

## Drogues, santé et société

# « Ayahuasca sans ayahuasca » Du clientélisme chamanique à une patientèle en devenir “Ayahuasca without ayahuasca” From shamanic clientelism to becoming a patient “Ayahuasca sin ayahuasca” Del clientelismo chamánico a una pacientela en ciernes

José López Sánchez and Silvia Mesturini Cappel



Volume 23, Number 1, April 2025

Voyage, *drogue* et tourisme chamanique

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1118071ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1118071ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Drogues, santé et société

ISSN

1703-8839 (print)

1703-8847 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

López Sánchez, J. & Mesturini Cappel, S. (2025). « Ayahuasca sans ayahuasca » : du clientélisme chamanique à une patientèle en devenir. *Drogues, santé et société*, 23(1), 88–108. <https://doi.org/10.7202/1118071ar>

Article abstract

This article shows how a Shipibo *onanya* working within ayahuasca tourism perceives, recounts and resists the instrumentalization of his practice. Respecting the ethics specific to his expertise and role requires him to reconfigure his practices and adapt his discourse. At the same time, this implies responding skilfully to the projections and expectations of the international clientele and to what his clients need in order to become patients. The transition from client to patient is what enables this healer to remain faithful to his apprenticing and his integrity as an *onanya*, to his “*dieta*”, *sama* in Shipibo. The idea is not to reproduce a tradition, but to bring it up to date with what his patients need in a context of commodification and commercialisation. Here too, the practice of healing is connected to the socio-economic and political asymmetries inherited from colonisation, which are being updated by the globalised neo-liberal economy. In defence of an ayahuasca with a “mother”, which is opposed by the drug status of an “orphan” ayahuasca, the therapeutic proposal of ayahuasca sessions without the patient ingesting ayahuasca, an “ayahuasca without ayahuasca” emerges. By reconfiguring his patients’ expectations, attitudes and manners, this healer takes a stance and opens up perspectives that go far beyond this particular context.



# « Ayahuasca sans ayahuasca » Du clientélisme chamanique à une patientèle en devenir

**José López Sánchez**, ancien collaborateur CNRS-CERMES3, Onanya Shipibo,  
Centre Shipibo Rao

**Silvia Mesturini Cappel**, ancienne collaboratrice CNRS-CERMES3, Uclouvain,  
École Supérieure des Arts ERG

## Correspondance

Silvia Mesturini Cappel  
Uclouvain – Belgique  
École Supérieure des Arts ERG – Belgique  
Courriel : [silviamesturini@gmail.com](mailto:silviamesturini@gmail.com)  
Téléphone : +32 485021453  
136, rue Basse  
1180 – Bruxelles, Belgique

## Remerciements

Entre septembre 2019 et février 2023, notre collaboration a été financée par le ERC Starting Grant n°757589 “Healing Encounters” basé au CERMES3 (Université de Paris Cité, EHES, CNRS, INSERM).

## Résumé

Cet article montre comment un *onanya*<sup>1</sup> shipibo travaillant dans le tourisme de l'ayahuasca perçoit, raconte et résiste à l'instrumentalisation de sa pratique. Respecter l'éthique propre à son savoir-faire et à son rôle nécessite, selon lui, non seulement une reconfiguration des pratiques, mais aussi une adaptation des discours. Il s'agit de répondre adroitement aux projections et aux attentes de la clientèle internationale et, en même temps, à ce dont cette clientèle a besoin pour devenir une patientèle. Le passage du client au patient est ce qui permet à cet *onanya* de rester fidèle à son apprentissage et son intégrité de soignant, à sa « diète » (*sama* en shipibo). L'idée n'est pas de reproduire une tradition, mais de parvenir à l'actualiser dans un contexte de marchandisation et de commercialisation. Aussi, la pratique de guérison se connecte ici également aux asymétries socio-économiques et politiques héritées de la colonisation que reconduit l'économie néolibérale globalisée. En défense d'une ayahuasca ayant une « mère », à laquelle vient s'opposer le devenir drogue d'une ayahuasca « orpheline », émerge la proposition thérapeutique de séances d'ayahuasca sans ingestion d'ayahuasca de la part de la patientèle, une « ayahuasca sans ayahuasca ». En reconfigurant les attentes, les attitudes et les manières de faire de ses patients, cet *onanya* prend un positionnement et ouvre des perspectives qui vont bien au-delà de ce contexte particulier.

