans son rôle de bénédiction malgré ses transformations biotechnologiques. Les réseaux informels périphériques des circuits légaux de «Babylone» assurent peut-être l'«authenticité» de la *dagga* sous ses multiples formes. La *dagga* perdue comme herbe sacrée des rastafaris, comme elle le demeure dans les traditions brahmaniques en Inde en vue de l'avancement philosophique, un peu aussi à l'image des plantes savantes utilisées par les chamanes amazoniens pour savoir comment guérir (Laplante, 2004). Isoler la *dagga* (comme dans le cas de l'*A. afra* et de toute autre plante médicinale par ailleurs) de ses savoirs traditionnels et la représenter à l'intérieur d'autres complexes culturels posent un risque, et l'incompréhension peut être complète à moins d'un réajustement capable d'inclure de nouvelles formes d'expertises et d'épistémologies.

C'est là que se jouent certains des enjeux sociaux fondamentaux difficilement traduisibles entre ces deux formes de savoirs, à savoir les savoirs dits scientifiques et les savoirs d'ordre traditionnel. La «vie» pour l'ingénieur génétique est modelée sur le déterminisme et sur sa valeur prédictive (Shiva, 1997, p. 22), alors que d'autres verront l'indéterminisme et l'imprévisibilité comme des caractéristiques des organismes vivants et de la manipulation des organismes vivants. Dans le cas de la *dagga*, une approche réductionniste fait en sorte qu'il n'est pas possible d'en reconnaître l'utilité médicale que lorsqu'un de ses principes actifs (au niveau moléculaire) est associé à une condition biologique particulière, comme dans le cas du glaucome au Canada. La *dagga* et son rôle de source de savoir valable au sein du complexe rastafari sont intrinsèquement liés à une manière de vivre, à une philosophie et à ses pratiques, et sont difficilement reconnaissables dans le registre biomédical.

L'usage de la *dagga* tombe davantage dans le registre criminel, soit au Canada, soit ailleurs dans le monde comme en Afrique du Sud.

L'acceptation de l'usage de la *dagga* s'implante lentement aujourd'hui dans des cas particuliers tel celui d'un jugement récent de la Cour suprême de Cassatia italienne qui a permis la possession personnelle de marijuana à un musicien reggae condamné à 16 mois de prison par une cour inférieure à Perugia. Le jugement de la Cour reconnaît que la religion rastafari puisse considérer l'utilisation de la marijuana comme étant un sacrement et que ses membres en possèdent (Stewart, 2008, traduction libre). Mais, d'autre part, l'Afrique du Sud qui rassemble l'un des plus grands nombres de Rastafaris dans le monde continue de s'insurger contre les demandes des rastafaris⁵. Bien que la plupart des rastas sud-africains que j'ai connus ont été arrêtés par la police maintes fois, le respect mutuel des diversités de pratiques entre *amagqirhas* et rastafaris, mais aussi entre les Afrikaans et les Anglais, est généralement de mise. Ce respect des différences a conduit certains rastafaris à aller en Cour pour se défendre d'une accusation de possession de *dagga* en évoquant des motifs religieux. Ce motif a

⁵ En Afrique du Sud, la culture, la vente et la consommation du *C. sativa* sont devenues illégales, formellement sous l'Acte médical, dentaire et pharmaceutique (N° 13, 1928). Le *C. sativa* était clairement lié à l'époque à des pratiques thérapeutiques. En 1971, la législation anti-cannabis est passée à l'Acte d'abus de substances produisant de la dépendance et des centres de réhabilitation (N° 4) pour ensuite passer sous l'Acte des drogues et du trafic de drogues en 1992 (N° 140), législation toujours effective aujourd'hui. Selon la section 17 de cet Acte, l'usage ou la possession du cannabis est punissable sous forme d'amende et/ou de sentence de prison n'excédant pas 15 années. Une personne en possession de plus de 115 grammes est considérée comme un trafiquant et est passible d'une peine plus sévère (25 ans de prison). En plus de cette législation, l'Acte des « mauvaises herbes » (Weeds Act No. 42 de 1937) fait la promotion de l'éradication de certaines mauvaises herbes, incluant le cannabis. Des propriétaires ou occupants de terres peuvent être persécutés pour ne pas avoir retiré ou notifié les autorités au sujet de la présence de la plante (sauvage ou cultivée) sur leurs terres (Union de l'Afrique du Sud, 1952; Kepe, 2003, p. 611-612).

été rejeté à la Cour constitutionnelle de l'Afrique du Sud par cinq votes contre quatre. L'avocat des rastafaris a déclaré à la BBC que «la question principale dans ce cas n'est pas vraiment le cannabis, mais l'humanité et la dignité qui doivent être accordées au peuple rastafari comme première nation ou peuple autochtone de ce pays» (Prince, 2002, traduction libre).

Le mouvement rasta exprime un mécontentement face à une manière d'être actuelle et propose une meilleure voie pour parcourir son existence. Le mouvement constitue moins un geste de résistance qu'un geste alternatif au contexte sud-africain et global actuel. Les enjeux médico-légaux et environnementaux se retrouvent au cœur de la problématique rasta et c'est dans les manières d'envisager les solutions que les antagonismes naissent à ce niveau. C'est à l'intérieur de cette dynamique d'opposition et de divergence dans les manières de gérer la santé et d'accéder aux ressources naturelles que la *dagga* devient un symbole de relations de pouvoir, un symbole de l'exclusion de certaines sphères de la société nationale sud-africaine et globale, mais aussi un symbole d'inclusion dans d'autres sphères de la société nationale et globale sud-africaine.

Les rastas du Cap exercent un métier et font un choix de vie en devenant cueilleurs de plantes et dispensateurs d'herbes pour les soins de santé, ils dépendent de la gestion des ressources et à la conservation de la biodiversité tout en y prenant part. Ces enjeux demeurent très actuels au Cap aujourd'hui et le mouvement rasta y est associé dans des projets tels que celui du Tourisme Knysna, invitant les visiteurs à se familiariser avec la culture rastafari. Ce projet est mené en coopération avec les projets «Working for Water» et SANParks. L'initiative de la «Marijuana Trail», dans le but d'attirer de jeunes voyageurs (Dickson, 2000), indique également les liens entre le mouvement rastafari et l'industrie touristique nationale. Aussi, la pratique d'herboriste en plantes sauvages se lie de plus en plus à un marché international axé sur une demande accrue pour des

remèdes de la terre ou remèdes « sauvages », une demande provenant particulièrement de l'Europe. C'est peut-être de cette manière que les rastafaris sud-africains se trouvent intimement liés aux herbes et aux racines particulières de l'Afrique du Sud, mais aussi au mouvement mondial voulant rendre justice aux peuples opprimés; il faut penser ici à la revitalisation des médecines traditionnelles qui émerge sous divers fronts. C'est là aussi que de nouvelles anthropologies mondiales ou autochtones rassemblent leurs efforts pour réclamer la diversité des épistémologies de savoirs en sciences sociales et au-delà.

Conclusion

Dans cet article, j'ai voulu démontrer comment les plantes médicinales s'ancrent à l'intérieur du complexe socio-culturel rasta sud-africain. L'angle particulier sous lequel j'ai conduit cette recherche a permis d'en comprendre certains contours. Poser le même regard ethnographique sur les pratiques entourant la quête d'efficacité scientifique que sur les pratiques adoptées par les rastas, à titre de savoirs traditionnels, amène à voir les articulations et les désarticulations entre les savoirs. Ce tour d'horizon sur l'*A. afra* a permis l'acquisition de savoirs sur la *dagga* en plus de faire connaître celle-ci comme une plante servant l'éthos rastafari. Les enjeux de savoirs et de pouvoirs qui se profilent autour de l'*A. afra*, et plus particulièrement autour de la plante *dagga*, se situent ici à l'intérieur des grandes lignes de la philosophie rasta et dans le contexte sud-africain. Dans ce contexte, la *dagga* y tisse des liens entre divers éléments de ce mouvement de manière synergique avec la musique, la philosophie et les origines africaines, des liens qui s'intensifient dans leurs liens avec d'autres groupes d'acteurs dans le contexte bio-médico-légal sud-africain et mondial. La réduction de la *dagga*, et d'autres plantes médicinales, à ses principes actifs biomoléculaires se montre limitative pour comprendre son

efficacité. C'est entre autres de cette manière que la consommation de la *dagga* peut se faire crime, soit en la désarticulant de ses relations au complexe rastafari qui lui donne sens et utilité. Le mouvement rasta s'articule par ailleurs autour de plusieurs autres courants à la fois théorique (l'approche de réflexivité en sciences sociales) et pratique (les mouvements de revendications de justice sociale). Enfin, ces diverses observations m'amènent à considérer l'efficacité des remèdes en rapport direct avec les savoirs qui leur donnent leur utilité. Les tendances observées et centrales aux négociations en cours au sein des processus des essais précliniques mènent d'un côté vers une manipulation optimale de la vie moléculaire de la plante et, d'un autre côté, vers la «revisite» de la politique de «vie» de toute plante. Cette révision appelle à s'ouvrir sur de plus amples complexités dont celles provenant des savoirs autochtones qui proposent des compréhensions plus relationnelles de l'efficacité des remèdes, et comme l'exhibent clairement les herboristes rastafaris. Le remède, semble-t-il, a besoin de son contexte.

Références

- Beck, U., Giddens, A. et Lash, S. (1994) *Reflexive Modernization*.
Cambridge : Polity, 225 p.
- Bird-David, N. (1999). «Animism' revisited. Personhood, environment, and relational epistemology». *Current Anthropology*.
40 (Suppl.), p. S67-S91.
- Capra, F. (2005). «Complexity and life». *Theory, Culture & Society*.
22 (5), p. 33-44.
- Crouzel, I. (2000). «La "renaissance africaine" :
un discours sud-africain?». *Politique africaine*. 77, p. 171-182.
- Csordas, T. J. (1996). «Imaginal performance and memory in ritual healing». [In C. Laderman et M. Roseman (sous la direction) :
The Performance of Healing] New York : Routledge, p. 91-114.

- Dickson, P. (2000). «Transkei tourists take the high road». *Mail & Guardian*. 27 Oct.-2 novembre 2000.
- Du Toit, B. M. (1975). «Dagga: The History and Ethnographic Setting of Cannabis sativa in Southern Africa». [In V. Rubin (sous la direction) : *Cannabis and Culture*] The Hague : Mouton Publishers, p. 81-118.
- Edmonds, E. B. (2003). *Rastafari. From Outcasts to Culture Bearers*. Oxford : Oxford University Press, 194 p.
- Eskrine, N. L. (2005). *From Garvey to Marley. Rastafari Theology*. Gainesville : University Press of Florida, 225 p.
- Ferreira, M. (1987). «Medicinal use of indigenous plants by elderly Coloureds: A sociological study of folk medicine». *South African Journal of Sociology*. 18 (4), p. 139-143.
- Ferguson, J. (2006). *Global Shadows. Africa in the Neoliberal World Order*. Durham and London : Duke University Press, 257 p.
- Kepe, T. (2003). «*Cannabis sativa* and rural livelihoods in South Africa: politics of cultivation, trade and value in Pondoland». *Development Southern Africa*. 20 (5), p. 605-615.
- Komegy, F. et Landsberg, C. (1998). «Mayivuke ¡Africa! Can South Africa lead an African Renaissance?». *Centre for Policy Studies*, PIA. 11 (1), p. 4.
- Kroll, F. (2006). «Roots and Culture: Rasta Bushdoctors of the Cape, SA». [In W. Zips (sous la direction) : *A Universal Philosophy. Rastafari in the Third Millennium*] Kingston : Ian Randle Publishers, p. 215-255.
- Landsberg, C. et Hlophe, D. (1999). *The African Renaissance as a Modern South African Foreign Policy*. Page consultée le 17 août 2008 sur le site <http://www.ceri-sciences-po.org>.
- Laplante, J. (sous presse). «South African Roots towards Global Knowledge: Music or Molecules?». *Anthropology Southern Africa*.

- Laplante, J. (2004). *Pouvoir guérir. Médecines autochtones et humanitaires*. Québec : Presses de l'Université Laval, 320 p.
- Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris : La Découverte, 210 p.
- Lash, S. (2003). « Reflexivity as non-linearity ». *Theory, Culture & Society*. 20 (2), p. 49-57.
- Mantula, R. G. S. (2006). *Establishment of the Rastafari Forum at the North-West University*. Conseil communautaire du North West Roots Radics. Bureau de liaison international et de recherche. Décembre 2006, 8 p.
- Mavimbeka, V. (1998). « The African Renaissance: A workable dream » [In Pere, G., Nieuwkerk, A., Lambrechts, K. (eds.) : *South Africa and Africa: Reflections on the African Renaissance*] Foundation for Global Dialogue, FGD Occasional Paper N. 17.
- Mukinda, J.T. (2005). *Acute and chronic toxicity of the flavonoid-containing plant, Artemisia afra in rodents*. M.Sc. Pharmacology. University of the Western Cape (UWC), 149 p.
- Niaah, J.A. (2003). « Poverty (Lab) oratory: Rastafari and cultural studies ». *Cultural studies*. 17 (6), p. 823-842.
- Nichter, M. et Lock, M. (eds) (2002). *New Horizons in Medical Anthropology. Essais in Honour of Charles Leslie*. Routledge : London, 312 p.
- Nguyen, V.-K. (2004). « Antiretroviral globalism, biopolitics and therapeutic citizenship ». [In A. Ong et S. Collier (sous la direction) : *Global Assemblages: Technology, Politics and Ethics*] London : Blackwell, p. 124-144.
- Prince, G. (2002). « SA blocks Rasta cannabis plea ». *BBC News*. Friday, 25 January.
- Rose, N. (2007). *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton : Princeton University Press, 349 p.

- Shiva, V. (1997). *Biopiracy. The Plunder of Nature and Knowledge*. Cambridge, MA : South End Press, 148 p.
- Stewart, P. (2008). «Rasta pot smokers win legal leeway in Italy». *Thomson Reuters*. July 10.
- UNION OF SOUTH AFRICA (1952) *Report of the Interdepartmental Committee on the abuse of dagga*. Pretoria : Government Printer.
- van Wyk, B.-E. et Gericke, N. (2007). *People's Plants. A Guide to Useful Plants of Southern Africa*. Pretoria : Priza, 351 p.
- Vincent, L. (2006). *Final report on the research visit to the University of the Western Cape and the University of KwaZulu-Natal*. South Africa : UMSAEP Report, 19 p.
- Warner-Lewis, M. (1993). «African Continuities in the Rastafari Belief System». *Caribbean Quarterly*. 39 (3-4), p. 108-123.
- Wreford, J. (2008). *Working with spirit: Experiencing izangoma healing in contemporary South Africa*. London : Berghahn Books, 232 p.
- Yawney, C.D. (1978). *Lions in Babylon: The Rastafarians of Jamaica as Visionary Movement*. Ph.D. Thèse. Université McGill, 365 p.

De la bière, du fort ou du vin : peut-on boire sans ivresse chez les Amérindiens ?

Marie-Pierre Bousquet

Ph. D., professeure agrégée
Université de Montréal

Anny Morissette

Candidate au doctorat
Université de Montréal

Correspondance

Département d'anthropologie
Université de Montréal
C.P. 6128, succ. Centre-ville
Montréal (Québec) H3C 3J7

Courriel : marie-pierre.bousquet@umontreal.ca

Résumé

A priori, il n'y a aucune raison pour que les Amérindiens du Canada, comme d'autres peuples du monde, ne puissent pas boire de l'alcool simplement pour le plaisir, avec modération. Mais la littérature n'aborde pratiquement jamais la question, dans un contexte où il est notoire que l'abus d'alcool est un fléau social et médical chez les autochtones. Or, des faits et des récits recueillis par les auteures auprès de membres de communautés algonquiennes du Québec démontrent que la réalité est plus nuancée. Tout d'abord, la culture algonquienne de l'alcool est plus complexe qu'il n'y paraît, tant au niveau des connaissances au sujet des diverses boissons que dans les manières de boire. Ensuite, sont particulièrement étudiés les modèles de consommation attachés aux trois grandes catégories d'alcool : la bière (brassée ou artisanale), le « fort » (boisson à haut pourcentage d'alcool) et le vin (vin de table ou vin fortifié). On y relève que les Amérindiens peuvent avoir une hiérarchie de goûts et que leurs choix sont liés à des impératifs économiques et à une accessibilité de produits. Enfin, alors que le discours public de l'élite amérindienne est fortement empreint de l'idéologie dominante des Alcooliques Anonymes, l'analyse des données est replacée dans le cadre d'une culture politique, face à laquelle les individus, buveurs ou non buveurs, peuvent décider de se positionner pour se définir socialement. L'adoption ou le rejet de la culture du vin et de son décorum font ici l'objet d'une attention spécifique. La recherche ouvre alors des pistes pour comprendre l'évolution des codes régissant les rapports sociaux chez les Amérindiens, entre eux et face aux autres.

Mots-clés : Amérindiens, Québec, alcool, Canada, modération, culture politique

Beer, hard liquor or wine: can Native Canadians drink without becoming drunk?

Abstract

In principle, there is no reason why Native Canadians, like other peoples of the world, cannot drink alcohol in moderation, simply for pleasure. In a context where alcohol abuse is a notorious and widespread social and health problem among native people, the academic literature almost completely ignores other possible relations with alcohol. However, the facts and stories we collected from members of Algonquian communities in Quebec show, that the reality is much more intricate. The Algonquian culture of alcohol is more complex than it seems, both in terms of knowledge about various drinks and in the ways of drinking. We studied consumption patterns attached to the three main categories of alcohol: beer (commercial or home brewed), “hard liquor” (drinks with high percentages of alcohol) and wine (table wine or fortified wine). We found that native people can have a range of tastes, and that their choices are related to economic issues and accessibility of products. Public discourse about alcohol by the native community elite is strongly influenced by the ideology of Alcoholics Anonymous. An analysis of the data must therefore be framed by this political culture, in face of which individuals – drinkers or non-drinkers – position and define themselves socially. We give special attention to the emerging wine culture, its decorum, adoption or rejection. Our research opens avenues for understanding the evolution of codes governing social relations among native people, between themselves and others.

Keywords: *Amerindians, Quebec, alcohol, Canada, moderation, political culture*

Cerveza, bebida fuerte o vino: ¿pueden beber los indígenas sin emborracharse?

Resumen

A priori, no hay ninguna razón por la cual los indígenas de Canadá, como otros pueblos del mundo, no puedan beber alcohol simplemente por placer, con moderación. Pero la bibliografía sobre el tema prácticamente no trata nunca la cuestión, en un contexto donde es notable que el abuso del alcohol es una calamidad social y médica entre los indígenas. Ahora bien, los hechos y relatos recogidos por los autores entre los miembros de la comunidad algonquina de Quebec demuestran que la realidad es más matizada. En primer lugar, la cultura algonquina del alcohol es más compleja que lo que parece, tanto en lo que respecta a los conocimientos de diversas bebidas como a la manera de beber. Se estudian luego en particular los modelos de consumo referidos a tres grandes categorías de alcohol: la cerveza (industrial o artesanal), la bebida fuerte (bebida con alto porcentaje de alcohol) y el vino (vino de mesa o vino fortificado). Se constata que los indígenas pueden tener una jerarquía de gustos y que su elección está ligada a imperativos económicos y a la accesibilidad de los productos. Finalmente, mientras que el discurso público de la élite indígena está fuertemente impregnado de la ideología dominante de Alcohólicos Anónimos, el análisis de los datos está recolocado en el marco de una cultura política, ante la cual los individuos, tanto los bebedores como los que no lo son, pueden decidir ubicarse para definirse socialmente. La adopción o el rechazo de la cultura del vino y de su protocolo son objeto en este artículo de una atención específica. La investigación abre caminos para la comprensión de la evolución de los códigos que rigen las relaciones sociales de los indígenas, entre ellos y ante los demás.

Palabras clave: indígenas, Quebec, alcohol, Canadá, moderación, cultura política

Note

Les auteures aimeraient préciser que leurs noms apparaissent par ordre alphabétique et non pour refléter une hiérarchie, ici inexistante, entre une première et une deuxième auteure.

Remerciements

Les auteures remercient vivement les deux relecteurs anonymes pour leurs commentaires très constructifs.

Introduction

A priori, rien n'empêche un Amérindien, au Canada, d'avoir une relation saine avec l'alcool, et pas seulement en s'abstenant d'en consommer. Que sait-on des cultures amérindiennes du boire¹, cultures qui, quand il y a présence d'alcool, existent forcément? Plus encore, est-il possible qu'un Amérindien ayant un passé d'alcoolodépendance puisse boire de l'alcool sans pour autant rechuter? Il est notoirement connu, dans la population canadienne, que les autochtones souffrent beaucoup, et ce, depuis plus d'un siècle, du fléau qu'est l'alcoolisme. Cette image, qu'on aimerait croire stéréotypée tant elle ressort dans des discours de nature discriminatoire, repose sur une réalité qu'il ne sera pas question de nier ici. Les répercussions négatives de l'abus d'alcool, sur la famille et les liens sociaux, sur la santé et sur la vie professionnelle et affective, ont déjà fait l'objet d'un grand nombre de recherches au sein de communautés, lesquelles ont abouti à des constats pour le moins déprimants. Cet abus touche toutes les générations, à commencer par les enfants,

¹ Par « culture du boire », ou « culture de l'alcool », nous entendons l'ensemble des représentations et des pratiques associées à l'alcool, à son histoire, son image et son usage, dans un contexte social donné.

comme en témoignent les évaluations du syndrome d'alcoolisme fœtal, syndrome qui compromet irrémédiablement le développement intellectuel et comportemental (Tourigny et coll., 2007). Nous avons nous-mêmes, par le biais de liens personnels noués dans des communautés, été touchés par trop de décès prématurés liés à l'alcool pour regarder de haut le problème. La surconsommation d'alcool, à l'origine de nombreux cancers des voies aérodigestives et des cirrhoses, est aussi très souvent la cause ou la conséquence des suicides, noyades, accidents de voiture, violences familiales, bagarres avec blessures, viols et meurtres qui affectent les communautés (certaines plus que d'autres).

Pourtant, si toutes les sociétés ayant une culture de l'alcool ont leur part d'alcooliques, elles comprennent aussi des gens ne présentant aucun symptôme de consommation pathologique. La littérature, tant de recherche scientifique que de vulgarisation, regorge à cet égard d'articles et d'ouvrages sur l'étiquette de dégustation des vins (Albert, 1989; Coutier, 1994; Jeanneret, 2004), leurs vertus pour la santé (Fournier V., 2003) et leur symbolisme social (Fournier D. et coll., 1991), à travers le temps comme à travers l'espace. La bière a aussi ses amateurs, ayant fait couler beaucoup d'encre sur les manières de boire et la sociabilité dans des parties du monde aussi différentes que les brasseries canadiennes (Ferland, 2005), les pubs anglais (Massard-Vincent, 2006), ou les cabarets dogons au Mali (Jolly, 2004). De la théâtralisation des comportements à la hiérarchie sociale des lieux de consommation et des boissons servies (Steiner, 2001), les sujets sur le thème de l'alcool sont nombreux. Dans toute cette documentation, les dépendances et les conduites éthyliques ne sont pas forcément abordées. Les alcools forts, comme le whisky, la tequila, le brandy ou la vodka, sont plus volontiers liés à des recherches sur les effets psychotropes de l'alcool. Mais ils peuvent être associés à des images saines de sportifs et de couples en tenue de soirée (comme en France; voir Tsikounas, 2004), surtout quand ils sont mélangés

avec des jus de fruits et des sodas, formant des *cocktails* et des *drinks* dont les recettes s'échangent. Ainsi, les Européens, les Indiens d'Amazonie, les Mexicains, les Africains et les Blancs nord-américains peuvent boire de l'alcool de façon ritualisée, ou festive, selon des codes complexes. En est-il de même chez les Amérindiens du Canada ?

Nous voudrions montrer, pour en avoir été témoins sur nos terrains respectifs, qu'il existe, en marge des problèmes de dépendance et de leur cortège de blessures, des Amérindiens qui boivent de l'alcool de façon raisonnable et que certains d'entre eux sont même d'anciens buveurs. Il n'est pas dans nos intentions de rentrer dans les débats propres à la santé publique. L'idée seule qu'il est possible de se servir un verre de façon saine après une période de dépendance, puis d'abstinence, soulève de vives controverses dans les milieux médicaux (Lefebvre et Legrand, 2003). Nous considérerons le fait de boire de l'alcool chez les autochtones non pas à travers les perceptions de la médecine ou de la psychologie, mais plutôt sous l'angle des représentations sociales et culturelles. Notre but est de démontrer que, au sein du contexte québécois, les Amérindiens ont une culture de l'alcool plus raffinée que ce que la littérature laisse entendre et qui va au-delà de la recherche d'enivrement total que l'on observe, fréquemment, les fins de semaine dans les réserves. Nous aimerions surtout rattacher cette culture de l'alcool à une culture politique, que nous définirons provisoirement comme un système de valeurs, de croyances et de représentations permettant à un individu d'appréhender son rôle dans sa propre société.

Nous ne voudrions pas que cet essai soit compris comme une dénégation des problèmes de consommation d'alcool chez les Amérindiens, mais plutôt comme une volonté scientifique de dresser un portrait plus nuancé que ce qui est habituellement présenté : dans une réalité où la relation à l'alcool peut aussi

être saine, peut-être peut-on trouver des modèles à ajouter aux moyens connus de réduction des méfaits de l'abus d'alcool.

Nous présentons ici un essai, c'est-à-dire une réflexion fondée sur des données empiriques qui n'ont pas été recueillies lors d'une recherche portant directement sur la consommation d'alcool. Nous avons plutôt accumulé, de façon collatérale à d'autres recherches, nombre d'observations et de discussions que nous aimerions ici creuser, sans avoir la prétention de vider la question. Ces données proviennent d'une fréquentation régulière de communautés algonquines et atikamekw², ainsi que de familles vivant en milieu urbain. Elles ont été complétées par des informations recueillies en 1962 à Mistassini chez les Cris, par Bernard Dagenais (BD), dont les fiches³ ont été léguées au département d'anthropologie de l'Université de Montréal. Toutes ces informations ont été mises en perspective avec la littérature spécialisée sur l'alcool chez les Amérindiens, en prenant en compte particulièrement les peuples algonquiens du Québec (Innus, Naskapis, etc.). En raison de la concordance des témoignages et de fortes similitudes, nous suggérons qu'il existe une culture de l'alcool algonquienne au Québec et que les variations de celle-ci dépendent beaucoup moins de la variable « tribale » (bref, de la Première Nation en question) que de la position géographique, de l'accès aux centres d'approvisionnement et de la période de passage à la sédentarité de la communauté. Nous étudierons donc, pour commencer, la culture de l'alcool

² Marie-Pierre Bousquet effectue des recherches ethnographiques depuis 1996 en milieu algonquin. Anny Morissette a, quant à elle, commencé en 2003 auprès des Atikamekw, pour continuer en 2004 chez les Algonquiens. Par souci de protection de l'anonymat, les noms des informateurs ne seront pas mentionnés et les noms des quatre communautés où la majorité des études de terrain ont été menées ne seront pas cités.