**Mots-clés :** Shipibo, ayahuasca, tourisme, médecine autochtone, mères des plantes, extractivisme

---

<sup>1</sup> Guérisseur, « celui-qui sait ».

## **“Ayahuasca without ayahuasca” From shamanic clientelism to becoming a patient**

### **Abstract**

This article shows how a Shipibo *onanya* working within ayahuasca tourism perceives, recounts and resists the instrumentalization of his practice. Respecting the ethics specific to his expertise and role requires him to reconfigure his practices and adapt his discourse. At the same time, this implies responding skilfully to the projections and expectations of the international clientele and to what his clients need in order to become patients. The transition from client to patient is what enables this healer to remain faithful to his apprenticing and his integrity as an *onanya*, to his “*dieta*”, *sama* in Shipibo. The idea is not to reproduce a tradition, but to bring it up to date with what his patients need in a context of commodification and commercialisation. Here too, the practice of healing is connected to the socio-economic and political asymmetries inherited from colonisation, which are being updated by the globalised neo-liberal economy. In defence of an ayahuasca with a “mother”, which is opposed by the drug status of an “orphan” ayahuasca, the therapeutic proposal of ayahuasca sessions without the patient ingesting ayahuasca, an “ayahuasca without ayahuasca” emerges. By reconfiguring his patients’ expectations, attitudes and manners, this healer takes a stance and opens up perspectives that go far beyond this particular context.

**Keywords:** Shipibo, ayahuasca, tourism, indigenous medicine, plants’ “mothers”, extraction

## **“Ayahuasca sin ayahuasca” Del clientelismo chamánico a una pacientela en cierne**

### **Resumen**

Este artículo muestra cómo un *onanya* shipibo que trabaja en el turismo de la ayahuasca percibe, relata y resiste a la instrumentalización de su práctica. Para él, respetar su saber-hacer y su rol implica reconfigurar sus prácticas y adaptar su discurso. Al mismo tiempo, se trata de responder hábilmente a las proyecciones y expectativas de la clientela internacional y a lo que ésta necesita para convertirse en una pacientela. La transición de cliente a paciente es lo que permite a este *onanya* mantenerse fiel a su formación y a su integridad como sanador, a su “dieta”, *sama* en Shipibo. No se trata de reproducir una tradición, sino de actualizarla en función de las necesidades de la clientela en un contexto de mercantilización y comercialización. Mas todavía, la práctica de la curación está relacionada con las asimetrías socioeconómicas y políticas heredadas de la colonización, que están siendo actualizadas por la economía neoliberal globalizada. En defensa de una ayahuasca con “madre” a la que se opone el estatuto de droga de una ayahuasca “huérfana”, surge la propuesta terapéutica de sesiones de ayahuasca sin que el paciente ingiera ayahuasca, una «ayahuasca sin ayahuasca». Al reconfigurar las expectativas, actitudes y formas de hacer de sus pacientes, este curandero toma posición y abre perspectivas que van mucho más allá de este contexto particular.

**Palabras clave:** Shipibo, ayahuasca, turismo, medicina indígena, madres de las plantas, extracción

## Introduction

Écrire sur l'ayahuasca nous situe dans un paradoxe. D'une part, comme le dit Sébastien Baud, dans nos sociétés, les plantes psychotropes sont « trop souvent et bien trop rapidement associées aux drogues » (Baud, 2018). D'autre part, le contact de cette substance avec « nos sociétés » pose justement la question, d'après José Lopez Sanchez, *onanya*<sup>2</sup> shipibo<sup>3</sup>, de son « devenir drogue » à l'intérieur d'un processus de transformation des pratiques, des exigences et de ce qui fonde leur efficacité.