³ Ces fiches cartonnées, au nombre de 866, ont été données par Bernard Dagenais à Norman Clermont, qui lui-même en a fait don au département d'anthropologie de l'Université de Montréal. Elles ont été indexées par Nicolas Dufour-Laperrière, sous la supervision de Marie-Pierre Bousquet.

chez les Amérindiens du Québec telle qu'elle apparaît d'une part dans la documentation scientifique, d'autre part dans les discours publics que les Amérindiens tiennent sur l'alcool, en avançant un modèle global de manières de boire amérindiennes. Puis nous nous pencherons sur les distinctions existant entre la bière, le « fort » (les boissons à haut pourcentage d'alcool) et le vin, afin de montrer les nuances pouvant être apportées à une représentation globalement négative de la consommation d'alcool chez les Amérindiens. Enfin, nous tenterons de voir si boire un verre et être un Amérindien en santé et sobre est une contradiction, en analysant le problème sous l'angle de la manipulation d'une culture politique.

Boisson et colonisation : un lien significatif ?

De la littérature spécialisée sur l'usage de l'alcool chez les Amérindiens, du Québec surtout (et des provinces voisines, les nations ne se limitant pas aux frontières provinciales), on dégage plusieurs grands sous-thèmes : la réception et le rôle de l'alcool dans les relations entre les Euro-Canadiens et les Amérindiens, la consommation d'alcool comme acte social inscrit dans une histoire d'exclusion et bien sûr l'abus d'alcool comme problème majeur de santé publique. Rappelons que tout le monde part de la même prémisse, sans toutefois la formuler explicitement : en Amérique du Nord, avant l'arrivée des Européens, les Amérindiens ne connaissaient pas l'alcool, ni par fermentation, ni par distillation. L'alcool est donc entièrement associé à la colonisation. Tout d'abord, et particulièrement dans une approche historique, les chercheurs montrent que l'alcool a pu, au début, être vu comme un moyen d'accéder plus facilement au rêve et à la vision et de faciliter l'expression d'émotions (Dailey, 1968 ; Dickinson, 1993). Cet angle spirituel n'est plus vraiment abordé, soit parce que certains considèrent que son importance a été surestimée, soit parce qu'il n'a eu cours

que pendant une période restreinte, c'est-à-dire les premières décennies de contact. Les Amérindiens semblent aussi avoir attribué des vertus prophylactiques à l'alcool (Leroux, 1995), puisque celui-ci rentrait notamment dans la composition de certains breuvages médicinaux. Mais le fait, seulement mentionné, n'est guère approfondi. Ferland (2003) suggère en outre, reprenant une hypothèse de Dailey (1968), que les modèles de consommation excessive ont pu être calqués sur celui de la consommation alimentaire dans les festins à tout manger. Dans les relations avec les Euro-Canadiens, l'alcool est étudié comme ayant été un objet d'échange durant toute l'époque de la traite des fourrures et un moyen d'attirer les Amérindiens dans les postes, et ce, malgré les interdictions de vente qui ne furent, sans doute, jamais vraiment respectées (Mancall, 1995). Si, souvent, les auteurs insistent sur les répercussions négatives de cet échange, servant à établir ou maintenir des rapports inégaux en faveur des traiteurs et au détriment des Amérindiens et de leur cohésion sociale (Leroux, 1995), quelques-uns tentent de nuancer le portrait. Ainsi, Gélinas (2005) avance que l'alcool a pu avoir, au XIX^e siècle chez les Atikamekw, des fonctions positives dans les rapports diplomatiques avec les traiteurs et d'un point de vue politique et économique en général. D'autres auteurs s'intéressent à l'alcool pour comprendre les processus de désorganisation sociale des Amérindiens au fur et à mesure de la colonisation, soit comme facteur décisif créant des problèmes (de santé, au sens large), soit comme facteur aggravant d'autres problèmes concomitants (Westermeyer, 1979; Tourigny et coll., 2007). Si des chercheurs comme Roy (2005) étudient la consommation d'alcool comme acte révélateur de l'inscription du « corps biologique, social et politique de l'autochtone » dans un contexte historique et politique d'exclusion, certains n'étudient que l'aspect pathologique de la consommation d'alcool, sous un angle médical (Jilek, 1987), qualifiant parfois l'alcoolisme de « sous-culture » amérindienne (Tremblay A., 1995). Globalement, les manières de boire amérindiennes sont

rarement vues autrement que comme les manifestations d'un fléau social, dérivant de l'acculturation, générant de l'anomie et du désordre. À divers degrés, les auteurs veulent tous détruire des mythes récurrents au sujet des Amérindiens, voulant que ceux-ci ne sachent pas «tenir l'alcool» pour des raisons physiologiques ou qu'ils ne l'utilisent que de façon déviante. Mais, dans toute cette documentation, peu d'indices montrent l'existence d'une culture amérindienne de l'alcool autre que négative. La littérature présente de façon essentiellement problématique la question de l'alcool en milieu autochtone, ce qui reflète probablement une réalité, mais contribue aussi à construire une image des Amérindiens qui ne savent pas boire et dont le capital de connaissances au sujet de l'alcool est limité.

De quel alcool parle-t-on ? L'éventail est large : dans les comptoirs de traite, selon les cas, on pouvait trouver du brandy, du rhum, du gin, du whisky, ainsi que d'autres alcools qualifiés, de façon plus générique, d'eau-de-vie ou de *liquor*, qu'on pourrait traduire par «spiritueux». Mancall (1995) mentionne aussi la présence, dans les magasins de traite, de cidre et de vins⁴. Une telle diversité incite à penser que les Amérindiens, comme les autres, pourraient avoir développé des préférences. Seul Merrett (1993) en évoque la possibilité : il rapporte, en effet, que les archives de Fort Prince of Wales (Manitoba) montrent que, dans les années 1770, «*Northern natives, especially those remote from the fort, do not like brandy, drinking it only as a reward for hunting geese, while Southern natives are so addicted through their exposure to Europeans that they imprudently buy it*». Plus loin, Merrett cite un extrait évoquant un guide amérindien qui «*epitomizes refinement because he relishes "Spanish wines" but refuses "spirituous liquors, however fine in quality or plainly mixed"*» (Merrett, 1993, p. 54-55). Comme

⁴ Les vins comprennent également les vins doux, ou vins fortifiés, comme le porto et le sherry.

nous le verrons plus loin, nous émettons l'hypothèse que les Amérindiens peuvent avoir leur hiérarchie de goûts en ce qui concerne les boissons alcoolisées.

Enfin, les Amérindiens ont-ils copié ou inventé leurs manières de boire? On retrouve, en anthropologie médicale notamment, un courant qui attribue ces manières, surtout quand elles sont déviantes, au mauvais exemple donné par les colons peu éduqués. Ainsi, Lamarine (1988, p. 147) avance que «*the initial role models for Native American drinking may be characterized best as an aberrant group. The Indian's early teachers most often were rugged frontiersmen whose drinking behavior lacked finesse and polish*». Sachant que l'alcoolisme traverse toutes les couches sociales sans en épargner aucune, l'idée nous paraît réfutable, du moins difficile à prouver. Mais les Blancs servent facilement de points de comparaison : Westermeyer (1979, p. 112) dit, par exemple, que «*many Indian people use alcohol in a "white middle-class" fashion, limiting their use in amount, time, and place and behaving in a manner not greatly different from their nondrinking behavior*». Nous pensons que la comparaison est possible mais, à notre avis, il ne faut pas omettre que les Amérindiens ont leurs propres manières de boire. Ainsi, devant l'ivresse et les débordements de violence qu'elle peut engendrer, les Amérindiens ne réagissent pas comme les Euro-Américains et les Euro-Canadiens. Que ce soit chez les Navajos des États-Unis (Lamarine, 1988, p. 150) ou les Naskapis du Québec et du Labrador (Robbins, 1973, p. 109), les Amérindiens ne découragent pas les comportements agressifs quand ceux-ci surgissent sous l'effet d'une ébriété avancée et ne les sanctionnent pas non plus, un fait que nous pouvons nous-mêmes attester au Québec. Cette tolérance a d'ailleurs parfois été vue comme un obstacle de nature culturelle à la désintoxication.

Qu'en est-il des discours publics des Amérindiens sur eux-mêmes concernant l'alcool? Dans les interventions médiatiques

des chefs ou autres leaders (notamment spirituels), la culture amérindienne de l'alcool est toujours une culture négative, liée à la destruction familiale et communautaire et aux maux sociaux. Elle est issue d'un alcool triste, bien loin de ce que Roy (2005) décrit de ses entrevues avec des Innus, qui en rient et qui en sont fiers. Les discours publics parlent d'un alcool qui rend les Amérindiens malades et dont la relation à l'alcool est un problème qu'il faut traiter de façon thérapeutique. On y entend que les manières de boire autochtones consistent à « caler » (boire d'un trait) le plus possible pour rouler sous la table et que les règles du boire devraient consister, précisément, à éviter de boire ou à ne plus boire du tout. Les discours les plus radicaux attribuent les problèmes associés à l'alcool aux colonisateurs, responsables de l'avoir introduit et d'avoir trompé les Amérindiens. Même si ces propos peuvent paraître simplistes, il ne faut pas oublier que l'image de l'alcoolique est une telle catégorie identificatrice de l'Indien selon les Québécois, et les Canadiens en général, qu'il paraîtrait étrange, voire criminel, qu'un représentant autochtone, élu ou autoproclamé, puisse dire publiquement que l'alcool ne fait pas que des ravages dans les communautés amérindiennes.

Les traditions orales, quant à elles, se souviennent fort peu que les missionnaires exhortaient à la tempérance, bien avant le mouvement Lacordaire⁵. L'intervention des missionnaires est en fait plus soulignée dans les ethnographies, comme celle d'Henriksen (1973, p. 95), chez les Naskapis de Davis Inlet au Labrador, pour les années 1960 et 1970 :

⁵ Le mouvement Lacordaire, promu par les curés de paroisse, s'est développé au Québec à partir des années 1940.

« In contrast with the storekeeper, the missionary is actively involved in the daily life of the Naskapi. When he came to Davis Inlet fifteen years ago, all the Naskapi drank constantly, doing little else in the summertime. The missionary saw as his first task bringing an end to the drinking. By actively intervening in the social life of the Naskapi, especially with regard to their drinking behaviour (for example, by breaking up fights), he made many Naskapi turn against him » (Henriksen, 1973, p. 95).

Plus loin, Henriksen ajoute des détails sur les incitatifs économiques trouvés par le missionnaire de Davis Inlet pour inciter ses ouailles à arrêter de boire :

« When the Naskapi started cod fishing five years ago, the missionary imported small outboard engines so that they could buy them for their punts. But they did not have enough cash to do so, whereupon the missionary lent them money on the condition that they stop drinking. Today, almost every household has an outboard engine and five men have bought bigger motorboats, all with help from the missionary. Half the men do, however, still drink » (id., p. 95)

Le manque de succès de l'entreprise missionnaire, en particulier catholique, à propos de la tempérance des Amérindiens explique peut-être en partie pourquoi ces derniers n'associent guère le catholicisme à la sobriété et ont préféré se tourner vers d'autres courants chrétiens, comme le pentecôtisme (Bousquet, 2005), voire d'autres systèmes religieux, pour se désintoxiquer.

Dans les communautés, les gens se rappellent qu'après le passage à la sédentarité, et en fait à partir des années 1970 (voire avant dans les villages sédentaires les plus anciens), les buveurs

pathologiques étaient orientés vers les groupes AA (Alcooliques Anonymes) locaux. L'idéologie du mouvement AA, qui a une dimension spirituelle et qui a été réadaptée par les Amérindiens à leurs propres besoins culturels (Bousquet, 2005), a été intégrée dans le système de pensée, dans le sens où les AA considèrent l'alcoolisme «comme une maladie dont la guérison peut être obtenue par l'abstinence de toute substance, l'entraide mutuelle au sein de la communauté des alcooliques, le témoignage et le recours à une puissance supérieure» (Tremblay, J. et coll., 2004, p. 11). L'influence de l'idéologie AA⁶, dans la pensée politique, est telle que ses devises se retrouvent affichées sur des panneaux dans les rues des communautés. Ainsi, sur un panneau de Pikogan, peut-on lire depuis 2006 : «Le courage de changer les choses que je peux»⁷ sous un aigle stylisé. L'abstinence est présentée non pas comme un but individuel, mais comme un projet de société.

Les manières de boire algonquiennes, en contexte québécois

Tous les gens vivant dans les communautés amérindiennes ou à côté savent que le jour de réception des chèques de bien-être social va de pair avec une forte consommation d'alcool de la part des Amérindiens. Mais, à part ce jour proverbial, que sait-on des manières de boire algonquiennes ? Jusqu'où peut-on les rapprocher des manières de boire québécoises ? Ce que nous savons des manières de boire algonquiennes avant les années

⁶ Il ne faut pas non plus négliger l'influence du PNLAADA, Programme national de lutte contre l'abus de l'alcool et des drogues chez les autochtones, créé dans les années 1970 par Santé Canada et devenu un programme permanent depuis 1982.

⁷ Cette citation est extraite d'une prière appelée *Prière de la sérénité*, enseignée aux Alcooliques Anonymes : « Mon Dieu, donne-moi la sérénité d'accepter les choses que je ne peux changer, le courage de changer les choses que je peux et la sagesse d'en connaître la différence ».

1960 consiste surtout en des descriptions de scènes d'ivrognerie écrites par des missionnaires, ainsi que des journalistes et des voyageurs (Gélinas, 2005). Nous ne savons pas vraiment si, avant cela, les Algonquiens pouvaient boire sans se soûler. En tout cas, dans les régions éloignées, les modes d'approvisionnement en alcool ont été relativement similaires pour les Québécois et pour les Amérindiens : les Algonquiens, semi-nomades⁸ pour la majorité d'entre eux jusque dans les années 1950-60 (voire 1970 pour les Cris), n'avaient guère accès qu'aux magasins de la Compagnie de la Baie d'Hudson, seuls endroits où ils pouvaient échanger leurs bons obtenus contre les fourrures, et qu'à l'alcool des *peddlers*. Pour les Québécois des mêmes régions, jusque dans les années 1930, les contrebandiers étaient les principaux pourvoyeurs de boissons alcoolisées. En 1921, le Québec étatisa le commerce des boissons alcoolisées⁹ en créant la Commission des liqueurs du Québec (Prévost et coll., 1986, p. 74). À partir de 1921, les magasins de la Commission, qui deviendra Régie des alcools du Québec en 1961, puis Société des alcools du Québec (SAQ), s'installèrent d'abord dans les capitales régionales pour se diffuser, au fil des décennies, dans les autres petites villes.

Une lecture des trois principales sources d'informations concernant les manières de boire des Algonquiens du Québec après 1960, à savoir Dagenais¹⁰ (1962), Robbins (1973) et Roy (2005) nous permet de dresser le tableau suivant.

⁸ Il n'est pas question ici des Malécites, des Abénakis, ni des Mi'kmaqs.

⁹ Il est à noter que seul le commerce de la bière n'est pas régi par l'État (Prévost et coll., 1986, p. 234).

¹⁰ Précisons que Dagenais consacre une quinzaine de fiches au thème des boissons alcoolisées.

Tableau 1 : Les manières de boire algonquiennes

Auteur, nation, année	Moment privilégié de consommation	Type de groupes	Lieu d'achat	Lieu de consommation
Dagenais, Cris, 1962	L'été Samedi soir Les mariages	Groupes d'hommes Groupes d'amis Tous les âges Pas de femmes	Chibougamau	Réserve, abords du lac Mistassini
Robbins, Naskapis, 1973	Samedi soir Jours de paie Nuits précédant et suivant un séjour en forêt	De 2 à 6 personnes Cousins (croisés ou parallèles) Beaux-frères Peu de femmes	Bars locaux, Schefferville	Réserve
Roy, Innus, 2005	n. d.	Surtout des hommes, mais aussi des femmes En groupe En <i>gang</i>	Ragueneau, Bate-Combeau Sainte-Thérèse	Lieux clandestins avant 1971, puis réserve après fin de la prohibition, ou bars des villes voisines

Même s'il n'est pas possible de proposer des généralisations sur des bases temporelles en raison du manque de données, nous pouvons toutefois émettre certaines hypothèses. Tout d'abord, dans les années 1960 et 1970, alors que la sédentarisation était encore neuve pour la plupart d'entre eux¹¹, les Amérindiens, qui ont reçu l'interdiction de consommer de l'alcool en public jusqu'en 1971, semblaient préférer boire à l'abri des regards non autochtones, en particulier dans leurs communautés. Henriksen, pour les Naskapis du Labrador, est même allé jusqu'à associer l'alcool et la vie en réserve, en caractérisant la vie sociale de Davis Inlet par le « *heavy drinking* » et les conflits (1973, p. 74), ce qui contrastait, selon lui, avec les camps de chasse où régnait la convivialité. De nos jours, la réserve, ou l'établissement, serait le lieu préféré de consommation, mais les bars locaux sont également très fréquentés. Le moment favori, comme partout ailleurs au Québec, serait la fin de semaine, surtout le samedi soir. Verdon, dans son ethnologie d'un village du Lac-Saint-Jean à la fin des années 1960, note d'ailleurs que « le samedi constitue une menace directe à la structure sociale par les activités de loisir qui culminent dans les excès du samedi soir. Ce dit soir, les jeunes et quelques hommes mariés quittent le foyer pour aller boire à l'hôtel, découvrant toute la tension existante dans les liens de filiation et d'affinité » (1973, p. 223-224). Ces remarques concernant les Québécois nous paraissent tout aussi valables pour les Amérindiens.

Pour tout le monde, les lieux d'achat sont les villes les plus proches. Robbins (1973) précise que les Naskapis allaient peu au « *provincial liquor store* » en raison des délais de livraison des boissons. Les hommes boiraient plus que les femmes et la courbe de consommation de celles-ci n'aurait fait que croître

¹¹ La réserve de Mistassini a été créée en 1962. Quant aux Naskapis, ils se sont établis dans les environs de Schefferville au milieu des années 1950. Ils ont été plusieurs fois déplacés depuis, tout en restant dans la même région.

depuis les années 1970. De ce point de vue, les Amérindiens et les Québécois sont comparables : jusque dans les années 1980, au Québec, il était très mal vu pour une femme de boire un petit plus que de raison, alors que la totale ivresse masculine n'était pas considérée, elle, comme un comportement répréhensible (Verdon, 1973 ; Prévost et coll., 1986).

Enfin, chez les Amérindiens, les gens boiraient en groupes, par affinités. Mais, à part chez Robbins, on ne sait quelle est la taille de ces groupes. Pour les Naskapis du Labrador, Henriksen en donne une idée précise :

«The most salient features of community life in Davis Inlet are the many quarrels and the incessant drinking of spruce beer in which more than half the adult male population, and some of the wives, indulge» (Henriksen, 1973, p. 76).

«Although people visit each other when they are drinking and offer each a few mugs of beer, the typical pattern is to drink alone or with one's wife in one's own tent. There are seldom great drinking parties in Davis Inlet» (*id.*, p. 76).

Dans nos propres données, recueillies chez les Algonquins et les Atikamekw, les gens préfèrent boire chez eux, ou en tout cas dans leurs communautés, même s'ils fréquentent aussi beaucoup les bars locaux les plus proches. Les femmes ont tendance à boire moins que les hommes, mais les gens remarquent souvent que «les femmes buvaient moins autrefois» :

«Men were drinking men thing because they were going to town and seeking the bootleggers. They were out in the public more. They were guiding and had contact with alcohol. The women were staying at home, were raising children. Women had hard work with children, cooking and doing the laundry. They had no

time socializing. When they had a drink it was the same drink: St-Georges, gin, beer. We were not having white wine with chicken at the restaurant if you could afford to go to restaurants. The drinking patterns were the same because we had no option of being selective. Women were less drinking because they had less opportunity and because they had responsibilities. They were not partying » (entrevue avec un homme de 50 ans, réserve algonquienne, octobre 2008).

La moindre consommation des femmes semblait donc être liée à un manque d'occasions. On buvait, et l'on boit encore de préférence avec « ses chums », et il est plus courant de boire en groupe de 2 à 6 personnes qu'en groupe plus important. Ces similarités vont dans le sens de l'existence d'un modèle du boire algonquien.

Un fait important est mentionné par Dagenais (1962), à savoir que les mariages sont des occasions particulières où les boissons alcoolisées sont consommées (BD n° 676). Le fait est également avéré dans deux communautés algonquiennes que nous avons visitées :

« It was on special occasions. The main occasion was at weddings. But there were a percentage of people who were not drinking also. We used to drink during holidays such as at Christmas and the New Year. It was introduced by the non-Natives. Natives used to drink during the Holidays because the Non-natives were drinking in those occasions » (entrevue avec un homme de 50 ans, réserve algonquienne, octobre 2008).

Cet exemple tendrait à montrer que la consommation d'alcool pouvait, et peut encore, être reliée aux types d'événements auxquels les gens assistaient ou aux lieux dans lesquels ils se trouvaient :

«We never drank in the bush. Only in the rez because it is depressive. In the bush you had no time to drink, you were too busy. The availability too. You were there for 3-4 months. It would have frozen and there was the problem of storage. In canoes with 15 cases of beers it wouldn't have been possible. You brought 10 onz for medical use with coffee» (id., octobre 2008).

Nous pensons, en fait, qu'il est important de différencier la consommation quotidienne de la consommation festive, ce sur quoi nous reviendrons plus loin. Ce que nous voudrions montrer ici, c'est que la disponibilité locale des différents alcools et l'histoire particulière de chaque communauté jouent sans doute un grand rôle dans les choix, et peut-être des goûts, des gens.

La bière, le fort et le vin des Amérindiens

Merrett (1993) avait montré que les Amérindiens pouvaient manifester des préférences quant aux divers alcools. Cela peut-il s'appliquer aux Algonquiens du Québec ? Une étude du dictionnaire de Cuoq (1886), comparée à une rapide enquête linguistique avec des informateurs de Pikogan en août 2008, révèle une richesse de mots en algonquin pour différencier les boissons alcoolisées. Cette liste n'est sans doute pas exhaustive et notons au passage que certaines étymologies¹² sont discutées même au sein des communautés algonquines.

¹² Une de nos informatrices pense par exemple que le mot *bière* viendrait de *cikiwinabo*, urine, qui a la même couleur. Son opinion ne semble pas être partagée par d'autres locuteurs. Un autre informateur pense que la traduction en anicinabe de «eau-de-feu» pour les boissons fortes viendrait du fait que l'alcool s'enflamme au contact du feu : un autre pense plutôt que cela vient du fait que «le fort» produit une sensation de brûlure lors de l'ingestion.

Tableau 2 : Les mots algonquins désignant les alcools

Alcool	Mot algonquin	Décomposition du terme	Provenance
Spiritueux, fort	Ickode-wabo	Ickode : feu	Pikogan
Liqueur de feu, eau-de-vie, alcool, rhum	Icktowabo	-abo : liqueur, jus, soupe	Cuoq (1886)
Bière	Cikobi-wabo Nabien Kitei nabien	Cikobi : épinette, sapin -abo : liqueur, jus, soupe. Tiré du français « la bière » « Grosse bière », ce que les Anglais appellent <i>porter</i>	Pikogan Cuoq (1886) Cuoq (1886)
Vin rouge, vin de table	Wisine-cominabo	Wisine : manger Cominisek : raisins -abo : liqueur, jus, soupe	Pikogan
	Kamiskwagamik	Misko- : rouge -agami : breuvage, potion, liquide à boire	Cuoq (1886)
Vieux vin, Saint-Georges, vin de messe	Cominabo	Cominisek : raisins -abo : liqueur, jus, soupe	Pikogan
Gin	Ickode-wabo Akawanjiminabo	(Voir plus haut) Akawanjimin : baie de genièvre	Pikogan Cuoq (1886)
Barrique de rhum	Matei Manito o kapotoweian	« Le capot du Diable » : « c'est ainsi que les Algonquins nomment, au figuré, une barrique de rhum » ¹³	Cuoq (1886)

¹³ Le capot est une cape, ou un manteau.

Ces distinctions linguistiques entre différents alcools ne relèvent pas seulement, à notre avis, de la simple description. Pour en discuter, examinons ce que recouvre chaque catégorie.

La bière, l'alcool amérindien ?

Quelle est la boisson la plus consommée par les Algonquiens ? Quiconque ayant un peu fréquenté les communautés amérindiennes s'est vite rendu compte que la bière est l'alcool le plus répandu. La raison principale ne semble pas être forcément une préférence pour son goût : nos informateurs mentionnent en premier que c'est l'alcool le plus accessible et le moins cher. On le trouve dans les dépanneurs, les supermarchés et n'importe quelle épicerie, contrairement aux autres alcools. Les marques américaines et canadiennes sont privilégiées, car ce sont aussi celles qui sont connues depuis le plus longtemps. Mais, sous la rubrique bière, il y avait une diversité d'alcools qui ne sortaient pas toujours des brasseries : la bière de beans, la bière de raisins, la bière de framboises, la bière d'épinette et la bière «à la bibite» rentraient aussi dans cette catégorie. Tous ces alcools, de fabrication maison, ont disparu. Mais qui les fabriquaient ?

À Mistassini en 1962, Dagenais signalait la présence de bière de beans et de raisins dans plusieurs fiches : «Il [son informateur] a [...] mentionné que quelques-uns en faisaient le samedi matin et la consommaient le samedi soir. Et ceci ça frappe m'a-t-il dit» (BD n° 177); «Un blanc m'a dit que tous les Indiens se faisaient de la bière dans leur tente. C'est de la bière de beans comme il dit. Il semble qu'ils en feraient une assez grande consommation» (BD n° 63). Dans une de ses fiches, il en fournit même la recette.

Quant aux Naskapis sédentarisés du côté québécois, ils ne semblent pas avoir appris à produire eux-mêmes de l'alcool. Robbins indiquait au début des années 1970 que «*the most*

frequently purchased item in category (5) [consumable luxuries] is beer» (1973, p. 106), et insiste sur le fait que cet alcool est acheté. Henriksen, en parlant des Naskapis du Labrador, décrivait une autre réalité :

« In more than half the houses and tents in the community, a concoction of water, spruce branches, and prunes is continuously boiling; this is the brew for the beer. The beer is often drunk only a few hours after the yeast has been put and while it is still fermenting. Only seldom do they wait more than a day before they drink it. They say that if they let the beer sit for three days, it becomes too strong. The real reason, however, is that they cannot wait that long to drink it as they do not have enough suitable containers for keeping the brew » (1973, p. 76).

Bien que Henriksen en ait réfuté l'idée, on peut tout de même penser que la raison invoquée par les Naskapis pour boire leur bière artisanale assez vite aurait peut-être quelque chose à voir avec leurs goûts personnels.

Plus récemment, Roy, pour les Innus de Pessamit, cite un informateur qui raconte se souvenir de la production de bière « à la bibite » sur la réserve : « On faisait ça avec de la mélasse et du “fleshman” » [levure Fleischmann's] (2005, p. 104). Également, dans son texte, la bière achetée en caisse est, de loin, l'alcool le plus consommé.

C'est aussi ce que nous avons remarqué dans les communautés algonquines et atikamekw visitées, deux hommes de plus de 50 ans précisant qu'ils n'ont jamais vu, pour leur communauté, de fabrication de bière, mais qu'ils ont entendu parler de bière de framboises par les aînés. D'après eux, ce sont des commis de postes de traite qui ont transmis les recettes aux Amérindiens, l'un d'entre eux reliant même la diversité des

composantes aux différents commis : « celui du Lac Abitibi, il savait le faire avec des framboises. Dans d'autres communautés, le gars de la compagnie [de la Baie d'Hudson] il utilisait d'autres affaires » (entrevue avec un homme de 54 ans, réserve algonquine, août 2008). Lucien Turner, qui a parcouru l'Ungava de 1882 à 1884, a confirmé cette transmission. Il a rapporté au sujet des autochtones de la région (sans préciser s'il s'agit des Inuits, des Naskapis ou des Cris) :

« They do not know how to brew or ferment liquors of any kind, and as the importation of intoxicants is wisely prohibited, the native has no opportunity to indulge in his craving for liquors, the supply of which was plentiful in former years. A spruce beer is made by the servants of the company for the holidays, and a taste is sometimes given to a favorite Indian, who is so easily affected that a pint of this mild beer will send him reeling and happy in his tent, where it soon becomes known that beer is to be had » (Turner, [1894] 1979, p. 140).

Ces bières étaient-elles répandues chez les Québécois ? Tout porterait à le croire, à en lire la description minutieuse que fournit Paul Charest, en 1970, des boissons alcoolisées de fabrication locale en Basse-Côte-Nord. À part la bière d'épinette, qui existait depuis longtemps et était consommée « principalement pour ses propriétés médicinales » (Charest, 1970, p. 338), les boissons fermentées n'auraient commencé à être fabriquées dans cette région qu'à partir des années 1940. Outre qu'il s'agissait des boissons les plus consommées (bière faite maison et bière achetée), l'auteur a rapporté qu'il en existait à base de patate, de riz, de betterave, de genévrier, etc. (*id.*, p. 339). Toutes ces boissons avaient pour ingrédients de base le sucre, le concentré de malt et les sachets de levure de marque Fleischmann's (*id.*, p. 339). La « bibitte », elle, n'était pas à base d'insectes, comme pourrait le faire croire son nom, mais était ainsi appelée à

cause des vapeurs qu'elle dégagait et qui attirait les « bibittes », mot québécois désignant les bestioles, comme les moustiques ou les mouches noires.

La plus ancienne de ces bières semblait être la bière d'épinette, selon Charest mais aussi selon Rousseau (1961, p. 48), pour qui « la bière d'épinette ou petite bière débuta assez tôt sous le régime français. Faite de grains fermentés, elle était aromatisée au moyen d'un extrait obtenu par ébullition des rameaux d'une espèce d'épinette. Comme tous les traits folkloriques, ce breuvage pétillant disparaît, et c'est dommage ».

Dans cette liste d'alcools artisanaux, il ne faudrait pas oublier le « *moonshine* », dont le nom semble tiré du fait qu'il était préparé clandestinement à la lueur de la lune parce que sa fabrication était interdite. Les réserves les plus récemment créées paraissent être celles où la diversité des recettes est la plus réduite, contrairement aux communautés sédentaires les plus anciennes :

« People made fruit wines in plastic contents. They were made with peaches, potatoes, grapes. They mixed it. It was in 1970s. Before, we used to make whisky. In the old house, the old farm house we used to make "moonshine", it's a rye. We made whisky, with a steam. What a mix with melasse and sugar. It threw good parties at Christmas, because we had good thing to drink. It was illegal. I have never seen an alembic. In 1950 it wasn't allowed to drink. But we had bootlegger. Then we started doing beer. It was very good. It was mix with fleshman [levure Fleischmann's]. It was called bugs beer. 1940's-1950's we had "mother's beer" it was called » (entrevue avec un homme de 50 ans, réserve algonquine, octobre 2008).

Les bières faites maison paraissent avoir disparu au profit de la bière achetée chez les Québécois en même temps que chez les Amérindiens et les préférences ont évolué depuis. En effet, même si les amateurs amérindiens de marques nord-américaines semblent demeurer majoritaires, les consommateurs de bières étrangères (mexicaines et sud-américaines notamment) et de microbrasseries (bières de fabrication artisanale, associées à un certain prestige, à une culture du « bon goût ») existent aussi, depuis les années 1990. Enfin, depuis que les désintoxications sont devenues plus courantes, dans les années 1990 également, les Amérindiens ont ajouté à leur liste les bières sans alcool.

Le fort, boisson d'hommes mais boisson chère

À la lecture des données sur les alcools faits maison, quelques remarques s'imposent : les Amérindiens interrogés insistent sur le fait qu'eux-mêmes, leurs parents ou leurs grands-parents ne buvaient pas forcément ce qu'ils aimaient, mais ce qui était abordable. L'argent était donc un facteur décisif et il est fort probable qu'il le soit encore. L'autre facteur était l'accessibilité, ce qui a beaucoup changé, pour tout le Québec avec la diffusion des SAQ et l'amélioration de l'accès à l'alcool dans les supermarchés, et spécifiquement pour les Amérindiens puisqu'ils ont, depuis les années 1970, le droit de boire ce qu'ils veulent et quand ils veulent¹⁴. Les histoires sont légion, chez les informateurs et dans la littérature, sur l'ingérence de la Gendarmerie royale du Canada (GRC) dont les représentants entraient dans les communautés et chez les gens sans mandat et qui assistaient d'office aux mariages pour contrôler la consommation des invités. Ce contrôle limitait évidemment les options : « Mon oncle y faisait ça en arrière de la maison. Proche du bois. Comme ça il pouvait se sauver s'ils venaient l'arrêter. Parce que

¹⁴ Arrêt Drybones, 1971.

c'était illégal de faire de la boisson» (entrevue avec un homme de 61 ans, réserve algonquine, septembre 2008).

Ainsi, les boissons fortes étaient prisées, mais pas toujours abordables ni accessibles. Le gin, par exemple, était apprécié, et aussi utilisé dans la fabrication de remèdes. Robbins (1973, p. 108) a mentionné que les Naskapis se procuraient «*hard liquor and mixed drinks*». Chez les Algonquins, un des informateurs mentionne que, dans sa communauté, les gens appréciaient le whisky, mais ne pouvaient se procurer que du «*rye*», «*not scotch or bourbon*» : «*When people had money, they drink gin or rye. Bootleggers had cheap gin not bourbon*» (entrevue avec un homme de 50 ans, réserve algonquine, octobre 2008).

Les boissons à haut pourcentage d'alcool, ou spiritueux, paraissent surtout avoir été consommées par les hommes, une tendance qui semble se perpétuer :

« Dans les occasions spéciales comme des fêtes, des noces, on buvait du fort comme de la vodka, du Beefeater¹⁵ pis du gin. Les femmes buvaient pas vraiment du fort, c'était du vin. Il y avait aussi du sherry » (entrevue avec un homme de 61 ans, septembre 2008).

On voit ici un parallèle avec les comportements face à l'alcool au Québec où, comme le rapportent Prévost et coll. (1986, p. 207), les spiritueux étaient réservés aux hommes, symboles masculins de la virilité, du macho «à qui il fallait un stimulant fort en alcool» : «Le “fort” voilà ce qui distinguait l'homme de la femme».

¹⁵ Beefeater : marque de gin.

Le vin, du Saint-Georges au vin de table

Pour terminer avec les catégories d'alcool chez les Amérindiens, il est important de distinguer les différents types de vins consommés. Dans cette catégorie sont mentionnés, dans la littérature comme chez les informateurs, le Saint-Georges, le Bellini, le porto, le sherry, ainsi que les vins de table. Le Saint-Georges, tout d'abord, fait toujours partie de la liste : il s'agit d'un vin dit fortifié, produit bon marché du Québec qui fait son apparition à la Commission des liqueurs dans les années 1930-1940 (Prévoist et coll., 1986, p. 163, 209). Il fait partie des ingrédients du « caribou », boisson forte consommée lors de fêtes populaires comme le carnaval de Québec. D'après tous les informateurs, le Saint-Georges n'était consommé que parce qu'il n'était pas cher. « C'est une boisson d'alcoolique », dit un homme de 52 ans qui estime que seul quelqu'un avec un problème d'alcool veut se procurer ce produit. En revanche, le vermouth (le Bellini étant la marque la plus fréquemment citée), le sherry et le porto, tous des vins fortifiés ou vins de liqueur, étaient très appréciés, considérés comme prestigieux et associés aux fêtes. Des informateurs de deux communautés algonquines différentes se rappellent avoir vu, dans les années 1950 et 1960, leurs grands-parents en boire un verre ou deux, lors de grandes occasions, comme Noël et le Nouvel An. Au Québec, aux mêmes époques, ces boissons étaient très prisées du grand public, servies dans les repas de fin d'année et lors d'événements sociaux importants (Prévoist coll., 1986, p. 213). Dans les deux cas, semble-t-il, cette consommation festive n'était pas destinée à mener à l'enivrement. Chez les Amérindiens, de nos jours, les vins fortifiés semblent aller de pair avec les aînés, qui pour certains en boivent un petit verre à table, surtout le dimanche. Ils sont particulièrement associés avec les femmes âgées. En effet, les femmes de leur génération ne boivent pas de fort, mais peuvent boire des liqueurs plus sucrées et considérées comme étant plus douces.

La consommation de vin de table est arrivée plus tard, comme ce fut le cas pour l'ensemble du Québec. Selon Prévost et coll. (1986, p. 218), c'est l'Exposition universelle de 1967 à Montréal qui marqua l'ouverture de la province aux cuisines du monde, en même temps qu'à une gamme nouvelle d'alcools. Peu à peu, au cours des années 1970, mais surtout dans les années 1980, le vin de table se met à accompagner les repas, dégusté avec des mets gastronomiques, reprenant une culture du vin importée notamment de France, une des grandes références. Dans les communautés algonquiennes, le vin de table est arrivé tard : il est rare, mais quand il est présent, il est choisi pour honorer « de la grande visite », c'est-à-dire des amis pour lesquels on a pris le temps de cuisiner. Notons par ailleurs que les Amérindiens ne mentionnent pratiquement jamais le vin blanc. La langue algonquine, quant à elle, met l'accent sur la couleur rouge du vin, et connote le terme « wisini-cominabo » (vin de table) de façon prestigieuse, alors que le « cominabo » (vieux vin, catégorie qui englobe les vins fortifiés) est moins valorisé.

La culture de l'alcool chez les Amérindiens du Québec : une culture politique ?

À la lumière de toutes ces données, nous pourrions nous demander si les Amérindiens ne font pas que reproduire les comportements des Québécois face aux choix, aux préférences affichées, aux modes. Certes, la proximité quotidienne des uns et des autres influence mutuellement les conduites. Il n'est pas rare, d'ailleurs, que les informateurs mettent l'accent, dans leurs discours, sur les « *outside influences* » ou « l'exemple des Blancs ». Ils insistent aussi sur le fait que « *not everybody drinks* ». Toutefois, il ne faut pas oublier que la consommation d'alcool n'a pas la même charge historique, symbolique et politique chez les autochtones. Nous allons donc ici faire

l'hypothèse que la culture contemporaine de l'alcool chez les Algonquiens du Québec relève d'une culture politique : elle s'inscrit dans des pratiques, des attitudes et des valeurs qui reflètent l'existence d'une certaine élite, détentrice de pouvoir ou de savoirs hautement valorisés (par exemple, des connaissances culturelles, juridiques, diplomatiques).

Afin de bien exprimer notre pensée, nous distinguerons, dans cette culture politique de l'alcool, le décorum et la consommation. Pour ce faire, nous ne nous arrêterons ici qu'à la culture du vin, car c'est principalement de celle-ci dont il est question. Comme le rappelle Thierry Rosso (2004) :

« Au début du XXI^e siècle, dans les nations d'Europe occidentale, et en particulier en France, le vin conserve un certain prestige et continue de se présenter, dans le choix des boissons et dans les manières de boire, comme un instrument de la distinction sociale. »

Il en est de même au Québec : la consommation de vin entre dans un usage formel où il existe des règles à suivre. Dans un pays qui reste avant tout consommateur de bière, le vin n'est pas associé à la dépendance à l'alcool (sauf quand il est très bon marché), mais plutôt à des symboles de l'art de vivre et de recevoir. Ainsi, la consommation de vin reflète l'adhésion à ces symboles de l'individu qui le sert. On choisit soigneusement un vin en fonction de ce qu'on va manger, on le verse dans des verres à pied (appelés « coupes » au Québec) et on le déguste avec un bon repas, chez soi ou au restaurant. Généralement goûté par une personne avant d'être servi à tous, il est l'objet d'un décorum qui est aussi important que le fait de le boire.

Qu'en est-il donc dans les communautés visitées ? Nous avons d'abord observé que du vin pouvait être servi lors de grandes occasions : outre les quelques verres de vin doux savourés par les aînés pour célébrer les fêtes du calendrier, il est

possible d'offrir du vin rouge à des invités de marque, pour les honorer. Nous parlons ici de repas privés. Les visites officielles d'invités de prestige, elles, peuvent donner lieu à des débats : soit on décide de servir du vin « parce que ça se fait », soit on décide de ne pas en servir pour montrer que la communauté prend position en faveur de la lutte contre l'alcoolisme. Les Amérindiens savent en effet tous très bien que les allochtones les prennent pour des alcooliques s'ils sont vus en possession d'alcool. Parfois, la troisième voie est d'offrir en même temps deux versions d'une même boisson, avec et sans alcool, comme du punch ou de la sangria, laissant aux individus la possibilité de faire un choix autonome. Ce qui est marquant, dans ces grandes occasions, qu'elles soient privées ou publiques, est que le décorum peut être respecté qu'on serve ou non du vin¹⁶. En effet, nous avons plusieurs fois assisté à des fêtes où la table avait été dressée selon des règles occidentales, avec de la vaisselle des grands jours (différente de celle du quotidien), des nappes ou napperons, des verres à eau et des verres à vin. Pourtant, ces derniers ne sont pas toujours destinés à accueillir du vin : ils sont parfois présents seulement pour disposer un décor, pour respecter les usages d'une présentation « chic » standardisée, notamment dans des émissions populaires de télévision, de la table. De même, le rituel du « toast », en l'honneur d'une personne ou d'un événement, est pratiqué chez les Amérindiens, sans que nécessairement les verres levés contiennent une boisson alcoolisée : un soda, un jus de fruits ou même de l'eau font tout aussi bien l'affaire.

L'incorporation de ce décorum n'est pas sans susciter quelques questions dans les communautés : certains y voient

¹⁶ Dans toutes les communautés visitées, les pow-wow et les festins communautaires sont explicitement des célébrations « sèches », sans alcool : les événements collectifs qui honorent la culture excluent, au moins depuis les années 1990, toute boisson enivrante.

l'assimilation de manières de Blancs, reniant l'héritage nomade reçu des ancêtres qui n'avaient pas besoin de tables et de verres spéciaux. Au contraire, d'autres n'associent pas ces procédés à une colonisation de la pensée ou des pratiques, mais à une amélioration de l'image de marque des autochtones, qui savent montrer, eux aussi, qu'ils ne sont pas « des sauvages ». Que ceux-là soient fiers ou non de leurs ancêtres (il arrive que ce ne soit pas le cas, à cause de l'intériorisation des préjugés à l'égard de ces ancêtres décrits, dans la pensée populaire québécoise, comme sales et vêtus de guenilles), ils affirment que les façons de faire doivent évoluer pour refléter, aux yeux de tous, ce que les Amérindiens sont aujourd'hui. Les différents types d'attitudes sont, dans l'ensemble, de nature politique : l'une affirme la fidélité à soi, à son identité, sa culture, son patrimoine ; l'autre affirme son égalité avec les allochtones, où les Amérindiens sont parfaitement capables de produire, ou de reproduire, des comportements à la hauteur des plus hauts standards de l'apparence sociale. Les deux sont des formes de résistance, à l'emprunt aux allochtones d'une part, aux préjugés d'autre part.

Il arrive aussi que des individus adhèrent aux symboles de ce décorum, car ils n'y voient aucune contradiction avec leur identité. Ils sont alors perçus par leur entourage comme des « Indiens de ville », ou « pommes » (rouges à l'extérieur et blancs à l'intérieur). Les « Indiens de ville » (appelés également « Indiens d'asphalte ») sont caractérisés par les « Indiens de réserve » ou les « gars de bois »¹⁷ par le fait qu'ils ont été élevés avec des allochtones, qu'ils en comptent dans leurs réseaux de proches et qu'ils sont à l'aise en leur présence. Mais la frontière

¹⁷ Les « Indiens de réserve » et les « gars de bois » (incluant toutes les variantes de ces expressions) sont deux expressions qui ne forment en fait bien souvent qu'une seule catégorie de personnes aux yeux de ceux qui ne vivent pas dans des communautés et qui n'y ont jamais vécu à long terme. On parle aussi, pour englober tous ces individus, de « Indiens traditionnels ».

est floue entre un « Indien de ville » et un Amérindien qui adopte le décorum de la table et du vin comme acte d'affirmation d'une égalité politique. Les deux ont souvent aussi adopté des codes vestimentaires associés au « chic » (se démarquant des autres membres de leurs collectivités qui portent plus volontiers des vêtements pratiques et confortables) et fréquentent à l'occasion les restaurants considérés comme les plus huppés de leur localité, que ne fréquente pas le commun des autochtones. Les deux occupent en général des postes de pouvoir, dans leur communauté et/ou dans des organismes amérindiens à portée régionale ou provinciale, formant une élite qui négocie, qui prend la parole et des décisions, en bref qui est la plus visible.

Il est enfin, dans cet ensemble de personnes qui boivent du vin de temps en temps, une catégorie spécifique d'individus qui font en général partie de l'élite, mais pas toujours : il s'agit d'anciens alcooliques. Ces hommes et ces femmes parlent d'eux-mêmes comme étant désintoxiqués et racontent volontiers, à ceux qui leur demandent, leur parcours de vie, de l'abus d'alcool qui a mis en danger leur vie et celles des autres jusqu'à leur arrêt de consommation, qui parfois date de huit, dix, voire quinze ans. Ils racontent avec nostalgie leurs « brosses » mémorables (soûleries), tout en étant parfaitement conscients des souffrances qu'ils ont pu infliger à leur entourage et des excès qu'ils ont fait endurer à leur corps. Ils ont trouvé très difficile la période de sevrage et aucun ne souhaiterait la revivre. Pourquoi donc boivent-ils du vin à l'occasion, quand le repas s'y prête ou lorsque le type de convives l'y invite ? Tous ont suivi une cure, le plus souvent selon la philosophie des Alcooliques Anonymes (telle quelle, ou amérindianisée dans les centres spécialisés pour les autochtones, ou encore adaptée selon les croyances pentecôtistes). Tous ont appris, pendant cette cure, que l'alcoolisme était une maladie et qu'ils ne pouvaient pas prendre le risque de boire à nouveau, ne serait-ce qu'un verre. Mais justement, ils ne se considèrent pas, eux, comme

malades et se sentent capables de boire un verre et de s'arrêter juste après.

Comme nous l'avons dit au début, politiquement et socialement, la culture du boire présentée comme positive chez les Amérindiens est l'abstinence. Pourquoi, donc, ces anciens alcooliques qui ne boivent plus boivent-ils un verre de vin à l'occasion, alors qu'ils se situent précisément dans les critères de l'Amérindien sage et en santé ? D'après les discours que nous avons recueillis, ce n'est nullement pour renouer avec un passé où, par ailleurs, ils se trouvaient « moins platte, plus fun » (plus drôles). Ces gestes signifient qu'ils refusent d'adhérer à l'intégralité de l'idéologie AA, qui règle la conduite du « bon Indien ». Ils apprécient la qualité de l'entraide qu'ils ont pu trouver dans les groupes de soutien AA, mais ne veulent pas en faire « une religion » :

« Eux autres, là [les membres actifs du groupe des AA], y sont à fond là-dedans, c'est comme une religion » ; « c'est vrai que ça m'a aidé, mais moi j'achète pas le système en bloc, sinon c'est juste une béquille » ; « tout ça, c'est des nouveaux curés, toujours à nous dire quoi faire et quoi pas faire » (extrait de six discours recueillis auprès de six personnes en 2003 et 2007).

Ils revendiquent, quant à eux, leur autonomie recouvrée, face à l'alcool et dans la reprise en main de leurs destins, et n'acceptent pas qu'une autre autorité que la leur, qu'elle soit médicale, spirituelle, sociale ou politique, leur dicte leurs manières d'agir et d'être au monde. Précisons qu'ils sont minoritaires au sein des anciens alcooliques et que leurs gestes ne sont pas explicitement militants : ils s'octroient un petit verre dans le privé, à l'abri des regards et de la désapprobation possible. Mais ces gestes sont tout de même, eux aussi, de nature politique : d'une part, parce qu'ils sont réfractaires à l'idéologie dominante ambiante au sein de leurs collectivités ; d'autre part,

parce qu'ils se comparent, eux aussi, aux allochtones. Si ces derniers sont capables de boire raisonnablement, alors pourquoi les autochtones, eux, ne le pourraient-ils pas, arguent-ils.

En dernier lieu, on pourrait avancer que boire du vin alors qu'on est visiblement Amérindien est un acte politique de par le contexte dans lequel il s'inscrit. Au Québec, personne ne s'attend à ce qu'un Amérindien s'affiche comme amateur de vin. Il est certain que le phénomène reste très marginal, mais cela ne veut pas dire qu'il n'existe pas : nous avons constaté la présence d'ouvrages de vulgarisation en œnologie chez deux familles (vivant toutes deux en ville). Nous avons aussi rencontré, dans des SAQ, des Amérindiens demandant conseil aux employés au sujet du vin adéquat pour accompagner un repas. Or, la démarche en elle-même étonne, car elle attire les regards. Il en va de même pour le fait de commander du vin dans un restaurant, particulièrement en région : même si le serveur (ou la serveuse) ne fait pas de remarque, la tension est présente. Les villes situées à proximité des communautés regorgent en effet d'histoires sur « les Indiens qui virent des broches », les anecdotes pullulant sur le sujet. Et il n'est jamais bon, dans un restaurant, qu'un client risque de troubler l'ordre de la salle.

Conclusion

Cet essai aura permis de démontrer qu'il est possible de boire sans ivresse chez les Amérindiens du Québec. Tout acte de boire autochtone ne mène pas forcément à des déboires. Ce qui avait commencé par des observations de terrain apparemment marginales, mais surprenantes, nous a menées plus loin que nous ne le pensions. Tout d'abord, la culture algonquienne de l'alcool est plus complexe qu'il n'y paraissait au premier abord. Comme les Québécois, qui fabriquaient ce qu'on appelait de la « baboche » ou « bagosse », les Amérindiens fabriquaient des alcools artisanaux, et ce, dès les débuts de leur sédentarisation.

Nous avons également découvert qu'il existait des chansons à boire dans des langues algonquiennes. Dans une communauté algonquine, une chanson s'appelle «*Daminikwe Whisky*», ce qui signifierait «Viens boire du whisky». Nous n'avons pu nous procurer les paroles, surtout connues par des aînés semble-t-il. Mais cela démontre que le champ d'investigation est loin d'être épuisé. Enfin, nous avons noté que tous nos interlocuteurs ont insisté sur le fait que, dans leurs entourages, il avait toujours existé des personnes qui n'ont jamais eu de problèmes avec l'alcool.

Paradoxalement, on pourrait dire, à la lumière de ces données et analyses, que boire et ne pas boire sont l'une comme l'autre des manifestations à caractère politique chez les Amérindiens. Les deux s'inscrivent dans des codes relationnels dont il s'agit, à chaque fois, de démêler la nature. En outre, l'art amérindien de l'étiquette, qui permet aux acteurs de commenter leurs pratiques, est un sujet fort mal connu dans la littérature et qui gagnerait à être mieux documenté, pour mieux comprendre l'évolution et le sens des règles de savoir-vivre, de la bienséance et des manières d'y déroger.

Mai 2009, nous sommes dans une communauté où nous menons une recherche. L'alcool est loin d'être le sujet central, mais il est tout de même mentionné chaque jour dans les réponses aux questions sur la colonisation : les aînés, notamment, le citent comme l'élément ayant fait le plus de dégâts dans les familles. Nous sommes vendredi soir et s'annonce une fin de semaine «de BS». Un jeune s'avance, en titubant. Il cherche l'une d'entre nous qui le connaît depuis son enfance. Il a 22 ans et a déjà fait deux cures de désintoxication (peu efficaces à première vue), ce que son entourage considère comme presque normal. Pourquoi ? Parce que cela ferait partie de sa condition inhérente ? Parce que, comme semblent le penser un certain nombre de jeunes autochtones, passer par des problèmes de consommation, puis apprendre à les surmonter fait partie intégrante de

l'apprentissage de la vie adulte chez les Amérindiens ? Dans la déconstruction de l'image de l'Indien alcoolique, il ne faudra pas seulement que les chercheurs regardent par-delà le problème. Il faudrait peut-être d'abord que les autochtones eux-mêmes, à commencer par les jeunes générations, soient convaincus que cela n'a rien d'une fatalité, ni sociale, ni culturelle, ni biologique, ni quoi que ce soit d'autre. Et peut-être alors que boire sans ivresse ne sera plus un phénomène marginal.

Références

- Albert, J.-P. (1989). «La nouvelle culture du vin». *Terrain*. Octobre 1989 (13), p. 117-124.
- Bousquet, M.-P. (2005). «La production d'un réseau de sur-parenté : histoire de l'alcool et désintoxication chez les Algonquins». *Drogues, santé et société*. 4 (1), p. 64-85.
- Charest, P. (1970). «La consommation des boissons alcooliques sur la Basse-Côte-Nord du Saint-Laurent». *Toxicomanies*. 3 (3), p. 329-370.
- Coutier, M. (1994). «Tropes et termes : le vocabulaire de la dégustation du vin». *Meta*. 39 (4), p. 662-675.
- Cuoq, J.-A. (1886). *Lexique de la langue algonquine*. Montréal : J. Chapleau & Fils Imprimeurs-Éditeurs, 448 p.
- Dagenais, B. (1962). *Notes de terrain prises à Mistassini*. Montréal : Département d'anthropologie, Université de Montréal, 866 fiches.
- Dailey, R. C. (1968). «The Role of Alcohol among North American Indian Tribes as reported in The Jesuit Relations». *Anthropologica*. 10 (1), p. 45-59.
- Dickinson, J. A. (1993). «C'est l'eau de vie qui a commis ce meurtre». Alcool et criminalité amérindienne à Montréal sous le régime français». *Études Canadiennes/Canadian Studies*. 35, p. 83-94.