La façon courante dont l'ayahuasca est définie, avec tout ce que cela charrie d'implicite, loin d'être neutre, contient une série de paradoxes, de malentendus, d'asymétries de pouvoir et de traductions réductrices dont les effets sont dévastateurs. À ce jour, l'ayahuasca est globalement décrite comme étant une décoction végétale. La recette de celle-ci peut varier selon les peuples, voire selon les experts. De même, son nom diffère d'une langue autochtone à l'autre. En shipibo, elle est appelée *oni*. Or, son internationalisation va de pair avec une standardisation de sa recette, réduite à ce qui serait ses ingrédients de base : une liane nommée *banistériopsis caapi* et les feuilles d'un arbuste, nommé *chacrana viridis*. D'une perspective shipibo, c'est bien plus complexe : l'ayahuasca en tant que « substance » ou « décoction » est secondaire. En revanche, l'apprentissage des experts et expertes, leur savoir-faire ainsi que les chants qui en découlent définissent bien mieux ce que contient, ou peut contenir, le mot « ayahuasca ». Nous verrons comment parler de *oni*, de chants (*icaros*) et des longues et incertaines pratiques d'apprentissage nous situe d'emblée dans ce porte-à-faux dont nous soulignons déjà le caractère paradoxal.

L'importance et la visibilité de la substance « ayahuasca », placée au centre de la rencontre locale par l'intérêt international qu'elle suscite au niveau « touristique », font d'elle l'emblème d'une transformation des modes de vie. Devenue la principale source de revenus pour les experts et expertes shipibo de pratiques liées aux plantes, elle s'intègre aux nouvelles hiérarchies et inégalités sociales propres au passage d'économies villageoises de subsistance à une économie de marché (Colpron 2022 ; Peluso, 2017 ; Slaghenauffi, 2022). Orienté et protégé par des *onanya* reconnus par sa communauté d'origine, José Lopez Sanchez fait partie de ces *onanya* shipibo qui ont appris depuis l'enfance, et ce, à travers des processus d'isolement et de restrictions alimentaires et comportementales complexes appelés *sama* en Shipibo. Ces processus sont traduits par le terme

---

<sup>2</sup> Littéralement « avec (-ya) du savoir (onan) ». José le traduit par « celui qui sait » ou « celui qui a le savoir » (*el que sabe, el que tiene el conocimiento*). Les termes de *meraya* et de *yobe* désignent également en shipibo des experts des plantes, du soin et de l'entente avec les entités de la forêt. José traduit le terme *meraya* par « le chercheur », « *el investigador* », celui qui trouve de nouvelles plantes ou plutôt de nouvelles manières de soigner avec les plantes en réponse à des besoins spécifiques. Il traduit *yobe* par « celui qui sait lutter contre l'obscurité » et dénonce la manière dont aujourd'hui on utilise ce terme parmi les Shipibo comme synonyme de *brujo* en espagnol renvoyant à une idée de sorcier malfaisant. Voir également à propos de ces termes le chap. 5 du livre *Trabajar con plantas que tienen madres. Diálogos con un onanya Shipibo* (José López Sánchez, Silvia Mesturini Cappel, Emilia Sanabria, Ed. Fineo, 2024. En OA téléchargeable : <https://shs.hal.science/halshs-04577270/document>

<sup>3</sup> On appelle habituellement Shipibo une population autochtone qui résulte de la fusion de trois peuples riverains de la région de l'Ucayali dans l'Amazonie péruvienne centrale : les Shipibo, les Conibo et les Xetebos. Recensée en 2017 par la INEI, leur population est estimée à environ 34.152 individus. Bien qu'une partie d'entre eux habitent dans plus ou moins 150 communautés forestières (la modalité de reconnaissance des villages comme communautés rend leur nombre variable), beaucoup de Shipibo (plus ou moins recensés) habitent en milieu urbain, notamment à Pucallpa et Yarinacocha, ainsi que dans le district de Cantagallo à Lima.