- Ferland, C. (2003). «Entre diplomatie et subversion. Le rôle des boissons alcoolisées dans les rapports franco-amérindiens, XVII^e-XVIII^e siècles». [In Alain Beaulieu (éd.) : *Guerre et paix en Nouvelle-France*] Québec : Éditions GID, p. 15-51.
- Ferland, C. (2005). «De la bière et des hommes. Culture matérielle et aspects socioculturels de la brasserie au Canada (17^e-18^e siècles) (archives)». *Terrains et travaux*. France : Cahiers du département de sciences sociales de l'ENS de Cachan, n° 9, p. 32-50.
- Fournier, D., D'Onofrio, S. et A. Buttitta. (1991). *Le ferment divin*. Paris : Éditions MSH.
- Fournier, V. (2003). «Médicalisation et médiatisation du vin (note de recherche)». *Anthropologie et Sociétés*. 27 (2), p. 155-165.
- Gélinas, C. (2005). «Une perspective historique sur l'utilité de l'alcool dans les sociétés amérindiennes de la région subarctique». *Drogues, santé et société*. 4 (1), p. 53-83.
- Henriksen, G. (1973). *Hunters in the Barrens. The Naskapi on the Edge of the White Man's World*. St. John's : Memorial University of Newfoundland, University of Toronto Press.
- Jeanneret, Y. (2004). «Étiquette de vin et étiquette de table. Pouvoirs de l'écriture et figures de la sociabilité». [In Jean-Jacques Boutaud (éd.) : *L'imaginaire de la table : convivialité, commensalité et communication*] Paris : L'Harmattan, p. 79-106.
- Jilek, W. G. (1987). «The Impact of Alcohol on Small-Scale Societies in the Circum-Pacific Region». *Curare*. 109 (3), p. 151-168.
- Jolly, É. (2004). «Bars et cabarets du pays dogon. Un boire individuel ou communautaire?». *Socio-anthropologie*. 15 : *Boire*. Page consultée en ligne le 16 août 2008 sur le site <http://socio-anthropologie.revues.org/index399.html>.
- Lamarine, R. J. (1988). «Alcohol Abuse Among Native Americans». *Journal of Community Health*. 13 (3), p. 143-155.

- Lefebvre, R. et M. Legrand. (2003).
«Boire après l'alcoolisme». *Psychotropes*. 9 (1), p. 7-26.
- Leroux, J. (1995). «Les métamorphoses du pacte dans une communauté algonquine». *Recherches amérindiennes au Québec (Santé et problèmes sociaux)*. XXV (1), p. 51-69.
- Mancall, P. C. (1995). *Deadly Medicine: Indians and Alcohol in Early America*. Ithaca : Cornell University Press, 268 p.
- Massard-Vincent, J. (2006). *Le temps du pub : territoires du boire en Angleterre*. La Courneuve : Ed. Aux lieux d'être, 112 p.
- Merrett, R. J. (1993). «A political and social history of spirits and wine in Canada, 1630-1900». *Études canadiennes/Canadian Studies*. 35, p. 53-72.
- Prévost, R., et coll. (1986). *L'histoire de l'alcool au Québec*. Montréal : Éditions internationales Alain Stanké, 239 p.
- Robbins Richard, H. (1973). «Alcohol and Identity Struggle: Some Effects of Economic Change on Interpersonal Relations». *American Anthropologist*. 75 (1), p. 9-122.
- Rosso, T. (2004). «Manières de boire. L'apprentissage de la dégustation dans les "bars à vin"». *Socio-Anthropologie*. 15 : *Boire*. Consulté le 20 janvier 2009 sur le site <http://socio-anthropologie.revues.org/document406.html>.
- Rousseau, J. (1961). «La trame forestière de l'histoire canadienne». *Cahiers des dix*. 26, p. 17-56.
- Roy, B. (2005). «Alcool en milieu autochtone et marqueurs identitaires meurtriers». *Drogues, santé et société*. 4 (1), p. 85-128.
- Steiner, A. (2001). «Belleville, d'un café l'autre». [In Carmen Bernard (éd.) : *Désirs d'ivresse. Alcools, rites et dérives*] Paris : Éditions Autrement, 197 p.
- Tourigny, M., et coll. (2007). «Les mauvais traitements envers les enfants autochtones signalés à la Protection de la jeunesse du Québec » : comparaison interculturelle». *First Peoples Child and Family Review*. 3 (3), p. 84-102.

- Tremblay, A. (1995). «L'organisation de la santé dans une réserve montagnaise». *Recherches amérindiennes au Québec*. XXV (1), p. 21-40.
- Tremblay, J. et coll. (2004). *Les centres de réadaptation pour personnes alcooliques et autres toxicomanes. Chefs de file des services en toxicomanie et jeu pathologique*. Montréal : Fédération québécoise des centres de réadaptation pour personnes alcooliques et toxicomanes. Montréal : Agence Médiapresse inc., 72 p.
- Tsikounas, M. (2004). «Quand l'alcool fait sa pub. Les publicités en faveur de l'alcool dans la presse française, de la loi Roussel à la loi Évin (1873-1998)». *Le Temps des médias, Nouveau Monde Éditions*. Printemps 2004 (2), p. 99-114.
- Turner, Lucien M. ([1894] 1979). *Indians and Eskimos in the Quebec-Labrador Peninsula. Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory*. Québec : Presses Coméditex, Inuksiutiit Association, 189 p.
- Verdon, M. (1973). *Anthropologie de la colonisation au Québec : le dilemme d'un village du Lac-Saint-Jean*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 283 p.
- Westermeyer, J. (1979). «“The Drunken Indian”: Myths and Realities». [In Mac Marshall (éd.) : *Beliefs, Behaviors, and Alcoholic Beverages : A Cross-Cultural Survey*] Ann Arbor : The University of Michigan Press, p. 110-127.

De la découverte des substances psychoactives en milieu festif techno à l'usage maîtrisé

Anne Petiau,
sociologue,
Institut de travail social et de recherches sociales (ITSRS)

Lionel Pourtau,
sociologue,
Institut Gustave Roussy

Charles Galand,
doctorant en psychologie sociale,
Paris 8 et Institut Gustave Roussy

Coordonnées :

Courriel : anne.petiau@gni.asso.fr

Courriel : lionel.pourtau@igr.fr

Courriel : charles.galand@hotmail.fr

Résumé

Le milieu festif techno forme un contexte propice à l'usage de substances psychoactives, et en particulier de drogues de synthèse. De la découverte de ces fêtes à un investissement plus large dans l'univers culturel, les parcours de consommation sont multiples et dépendent d'un ensemble complexe de déterminants. Cette étude a porté sur l'évolution des parcours de consommation auprès d'une population professionnalisée, parfois dans le milieu festif techno, ayant commencé sa consommation depuis 6 à 15 ans. Les données ont été analysées par le biais d'une analyse de contenu. Les résultats de cette enquête ont visé à : décrire les spécificités des consommations liées au milieu (usage banalisé, polyconsommation, sociabilité de l'usage), esquisser des parcours de consommation possibles à partir de trois typologies d'usage (*festif*, *récréatif* et *dopant*), analyser la façon dont les modalités de contrôle des consommations s'intègrent dans ces parcours pour parvenir à un usage relativement maîtrisé. Dans une démarche de santé publique, ces résultats permettent d'envisager quelques pistes possibles de sensibilisation à la maîtrise des consommations dans un milieu fortement concerné par l'usage de drogues de synthèse.

Mots-clés : milieu festif techno, substances psychoactives, carrières de consommation, contrôle, usage maîtrisé, santé publique

From the discovery of psychoactive substances in a techno scene to a safety use

Abstract

The techno scene sets up an environment conducive to the use of psychoactive substances, especially synthetic drugs. From the discovery of these parties to a broader investment in the cultural universe, there is a range of consumption careers that depend on a complex set of factors. This study focused on the changing path of consumption in a professionalized population, sometimes in the techno scene, who have been consuming for 6 to 15 years. The data was analyzed through a content analysis. The results of this survey seek to describe specific consumption related to the environment (trite use, poly-consumption, sociability of use), as well as outlining possible careers of consumption based on three types of use (festive, recreational and doping), and analyzing how the mechanisms of control integrate these pathways to achieve a relatively controlled use. In a public health approach, these results allow consideration of possible avenues to raise awareness about the control of consumption in an environment strongly concerned by the use of synthetic drugs.

Keywords: *techno scene, psychoactive substances, consumption career, control, safety use, public health*

Sobre le descubrimiento de las sustancias psicoactivas de uso controlado en medio festivo tecno

Resumen

El medio festivo tecno constituye un contexto propicio para el uso de sustancias psicoactivas, en particular para las drogas sintéticas. Desde el descubrimiento de estas fiestas hasta una participación más amplia en el universo cultural, los recorridos de consumo son múltiples y dependen de un conjunto complejo de determinantes. Este estudio se refiere a la evolución de los recorridos de consumo de una población profesionalizada, a veces en el medio festivo tecno, que comenzó su consumo entre 6 a 15 años atrás. Los datos se analizaron por medio de un análisis de contenido. Los resultados de esta investigación apuntaron a lo siguiente: describir las especificidades del consumo relacionado con el medio (uso banalizado, policonsumo, sociabilidad del uso); esbozar los recorridos posibles de consumo a partir de tres tipologías de uso (festivo, recreativo y adictivo) y analizar de qué manera las modalidades de control del consumo se integran en estos recorridos para poder lograr un uso relativamente controlado. En una perspectiva de salud pública, estos resultados permiten considerar algunos caminos posibles para la sensibilización sobre el control del consumo en un medio fuertemente afectado por el uso de drogas sintéticas.

Palabras clave: *medio festivo tecno, sustancias psicoactivas, carreras de consumo, control, uso controlado, salud pública*

Remerciements

Cet article est issu d'une recherche qui a bénéficié de l'aide conjointe de la Mission interministérielle de lutte contre la drogue et la toxicomanie (MILDT) et de l'Institut national de la santé et de la recherche médicale (INSERM) dans le cadre de l'appel à projets de recherche lancé par ces deux organismes en 2004.

Introduction

«L'espace festif techno désigne les lieux où se déroulent des événements organisés autour de ce courant musical. Il comprend l'espace techno dit "alternatif" (free parties, rave parties, technivals) mais aussi les clubs, les discothèques ou les soirées privées» (Halfen et coll., 2008, p. 12). Alerté par des associations telles que Médecin du Monde qui relève en 1999 le développement croissant de la consommation de substances psychoactives dans le milieu festif techno (notamment des drogues de synthèse, voir Sueur, 1999), l'Observatoire français des drogues et des toxicomanies (OFDT) a mis en place le dispositif Trend¹ afin de connaître les tendances de consommations dans cet espace (voir pour l'année 2006 : Caidet-Tairou et coll., 2008).

Des études sur les pratiques culturelles montrent que les pratiques festives tiennent une grande part dans la sociabilité juvénile (par ex. Donnat, 1998). Or, ces pratiques étant liées à l'usage de substances, c'est souvent dans ces contextes que les populations juvéniles s'y initient. D'autres travaux propres au milieu festif techno (par ex. Ingold, 1999 ; Petiau, 1999 ; Pourtau, 2002, 2004) révèlent que si celui-ci favorise l'engagement dans

¹ Tendances récentes et nouvelles drogues.

la consommation, il est aussi un contexte de limitation des risques par la ritualisation de la pratique ; «l'usage festif» réclamerait, en effet, un certain contrôle.

Les parcours de consommation de substances psychoactives en milieu festif techno fournissent un cadre intéressant pour décrire l'intégration des modalités de contrôle de l'usage par la ritualisation des pratiques, depuis l'initiation jusqu'à l'évolution des parcours individuels de consommation. Ce travail conduit naturellement à s'interroger sur les facteurs d'un possible basculement d'un primo-usage vers un usage plus régulier, mais aussi à identifier les facteurs de diminution, voire d'arrêt.

Étudier de tels parcours suggère d'orienter ses investigations vers des usagers avancés, ayant une plus grande expérience du milieu festif techno, dont les pratiques de consommation ont potentiellement évolué. Mais à vouloir privilégier les parcours les plus longs, cette recherche nous a amenés à découvrir des connaissances relatives au cadre de consommation en milieu professionnel.

Les données sur lesquelles s'appuie cet article ont été produites en deux temps : sur deux travaux de thèses de doctorat de sociologie sur le milieu festif techno (Pourtau, 2005 ; Petiau, 2006), complétés par une enquête qualitative dans le cadre d'une recherche effectuée par les mêmes chercheurs pour la MILDT et l'INSERM (2006)². Les enquêtes de terrain d'A. Petiau et L. Pourtau ont toutes deux mis en œuvre une méthodologie couplant observation participante et entretiens semi-directifs (respectivement 28 entretiens, dont 18 jeunes hommes et 10 jeunes filles âgés de 21 à 34 ans, et 36 entretiens, dont

² Mission interministérielle de lutte contre les drogues et les toxicomanies ; Institut national de la santé et de la recherche médicale. On entend par socialisation l'intégration et la participation à un monde social particulier, voir Simmel (1981).

28 jeunes hommes et 8 jeunes filles âgés de 19 à 32 ans). Le travail de L. Pourtau portait sur les *sound systems* techno dans le cadre d'une sociologie compréhensive de la déviance, incluant les consommations de substances psychoactives dans les pratiques interrogées et les trajectoires des acteurs en référence à la notion interactionniste de « carrière de déviant » (Becker, 1985). Le travail d'A. Petiau portait sur les parcours des amateurs et des musiciens dans l'univers culturel techno entendu au sens large, incluant le milieu des fêtes électroniques illégales (*free parties* et *teknivals*) et légales (*raves parties* et discothèques). Les consommations de drogues ont été abordées dans les entretiens en tant qu'éléments des parcours de vie et parfois éléments de socialisation dans ce milieu social. Les deux chercheurs ont mis en œuvre une méthodologie d'observation de manière préparatoire puis parallèle à la campagne d'entretiens. Bien qu'incluses dans deux travaux aux perspectives propres, ces démarches d'enquête se rejoignent sur plusieurs points : elles ont visé dans un premier temps à se familiariser avec un monde social qui peut être méfiant vis-à-vis des observateurs extérieurs (cas du pendant clandestin du milieu festif techno) et à approcher des sujets susceptibles de pouvoir accorder des entretiens. Les sujets interrogés ont donc été rencontrés directement ou indirectement dans le cadre de méthodologie d'observation participante s'étendant sur plusieurs années, ce qui permet la construction d'un rapport de confiance et le sentiment que les enquêteurs ne jugeront pas d'un point de vue moral les pratiques déviantes étudiées. Enfin, cette période d'observation devait permettre de poser les thématiques de base des grilles d'entretien ainsi que les critères de recrutement des répondants.

Le deuxième temps est celui de la réalisation d'une recherche par les mêmes auteurs, pour le compte de la MILDT et de l'INSERM (2006). Les deux chercheurs ont pu mobiliser leurs échantillons respectifs pour mener dix entretiens supplémentaires : 4 filles et 6 garçons âgés de 23 à 31 ans. La grille

d'entretien a été élaborée en s'appuyant sur les grilles que les chercheurs avaient déjà testées lors de travaux précédents et a été complétée pour prendre en compte la dimension de carrière de consommation. Le recueil de données a donc porté sur une population professionnalisée, parfois dans le milieu festif techno, ayant amorcé sa consommation depuis 6 à 15 ans. Les données ont été analysées par le biais d'une analyse de contenu.

La présentation des résultats vise à décrire les consommations dans le milieu festif techno selon trois axes : les spécificités relatives au milieu, l'évolution des parcours et des types d'usage, les modalités et déterminants du contrôle. Ces résultats seront discutés au regard de perspectives compréhensives attachées aux sciences humaines et sociales.

Spécificités de l'usage de drogues en milieu festif techno

Spécificités liées à la condition juvénile

Un contexte festif découvert à la fin de l'adolescence

Contrairement à d'autres univers culturels et musicaux – comme le métal par exemple –, la découverte du milieu festif techno a lieu le plus souvent non pas pendant, mais à la fin de l'adolescence. À une exception près, toutes les personnes interrogées déclaraient avoir été initiées dès la fin de l'adolescence à l'usage de substances psychoactives ainsi qu'aux fêtes techno. Le rapport de Médecins du Monde fait état de la fréquentation de la scène techno par une forte proportion de personnes âgées de 20 à 25 ans (Sueur, 1999). D'autres recherches s'accordent sur le fait que la grande majorité des participants aux fêtes ont entre 17 et 30 ans, avec une plus forte proportion de 20-25 ans (par ex. Terradillos et Martin, 1997 ; Molière, 1997 ; Queudrus,

2000 ; Mabilon-Bonfils et Pouilly, 2003). Nos observations vont dans le même sens et cela est d'autant plus vrai pour ceux qui, au-delà de la pratique festive, s'engagent plus en avant dans la *subculture* techno, développent des activités artistiques, fondent ou intègrent des collectifs. Ainsi, la population concernée se situe dans une tranche d'âge qui va de la fin de l'adolescence à la trentaine, soit dans une phase de la vie qu'il est convenu d'appeler la jeunesse, distincte de l'adolescence. Comprendre les usages et les parcours de consommation nécessite alors de replacer ceux-ci dans cette situation sociale particulière.

La jeunesse et la socialisation par l'expérimentation

Le modèle classique du passage à l'âge adulte est défini comme le franchissement de plusieurs seuils : le départ de chez les parents, l'entrée dans la vie professionnelle et la formation d'une nouvelle unité familiale. Si à l'adolescence se développe une sociabilité autonome, au sein d'un groupe de pairs, les jeunes gens restent pour autant dépendants des deux instances de socialisation que sont la famille et l'école. La jeunesse apparaît lorsque cette période entre la dépendance adolescente et l'autonomie liée à l'âge adulte s'étire et prend des formes intermédiaires. Galland (1993, 2001) situe aux années 1980 cette singularisation de la jeunesse. D'abord parce que celle-ci s'étire, de par l'allongement de la durée des études, qui entraîne une accession plus tardive à la vie active, mais aussi de par le report du départ de chez les parents, de la mise en couple, du mariage et du premier enfant. Ensuite parce que des formes mixtes apparaissent à la suite de la « déconnexion des seuils de passage au statut adulte ». Autrement dit, la fin des études, la décohabitation familiale, l'entrée dans la vie active de même que la mise en couple s'étalent sur quelques années et se franchissent de manière non simultanée. Il y a donc d'un côté un allongement de la jeunesse, mais aussi la naissance « d'un ensemble de situations intermédiaires dont la principale caractéristique est

d'être socialement ambiguës, d'être des situations frontières, mais qui peuvent se prolonger plusieurs années, des situations dont la définition ne relève ni tout à fait des rôles adultes ni tout à fait des rôles adolescents» (Cavalli et Galland, 1993, p. 16).

Les transformations de l'organisation de cette phase de la vie vont de pair avec l'apparition d'un mode de socialisation inédit, qui tend à se substituer au modèle de la transmission familiale. C'est-à-dire que les identités et les statuts sont moins hérités de la famille d'origine que construits par les jeunes eux-mêmes, par essais et erreurs, au travers d'expériences sociales et d'affiliations électives. Dans le même sens, Vulbeau (2002) relève la tendance à passer des inscriptions primaires, où la place des jeunes est pensée et définie à l'avance, pour être ensuite gérée par les institutions et le monde adulte, aux inscriptions secondaires, où les lieux d'expérimentation sont mis en place par les jeunes eux-mêmes. L'auteur souligne la tendance à l'invention par les jeunes, de manière autonome, d'espaces de socialisation, où se réalisent les expériences, où se construisent les identités. L'engagement dans des subcultures, voire l'expérimentation de la marginalité sociale et de modes de vie non conventionnels, apparaît comme une forme accentuée de l'incertitude juvénile et de l'organisation contemporaine de cette phase de la vie (Petiau, 2006).

C'est dans ce contexte qu'il faut replacer les consommations de substances psychoactives découvertes en contexte festif techno : comme prenant place dans une période d'expérimentation, voire d'engagement dans une subculture sous sa forme extrême, qui se transforme nécessairement lorsque le passage de l'une ou l'autre des étapes menant vers le statut adulte se réalise (travail stable et mise en couple notamment).

Une spécificité liée à la condition juvénile est l'importance de la consommation de substances psychoactives, comme l'attestent les enquêtes en population générale (Galand, 2006) et

les statistiques des services de police relatives aux infractions à la législation sur les produits psychoactifs (OCRTIS, 2007). D'autres spécificités sont liées au moment de construction identitaire et d'expérimentation que constitue la jeunesse. Comme nous allons le voir, le milieu festif techno représente un cadre propice à l'expérimentation de certains psychotropes et à la construction identitaire par l'usage.

Un usage banalisé des drogues

Un contexte propice à la découverte des drogues de synthèse

Le milieu festif techno ne semble pas à proprement parler le premier contexte de découverte des produits psychoactifs, car tous les sujets interrogés déclarent avoir au préalable expérimenté l'alcool, le cannabis, et pour plusieurs des hallucinogènes comme les champignons et le LSD.

Pourtant, le milieu festif techno se distingue comme étant le contexte de découverte des drogues de synthèse (principalement : ecstasy, cocaïne, LSD et speed). Si l'ecstasy reste la substance la plus consommée, les produits disponibles, leur coût et leur prise varient selon les contextes festifs et le temps.

Ainsi, si la kétamine semble s'être diffusée à partir de la fin des années 1990, elle reste quasiment absente des clubs et des salles de concert. Tout comme le LSD, elle y est peu disponible, sans doute parce que l'expérience de ces produits est peu adaptée à des lieux clos et surveillés. Le speed est également moins présent dans ces derniers contextes festifs.

On peut aussi relever des spécificités régionales. Les entretiens révèlent en effet que le speed serait plus présent à Lille qu'à Paris et dans le sud de la France, en raison de la proximité avec la Belgique où la disponibilité serait plus grande.

En dehors du tabac, du cannabis et de l'alcool, les personnes interrogées déclarent principalement avoir déjà consommé de l'ecstasy (sous forme de comprimé ou de poudre de MDMA), de la cocaïne, du speed et du LSD. Quatre d'entre elles déclarent avoir déjà consommé de l'héroïne. Aucun participant ne semble avoir déjà consommé de la kétamine, celle-ci étant évoquée le plus souvent comme *horresco referens*.

Une polyconsommation endémique

Il ressort des données de cette enquête que c'est avec la découverte du milieu festif techno que se réalise l'engagement dans la polyconsommation. En ce sens, on peut parler de « polyconsommation endémique », car celle-ci est fortement liée au contexte. D'un côté, la présence des drogues et l'usage combiné de différentes substances relèvent d'un phénomène plus courant dans ce milieu festif. D'un autre côté, contrairement aux discothèques et aux salles de concert, l'usage et le trafic de drogues ne sont pas cachés dans les événements clandestins (*free parties* et certains *teknivals*).

Dans ce contexte, on peut considérer que s'opère un renversement des normes informelles dominantes dans la société, celle-ci condamnant (légalement, mais aussi moralement) l'usage et le commerce de psychotropes. Ce renversement va de pair avec la neutralisation des contrôles sociaux relatifs à l'usage de drogues (les législations en vigueur et le risque d'une sanction pénale, les stéréotypes, les normes et les valeurs...) et l'élaboration de représentations alternatives au sein du milieu festif.

Le caractère ordinaire de la pratique peut aussi expliquer la facilité avec laquelle certains s'engagent dans le « *deal* », c'est-à-dire le commerce de substances illégales pour financer leur propre consommation, d'autant que cette activité apparaît comme un mode de participation à la fête. Pour des usagers-revendeurs,

la disponibilité accrue du produit favorise l'augmentation des consommations. La banalisation de l'usage dans les contextes festifs techno semble avoir des effets ambivalents. À la fois elle facilite l'engagement dans la consommation, voire dans le trafic, mais elle favorise en même temps l'encadrement des consommations par le groupe, l'échange de savoirs et d'expériences, ainsi que la mise en place d'actions préventives.

Un tout culturel

L'engagement dans la polyconsommation

L'engagement dans la polyconsommation liée aux contextes festifs techno rappelle la « forme rupture », un type de carrière de consommation identifié par Duprez et Kokoreff (2000) dans leur recherche sur les usagers d'héroïne. Les acteurs font référence à un événement biographique majeur qui symbolise un tournant de l'existence et la rencontre avec le « monde de la drogue ». Dans le cadre de notre enquête, l'événement biographique est la découverte du milieu festif techno, accompagnée d'une première expérience bouleversante.

Cette initiation à l'usage en milieu festif techno est souvent décrite comme une « révélation ». Les récits évoquent « l'expérience fondamentale » dont parle Alberoni (1992), point de départ de l'adhésion à un mouvement. La personne vit une expérience qui la transforme, une *métanoïa*, d'où s'ensuit un engagement dans le mouvement qui lui a fait vivre cette expérience. Dans cette conception, les *mouvements* peuvent être politiques, mais aussi religieux, culturels... Ils se forment lorsque des individus partagent une expérience forte, vécue individuellement comme une conversion, et qui apparaît au niveau collectif comme porteuse d'un changement à faire advenir. Les *raves* et les *free parties* peuvent être perçues par les participants comme

porteuses d'un projet alternatif de vie en société ou du moins d'une forme alternative de fête. S'ensuivent en conséquence une fréquentation assidue de ces festivités et un engagement dans une activité qui s'y rapporte. Ceci s'explique par le désir de contribuer à un mouvement auquel on croit appartenir.

La drogue, élément de sociabilité et de socialisation

La banalisation de l'usage de drogue dans les contextes festifs techno rend aussi compte d'une certaine sociabilité et d'une socialisation dans ces espaces festifs par le biais de l'usage de psychotropes³. Le partage de produits semble faire partie intégrante de la sociabilité ordinaire au sein du groupe d'interconnaissances, ou même lors de rencontres dans l'espace festif : partager de l'ecstasy, se rendre dans une voiture pour offrir une «ligne» de cocaïne ou de speed s'avèrent être des pratiques constitutives de convivialité. La drogue semble aussi être un élément de socialisation, en ce sens que sa présence s'inscrit plus largement dans l'univers culturel lié aux fêtes techno. Son usage, où du moins la tolérance envers son usage, peut aller de pair avec l'intégration à ce milieu.

Le passage de la «simple» fréquentation des fêtes à une participation plus large à l'univers culturel techno peut avoir pour effet une augmentation des consommations. C'est notamment le cas des artistes qui se produisent sur la scène techno, qui y sont particulièrement exposés. Le développement d'activités au sein de l'espace festif et l'engagement dans des groupes liés aux musiques électroniques impliquent aussi que les personnes restent plus durablement dans un environnement où la polyconsommation de drogues de synthèse est «naturalisée». Toutefois, la prise de responsabilité en milieu festif (cas des organisateurs et des musiciens) peut aussi amener un désir de

³ On entend par socialisation l'intégration et la participation à un monde social particulier, voir Simmel (1981).

contrôler davantage sa consommation. C'est dans la durée et avec l'affranchissement du contexte festif, que la relation aux drogues peut se réorganiser.

Évolution des consommations et types d'usage

La notion de carrière

La découverte des contextes festifs techno et des substances psychoactives est souvent vécue comme un tournant dans l'existence, tournant fréquemment suivi d'une période de forte fréquentation des fêtes et de forte consommation. Après cette période, plusieurs évolutions sont possibles.

Notons qu'il s'agit moins pour les personnes interrogées d'une cessation – qui ne concerne qu'une seule personne – que de l'évolution vers d'autres formes d'usage et de la mise en place d'autres rapports aux drogues. Cette spécificité est sans doute due à la constitution de l'échantillon. Le fait d'étudier des carrières de consommation impliquait d'interroger des personnes ayant maintenu un usage de drogues durant plusieurs années. On peut penser que l'arrêt de la fréquentation de l'espace festif techno s'accompagne dans un autre contexte d'un arrêt ou d'une diminution plus nette de l'usage, qu'il s'agisse d'un engagement dans d'autres activités ou d'une rupture symbolique avec des pratiques antérieures.

En s'affranchissant du contexte festif, et avec l'avancée en âge des personnes et l'engagement dans de nouvelles situations sociales, ce sont d'autres modalités de rapports aux substances psychoactives qui se mettent en place. Les personnes rencontrées tendent en effet à développer des formes d'auto-contrôle de leur usage. Même si celles-ci ne sont pas forcément régulées, il

importe de saisir leur spécificité et les modalités de basculement d'un usage à un autre.

La notion interactionniste de *carrière* permet de rendre compte de la transformation des relations aux drogues au cours du temps⁴. De la même manière qu'on peut rendre compte d'une carrière professionnelle comme une suite de positions occupées par un individu dans un système professionnel et de l'évolution de ses motivations et désirs, la notion de *carrière* envisagée dans le champ de la toxicomanie permet de rendre compte à la fois de l'aspect « objectif » des types d'usage (contexte de l'usage, produits consommés, quantité, fréquence) et de leur aspect subjectif (significations données aux pratiques).

Les types d'usage : définitions et modalités de passage

En prenant en considération le double critère du contexte de consommation (lieu et entourage) et des significations données aux pratiques (motivations et effets recherchés), trois types d'usage émergent au sein de notre échantillon : l'*usage festif*, l'*usage récréatif* et l'*usage dopant*.

L'usage festif

L'*usage festif* implique la contextualisation de la pratique et la présence du groupe. Ici, l'usage de drogues, tout en impliquant une certaine forme d'abandon de soi et l'atteinte d'un état de transe ou de jubilation, la recherche d'un état modifié de conscience (EMC), vise la participation à la fête (par la danse et l'ouverture aux autres) ainsi que la sociabilité dans l'espace festif (par le partage d'expériences).

⁴ Cette notion, utilisée au départ par les interactionnistes pour étudier les carrières professionnelles, a ensuite été reprise pour rendre compte des parcours de déviance, voir Becker (1985).

Tout ceci peut impliquer une certaine forme de contrôle ou, du moins, un effort de la part de l'acteur pour ne pas être trop « dépassé » par les effets d'un produit. Sans ôter le danger que comporte tout usage, la ritualisation de la pratique par le groupe participe à la limitation des risques.

Soulignons aussi que, si les produits sont très disponibles dans les contextes festifs techno, l'approvisionnement sur le lieu de la fête peut aussi représenter une garantie supplémentaire voulant que la pratique ne s'étende pas à d'autres contextes et que l'usage ne soit pas solitaire.

L'usage récréatif

L'*usage récréatif* fait référence à l'usage dans un cadre privé. Cet usage apparaît en transition de l'*usage festif*. Il peut alors s'agir d'un prolongement de la fête entre amis ayant lieu après avoir participé à un événement (*after*), ou lorsqu'un groupe s'est constitué dans la fréquentation commune de fêtes, lequel se retrouve dans un cadre privé en maintenant les pratiques de consommation.

Ici encore, le contexte et la présence du groupe semblent jouer un rôle protecteur. En visant la sociabilité, l'ouverture aux autres, le partage d'expériences, ce type d'usage peut aussi impliquer une certaine maîtrise de la consommation. On peut toutefois relever deux différences avec l'*usage festif*. D'une part, la pratique de consommation a lieu dans un cadre privé et, par conséquent, est peu accessible aux acteurs de prévention. D'autre part, ce type d'usage implique la connaissance de réseaux d'approvisionnement hors du contexte festif, ce qui autorise un passage vers un usage plus solitaire.

Becker (1985), puis Xiberras (1989) ont bien montré que l'autonomisation de la pratique par rapport au groupe sous-tend que l'usager connaisse des réseaux d'approvisionnement

et maîtrise leur mode de fonctionnement. On observe d'ailleurs dans notre échantillon différents niveaux d'autonomie, depuis la pratique consistant à prévoir en se fournissant lors des fêtes, jusqu'à la fréquentation de *dealers* dits «réguliers», en passant par l'appel au réseau d'amis parmi lesquels se trouvent souvent quelques usagers-revendeurs.

L'usage dopant

L'usage dopant ne se limite pas au domaine sportif. Laure (2000) définit la conduite dopante comme «un comportement de consommation de produits aux fins de performance adopté par une personne confrontée à un obstacle», celui-ci pouvant être de nature diverse, réel ou ressenti (compétition sportive, situation professionnelle, etc.). Le cadre de cette enquête conduit à adopter une définition plus large de l'*usage dopant* pouvant être entendu comme : une consommation de produits psychoactifs visant à améliorer la performance ou à faciliter l'accomplissement d'une activité (par exemple : repousser les limites de la fatigue, rester éveillé, danser ou jouer de la musique durant des heures...).

L'usage dopant peut lui aussi impliquer un certain contrôle de la consommation, en ce sens que les effets des produits doivent être suffisamment maîtrisés pour permettre de mener une activité ou d'évoluer parmi des non-consommateurs dans un contexte professionnel. Ce type d'usage implique aussi une plus grande autonomie pour se procurer des produits, ou implique une importante disponibilité des substances dans le milieu professionnel considéré.

Le passage entre l'*usage festif* et l'*usage dopant* peut avoir lieu à la faveur du développement d'une activité au sein de l'espace festif. À ce type d'usage s'ajoutent deux risques supplémentaires. De par son caractère solitaire, le groupe ne joue

plus son rôle encadrant. La consommation pénètre davantage l'univers du quotidien et l'ensemble des activités ordinaires.

Les résultats de cette enquête laissent présager que le milieu festif techno est particulièrement exposé à l'*usage dopant* qui, paradoxalement, est peu reconnu comme tel. Les consommations dopantes se tournent plutôt vers les produits stimulants (cocaïne, speed), dont les effets se prêteraient mieux à ce type d'usage.

Vers des notions d'usage maîtrisé, d'abus et de dépendance

L'usage maîtrisé et la dépendance sous l'angle sociologique

Les définitions de l'*usage simple* (parfois rapporté à l'*usage maîtrisé*), de l'usage nocif et de la *dépendance*, couramment employées dans la littérature scientifique, reposent en grande partie sur des critères médicaux et sanitaires. L'usage simple, « n'entraînant ni complications somatiques ni dommages », se distingue de l'abus ou de l'usage nocif, « caractérisé par une consommation répétée induisant des dommages dans les domaines somatiques, psychoaffectifs ou sociaux », et de la dépendance, « qui se caractérise comme une entité psychopathologique et comportementale en rupture avec le fonctionnement banal et habituel du sujet » (voir Reynaud et coll., 1999, p. 3-14 ; Reynaud, 2002, p. 19-27). Ces différents usages, aussi identifiés au sein de notre échantillon, peuvent être abordés sous un angle plus sociologique, au regard des trois typologies précédemment exposées (*festif, récréatif, dopant*).

L'usage maîtrisé, dans cette approche, est celui où la consommation ne perturbe pas les activités ordinaires de l'individu et répond à un ensemble de règles et rituels liés à des contextes sociaux (Zinberg, 1974 ; Castel, 1998). Il s'agit ainsi des usages

de drogues autocontrôlés ou socialement régulés. La limitation des consommations peut en effet s'appuyer sur une connaissance acquise par l'expérience, mais aussi sur des interdits sociétaux intériorisés, sur des savoirs élaborés par des groupes de consommateurs, sur des rituels et des règles de consommation liés à des contextes sociaux particuliers. Nous verrons l'impact de ces différents appuis sur les jeunes ayant découvert les substances psychoactives dans le milieu festif techno.

La dépendance, souvent abordée dans une perspective médicale, peut aussi être conceptualisée différemment. Comme le souligne Castel :

« Un individu ordinaire peut se représenter sa vie comme organisée autour de quelques lignes principales d'investissement : l'histoire de son enfance, celle de ses amours, sa carrière professionnelle, éventuellement son parcours politique, intellectuel. [...] "Normalement", chacune garde une relative indépendance, et impose son propre type d'exigences [...]. Le "toxicomane avéré" serait celui dont le rapport au produit, avec tout ce qu'il implique comme organisation de l'existence, devient la ligne biographique dominante, qui pollue les autres tracés de sa trajectoire et le déstabilise. [...] À la limite, il n'y a plus des lignes biographiques relativement autonomes, elles sont rabattues sur les contraintes de l'expérience toxicomaniaque » (1998, p. 26-28).

Ainsi, dans la dépendance, la toxicomanie constitue la seule ligne biographique de l'individu, c'est-à-dire que la vie est organisée autour de la recherche et de la consommation des produits.

Amplitude et modalités du contrôle

Dans cette perspective, l'usage peut être appréhendé selon l'amplitude et les modalités de contrôle exercées sur la consommation. Placés sur un continuum, l'*usage maîtrisé* et la *dépendance* se positionnent alors comme deux figures limites du *contrôle*.

D'un côté de ce continuum, l'*usage maîtrisé* englobe les typologies d'usages *festifs, récréatifs* et *dopants*, lorsque celles-ci s'orientent vers une certaine maîtrise des consommations. Autrement dit, il faut distinguer le degré de contrôle des types d'usage, fondés sur les critères du contexte de la consommation et des significations données aux pratiques. Les trois typologies peuvent alors se distinguer selon les modalités de contrôle : usages *autocontrôlés* ou *socialement régulés*. L'encadrement par le groupe (ou le contexte) semble décroître selon que l'usage est *festif, récréatif* et *dopant*. À l'inverse, l'autorégulation semble augmenter selon que l'usage est *festif, récréatif* et *dopant*.

De l'autre côté du continuum, la *dépendance* désigne la figure limite où la toxicomanie constitue la « ligne biographique dominante », c'est-à-dire que la vie est organisée autour de la recherche et de la consommation de produits. L'amplitude du *contrôle* est ici minimale et les modalités (auto-contrôle et régulation par le groupe ou le contexte) semblent s'effacer dans la pratique quotidienne. Il existe bien entendu un ensemble de situations intermédiaires où l'usage, et en particulier l'*abus*, pouvant perturber les autres lignes biographiques, le déroulement ordinaire de la vie personnelle, professionnelle et sociale.

L'*abus* occupe une position mixte. Il apparaît comme un risque toujours attaché à l'usage, comme une faille ou un échec dans le *contrôle*, l'excès pouvant se manifester en termes de quantité et de fréquence. En ce qui concerne la quantité, l'*abus* a lieu à instant « T », lorsque la consommation ne permet plus d'atteindre l'état recherché. Quant à la fréquence, l'*abus*

concerne une période donnée où les consommations sont plus fréquentes. *L'usage abusif* tend alors à s'approcher de la toxicomanie entendue comme «ligne biographique dominante».

Au regard de l'évolution des pratiques festives et des parcours de consommation au sein de notre échantillon, nous avons souhaité aller plus loin que la simple mise en correspondance de la notion de *contrôle* dans les typologies d'usage. Ces investigations ont offert l'opportunité de décrire la façon dont le *contrôle* s'inscrit dans la *carrière* de consommation.

Les modalités et déterminants du contrôle

Professionnalisation et responsabilisation

La sphère professionnelle semble tenir une place centrale dans les parcours de consommation de drogues. La plupart des travaux ont jusqu'ici traité des dangers de la consommation sur la socialisation, notamment pour l'activité professionnelle. Pourtant, les témoignages recueillis lors de cette enquête évoquent l'existence possible d'un *usage maîtrisé*, et ceci se traduit par l'évolution de la découverte de produits en milieu festif vers une réorganisation des consommations au cours de l'insertion professionnelle. Cette réorganisation constitue un cadre intéressant pour décrire l'influence qu'exerce la professionnalisation dans le milieu festif sur le *contrôle* des consommations.

Pratique musicale dans le milieu festif et responsabilités

Par rapport aux autres milieux professionnels, le milieu techno présente certaines particularités quant à la place qu'il laisse à la transgression par rapport à la consommation et le commerce de produits psychoactifs. Il se démarque, en effet, par une plus grande disponibilité des substances psychoactives et une plus grande tolérance vis-à-vis de l'usage.

Mais, lorsque l'activité réalisée dans le cadre de la fête s'avère professionnalisante, les consommations évoluent, c'est du moins ce que l'on observe pour une partie des personnes interrogées, notamment les musiciens dont le statut implique des responsabilités. En effet, la pratique musicale bénéficie à la fois d'une position valorisée, car elle requiert des compétences et, par conséquent, une certaine maîtrise. Le regard du public compte aussi et chaque prestation fait l'objet d'une évaluation. La pratique musicale, et plus particulièrement la professionnalisation dans ce domaine, peut devenir un facteur de limitation et de maîtrise de la consommation.

La responsabilisation par l'organisation de free parties

La prise de responsabilités peut aussi avoir lieu par l'implication dans des *sound systems* organisateurs de *free parties*. Cette responsabilisation présente la particularité de se mettre en place pour des raisons opérationnelles précédant le contexte légal et le rapport à l'interdit ou à la transgression.

Dans le cadre de l'hypothèse d'un déclin de l'autorité morale des institutions, l'existence des logiques opérationnelles de contrôle pourrait compenser la faible capacité des institutions à faire passer des messages coercitifs ou inductifs de comportements dans ce milieu. Dans une telle démarche, il s'agira de replacer ces messages en référence à des situations où le contrôle de la consommation est requis pour l'atteinte de buts concrets. Les données de cette enquête confortent cette idée, en ce sens que le rôle organisateur de *free parties* pousserait les usagers à diminuer leur consommation, ou du moins à renforcer la nécessité de l'auto-contrôle dans l'*usage dopant*.

La responsabilisation dans le milieu festif semble aussi produire une baisse de la consommation par la diminution des plages de prises possibles. De façon générale, l'activité professionnelle hors milieu festif présente un frein supplémentaire lié

à la volonté de cacher au quotidien ses pratiques dans un milieu où celles-ci sont moins bien tolérées.

Le contrôle par l'entourage

Un parallèle peut être fait entre la réorganisation des consommations et l'évolution des pratiques festives liées au passage de l'adolescence, à la jeunesse, puis à la vie adulte. Par rapport aux données de notre enquête, les investigations portent sur le passage de l'*usage festif* à l'*usage récréatif*, où la prise de drogues de synthèse peut participer à la construction de liens entre les membres d'un groupe, voire au sein du couple.

Le couple

La plupart des couples interrogés témoignent d'une homogénéisation des modalités de consommation entre les deux partenaires. Ce phénomène renvoie à la dimension associationniste de la consommation où l'obtention de l'effet recherché dépend d'une combinaison de facteurs plus ou moins complexes. Le partage d'EMC au sein du couple constituerait l'une des conditions de l'obtention de l'effet désiré. Les couples ne parvenant pas à synchroniser leur EMC freineraient leur consommation, sauf lorsque l'un des deux privilégie son mode de consommation au détriment de sa relation de couple.

Notons que dans le cas des consommations *dopantes*, où l'effet recherché est un moyen d'accomplir un autre but (par distinction avec la recherche de l'effet en soi), la notion de «conditions optimales» s'estompe. Le produit est alors l'adjuvant d'une dynamique plutôt que le catalyseur de l'atteinte d'un état.

Le couple semble aussi induire un ensemble de pratiques sociales normatives. Par conséquent, il peut s'avérer être une plateforme efficace du contrôle de la consommation, soit pour

la réduire, soit pour en limiter ses effets déviants par rapport à la vie en société. Nous avançons que le couple et ses modalités de contrôle peuvent fonctionner comme un outil d'analyse des consommations, voire un outil de cure.

L'aide par le groupe

La consommation collective forme un autre outil de contrôle, celui de l'aide par le groupe. Au-delà du plaisir partagé, une idée répandue chez les acteurs est que les pratiques festives comportent aussi des risques qu'il est préférable d'affronter en groupe. «Curieusement, la surprise engendrée par l'état de transe dont l'indétermination constitutive donne lieu à un relatif bien-être, s'allie à une organisation et à une prévisibilité des limites à ne pas franchir» (Seca, 2001, p. 114). L'expérience des aînés, la prise en charge par la communauté fonctionnent comme un mode de limitation des risques liés à de «mauvaises» consommations, notamment pour les novices.

Comme le constate Zinberg (1974), la consommation de drogues est encadrée par un ensemble de règles établies dont le respect est garanti par un système de sanctions. Les observations propres à notre échantillon se rapportent aussi à cette idée, la sanction pouvant se manifester par le rejet ou l'exclusion d'un membre dont les consommations diffèrent trop de celles du groupe. Le contrôle de l'usage d'une substance stupéfiante est un processus au cours duquel l'usager est initié aux conditions qui rendent possible une certaine maîtrise de la consommation. La pression normative du groupe n'aboutit pas systématiquement à l'acquisition d'une capacité à réguler ses consommations. Celle-ci doit davantage être vue comme le résultat d'apprentissages, de parrainages, de savoirs communautaires.

Le rôle ambigu des contrôles sociaux

Pour Castel et Coppel (1991), « les auto-contrôles sont pour une part l'intériorisation des contrôles sociaux et légaux des drogues illicites » (p. 237-256)⁵. Pour ces auteurs, c'est parce que l'individu a fait siennes les représentations négatives de la toxicomanie, son interdit moral et légal, qu'il peut maîtriser sa consommation. Mais le rôle des *contrôles sociaux* apparaît de façon plus ambiguë au cours de cette enquête. Les *contrôles sociaux* semblent en effet freiner dans un premier temps l'engagement dans la consommation, car la dangerosité de la drogue est intériorisée, son interdit assimilé. Mais la fréquentation des *free parties* peut entraîner petit à petit une neutralisation des stéréotypes du toxicomane et des autres images négatives associées à l'usage de drogues.

Becker (1985) soutient que devenir usager de drogue, même occasionnel, implique pour l'individu d'avoir neutralisé ces interdits. Dans le cas des fumeurs de marijuana, c'est l'intégration d'un groupe ayant développé des représentations alternatives à celles de la société qui permet la suspension des *contrôles sociaux*. L'intégration d'une subculture déviante apparaît comme la forme la plus poussée de remplacement des normes et des valeurs dominantes. Cette réorganisation des représentations ne conduit pas pour autant à un usage non régulé, car l'individu trouve dans le groupe des pratiques et des règles relatives à l'usage de drogue. Si l'intériorisation de l'interdit et des représentations négatives constitue un facteur explicatif des formes spontanées de contrôle de l'usage, la proposition de Becker a l'avantage de souligner le rôle du groupe avec lequel est partagée la pratique.

⁵ Les *contrôles sociaux* renvoient aux savoirs et rituels qui régulent l'usage des produits culturellement intégrés (comme c'est le cas pour l'alcool) dans notre société, mais aussi les représentations négatives et les interdits qui condamnent l'usage des autres substances. Les auteurs les distinguent des « hétéro-contrôles », les formes de régulation développées par l'institution, et des « auto-contrôles », les régulations développées par l'usager lui-même.

Représentations et contrôle

Les représentations des produits⁶

Par rapport aux données de notre enquête, la cocaïne apparaît dans le milieu festif techno comme un produit dangereux, car cher et pouvant facilement entraîner une dépendance, mais dont les effets secondaires immédiats seraient moindres par rapport à d'autres stimulants.

Le speed porte l'image moins « noble » d'une drogue peu onéreuse, aux effets proches de la cocaïne, mais moins agréables. Pour toutes ces raisons, il peut être consommé « par dépit », comme produit dopant, lorsque la cocaïne n'est pas disponible.

L'ecstasy reste la drogue « festive » par excellence, facilitant la convivialité, l'abandon à la musique et l'ouverture aux autres. Mais certains usagers déclarent moins bien supporter ce produit avec le temps, en raison de l'accroissement de la survenue d'effets secondaires.

Le LSD est à la fois perçu comme un produit festif et comme un produit visant l'exploration de soi. Bien que son usage semble peu fréquent, il jouit d'une image assez positive en portant l'imaginaire du mouvement psychédélique.

La kétamine se démarque des autres substances par une image ambivalente. Elle semble très appréciée par certains pour sa nouveauté, sa rareté et la spécificité de ses effets. Mais, pour la majorité des personnes interrogées, elle porte une image négative d'un produit trop fort, difficile à maîtriser, aux effets anesthésiants peu adaptés au contexte festif.

⁶ Les représentations des produits dont les personnes interrogées ont fait état recourent les résultats d'autres enquêtes menées auprès de personnes fréquentant le milieu festif techno, par ex. Fontaine (2001); Bello et coll. (2005).

Enfin, l'héroïne resterait le produit le plus stigmatisé. L'héroïnomane est notamment associé à l'image du *junky* incarnant «l'usager dur», celui pour qui la consommation est une fin en soi, une «anesthésie du corps et de l'âme» (voir Xiberras, 1989). L'usage d'héroïne est associé à une consommation solitaire, isolante et apparaît parfois comme l'ultime barrière à ne pas franchir.

«Les produits permettent de tracer des frontières entre l'usage et l'abus, les toxicomanes expérimentés et ceux qui sont plus jeunes et moins avertis, les mauvais usages et les bons usages» (Duprez et Kokoreff, 2000, p. 158), et ces représentations changent avec les contextes sociaux. La stigmatisation de certains produits et de certains usages permet de tracer les contours de l'*usage festif*, et plus largement de l'*usage contrôlé*.

Le rôle des représentations dans la mise en place d'un usage maîtrisé

Pour Zinberg et Harding (1979), la condamnation de l'*usage compulsif* participe au contrôle de la consommation. Comme pour les représentations de produits, les représentations d'usages apparaissent comme des moyens de réguler sa propre consommation. Pour les personnes interrogées, la *dépendance* représente l'expérience à éviter, l'expérience la plus négative relative à l'usage de drogues.

Il ressort des discours deux façons de concevoir cette *dépendance*. Dans une première conception, elle correspond à l'incapacité de résister à la tentation de l'usage, ne pas savoir dire «non», par faiblesse ou par besoin. Dans une seconde conception, elle est associée à l'usage quotidien, à l'incapacité de se passer d'un produit de sorte que l'usage est intégré à la vie ordinaire. Elle est alors perçue comme «acceptable» pour des

produits considérés comme « doux » (le cannabis par exemple), mais fortement stigmatisée pour les autres substances.

Ces figures de « mauvais usages », de « mauvais consommateurs » et de « mauvais produits » dessinent en creux les représentations des bons usages : savoir dire « non » s'il ne s'agit pas du bon contexte, du bon produit ou du bon moment ; parvenir à maintenir l'usage dans des contextes de consommation choisis ; parvenir à ne pas « polluer » les autres domaines de la vie professionnelle, personnelle ou sociale. C'est en cela que ces représentations sont de véritables outils dans la mise en place d'un *usage maîtrisé*.

L'impression d'une « consommation maîtrisée »

Au sein de notre échantillon, une majorité de personnes considère à moyen terme (plusieurs années d'expérience) avoir développé la capacité de gérer de façon positive leur consommation. Les problèmes de santé liés aux consommations sont perçus comme un risque lointain. *A contrario*, les effets recherchés dans l'usage correspondent à un bénéfice immédiat.

La pratique est liée à fois à la perte comme à l'accroissement du sentiment de *contrôle*. Moreau (2002) parle de « technicisation de la satisfaction pourtant manifeste dans les toxicomanies, et qui vise certainement à amplifier le plaisir escompté tout en diminuant la douleur qui l'accompagne inévitablement (accentuation du bien, minimisation du prix) » (p. 267). Si la prise de produits vise à accéder à des sensations nouvelles, surprenantes et donc partiellement incontrôlées, l'usage régulier permet de développer assez rapidement des techniques de potentialisation des effets recherchés et de réduction des effets secondaires. Mais contrôler les effets, surtout lorsqu'il y a polyconsommation, diminue parallèlement le sentiment de *contrôle*.

Les parcours de consommation évoluant sans épisode négatif traumatisant donnent aux usagers une assurance positive par rapport à leurs consommations. Seules les périodes d'excès, lorsqu'elles sont perçues comme telles et regrettées, diminuent ce sentiment de contrôle.

Notons aussi que les niveaux de consommation sont souvent sous-estimés, ce qui renforce l'impression d'avoir un rapport au produit maîtrisé. Ce sentiment renforce probablement la volonté de ne pas arrêter ou du moins de ne pas envisager l'arrêt, de ne pas le programmer.

Conclusion

Le milieu festif techno se démarque des autres scènes festives par une importante disponibilité des produits et une relative tolérance envers l'usage de drogues. Ce contexte constitue un cadre propice à la consommation de substances psychoactives. S'ajoute au contexte la condition juvénile des participants. La découverte, puis l'insertion, dans un nouveau milieu peut rendre compte de l'adoption de pratiques propres à la subculture, en l'occurrence pour les fêtes techno : l'expérimentation de drogues de synthèse. La drogue peut devenir alors un élément de sociabilité et de socialisation, et l'usage jouer un rôle dans la construction identitaire.

Le passage de la simple participation aux fêtes à une participation plus large à l'univers culturel contribue à l'évolution des parcours de consommation. Comme nous avons pu le voir, la modification du rapport aux drogues va de pair avec l'engagement dans des activités, et plus particulièrement avec la professionnalisation en milieu festif. Trois typologies d'usage ont été distinguées pour rendre compte des « carrières de consommation ». *L'usage festif* correspond à la contextualisation la plus forte de la consommation dans la fête. *L'usage*

récréatif apparaît comme un prolongement des consommations dans des cercles amicaux plus restreints. Enfin, l'*usage dopant* se présente comme la suite logique de l'entrée de la consommation dans la sphère professionnelle. Au-delà du changement de contexte dans l'usage, ces typologies rendent compte de la mise en place progressive dans les parcours : d'un auto-contrôle des consommations, d'une autonomie dans l'approvisionnement des produits, et d'une indépendance vis-à-vis des consommations des pairs.

Ces typologies ont été mises en relation avec les notions bien connues d'*usage simple*, d'*usage abusif* et de *dépendance*. Ainsi, les *usages festifs, récréatifs* et *dopants* peuvent s'inscrire dans le cadre d'un *usage maîtrisé*, mais les modalités du *contrôle* diffèrent selon les usages. En effet, la régulation par le groupe diminue à mesure que les consommations deviennent autonomes, indépendantes et auto-contrôlées. La *dépendance* renvoie à l'absence de contrôle dans les consommations, à la toxicomanie comme « ligne biographique dominante ». L'*usage abusif* se caractérise par un échec des modalités de contrôle, en termes de fréquence ou de quantité.

Cette notion de *contrôle*, telle qu'elle a été abordée, prend tout son sens au regard de la prise de responsabilités relatives à l'engagement dans une activité professionnalisante dans le milieu festif. Les musiciens et les organisateurs de *free parties* voient leurs consommations changer afin de pouvoir réaliser les tâches requises par leur activité et leur nouveau statut. La responsabilisation peut aussi être mise en correspondance avec la diminution spontanée des consommations et le renforcement de l'auto-contrôle.

La notion de *contrôle* semble aussi manifeste dans le passage de l'*usage festif* à l'*usage récréatif*. Le couple, comme le groupe, exercerait une pression normative en posant les bornes des pratiques autorisées et des limites à ne pas franchir. Les

contrôles sociaux participent aussi, mais de façon moins nette, à l'intériorisation des interdits et des règles relatives à l'usage.

Enfin, la notion de *contrôle* ressort au niveau des représentations. En effet, cette notion apparaît à la fois dans les représentations des produits, des usages, des usagers et de leurs propres usages. Ces représentations délimitent les contours des consommations acceptables, des pratiques interdites, et participent, ici encore, à la mise en place d'un *usage maîtrisé*.

Bien que cette étude soit avant tout exploratoire, les résultats peuvent s'avérer essentiels dans une démarche de santé publique où il est nécessaire de connaître les déterminants de l'évolution des parcours de consommation et les leviers possibles de sensibilisation à leur maîtrise. Sur ce dernier point, la mise en évidence de l'existence des « logiques opérationnelles de contrôle » souligne l'intérêt des résultats de cette enquête pour pallier les difficultés à faire passer des messages inductifs de comportements dans le milieu festif techno. C'est en replaçant les messages en référence à des situations concrètes où le contrôle de la consommation est requis pour l'atteinte d'un but que l'on pourra faire appel à ces logiques opérationnelles peu affectées par le rapport à l'interdit et à la transgression.

Références

- Alberoni, F. (1992). *Genesis. Mouvements et institutions*. Paris : Ramsay, 684 p.
- Becker, H. S. (1985). *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*. Paris : Métailié, 247 p.
- Bello, P.Y., Gandilhon, M., Toufik, A., Evrard, I. (2005). *Phénomènes émergents liés aux drogues en 2004. Sixième rapport national du dispositif TREND*. Saint-Denis : OFDT, 176 p.
- Cavalli, A., Galland, O. (1993). *L'allongement de la jeunesse*. Paris : Actes Sud, 221 p.

- Caidet-Tairou, A., Gandilhon, M., Toufik, A., Evrard, I. (2008). *Phénomènes émergents liés aux drogues en 2006 – Huitième rapport national du dispositif Trend*. Saint-Denis : OFDT, 191 p.
- Castel, R. (dir.). (1998). *Les sorties de la toxicomanie*. Fribourg : Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 300 p.
- Castel, R., Coppel, A. (1991). «Les contrôles de la toxicomanie». [In A. Ehrenberg (sous la direction) : *Individus sous influence*] Paris : Esprit, p. 237-256.
- Donnat, O. (1998). *Les pratiques culturelles des Français. Enquête 1997*. Paris : La Documentation Française.
- Duprez, D., Kokoreff, M. (2000). *Les mondes de la drogue. Usages et trafics dans les quartiers*. Paris : Odile Jacob, 393 p.
- Fontaine, A. (2001). «Nouvelles drogues, nouveaux usages. Évolution de la consommation de substances psychoactives en France et en Europe et particularités du milieu festif». *Toxibase*. Décembre 2001 (4), p. 1-13.
- Galand, C. (2006). «Drogues : derrière la consommation, une demande d'aide des 15-25 ans». *Santé de l'homme*. 384, p. 47-49.
- Galland, O., Cavalli A. (sous la direction) (1993). *L'allongement de la jeunesse*. Arles : Actes Sud, 221 p.
- Galland, O. (2001). «Adolescence, post-adolescence, jeunesse : retour sur quelques interprétations». *Revue française de sociologie*. 42 (4), p. 611-640.
- Halfen, S., Vincelet, C., Grémy, I. (2008). *Toxicomanie et usages de drogues à Paris : état des lieux en 2007 et évolutions – Tendances récentes et nouvelles drogues (Trend)*. Paris : ORSIF, 186 p.
- Ingold, R. (dir.). (1999). *Ecsta, trip, coke et speed...* Paris : IREP/OFTD, 123 p.
- Laure, P. (2000). *Dopage et société*. Paris : Ellipse, 447 p.
- Mabilon-Bonfils, B. et Pouilly, A. (2003). *La Musique techno, art du vide ou socialité alternative ?*. Paris : l'Harmattan.

- Maffesoli, M., Petiau, A. Pourtau, L. (2006). *Les parcours juvéniles de consommation de substances psychoactives découvertes en contexte festif*. Paris : Université Paris 5/MILDT – INSERM.
- Molière, E. (1997). «La musique techno comme fête musicale». [In A.-M. Green (sous la direction) : *Des jeunes et des musiques, Rock, Rap, Techno...*] Paris : L'Harmattan, 319 p.
- Moreau, C. (2002). *La jeunesse à travers ses raves. L'émergence à la personne et sa régulation par le monde adulte : le cas des fêtes techno*. Thèse de doctorat de sociologie, Université Rennes II.
- Office central pour la répression du trafic illicite des stupéfiants (2007). *Usage et trafic de produits stupéfiants en France en 2006*. Nanterre : OCRTIS, 122 p.
- Petiau, A. (1999). «Ruptures, consommation et communion. Trois temps pour comprendre la socialité dans la rave». *Sociétés*. 65, p. 33-40.
- Petiau, A. (2006). «Marginalité et musiques électroniques». *Agora Débats/Jeunesse*. 42, p. 128-139.
- Petiau, A. (2006). *Musiques et musiciens électroniques*. Thèse de doctorat de sociologie, Université Paris V Sorbonne.
- Pourtau, L. (2002). «Le risque comme adjuvant, l'exemple des raves parties». *Sociétés*. 76, p. 69-81.
- Pourtau, L. (2004). «Les Sound Systems techno : une expérience de vie communautaire». [In B. Mabilon-Bonfils, (sous la direction) : *La fête techno*] Paris : Éditions Autrement, n° 231, p. 100-114.
- Pourtau, L. (2005). *Les socialités et les sociabilités des Sound Systems technoïdes*. Thèse de doctorat de sociologie, Université Paris V Sorbonne.
- Queudrus, S. (2000). *Un maquis techno, Modes d'engagement et pratiques sociales dans la free-party*. Paris : Éditions Mélanie Sèteun.

- Reynaud, M., Parquet, P.-J., Lagrue, G. (1999). *Les pratiques addictives. Usage, usage nocif et dépendance aux substances psychoactives*. Rapport au Secrétaire d'État à la Santé et aux Affaires Sociales. Paris : Direction générale de la santé.
- Reynaud, M. (2002). « Usage nocif de substances psychoactives. Identification des usages à risque, outils de repérage, conduites à tenir, Rapport au Directeur général de la santé ». Paris : La Documentation française.
- Seca, J.-M. (2001). *Les musiciens underground*. Paris : PUF, 256 p.
- Simmel, G. (1981). *Sociologie et épistémologie*. Paris : PUF.
- Sueur, C. (dir.) (1999). *Usages de drogues de synthèse. Réduction des risques dans le milieu festif techno*. Rapport de recherche-action de Médecins du Monde. Paris : Direction générale de la santé.
- Terradillos, J.-L. et Martin, M. (1997). *La fête techno – Approche sociologique, médicale et juridique : d'un mouvement musical à un phénomène de société*. Actes du colloque des 5 et 6 juin 1997 au Confort Moderne, vol. 1. Poitiers : ARDIAMC.
- Vulbeau, A. (2002). *Les inscriptions de la jeunesse*. Paris : L'Harmattan, 186 p.
- Xiberras, M. (1989). *La société intoxiquée*. Paris : Méridiens Klincksieck, 245 p.
- Zinberg, N. E. (1974). *Drug, set and setting*. New Heaven : Yale University Press.
- Zinberg, N., Harding, W. M. (1979). « Control and Intoxicant Use: a theoretical and practical overview ». *Journal of Drug Issues*. 9, p 121-143.

Du bon usage des drogues en religion. Consommations néo-chamaniques à Burning Man

François Gauthier,
Ph. D., professeur régulier,
Département de sciences des religions,
Université du Québec à Montréal (UQAM)

Correspondance

Courriel : gauthier.francois@uqam.ca

Résumé

Avec la massification de la «culture de l'authenticité et de l'expressivité» (Charles Taylor) à la suite de l'avènement de la société de consommation dans la deuxième moitié du XX^e siècle est apparu le phénomène de la prise de psychotropes à des fins «rituelles» et «spirituelles». Prenant prétexte du festival Burning Man qui a lieu annuellement dans le désert au Nevada où bon nombre d'usages ritualisés, dits néo-chamaniques, de psychotropes ont lieu, cet article aborde les questions suivantes : De quelle manière peut-on assigner une dimension religieuse à ces pratiques ? Comment peut-on rendre compte de cette dimension dans l'analyse socio-anthropologique ? Après avoir rappelé le contexte global d'émergence de ces pratiques et, conjointement, de cette problématique, cet article s'emploie à une critique épistémologique de deux familles herméneutiques dont les points de vue sont opposés, à savoir les analytiques essentialiste et différentialiste qui, partant respectivement de points de vue individualiste et holiste, aboutissent chacun en une forme de réification. Ayant cerné ces limites respectives et souligné la manière dont ces herméneutiques font système, l'article balise une «troisième voie» qui permet de rendre compte de la religiosité des pratiques et de leur unité fonctionnelle au-delà de leur division entre pratiques festives (hyper) ou à visée explicitement «spirituelle» (hypo).

Mots-clés : Drogues, rituel, religion, néo-chamanisme, Burning Man, enthéogène, individualisme méthodologique, holisme, essentialisme, différentialisme

Neo-Shamanistic consumption at the Burning Man Festival

Abstract

“Ritual” and “spiritual” consumption of psychoactive substances appeared amidst the massification of what Charles Taylor named the “culture of authenticity and expressivity” following the advent of the consumer society in the last half of the XXth Century. The Burning Man Festival, held annually in Nevada, attracts a large variety of such “neo-shamanistic” uses. This will serve as an empirical base from which the following question may be examined: How is a socio-anthropological analytic to seize the potentially religious dimensions of such phenomena? After outlining the general context in which these praxes and problematic have emerged, this article develops an epistemological critique of the two leading hermeneutic families which hold opposing views on this issue, namely the essentialist and differentialist approaches. These, starting from individualist and holist bases respectively, are both unsatisfactory and reifying. After having argued these limitations and shown how these opposed viewpoints form a system, this article suggests a third analytic allowing for a comprehensive understanding of such praxes’ religious dimensions and underlying functional unity beyond their distinctly festive (hyper) or “spiritual seeking” (hypo) logics.

Keywords: *Drugs, ritual, religion, neo-Shamanism, Burning Man, entheogen, methodological individualism, holism, essentialism, differentialism*

Sobre el buen uso de las drogas en religión. Consumo neochamánico en Burning Man

Resumen

Con la masificación de la “cultura de la autenticidad y la expresividad” (Charles Taylor) como consecuencia del arribo de la sociedad de consumo en la segunda mitad del siglo XX apareció el fenómeno del consumo de psicofármacos con fines “rituales” y “espirituales”. Con el pretexto del festival Burning Man, que se celebra anualmente en el desierto de Nevada y en el que se realizan una cantidad de usos ritualizados de psicofármacos, llamados neochamánicos, este artículo aborda las siguientes cuestiones: ¿De qué manera se puede asignar una dimensión religiosa a estas prácticas? ¿Cómo se puede explicar esta dimensión en el análisis socio-antropológico? Luego de recordar el contexto global del surgimiento de estas prácticas y, al mismo tiempo, de esta problemática, este artículo se dedica a hacer una crítica epistemológica de dos familias hermenéuticas cuyos puntos de vista se oponen, es decir, los análisis esencialista y diferencialista que, partiendo respectivamente de los puntos de vista individualista y holístico, terminan cada uno de ellos en una forma de cosificación. Una vez establecidos estos límites respectivos y luego de destacar de qué manera estas hermenéuticas forman sistema, el artículo baliza una “tercera vía” que permite explicar la religiosidad de las prácticas y de su unidad funcional más allá de su división entre prácticas festivas (híper) o con fines explícitamente “espirituales” (hipo).

Palabras clave: drogas, ritual, religión, neochamanismo,
Burning Man, enteógeno,
individualismo metodológico, holismo,
esencialismo, diferencialismo

Remerciements

J'aimerais remercier Marc Perreault pour son invitation à participer à ce collectif, ainsi que pour ses précieux conseils. J'aimerais également remercier l'évaluateur anonyme qui m'a emmené à clarifier certains points, notamment dans la dernière partie de l'article. Enfin, j'aimerais remercier Camille Tarot et Roberte Hamayon pour leurs écrits et les conversations qui ont enrichi ce texte. Les différents terrains qui ont servi à cette recherche et l'amorce de l'écriture ont été rendus possibles par l'appui financier du Conseil de recherche en sciences humaines (CRSH) aux niveaux doctoral et postdoctoral et du Fonds québécois pour la recherche en sciences humaines (FQRSC) au doctorat.

Comment décrire, interpréter, analyser, comprendre et rendre compte du phénomène de consommation rituelle de psychotropes à partir d'une perspective socio-anthropologique ? Dans le rite participant tout comme dans le mythe de l'outillage des sciences des religions, est-il possible, de surcroît, d'y voir à l'œuvre ou affleurer une dimension religieuse ? Si la dimension religieuse des usages rituels de psychotropes ne semble pas faire de doute dans le cas des sociétés traditionnelles (l'*eboga* chez les Fang d'Afrique, le *yagé* – l'*ayahuasca* – chez les Tukano de la Colombie, etc.), qu'en est-il des cas d'espèces dits « néo-traditionnels » qui pullulent dans certains milieux sous-culturels aujourd'hui ? Derrière cette question s'en trouvent d'autres, redoutables, concernant la sécularisation, la religion, la « spiritualité », l'expérience mystique, la transe, l'extase et le chamanisme notamment. Dans le présent article, nous nous pencherons sur la question des rapports entre drogues et religion dans sa généralité épistémologique, herméneutique et analytique, par l'observation, participante à divers degrés, de nombreux phénomènes occidentaux contemporains dans lesquels on retrouve une consommation ritualisée de substances

psychotropes et qui convergent bien souvent au festival annuel de Burning Man (BM), au Nevada, aux États-Unis.

Cet article présente le festival BM dans un premier temps avant d'engager une discussion sociologique et historique sur le néo-chamanisme. Deux familles interprétatives opposées, l'essentialisme et le différencialisme, sont ensuite présentées et critiquées, mettant la table pour la proposition d'une troisième voie herméneutique devant permettre une compréhension analytique de la religiosité de ces usages.

Le festival Burning Man

Le festival Burning Man (BM) est un terrain privilégié pour les usages ritualisés de substances psychotropes et attire aujourd'hui 50 000 personnes pendant une semaine dans une ville éphémère et effervescente. Le point culminant de l'événement est le sacrifice par le feu du «Man», figure de bois et de néon montée sur une structure au centre de la cité. Né en 1986 à San Francisco, endroit mythique ayant vu passer tous les courants contre et sous-culturels depuis les *beatniks*, l'événement a été resitué dans l'environnement difficile et imprévisible du désert depuis 1990. BM est le centre de la marge, le lieu de rassemblement des «néo-tribalismes» (Maffesoli, 1988), le lieu de rencontre de toutes les marginalités et de toutes les explorations. On y retrouve une grande variété d'usages «néo-traditionnels» de psychotropes, c'est-à-dire une grande diversité de produits consommés dans une diversité de contextes qui se laissent néanmoins catégoriser suivant leur rapport à «l'excès» et leur recours à la transgression (Bataille, 1949) : des contextes de dépense festive, caractérisés par l'agitation, la communautarisation, la débauche et la surstimulation (excès en «*hyper*»), des contextes de sous-stimulation, de silence, d'immobilité, de solitude et de silence à teneur «spirituelle» explicite voués à l'exploration de soi, notamment (excès en «*hypo*») (Durand,

1990), et des contextes mixtes. Suivant la distinction opérée par Gilbert Rouget (1990), on parlera de transe dans le premier contexte et d'extase dans le second : « Pour ma part, je serais partisan de spécialiser l'emploi de ces deux termes, de réserver "extase" à un certain type d'états, disons seconds, atteints dans le silence, l'immobilité et la solitude, et de désigner par "transe" ceux qui ne s'obtiennent que dans le bruit, l'agitation et la société des autres » (Rouget, 1990, p. 47).

BM encourage ses participants à pratiquer l'autonomie radicale et la libre expression de soi tout en insistant sur la responsabilité, la solidarité et, surtout, la communauté. Les participants doivent emmener tout ce dont ils peuvent avoir besoin durant l'événement tout en respectant une stricte éthique écologique, consistant à ne laisser aucune trace de leur passage. L'événement est parfois qualifié d'anti-Disneyland ou d'anti-Woodstock en raison de son impératif de participation et son opposition au spectacle ; l'organisation ne fournit rien d'autre que l'infrastructure de base, les activités et les services étant du ressort des participants (le spectre est considérable, l'imagination est débordante et les moyens mobilisés peuvent être très importants). Pour la durée de l'événement, cette communauté forme une véritable ville, Black Rock City (BRC), temporairement la quatrième en importance au Nevada, avec son aéroport, son bureau de poste, ses journaux et tout ce qu'il est possible d'imaginer, du plus évident au plus improbable¹. L'une des particularités les plus frappantes est la constitution anti-commerciale de BRC suivant laquelle toutes formes d'échange

¹ On pourra consulter le site Internet www.burningman.com pour de plus amples informations et une très riche bibliothèque d'images prises à travers les années.

marchand et de publicité sont formellement interdites au profit d'une foisonnante économie de don².

Plus qu'un événement annuel, BM est devenu un véritable phénomène culturel aux dimensions et ramifications multiples. Les participants (*burners*) s'identifient de manière forte à l'événement et gardent cet esprit de communauté et ce sentiment d'appartenance vivants par le biais d'Internet, d'événements de «décompression», de manifestations artistiques et, de plus en plus, d'événements régionaux (*regional burns*), organisés par des associations locales actives partout en Occident. Ces organisations locales entretiennent des rapports non hiérarchiques avec l'organisation principale et jouissent d'une complète autonomie si tant est qu'elles respectent l'esprit de BM.

Participer à BM exige dans la plupart des cas une grande préparation au préalable, confection des costumes, planification des habitats et des structures propres à chaque campement (les participants s'organisent en groupe plus ou moins important), le tout encouragé par le prix croissant des billets d'entrée (en moyenne 250 \$) à mesure qu'approche l'événement. Se rendre au site de l'événement, à plus de neuf heures de route de San Francisco par-delà la chaîne de montagnes du Pacifique séparant la Californie du Nevada, hors de portée des réseaux de téléphonie portable, constitue une épreuve en soi qui prend rapidement des airs de pèlerinage vers un ailleurs radical. Les dispositions du site et le processus d'entrée sont hautement ritualisés : les automobiles quittent la route bordée de sauge et de cactus pour s'enfoncer sur une piste dans le désert entre des flancs de montagne brun foncé pour être accueillies par des

² Le troc, échange donnant-donnant, est restreint à quelques objets utilitaires. Économie de don signifie que tout un chacun recevra et donnera qui à l'un qui à l'autre, en-dehors d'une stricte règle de réciprocité. Sur le don, voir évidemment Mauss (1999) ainsi que les travaux plus récents de Godbout (1995, 2007) et de Caillé (2000) notamment.

greeters qui plantent déjà l'ambiance carnavalesque. Le plan de la ville dessine un arc en fer à cheval, ouvert à une extrémité (puisque « la communauté de BM ne doit pas se refermer sur elle-même ») sur le « Tout-Autre » (*Wholly Other*), avec au centre la structure d'où s'élève le Man. Le Temple, situé dans l'ouverture et érigé en l'honneur des disparus, malades, suicidés ou autres, est un lieu de grande importance qui rivalise en sacralité avec le Man pour les participants. L'ambiance y est émouvante et calme. Les rituels de deuils, le recueillement, la méditation et les mariages bricolés rivalisant en inventivité en ponctuent la brève existence.

Tant l'organisation que les participants refusent de définir l'événement ou de lui fixer un sens, faisant ainsi de BM un gigantesque « rituel sans dogme » (Kozinets, 1999) où l'indétermination du sens est la condition de possibilité du sens et de la communautarisation (Gauthier 2004b, 2004c ; Gauthier et Perreault, 2008). Si le Man, vous diront une majorité de participants, représente leur expérience de BM, ils s'empressent du même souffle de dire qu'il ne s'agit que de leur point de vue et que quelqu'un d'autre peut bien y voir tout autre chose, symbole païen ou autre. Ainsi, le Man, figure humaine faite de bois et de tubes au néon d'une vingtaine de mètres et élevée sur une base de hauteur équivalente, ne veut et ne doit, officiellement, rien signifier. « Le Man n'est qu'un prétexte », résume en entretien le fondateur et directeur de l'organisation de BM, Larry Harvey.

Bien que le phénomène soit extrêmement riche du point de vue d'une anthropologie religieuse et bien que les participants en parlent comme d'un lieu d'initiation, de pèlerinage, de ressourcement, de catharsis, de découverte et d'expression de soi, de transformation et de spiritualité, BM n'est pas officiellement défini comme un étant religieux (ou spirituel). De même, sa constitution anti-marché et largement anarchiste (au sens de la philosophie politique, c'est-à-dire ordonnée non

hiérarchiquement, sans structure de pouvoir) ne fait pas de BM un événement contestataire. Seule la dimension artistique de l'événement est revendiquée, BM étant la plus grande exposition d'œuvres (éphémères, souvent monumentales ou mobiles, pyrotechniques, recyclables, interactives, oniriques, poétiques ou critiques, ainsi que techniquement difficiles à réaliser dans ces circonstances extrêmes) en plein air sur la planète. Le festival culmine le samedi soir alors que le Man est mis à feu dans un carnaval de cirques, de feux, de danses, de cris, de costumes, de musique et de marionnettes géantes. Ce sacrifice donne lieu à une pléthore de pratiques (danses, trances, musique, cris, chants, circonvolutions, jeux avec le feu, dénudement, etc.), après quoi brûlent d'autres structures et œuvres dont le Temple, la ville disparaissant à mesure que se déroule «l'Exode».

Au sein de ce maelstrom culturel, les usages de psychotropes en tous genres font partie intégrante de l'expérience, quoique évidemment non obligatoires, découragés par l'organisation (qui argue que l'expérience de BM et son contexte difficile sont déjà un défi) et illégaux en vertu de la loi. À ce point que, comme c'est le cas dans des sous-cultures comme celle du techno, les individus qui n'en consomment pas (une importante minorité à en juger à vue de nez) sentent le besoin de se positionner comme tels. Ainsi se côtoient des usages *a priori* plus «récréatifs» (de marijuana, haschisch, gaz hilarant, etc.), des usages en contexte festifs (LSD, ecstasy, MDMA, amphétamines, MDA, mescaline, psilocybes, cocaïne, drogues de synthèse de type 2-CB et 2-CT2, etc.) et des usages plus explicitement rituels³ (LSD, eboga, ayahuasca, DMT, peyotl, MDMA, etc.) alliant souvent une visée thérapeutique, d'élévation de la conscience, de quête de soi, etc. : cercles rituels, quêtes de vision, méditations,

³ Par rituel, on entend un ensemble d'actes (gestes ou paroles) codifiés, de nature symbolique et ayant une efficacité symbolique. Voir Rivière (1995, 2008) et Segalen (1998) notamment.

tentes à suerie, danse du soleil, etc. Or, comment interpréter ces différents comportements du point de vue de leur ritualité et de leur potentielle religiosité ?

Essor des pratiques et du discours « néo-chamaniques »

La problématique des usages rencontrés à Burning Man est trop large et trop complexe pour être traitée ici dans ses détails et ses ramifications. Afin de resserrer un peu nos propos, nous proposons d'y entrer en considérant les usages plus explicitement ritualisés et perçus par les acteurs comme étant dotés d'une efficacité symbolique affirmée, en contexte festif ou autre, comme relevant du « néo-chamanisme » (Hamayon (dir.), 2003). Est dite ici néo-chamanique toute consommation rituelle de psychotropes *perçue* comme participant à une réactualisation d'un fond ancien sous la forme d'un renouveau, d'une réappropriation ou de retrouvailles avec un savoir ancestral oublié par une civilisation occidentale s'étant plutôt engagée dans le processus « désenchantant » de la rationalisation.

Il faut d'abord rappeler, contre bien des prétentions aujourd'hui, que l'usage de psychotropes ou de produits hallucinogènes n'est pas universel (Tarot, 2008a, p. 836), pas plus que le chamanisme, et que parmi les cultures ayant connu le chamanisme, de tels usages sont plus fréquents « dans les sociétés américaines que chez les Sibériens qui ont fourni les premières descriptions du chamanisme » (*id.*). Le chamanisme lui-même n'est pas par ailleurs « la religion » des peuples où on l'observe, mais seulement une parcelle de systèmes religieux qui le débordent largement. Enfin, l'hypothèse, entendue chez certains ethnologues, d'une corrélation entre la colonisation et l'apparition des pratiques rituelles de consommation de psychotropes dans les Amériques, autrement dit qu'il s'agirait

d'une pratique répondant religieusement à une crise symbolique majeure, ne serait pas dénuée de fondement.

Dans un chapitre de son monumental *Le symbolique et le sacré* qui nous concerne directement ici, Camille Tarot (2008a) rappelle comment les sciences des religions se sont intéressées aux consommations de psychotropes : « Les drogues étaient entrées dans l'érudition de la science des religions au XIX^e siècle de façon académique par les débats des indianistes sur les hymnes et les rituels védiques consacrés au *soma*, jus pressuré d'origine énigmatique et substance enivrante utilisée dans des séances sacrificielles parfois très complexes, devenue un dieu important du panthéon védique et qui avait mis Dumézil en quête d'une possible boisson d'immortalité indo-européenne commune » (Tarot, 2008a, p. 829). À cette époque, certaines élites occidentales dont l'Anglais Thomas de Quincey, son traducteur Charles Beaudelaire et autres Théophile Gautier découvraient les hallucinations dues à l'opium et au haschisch et en faisaient récit sur fond de mystère et d'ouverture sur des mondes recelant de vérités secrètes. Comme l'a brillamment argumenté Charles Taylor (1989, 1991, 2003), cet imaginaire romantique a trouvé à se massifier dans la « révolution culturelle » de l'après-Deuxième Guerre mondiale avec, au premier chef, l'avènement de la société de consommation et son corollaire : « Si nous nous éloignons de ces phénomènes extérieurs concernant le consumérisme d'après-guerre pour aller vers la connaissance de soi qui les accompagnait, nous pouvons voir une constante progression de ce que j'ai nommé la culture de l' "authenticité". J'entends par là une conception de la vie qui a émergé avec l'expressivisme romantique de la fin du XVIII^e siècle, et qui pose que chacun d'entre nous a sa façon personnelle de réaliser sa propre humanité, et qu'il est important de découvrir et de vivre la sienne propre au lieu de se conformer au modèle imposé de l'extérieur par la société,

ou par la génération précédente, ou par l'autorité politique ou religieuse» (Taylor, 2003, p. 79-80).

Cette «révolution culturelle», aussi appelée «tournant subjectiviste» par nombre d'auteurs (Heelas, Woodhead et coll., 2005), d'une ampleur qu'il ne faut sous aucun prétexte négliger, s'est accompagnée d'un changement dans l'attitude à l'égard des psychotropes, à commencer dans la contre-culture, la mouvance hippie et jusque dans le foisonnement nouvel âge, particulièrement en Amérique du Nord. En même temps, les débats érudits des socio-anthropologues des religions qui jusque-là «dissertait bien plus de l'opium du peuple que des peuples de l'opium» (Tarot, 2008a, p. 839) se sont intéressés à l'usage des drogues dans les sociétés traditionnelles. Deux auteurs en particulier ont eu un impact considérable tant sur la *drug culture* que sur les débats académiques à partir des années 1960-70 : Mircea Eliade et Carlos Castaneda. Dans *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Eliade (1992) place le chamanisme à l'origine de la religion, «ce qui serait confirmé par l'extraordinaire diffusion du chamanisme dans l'Ancien et le Nouveau Monde et par sa persistance» (Tarot, 2008a, p. 834). Le chamanisme serait aussi en son cœur motivé par une recherche d'états extatiques qui constitueraient, en dernière analyse, «l'expérience religieuse à l'état brut» (Hamayon, 2003, p. 31). Cette hypothèse a été reprise par la littérature, psychotropes en plus, notamment en s'appuyant sur du matériel Sud-Américain. Les psychotropes sont alors placés au cœur de l'expérience chamanique, certains auteurs allant même jusqu'à en dériver une théorie «narcogénétique»⁴ de la religion, idée qui par ailleurs circule dans certains courants présents à BM.

⁴ Voir la discussion de Tarot (2008a, p. 827-856) sur cette question. Pour importante qu'elle soit pour notre propos et pour pertinentes que soient les critiques de Tarot sur les théories narcogénétiques de la religion, nous n'endossons pour autant aucunement la perspective girardienne qu'il fait sienne. Pour notre critique de cet ouvrage et de son tournant girardien, voir Gauthier (2008b, 2008c). Voir également la réponse de Tarot (2008c).

Les écrits de Castaneda pour leur part ont reçu un accueil favorable notamment chez une certaine classe sociale aisée et éduquée de la côte Ouest des États-Unis. Le fait que cet auteur était anthropologue de formation a légitimé l'idée que «la prise d'hallucinogènes [agirait comme source] d'enrichissement de la vie spirituelle» (Hamayon, 2003, p. 32) dans un contexte de personnalisation et de désinstitutionnalisation de la religion (Gauthier et Perreault, 2008). En proposant l'accès immédiat à l'expérience religieuse à l'état brut par le biais d'une pratique délestée de toute obligation de croyance, le néo-chamanisme qui s'en est inspiré s'est doublé d'une dimension thérapeutique et volontariste détournée d'une visée d'harmonie sociale (logique du chamanisme traditionnel) au profit d'un développement personnel, d'une ré-harmonisation avec soi-même et le cosmos ainsi que d'une quête d'énergie et de puissance d'agir (*empowerment*). Les esprits du chamanisme ont mué, dans le néo-chamanisme, en vagues entités transpersonnelles et, sous l'influence de la psychanalyse et sa découverte de l'inconscient, en présence à soi grâce aux contenus refoulés par la conscience. Le tout sur fond romantique de dévalorisation de l'Occident et de valorisation corollaire de l'exotisme et de l'archaïque. Ainsi, «les néo-chamanismes ou nouveaux chamanismes contemporains sont nés non comme un point de vue superficiel pourrait le faire croire par opposition à la rationalité des Lumières, mais au contraire comme un produit direct de celle-ci, par l'intermédiaire du romantisme» (Hamayon, 2003, p. 38⁵).

Le néo-chamanisme s'est assimilé un bouquet d'influences diverses : alchimie, gnosticisme, kabbalisme, mysticismes, religions orientales, William James, Karl Jung, Teilhard des

⁵ C'est le fond de l'argumentaire de Charles Taylor dans *Sources of the Self* (1989) que de montrer comment la rationalité moderne a été dès le départ accompagnée par sa critique et son envers (depuis Descartes et Kant), cristallisé par la suite dans l'imaginaire romantique.

Chardins, Marshall MacLuhan (son idée de «village global») et autres. L'élargissement de l'état de conscience permettrait d'accéder à un soi touchant l'universel et le primordial (Vazeilles, 2003, p. 255) de manière à le réinscrire dans le flux du cosmos d'où le christianisme et la modernité l'auraient déraciné, avec pour effet de régénérer l'humanité. Déçue par les universalismes fondés sur la croyance et la révélation que sont les grands monothéismes, au premier chef le christianisme, cette nouvelle conception prône l'expérience comme voie d'accès à une «interconnexionalité» (*interconnectedness*) reliant tous les êtres humains et, ultimement, toutes les composantes de la nature. Le néo-chamanisme prétendrait ainsi de communiquer avec un fond anthropologique inhérent à la nature humaine «en amont de toute différenciation sociale et culturelle» (Hamayon, 2003, p. 43). À la lumière de ce qu'écrit Taylor, le gage de l'authenticité n'est plus l'autorité garantie par l'institution (religieuse ou politique) mais bien l'expérience inaliénable de chacun : «L'expérientiel réalise ainsi la fusion du spirituel et de l'émotionnel, de l'individuel et de l'universel. D'un autre point de vue, il revient à éliminer tout contrôle, tout monopole, toute institutionnalisation» (Hamayon, 2003, p. 41). L'expérientiel tenu pour critère d'authenticité et de scientificité est dès lors soustrait au jugement objectif, incontestable et incontesté, chaque personne et son expérience étant unique.

On le voit, cette brève mise en situation inscrit les prétentions du néo-chamanisme dans un contexte historique, culturel et du coup les relativise significativement. Cette relativisation propre à l'exercice scientifique, faut-il ajouter, n'a pas pour but de railler ces dernières, mais de les constituer comme objet pour la socio-anthropologie. Comment, alors, saisir cette religiosité? Il faut d'abord montrer les limites de deux approches symétriques et insuffisantes pour que se dessine l'espace d'une troisième voie.

Interprétation essentialiste

La première approche rassemble une famille de théories et d'interprétations souvent sympathiques, voire enthousiastes, à l'idée d'une consommation religieuse de psychotropes. Elle est répandue dans le monde anglo-saxon et chez ceux, souvent en psychologie ou en psychanalyse, qui travaillent actuellement sur la consommation rituelle d'*ayahuasca*, de peyotl, de psilocybine, de LSD, d'*eboga*, voire de MDMA (communément appelée ecstasy), etc.⁶ Un article de Huston Smith, initié au LSD par Timothy Leary au MIT avant que ce dernier n'en soit expulsé, résume les fondements de cette approche. Smith y écrit que les expériences mystiques et les expériences catalysées par un usage «sacramentel» de psychotropes ne peuvent être différenciées du point de vue phénoménologique (Smith, 19647). L'auteur insiste sur le fait que le contexte et l'état d'esprit de la consommation, le fameux «*set and setting*»⁸ de Leary, influent sur l'expérience et que la consommation de ces psychotropes n'entraîne pas nécessairement une expérience religieuse. Cette équivalence entre expérience mystique et «états de conscience altérés» sous l'effet de certains psychotropes trouve sa solution dans la théorie eliadienne d'une unité essentielle et transhistorique du phénomène mystique comme expérience religieuse souche. Cette expérience religieuse à l'état brut, expérience «spirituelle» ou «expérience religieuse primaire», est ainsi définie comme une sorte de potentialité pouvant par la suite

⁶ Après un engouement sans réserve, la littérature néo-chamanique serait depuis le tournant du siècle plus prudente dans sa promotion de la consommation de substances psychotropes, faisant de plus en plus état des risques liés à celles-ci.

⁷ Cet article serait un des plus cités en sciences humaines et en philosophie aux États-Unis, et l'un des textes les plus repris dans les recueils de premier cycle universitaire.

⁸ *Set* pour *mind set*, l'état d'esprit du consommateur, ses peurs, ses attentes, sa psyché, et *setting* pour l'environnement immédiat, matériel, mais également l'ambiance.

ouvrir sur une dimension religieuse secondaire, proprement sociale. Cette dernière est soit perçue comme étant plus stable et articulée, composée notamment des aspects rituels, liturgiques et éthiques, ou encore et plus souvent comme une dégénérescence d'une pureté « spirituelle » première. Dans tous les cas, l'expérience brute et par nature incommunicable (expérience du sacré) est l'*essence* et la source du religieux.

Nous sommes ici dans la perspective de l'individualisme méthodologique dans la mesure où les faits religieux s'expliquent à partir de l'individu. Les drogues permettraient ainsi une expérience religieuse originaire ; l'analyse doit par conséquent aborder la question à partir de la notion « d'état altéré de conscience ». Cette approche tend à valoriser les contextes *hypo* (prises d'*ayahuasca* et de LSD notamment) par rapport aux contextes *hyper* où priment l'abandon à la musique, à la danse et à la foule sur l'exploration de l'intériorité. Elle confère aux psychotropes le pouvoir d'*induire* la transe et l'extase, voire d'être à l'origine de l'expérience du sacré.

C'est ainsi que de plus en plus d'auteurs parlent de certaines substances comme le LSD ou l'*ayahuasca*, par exemple, en termes d'« enthéogène » (*entheogen*) ; soit, étymologiquement, une substance facilitant le contact avec le « dieu intérieur ». Si la sous-définition s'avère plus neutre (« substance prise afin d'occasionner une expérience religieuse primaire »), on ne doit pas être dupe. À en juger à partir d'un ouvrage récent rassemblant plusieurs auteurs utilisant la notion d'enthéogène (Roberts (dir.), 2001) tels que Stanislas Grof, Rick Doblin, Huston Smith, etc., Dieu (ici une figure polymorphe, fortement syncrétiste, à la fois intérieur et transcendant) est un *a priori* qui traverse de part en part les textes des auteurs. Ces derniers, en accumulant les récits expérientiels versant dans la profession de foi, ressemblent à une chapelle d'ardents convertis cherchant à légitimer leurs expériences psychotropes dans un vocabulaire religio-scientifique. Même Huston Smith en vient à argumenter, en

appui à la décriminalisation des « enthéogènes » à des fins religieuses, que « Dieu peut bien choisir le chemin qu'Il veut pour Se faire connaître au sujet » (Roberts (dir.), 2001, p. 11-17⁹). Si d'autres auteurs reprennent le terme à leur compte la notion d'enthéogène sans verser aussi explicitement dans la théologie, il n'empêche qu'on ne saurait l'épurer de manière à la rendre opérationnelle d'un point de vue socio-anthropologique.

La notion d'enthéogène exacerbe le fond commun de l'approche individualiste¹⁰ pour laquelle l'expérience du sacré décrite est présociale, voire pré-langagière et donc universelle. Il s'agit en somme d'une position essentialiste. Elle réintroduit une substance à la religion et adhère sans distance aux significations de la culture néo-chamanique. Plus, ces auteurs sont souvent eux-mêmes bien engagés dans la culture néo-chamanique, participant à de nombreux ateliers, donnant des conférences et écrivant des ouvrages lus par les pratiquants. Or, les conditions de possibilités sociologiques et historiques esquissées ci-dessus ne sont pas prises en compte dans cette littérature. La religion est rabattue sur la psychologie et inscrite à l'intérieur de l'idéologie individualiste telle que la définit Louis Dumont (1983) et suivant laquelle l'Individu est conçu comme un être moral au départ autonome et dont l'existence précède le social. Le bât blesse dans la mesure où cette posture épistémologique demeure implicite. Pis, cette condition est plaquée sur les sociétés archaïques et sur le phénomène chamanique en général (et par dérivation sur le phénomène religieux en général).

Traditionnellement, le chamane n'est pas en quête d'extase personnelle ; il endosse le rôle prescrit par le système symbolico-religieux de sa société (Hamayon, 2003, p. 30). En fait, le sens

⁹ Voir Gauthier (2003) pour notre recension de cet ouvrage.

¹⁰ Tarot (2008a) énumère d'autres auteurs influents tels que Michael Harner, Barbara Myerhoff, G. Reichel-Dolmatoff, Peter Furst, Richard Schultes, Jean Clottes et David Lewis-Williams qui s'inscrivent dans l'approche discutée ici.

même du rituel est garanti par les normes culturelles et sociales. Dans le rituel traditionnel, tout geste, tout élément contribue au sens du rite, à la présence de l'invisible : « Objets rituels, mouvements du corps, sauts, sons et conduites diverses, tout a sa raison d'être dans le registre symbolique qu'instaure le rituel : chaque élément contribue à "rendre présents" les esprits en mettant en scène de façon proprement dramatique leurs rencontres avec les humains dans ce cadre » (*id.*, p. 36). Si des anthropologues ont contribué à la construction de ce nouveau chamanisme, Eliade et Castaneda au premier chef, c'est au détriment de ce qui fait l'anthropologie : « l'observation de terrain, la prise en compte du contexte dans sa globalité, la mise en lumière de la relation entre les éléments » (*id.*, p. 39).

Roberte Hamayon note comment la définition du chamanisme en termes « d'états altérés de conscience » n'a pas de sens pour rendre compte des cas traditionnels. On pourrait d'ailleurs en dire de même pour les cas contemporains. En ce sens le *set and setting* de Leary n'est en lui-même pas suffisant : les pratiques néo-chamaniques sont inséparables de la culture néo-chamanique et, plus largement, de la culture de l'authenticité et de l'expressivité modernes dont elles sont issues. Comme le notait Rouget (1990) au sujet de la musique, la primauté dans le déclenchement d'une transe vient de l'ensemble des représentations dans lesquelles s'ancrent les pratiques. Sur la base d'une recension impressionnante de faits, Rouget montre qu'il n'y a pas d'effet d'induction de la musique. Il en est même pour les substances psychotropes. Amnon J. Suissa (1997) a relevé comment les psychotropes engendrent des effets *physiologiques* différents suivant les cultures. Similairement, Becker (1985) a montré dans *Outsiders* comment les effets de la marijuana et leur interprétation étaient construits. En somme, les aspects physiologique et psychologique sont indissociables entre eux et, plus largement, de la culture. C'est bien la découverte révolutionnaire de Marcel Mauss qui, dans *Techniques du corps*

(Mauss, 1999, p. 363-386), montrait avec force, et appuyé sur de nombreux faits issus de plusieurs aires culturelles, comment il n'y a rien, ni la manière de marcher ni la manière de baiser, qui ne soit culturel. C'est bien le sens profond de l'expression maussienne suivant laquelle le symbolisme est dernier, qu'il n'y a pas de réel sous le symbolisme propre à la culture¹¹. Voilà pourquoi on ne peut définir la prise de psychotropes dans le (néo)chamanisme en fonction des états altérés de conscience (individuels par nature), mais par leur inscription dans un symbolisme – et donc une société – donné. Comme le note à nouveau Roberte Hamayon, les états altérés sont en réalité choses communes. On ne définit pas la pratique de l'acteur au théâtre par un état mental (tandis qu'il est bien dans un état autre que celui de la vie ordinaire), pourquoi en serait-il différemment du chamanisme ? Ce qu'une définition psychologisante oblièrè est la dimension fondamentalement sociale et symbolique de ces phénomènes, qu'il s'agisse des sociétés traditionnelles, « archaïques » ou modernes.

En définissant le chamanisme à partir d'une expérience indicible induite par les psychotropes, l'approche essentialiste court-circuite l'aspect social et détourne de ce qui est l'apport majeur et indépassable de la sociologie de Durkheim en matière de religion : sa sociogenèse. Le raccourci par la psyché individuelle livre la socio-anthropologie du religieux à la neurologie, ce qui, comme l'écrit Camille Tarot, « permet d'aboutir au scientisme le plus crasse [comme] au mysticisme le plus échevelé »

¹¹ Évidemment, une telle position devrait être autrement défendue, ce qui est impossible dans le contexte. Il faudrait notamment expliciter la différence entre symbolique (notion structurale évacuant le sujet : symbole mort) et symbolisme, ce dernier ne référant pas à son acception jungienne (symbole-archétype) ou saussurienne (symbole motivé) mais bien au symbole vivant, circulant dans les rapports sociaux. Voir les nombreux travaux du Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales (MAUSS) (1981) et notamment *La Revue du MAUSS semestrielle*, N° 12, 2^e semestre, 1998 : « Plus réel que le réel, le symbolisme ». Voir également Tarot (1999) et Caillé (2000).

(2008a, p. 839). Ainsi, ses tenants abondent dans le sens de nos théologiens enthéogéniques ou, à l'inverse (et, dans certains cas, en même temps), entreprennent de rechercher le foyer et les mécanismes de l'expérience religieuse dans les synapses. Réductionnismes essentialistes et matérialistes se rejoignent dans l'*a priori* individualiste. Que le recours à des substances psychotropes ait participé à produire l'extase chamanique dans des aires culturelles fort variées et remarquablement étendues depuis des millénaires, voilà qui est peut-être vrai, mais seulement en tant que partie d'un ensemble de techniques inscrites dans des systèmes symboliques et non pas par elles-mêmes et en elles-mêmes : « Sinon, on pourrait croire que le cerveau de Michel-Ange plongé dès son enfance dans la tribu des Warao aurait produit quand même les fresques de la Sixtine ou que les maîtres de Lascaux ou de la grotte Cosquet plongés dans le monde contemporain et usant du néo-chamanisme retrouveraient intacte la thématique préhistorique avec ses codes et ses clefs, qui nous font si cruellement défaut » (Tarot, 2008a, p. 839). Dès lors, chamanismes et néo-chamanismes ne doivent pas être définis en termes d'états altérés de conscience, mais bien comme des ensembles solidaires de pratiques et de croyances sociales.

Interprétation hyper-relativiste

Si l'approche essentialiste et individualiste représente l'impasse sur l'historicité et les dimensions sociales, l'approche que l'on peut nommer « hyper-relativiste », à l'inverse, prononce un jugement d'incomparabilité entre les faits traditionnels et néo-traditionnels qui délégitime et disqualifie ces derniers. Il est plus délicat de cerner cette famille interprétative et de la discuter parce qu'elle agit *a priori*, délégitimant l'objet de recherche avant même sa construction comme objet de recherche. Si le terrain est bien occupé par les psychologues, psychanalystes

et psychiatres qui rabattent souvent le phénomène sur une thérapeutique désarrimée de son nécessaire substrat symbolique et social, l'extrême rareté des travaux ethnologiques, anthropologiques et sociologiques sur la religiosité potentielle des consommations ritualisées de psychotropes dans le néo-chamanisme est remarquable. Voilà qui explique par ailleurs la pauvreté bibliographique en appui à notre argumentaire, de même que les limites de notre recherche qui ne prétend aucunement à l'exhaustivité¹². Si l'approche essentialiste procède à une relecture du chamanisme à partir des expériences contemporaines, l'approche hyper-relativiste ne s'intéresse guère qu'aux phénomènes non occidentaux et archaïques, confinant l'anthropologie à n'être qu'un regard porté sur l'Autre. De perspective holiste plutôt qu'individualiste, cette approche est fille du structuralisme qui a morcelé le religieux en fragments et qui, pour forcer le trait, l'a dissout dans le symbolique et dans les mythes au détriment du rituel et de la pratique. Tel est ce que Tarot a nommé « l'inexistentialisme religieux » particulièrement prégnant en France : « L'attitude la plus répandue en France, abonde Roberte Hamayon, contrairement à celle qui prévaut dans les pays anglo-saxons, a longtemps été d'opposer *a priori* un concept de chamanisme fondé sur des "traditions" avérées et un concept occidental réinventé de toutes pièces, de loin, dans l'abstrait » (2003, p. 10). Par conséquent, il ne saurait y avoir de transe, d'extase, de rituel, de fête, de sacrifice véritables que dans les sociétés pré-modernes et extra-occidentales, ce qui agrée de manière implicite et *a priori* aux théories du désenchantement du monde et de la sécularisation qui postulent l'inexistence foncière du religieux et la dissolution de ses formes dans la contemporanéité.

¹² Les meilleurs travaux, comme ceux de Patrick Deshayes (2002, 2004) notamment, s'appliquent surtout à critiquer certaines analyses psychanalytiques et psychologiques du type essentialiste en clarifiant les contextes entourant les consommations rituelles de psychotropes dans les sociétés chamaniques américaines.

De fait, il n'y a aucune comparaison possible entre les sociétés contemporaines et les autres. Les signifiés de la transe se seraient épuisés dans leurs formes passées. Cette approche fait de la contemporanéité une exception anthropologique n'obéissant pas aux lois du bricolage et de l'adaptation perpétuelle constitutive des systèmes de sens. Soigneuse de camper l'analyse dans l'appréhension des systèmes culturels et d'éviter à tout prix les essences et les amalgames gommant les différences, l'approche hyper-relativiste finit toutefois par idéaliser les cultures archaïques et exotiques en en faisant les garantes de l'authenticité et de la communauté véritables. Cette approche finit ainsi par imiter ces mêmes adeptes du néo-chamanisme qu'elle accuse d'imposture en exaltant l'Autre de l'Occident.

Le néo-chamanisme se résume à être le fait d'Occidentaux en mal d'exotisme ou de sens, acteurs d'une quête solitaire se refermant sur elle-même, dissociée de tout système symbolique qui pourrait en assurer la communauté et le sens. Pareil enfermement dans l'imaginaire se traite à l'aide d'une analytique du soupçon, structuraliste ou encore bourdieusienne, qui en dévoile alors les soubassements : quêtes de capital culturel ou de puissance narcissique¹³. Or, ceci revient à nier toute substance aux significations subjectives. Il convient dès lors de suivre l'avis de Roberte Hamayon : «il n'y a pas lieu non plus, au nom d'une certaine conception de l'authenticité, de réserver le terme de chamanisme aux formes exotiques qui ont servi de source à sa popularisation, et d'ignorer les usages occidentaux contemporains qui en sont faits : ils existent, et à ce titre eux aussi objets d'études» (2003, p. 9). D'autant que l'observation

¹³ Du simple fait de cette posture, l'hyper-relativiste disqualifie d'emblée les usages ritualisés néo-traditionnels de psychotropes comme objet d'étude. On trouve par contre un certain nombre de travaux appliquant les théories de Bourdieu à ces phénomènes, avec comme résultat leur dévalorisation : ils cachent une structure sociale reproduisant ses structures de domination et le jeu des intérêts individuels (pour une critique de l'utilitarisme fondant l'édifice bourdieusien, voir Caillé [1994]).

de ces pratiques témoigne d'une réelle efficacité symbolique : un sentiment de communauté est produit, la catharsis opère, certains traumatismes sont surpassés, l'estime de soi se trouve renforcée, des passages sont franchis, un sentiment de progresser en ressort, etc. La thématique thérapeutique témoigne de la manière dont ces techniques diverses *peuvent* avoir des résultats importants et suppléer à une médecine occidentale qui scotomise le sujet et fétichise le symptôme. Tout comme le chamanisme traditionnel *peut* guérir le malade.

Pour une troisième voie

Le lecteur aura remarqué que les deux types d'approches qui précèdent s'opposent de manière symétrique : réification essentialiste et individualisme méthodologique faisant l'impasse sur les dimensions sociales et historiques d'un côté, réification de la structure sociale et des différences culturelles de l'autre. Ces lectures font système, plaquant qui un jugement de valeur positif et enthousiaste sur les usages néo-chamaniques, qui une fin de non-recevoir. Pour parvenir à saisir une certaine unité de ces ensembles de faits traditionnels et non traditionnels et donner au néo-chamanisme toute son épaisseur, il faut donc à la fois prendre en compte les significations subjectives des acteurs sociaux et les réinscrire dans leurs réseaux sociaux et leur singularité historique. Désarrimées de leurs contextes originels et en ce sens désacralisées, ces pratiques sont néanmoins réinterprétées et insufflées d'un autre sens et d'une autre sacralité dans le contexte rituel néo-chamanique. On ne saurait rendre compte ici de ces pratiques du point de vue d'une socio-anthropologie du religieux évitant les deux pôles décrits et critiqués ci-dessus de manière autre que suggestive et schématique. Ici s'ouvre véritablement la question pour la recherche. Il est toutefois possible de proposer quelques balises pour revenir sur le contexte particulier de Burning Man.

Une définition opératoire de la religion est requise pour avancer, ce qui ouvre à son tour sur un débat pour le moins complexe et en apparence insoluble. Or, une issue existe peut-être qui évite les écueils holistes et individualistes et les débats entre une définition substantive (qui rabat le religieux sur les religions universalistes, historiquement récentes et nullement universelles, et donc trop spécifiques) ou fonctionnelle (critiquée pour être trop large et noyant le religieux dans l'ensemble de la culture) (Hervieu-Léger, 1993)¹⁴. Une première précision s'impose, celle-ci consiste à discriminer entre le religieux, les religions et la religiosité. On dira ainsi « le religieux » (comme on dit le politique ou l'économique) à propos de la sphère anthropologique générale et (potentiellement) universelle, « les religions » pour référer aux institutionnalisations religieuses particulières aux sociétés, et « la religiosité » pour rendre compte de l'appropriation religieuse individuelle et singulière à une certaine distance des institutions et des prescriptions (Gauthier et Perreault, 2008 ; Caillé, 2009, p. 78).

Une proposition de Camille Tarot est de nature à inspirer et guider la réinscription de ces ritualités dans leurs systèmes de sens respectifs : « Tous les grands systèmes du religieux semblent bien articuler, plus ou moins étroitement, trois systèmes du don. Un système du don et de la circulation *vertical*, entre le monde-autre ou l'autre-monde et celui-ci, qui va de l'inquiétante étrangeté des altérités immanentes au Sapiens, aux recherches de transcendance pure. Un système du don *horizontal*, entre pairs, frères, cotribules ou coreligionnaires, oscillant du clan à l'humanité, car le religieux joue dans la création de l'identité du groupe ; un système du don *longitudinal* enfin – ou d'abord –

¹⁴ Cette proposition s'inscrit ainsi dans la lignée des chercheurs du MAUSS (Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales) qui, à travers le « paradigme du don », entendent dépasser les apories respectives des paradigmes holistes et individualistes et la réduction économiciste prévalente en sciences sociales.

selon le principe de transmission aux descendants ou de dette aux ancêtres du groupe ou de la foi, bref d'échanges entre les vivants et les morts. C'est dans la manière dont chaque système religieux déploie ou limite tel axe et surtout les entretienne, dans les dimensions et dans l'importance relative qu'il attribue à chacun, que les systèmes religieux se distinguent sans doute le plus les uns des autres» (Tarot, 2008b, p. 334). Si Tarot parle des grands systèmes religieux, on peut faire l'hypothèse qu'il en sera ainsi des systèmes religieux plus restreints (si on accepte que les sous-cultures ou les phénomènes comme BM puissent comprendre une dimension religieuse), voire des religiosités, dans la mesure où ces « axes du don » sont à comprendre comme autant de rapports avec différentes modalités de l'altérité transcendante ou de l'invisible.

Ainsi peut-on avancer une définition opératoire (et exploratoire) du religieux comme *rapport symbolique qu'entretient, par le biais de rituels et de représentations mythiques, un groupement humain (société ou sous-groupe) avec l'altérité qui l'excède et le fonde, à savoir la transcendance ou l'horizon où prend forme l'invisible*. On le voit, cette définition ne statue pas *a priori* sur la forme que prendra l'invisible dans une société donnée en même temps qu'elle affirme la nature sociale du religieux. Ainsi, le religieux n'est pas dans cette optique fondé d'abord sur une *expérience* (du sacré) que viendrait par la suite contenir la religion, et la religiosité procède ainsi toujours de possibilités symboliques inscrites dans la culture (la culture différant justement en cela de la société que celle-là est pour ainsi dire le possible et le langage de celle-ci). Enfin, il en découle également qu'on ne saurait rendre compte du caractère religieux d'un phénomène social sans le reporter au niveau le plus général, à savoir les mythes et les orthopraxies les plus englobants et les plus profonds d'une culture (par exemple : l'idéologie individualiste telle que la définit Louis Dumont [1983]). Autrement dit, les phénomènes contemporains tels

que la consommation rituelle de psychotropes de type néo-chamanique doivent être pris non pas en soi et isolément, mais reportés à leur signification dans les courants néo-chamaniques et leurs contextes d'usage (par exemple BM) avant enfin d'être mis en rapport avec cette trame religieuse moderne qu'est la quête d'expressivité et d'authenticité dont on a parlé et qui caractérise ce que Durkheim (1990) avait déjà anticipé sous le nom d'une « religion moderne de l'individu ». Travail qui, on le voit, constitue tout un programme et nécessite au prime abord un travail ethnographique minutieux.

On ne saurait donc découper la consommation rituelle « néo-traditionnelle » de psychotropes pour en analyser la religiosité sans la prendre comme élément d'un système symbolique. D'ailleurs, on peut déjà dire que c'est justement en tant que moyen rituel et non en tant que fin en soi que ces pratiques trouveront à recouper le religieux. Voilà qui est largement confirmé par les données de terrain : les personnes qui revendiquent un caractère spirituel ou religieux à ces pratiques ou tout simplement ceux dont les témoignages sont assimilables par les concepts de la socio-anthropologie du religieux mettent l'accent sur l'importance d'une consommation *rituelle* versus une consommation orientée vers les seuls effets de la substance. Une telle consommation reviendrait ainsi à appauvrir la prise qui passerait du symbole au symptôme, ou encore, pour dire les choses dans un langage freudien, du rituel au rituel obsessionnel.

Il peut être utile de revenir sur la distinction proposée entre pratiques en *hyper* et pratiques en *hypo*. Au premier pôle correspondent les consommations propres aux pratiques festives. Dans ces dernières, la conjonction particulière de la musique jouée à fort volume combinée avec ce que Lionel Pourteau appelle joliment la « mise en foule » et la consommation de psychotropes comme l'ecstasy (MDMA) et le LSD contribuent à produire une expérience forte faite d'un va-et-vient entre la

transe plus individuelle et la communion avec la foule effervescente (Racine, 2002 ; Mabilon-Bonfils (dir.), 2004). Ainsi, l'événement festif travaille-t-il à une triple rupture spatiale, temporelle et subjective que viennent renforcer et affirmer entre autres les psychotropes, altérant le rapport à soi, aux autres et au monde. Les drogues, autrefois associées au repli sur soi et à une certaine fuite de la réalité, s'investissent dans le champ alors réservé à l'alcool en Occident : ainsi le vin et l'alcool sont « profondément inscrits dans l'échange social [...] ils sont toujours moyens de communiquer, de s'extérioriser, de sortir de soi » (Ehrenberg (dir.), 1991, p. 10). Les drogues jouent un rôle important dans l'ouverture aux autres et permettent le lâcher-prise, l'expression, l'excitation, l'aiguïsement des sens, l'énergie, etc. Les participants réfèrent abondamment à ces états en termes d'expérience du sacré, de communion religieuse, de *communitas* (Turner, 1990), d'expérience spirituelle, chamanique, océanique, etc. Or, il faut insister sur le fait que pour que les effets des psychotropes soient vécus de manière positive, comme l'a bien montré à nouveau Becker (1985) dans le cas de la marijuana, un travail symbolique permis par la socialisation est nécessaire. Il y a par ailleurs toujours une dimension de danger et de risque lié aux consommations de psychotropes, et en cela les substances sont toujours ambivalentes, à la fois gratifiantes et empoisonnées, potentiellement dangereuses. Ce que corrobore largement la recherche à BM et dans différentes sous-cultures contemporaines. C'est précisément la ritualisation et l'inscription dans une signification positive globale (la participation à l'événement BM par exemple) qui permettent d'appivoiser l'arbitraire et le péril que contient la substance. Les psychotropes s'inscrivent ainsi dans la logique du don qui est, comme l'a bien souligné Marcel Mauss, tel le *pharmakon* grec, à la fois bienfait et poison.

Pour reprendre les trois axes de Tarot (2008b), on peut dire que les pratiques en *hyper* correspondent typiquement

aux logiques de la fête qui, contrairement aux rituels de commémoration par exemple, visent précisément à mettre en scène l'excès et la transgression pour eux-mêmes, pour leur potentiel de socialisation et de jeu faste avec l'arbitraire. La fête est, comme l'a bien montré Jean Duvignaud (1977), « don du rien ». La fête est donc ce rituel religieux qui résorbe les axes verticaux et longitudinaux dans l'axe horizontal, celui de la communauté présente et effervescente élargie à la communauté humaine, voire à la Nature dans son ensemble.

Dans le cas du néo-chamanisme et de BM, le rapport longitudinal est caractérisé par cette croyance¹⁵ que ces pratiques retrouvent et réactualisent un passé ancestral, pré-moderne et extra-occidental, source d'authenticité, âge d'or d'avant le désenchantement où l'homme était en harmonie avec la Nature et le cosmos. Il s'agit d'un mythe d'origine mettant en scène des ancêtres imaginaires constitués en donateurs : rituels de danse des tribus archaïques ou supposés voyages chamaniques aidés de psychotropes. Du point de vue vertical, le génie de Tarot est de placer sur un même axe l'intériorité et la transcendance radicale du Dieu monothéiste. Il n'est certes pas une coïncidence que la mort de Dieu ait été décrétée par Nietzsche à peu près au même moment où Freud a « découvert » l'inquiétante étrangeté de l'inconscient. La recherche montre que les participants tendent à parler d'un contact avec soi, avec les profondeurs de leur être, à libérer leur inconscient dans une dynamique toutefois plus expansive qu'introspective dans le cas des pratiques en *hyper*. C'est cette transcendance intérieure, étrangère au chamanisme traditionnel, que la pratique néo-chamanique entend libérer et explorer au profit d'une réharmonisation avec cette autre

¹⁵ Cette croyance n'est pas dogmatique, mais elle est croyance tout de même. Les adeptes du néo-chamanisme, comme on l'a relevé, se réjouissent de pratiquer sans renvoi à un ensemble explicite et déterminant de croyances. Or, ces croyances au contenu plus flou sont tout aussi structurantes.

transcendance extérieure et englobante qu'est la Nature. Cette dernière recoupe l'axe horizontal et le groupe en effervescence qui enflé pour englober la communauté immédiate, la communauté de BM puis l'humanité entière suivant la tendance à l'universalisation résultant de la fête et de l'expérience liminaire effervescente (Durkheim, 1990 ; Turner, 1990)¹⁶.

Pour leur part, les usages de psychotropes dans les tentes à suerie ou autres cercles rituels sont à placer du côté de l'extase et des pratiques en *hypo*. Ceux-ci comportent une teneur le plus souvent explicitement « spirituelle » et vise à toucher au sacré grâce à une expérience intérieure. La consommation de psychotropes ici, à nouveau, est indissociable de tout le contexte rituel immédiat, et en ce sens n'est pas en soi nécessaire même s'il peut parfois être central comme dans le cas du peyotl, de l'iboga, de la *salvia divinorum*, du DMT, de l'*ayahuasca*, etc. Dans ce cas, les effets sont non plus expansifs, mais introspectifs. Ce qui est recherché est l'ouverture des voies intérieures, l'émergence de contenus refoulés, l'affrontement aux traumatismes anciens et aux peurs, autant de vérités provenant des tréfonds de l'âme que le pratiquant doit conscientiser, interroger, accepter et souvent communiquer aux autres dans le rituel. En ce sens, il n'y a pas de pratique purement *hypo* à BM, c'est-à-dire en isolement, la nature rituelle festive de l'événement global l'emportant. La dimension communautaire peut ici aussi être assez importante, comme dans le cas des rituels s'inspirant du Candomblé (danses, musique, prières de compassion, démonstrations d'affection et affirmation communautaire), mais cette dernière construit et poursuit l'expérience introspective qui est au cœur du déroulement du rituel comme dans sa liturgie implicite ou explicite.

¹⁶ Un tel découpage en trois axes fonctionnels se rapportant à autant de modalités de l'altérité a servi l'étude de la sous-culture techno et de ses fêtes dans Gauthier (2006).

Patrick Deshayes (2002) a montré comment l'*ayahuasca* ne servait pas à la recherche d'hallucinations chez les amérindiens d'Amazonie occidentale et que le sens profond de son usage était de susciter et de gérer la frayeur. Or, contrairement à ce que semble suggérer l'auteur, les pratiques contemporaines, dont celles que l'on trouve à BM, n'éliminent pas cette dimension de peur. Comme nous l'avons dit plus haut, les substances représentent un danger et suscitent une certaine angoisse à la prise, que la forme rituelle vise précisément à domestiquer. Dans les pratiques en *hypo*, du fait que les effets des substances se prêtent très mal à la consommation récréative ou festive (induisant notamment des vomissements), nous sommes plutôt d'avis que cette dimension de frayeur est bel et bien présente. Nous croyons même que l'affrontement avec ces contenus menaçants et leur transformation en connaissance de soi et en progrès thérapeutique en constituent l'un des éléments essentiels – quoique évidemment tout autrement que dans les sociétés amazoniennes et en rapport étroit avec les impératifs de la culture individualiste occidentale. Autrement dit, les pratiques évoquées ici sont à comprendre comme autant de conduites à risque mettant en scène, de manière rituelle, un affrontement avec l'incertitude surgissant du monde comme des profondeurs intérieures et donc source de peur, dans une recherche de repères et de maîtrise de soi.

Il est indéniable que la nature d'un événement comme BM contribue largement au succès symbolique et rituel d'usages de psychotropes en les intégrant à des visées de communauté, d'autonomisation et d'expression de soi. Cette communauté fortement ressentie dans un environnement favorisant à ce point la transgression explique en grande partie pourquoi plusieurs participants s'y adonnent à la consommation de telle ou telle substance pour la première fois. Ceci renforce l'argument central de cet article selon lequel la religiosité des consommations de psychotropes ne peut être interrogée sans une approche

ethnographique et une mise en contexte plus globale et complexe que le seul *set and setting* proposé naguère par Timothy Leary. De fait, si ce qui précède est nécessairement schématique et largement incomplet (il faudrait interroger chaque type d'usage et effectuer une analyse en profondeur du festival BM), il en ressort que les approches qualifiées ici d'essentialistes et de différentialistes sont insuffisantes pour rendre compte des pratiques relatives aux psychotropes aujourd'hui dans la nébuleuse néo-chamanique. Les expériences contemporaines ne sont ni de pâles simulacres des pratiques religieuses archaïques, ni des expériences du sacré communiquant à une vérité ancienne rejaillissant à travers les fissures de la modernité désenchantée. Ce qui précède devrait suffire à convaincre que les psychotropes n'induisent pas d'eux-mêmes d'expériences religieuses souches et que par conséquent chaque cas doit être rapporté à un symbolisme plus vaste. Si l'approche différentialiste rejette la religiosité de ces pratiques *a priori* ou y découvre des logiques de maximisation de l'intérêt personnel ou de domination, l'approche essentialiste ne saisit que les pratiques en *hypo* dans lesquelles la consommation de psychotropes est explicitement sacramentelle, exerçant du coup un jugement de valeur négatif sur les usages plus festifs à propos desquels les participants parlent abondamment en termes spirituels ou religieux. Or, du point de vue adopté ici, pratiques en *hyper* et en *hypo* sont deux modalités d'une même logique socio-anthropologique aux dimensions potentiellement et également religieuses qu'il convient justement d'analyser. En somme, du point de vue socio-anthropologique, le religieux, en ce qui a trait aux drogues, n'est ni dans le seul passé ni dans la substance ou l'expérience indicible des individus, mais dépend de la construction de l'objet et de la prise en compte à la fois du vécu des acteurs et de leur inscription sociale et historique.

Références

- Bataille, G. (1949). *La Part maudite, précédé de La notion de dépense*. Paris : Minuit, 231 p.
- Becker, H. (1985). *Outsiders. Études de la sociologie de la déviance*. Paris : Métailié, 247 p.
- Caillé, A. (2000). *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*. Paris : Desclée de Brouwer, Collection Sociologie économique, 282 p.
- Caillé, A. (2009). *Théorie anti-utilitariste de l'action. Fragments d'une sociologie générale*. Paris : La Découverte/MAUSS, 191 p.
- Caillé, A. (1994). *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*. Paris : La Découverte/MAUSS.
- Deshayes, P. (2004). «De l'amer à la mère : Quiproquos linguistiques autour de l'ayahuasca». *Psychotropes*. 10 (3-4), p. 15-29.
- Deshayes, P. (2002). «L'ayawaska n'est pas un hallucinogène», *Psychotropes*. 8 (1), p. 65-78.
- Doherty, B. (2004). *This is Burning Man*. New York : Little, Brown and Company, 304 p.
- Dumont, L. (1983). *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris : Seuil, 310 p.
- Durand, G. (1990). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, 10^e éd. Paris : Dunod, 536 p.
- Durkheim, É. (1990). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris : PUF, 638 p.
- Duvignaud, J. (1977). *Le don du rien. Essai d'anthropologie de la fête*. Paris : Stock.
- Ehrenberg, A. (sous la direction). (1991). *Individus sous influence. Drogues, alcools, médicaments psychotropes*. Paris : Esprit.
- Eliade, M. (1992). *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris : Payot, 405 p.

- Gauthier, F. et J.-P. Perreault. (2008). «Jeunes et religion dans la société de consommation : État des lieux et prospective». [In F. Gauthier et J.-P. Perreault (sous la direction) : *Jeunes et religion au Québec*] Québec : Presses de l'Université Laval, p. 9-28.
- Gauthier, F. (2008a). «Sous-cultures jeunesse et religion : Métal, gothique, hip-hop et techno». [In F. Gauthier et J.-P. Perreault (sous la direction) : *Jeunes et religion au Québec*] Québec : Presses de l'Université Laval, p. 101-122.
- Gauthier, F. (2008b). «Enjeux pour une théorie de la religion au-delà du mirage girardien. Réflexion critique sur *Le symbolique et le sacré* de Camille Tarot». *La revue du MAUSS semestrielle*. 2^e semestre (32), p. 495-534.
- Gauthier, F. (2008c). «Jeux et rites dans le paradigme du don». [In G. Ménard et P. Saint-Germain (sous la direction) : *Des jeux et des rites*] Montréal : Liber, p. 57-69.
- Gauthier, F. (2008d). «La religion de la société de marché». *Entropia. Revue théorique et politique de la décroissance*. 5, p. 93-106.
- Gauthier, F. (2006). *La recomposition du religieux et du politique dans les sociétés de marché*. Thèse (D. ès Sc rel). Montréal : Université du Québec à Montréal, 452 p.
- Gauthier, F. (2005a). «Orpheus and the Underground: Raves and Implicit Religion – From Interpretation to Critique». *Implicit Religion*. VIII (3), p. 235-283.
- Gauthier, F. (2005b). «Lecture de David Le Breton : une anthropologie des limites sous la question du sacré et de la religion». *Religiologiques*. 31, p. 209-232.
- Gauthier, F. (2004a). «Rapturous Ruptures. The “Instituant” Religious Experience of Rave». [In G. St. John (sous la direction) : *Rave Culture and Religion*] Londres et New York : Routledge, p. 65-84.
- Gauthier, F. (2004b). «Raves et espace urbain : bricolage d'un rite de passage à l'âge adulte?». [In P. W. Boudreault et M. Parazelli (sous la direction) : *L'imaginaire urbain et les jeunes*] Québec : Presses de l'Université du Québec, p. 237-257.

- Gauthier, F. (2004c). « Le Temple de l'Honneur. Rituels et deuils au Festival Burning Man ». *Frontières*. 17 (1), p. 87-90.
- Gauthier, F. (2004d). « Rave and Religion? Religious Studies Outlooks on a Contemporary Youth Phenomenon ». *SR (Sciences Religieuses / Studies in Religion)*. 33 (3-4), p. 397-413.
- Gauthier, F. (2003). « Recension de Thomas B. Roberts (sous la direction). (2001). *Psychoactive sacramentals. Essays on Entheogens and Religion* ». *Religiologiques*. N° 26. Disponible en ligne : <http://www.unites.uqam.ca/religiologiques>.
- Gauthier, F. et G. Ménard (sous la direction). (2001). « Technoritualités : religiosité rave ». *Religiologiques*. 24.
- Godbout, J. T. en collaboration avec A. Caillé. (1995). *L'Esprit du don*. 2^e édition. Montréal : Boréal Compact.
- Godbout, J. (2007). *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*. Paris : Seuil.
- Hamayon, R. (sous la direction). (2003). *Chamanismes*. Paris : PUF, 311 p.
- Hamayon, R. (2003). « Introduction à Chamanismes. Réalités autochtones, réinventions occidentales ». [In R. Hamayon (sous la direction) : *Chamanismes*] Paris : PUF, p. 7-54.
- Hamayon, R. (1990). *La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Paris : Publications de la Société d'ethnologie, [s. p.].
- Heelas, P., L. Woodhead et coll. (2005). *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. London : Blackwell, 224 p.
- Hervieu-Léger, D. (1993). *La religion pour mémoire*. Paris : Cerf, 274 p.
- Kozinets, R. V. (2000). *Rituals without dogma: liberating, purifying and primalizing consumption at Burning Man*. Evanston, IL : Kellogg School, Northwestern University, [non publié].
- La Revue du Mauss semestrielle*. (1998). N° 12, 2^e semestre, 1998. « Plus réel que le réel, le symbolisme ».

- Mabillon-Bonfils, B. (sous la direction). (2004). *La fête techno. Tout seul et tous ensemble*. Paris : Autrement, 174 p.
- Maffesoli, M. (1988). *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Paris : Méridiens-Klincksieck, 226 p.
- Mauss, M. (1999). *Sociologie et anthropologie*. Paris : PUF «Quadrige», 475 p.
- Pourteau, L. (2009). *Techno. Voyage au cœur des nouvelles communautés festives*. Paris : Éditions CNRS, 96 p.
- Racine, É. (2002). *Le phénomène techno. Clubs, raves, free-parties*. Paris : Imago, 213 p.
- Rivière, C. (1995). *Les rites profanes*. Paris : Presses Universitaires de France, 261 p.
- Rivière, C. (2008). *Socio-anthropologie des religions*, 2^e édition. Paris : Armand Colin, 213 p.
- Roberts, T. B. (sous la direction). (2001). *Psychoactive Sacramentals. Essays on Entheogens and Religion*. San Francisco : Council on Spiritual Practices, 272 p.
- Rouget, G. (1990). *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*. Paris : Gallimard, 621 p.
- Segalen, M. (1998). *Rites et rituels contemporains*. Paris : Nathan Université, 127 p.
- Smith, H. (1964). «Do drugs have a religious import?». *The Journal of Philosophy*. 61 (18), p. 517-530.
- Suissa, A. J. (1997). «Toxicomanie et rituels». *Religiologiques*. 16, p. 77-90.
- St John, G. (sous la direction). *Rave Culture and Religion*. New York et Londres : Routledge, 314 p.
- Tarot, C. (2008a). *Le Symbolique et le sacré. Théories de la religion*. Paris : La Découverte/MAUSS, 910 p.

- Tarot, C. (2008b). «Don et grâce, une famille à recomposer?». *La Revue du MAUSS semestrielle*. 2^e semestre (32), p. 90-102.
- Tarot, C. (2008c). «Religion, faut-il avoir peur de qui et de quoi ?, Quelques remarques sur les critiques de François Gauthier sur *le Symbolique et le Sacré*». *La Revue du MAUSS permanente*. Page consulté en ligne le 7 novembre 2008 sur le site <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article424>.
- Tarot, C. (1999). *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*. Paris : La Découverte/MAUSS, 710 p.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge (Massachusetts) : Harvard University Press, 600 p.
- Taylor, C. (1991). *The Malaise of Modernity*. Toronto : Anansi, 135 p.
- Taylor, C. (2003). *La diversité de l'expérience religieuse*. William James aujourd'hui. Montréal : Bellarmin, 109 p.
- Turner, V. W. (1990). *Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure*. Paris : PUF, 206 p.
- Vazeilles, D. (2003). «Chamanisme, néo-chamanisme et New Age». [In Hamayon, Roberte (sous la direction) : *Chamanismes*] Paris : PUF, p. 239-280.

Comité scientifique

Le comité scientifique comprend une vingtaine de membres choisis en fonction de leur expertise dans les milieux scientifiques ou de l'intervention. Son principal mandat est de conseiller le comité de rédaction et de veiller au maintien de la qualité scientifique de la revue. Les membres peuvent également :

- Proposer le nom d'auteurs ou de réviseurs dans leur domaine ;
- Assurer la direction d'un numéro thématique ;
- Être consultés sur la politique éditoriale ;
- Donner leur opinion sur un article ou un numéro ;
- Faire des suggestions sur l'orientation de la revue ;
- Soumettre des articles pour publication.

Membres du comité scientifique

Beauchesne, Line	Université d'Ottawa, Canada
Bibeau, Gilles	Université de Montréal, Canada
Bourget, Steve	University of Texas at Austin, États-Unis
Bourgois, Philippe	University of California, San Francisco, États-Unis
Brochu, Serge	Université de Montréal, Canada
Bruneau, Julie	Centre hospitalier universitaire de Montréal (CHUM), Canada
Coloma, Carlos	Projeto VIGISUS, Brésil
da Agra, Cândido	Université de Porto, Portugal
Dongier, Maurice	Centre de recherche Hôpital Douglas, Montréal, Canada

Facy, Françoise	Institut national de la santé et de la recherche médicale (INSERM), Paris, France
Lert, France	Institut national de la santé et de la recherche médicale (INSERM), Paris, France
Macquet, Claude	Centre les Hautes-Fagnes, Belgique
Malherbes, J. F.	Université de Sherbrooke, Canada
Nadeau, Louise	Université de Montréal, Canada
Nery Filho, Antonio	Université Salvador de Bahia, Brésil
O'Loughlin, Jennifer	Université McGill, Montréal, Canada
Valleur, Marc	Centre Marmottan, Paris, France

Liste des réviseurs scientifiques pour les années 2007-2008

Voici la liste de réviseurs scientifiques qui ont participé à l'évaluation des articles soumis à *Drogues, santé et société* pour la période 2007-2008. Il est à noter que cette liste comprend les personnes ayant donné leur autorisation à la divulgation de leur nom.

Apostolidis, Themistoklis	Université de Provence, France
Badlissi, Dalal	Agence de la santé et des services sociaux de Lanaudière
Bastien, Marie-France	Recherche et intervention sur les substances psychoactives-Québec (RISQ)
Bergeron, Jacques	Université de Montréal
Berlin, Ivan	Université Paris 6, Hôpital Pitié-Salpêtrière, France
Bertrand, Karine	Université de Sherbrooke
Blais, Étienne	Université de Montréal
Blazy, Micheline	Hôpital Le Vésinet, France
Bouchard, Michel	Centre de recherche et d'aide pour narcomanes (CRAN)
Brown, Thomas	Pavillon Foster et Université McGill
Chanut, Florence	Université de Montréal
Cleveland, Janet	Centre universitaire de santé McGill
Cloutier, Richard	Clinique Cormier-Lafontaine
Cohen, David	Florida International University

Collishaw, Neil	Médecins pour un Canada sans fumée
Comeau, Monique	Agence de la santé et des services sociaux de la Capitale-Nationale
Cousineau, Marie-Marthe	Université de Montréal
Debourg, Alain	Hôpital Le Vésinet, France
Denis, Isabelle	Centre Dollard-Cormier – Institut universitaire sur les dépendances
Deschesnes, Marthe	Développement des individus et des communautés, Institut national de santé publique du Québec
Dionne, Clermont	Université Laval
DiTommaso, Stephen	Université de Montréal
Dodier, Nicolas	École des hautes études en sciences sociales, Paris
Dolivet, Pierre	Institut national de la santé et de la recherche médical (INSERM)
Dufort, Francine	Université Laval
Durocher, Lise	Centre jeunesse de Montréal – Institut universitaire
Fernandez, Fabrice	Université de Toulouse
Fernet, Mylène	Université du Québec à Montréal
Frappier, Jean-Yves	Centre hospitalier universitaire Sainte-Justine, Université de Montréal
Gagnon, Fabien	Université Laval

Gagnon, Hélène	Institut national de santé publique du Québec (INSPQ), Université Laval
Gendreau, Paul	Université de Montréal
Gervais, André	Direction de la santé publique – Montréal-Centre
Gilbert, Sophie	Université du Québec à Montréal (UQAM)
Godin, Gaston	Université Laval
Gofette, Jérôme	Université de Lyon, France
Guichard, Annie	Institut national de prévention et d'éducation pour la santé (INPES), France
Haxaire, Claudie	CESAMES, Centre de recherche Psychotropes, Santé mentale, Société, France
Iriart, Jorge	Universidade Federal da Bahia, Salvador
Joober, Ridha	Université McGill, Institut universitaire en santé mentale Douglas
Keller, Pascal-Henri	Université de Poitiers, France
Lamblin, Denis	Réseau de prévention du syndrome d'alcoolisation fœtale (REUNISAF), île de la Réunion
Laventure, Myriam	Université de Sherbrooke
Lavoie, Vicky	Clinique pour traumatismes liés au stress opérationnel, Centre hospitalier universitaire de Québec

Le Breton, David	Université Marc Bloch – Strasbourg 2, France
Leblanc, Benoît	Université du Québec à Trois-Rivières (UQTR)
Lefebvre, Geneviève	Centre Dollard-Cormier – Institut universitaire sur les dépendances
Leibing, Anette	Université de Montréal
Malherbe, Jean-François	Université de Sherbrooke
Manske, Steve	University of Waterloo
Ménard, Jean-Marc	Domrémy Mauricie/ Centre-du-Québec
Monzee, Joël	Institut du développement de l'enfant et de la famille, Université de Sherbrooke, École nationale d'administration publique
Morel, Alain	Fédération Française d'Addictologie, France
Morin, Réal	Institut national de santé publique du Québec
Nadeau, Louise	Université de Montréal
Otero, Marcelo	Université du Québec à Montréal (UQAM)
Paradis, Gilles	Institut national de santé publique du Québec
Pauzé, Robert	Université de Sherbrooke
Pilet, Jean-Luc	Service de psychologie DDEC, Nantes, France

Raynault, Marie-France	Université de Montréal
Renaud, Lise	Université du Québec à Montréal
Richard, Lucie	Université de Montréal
Robillard, Chantal	Institut universitaire en santé mentale Douglas
Rosenzweig, Michel	Université libre de Bruxelles
Rousseau, Michel	Université d'Ottawa
Royer, Ann	Université Laval
Schultz, Anette	University of Manitoba
Suissa, AmnonJacob	Université du Québec à Montréal (UQAM)
Tourjman, Smadar Valerie	Université de Montréal
Tremblay, Joël	Université du Québec à Trois-Rivières, Centre universitaire de Québec
Van Caolen, Benoît	Université de Sherbrooke
Vitaro, Frank	Université de Montréal