espagnol « *dieta* »<sup>4</sup>. Dès l'adolescence, José s'est rapproché du milieu urbain (Pucallpa-Yarinacocha) et a travaillé pendant une vingtaine d'années avec une clientèle internationale. Employé d'abord dans des centres de retraite, il a ensuite ouvert son propre centre. Ainsi, la situation particulière à partir de laquelle nous écrivons est celle d'un centre d'accueil, une infrastructure, qui pourrait être désignée comme « touristique » à certains égards et comme « médicale » à d'autres égards. Il s'agit d'un lieu dont José est propriétaire : une « propriété autochtone » donc, impliquant une position minoritaire, voire de contre-pouvoir par rapport aux très nombreux centres qui accueillent l'intérêt international croissant pour des « retraites » et des « diètes » ayant l'ayahuasca comme référence principale (Brabec de Mori, 2014; Fotiou, 2017; Dev, 2018; 2020; Slaghenauffi, 2020) et où les investissements et les bénéfices sont entre les mains d'entrepreneurs d'origine étrangère (Barbira Freedman, 2014; Fotiou, 2014).

Mais revenons encore un instant à la terminologie. L'ayahuasca est un mot qui désigne désormais un phénomène globalisé : celui-ci articule sommairement une décoction végétale avec un ensemble de contextes très divers et des pratiques d'encadrement de plus en plus standardisées qui prédéfinissent son ingestion, ses effets ainsi que l'interprétation et l'intégration de l'expérience issue de son absorption. Lorsque l'on se situe en Amazonie péruvienne, l'ayahuasca peut renvoyer en même temps à des pratiques autochtones, à des pratiques métisses et à des infrastructures d'accueil, de plus en plus nombreuses, voire luxueuses, qui accueillent un public étranger pour des « retraites », des « diètes », voire pour des ingestions collectives ponctuelles, ou « cérémonies ». D'autre part, lorsque l'on se situe en Amazonie brésilienne, l'ayahuasca peut être associée aussi bien à des milieux autochtones qu'à des organismes souvent désignés comme des « églises de l'ayahuasca » ou des « cultes synchrétiques », tels le Santo Daime, la União do vegetal, la Barquinha. Hormis cela, on retrouve également une diversité foisonnante de groupes de moindre échelle où la diversité des références et des sources d'inspiration est telle que seule l'ingestion collective, répétée et ritualisée de l'ayahuasca semble créer un point de comparaison et de cohérence. En dehors de l'Amazonie, l'ayahuasca peut être associée à des réseaux qui relient des pays du Nord avec des experts, des organismes et des infrastructures plus ou moins autochtones, métisses ou étrangères, situées en Amazonie ou d'origine amazonienne. Enfin, elle peut aussi être resituée à l'intérieur d'un ensemble hétérogène composé de cliniques expérimentales, de chercheurs, de nouveaux experts et d'associations de défense, de formation et de lobbying promouvant notamment la légalisation des « médecines autochtones » parmi d'autres « psychédéliques ».

À l'intérieur de ce contexte, traduire le terme *onanya* par « guérisseur » ou « *médico* » en espagnol (des traductions courantes au sein même du milieu shipibo) renvoie à une « réduction médicalisée » d'un ensemble de pratiques qui s'inscrivaient auparavant dans la complexité d'un mode de vie lié à la subsistance en forêt, au succès de la chasse et au maintien de certains équilibres avec les autres êtres qui peuplent la forêt et qui en vivent (Morin, 1998; 2015; Slaghenauffi, 2022; Tournon et al., 2014). Aussi, réduire la rencontre entre « médecine autochtone » et clientèle étrangère à un phénomène

---

<sup>4</sup> On pourrait commencer par définir une diète comme un temps de restriction et d'isolement. Les restrictions peuvent être variables en fonction de la personne en diète et de la plante à laquelle la diète est consacrée. Il s'agit en même temps de restrictions alimentaires, comportementales et sexuelles. Les diètes sont toujours encadrées par un ou une *onanya* qui « donne la diète ».

uniquement « touristique » empêcherait de prendre en compte tant le caractère profondément relationnel et émergent des pratiques shipibo liées aux plantes et aux savoir-faire des *onanya* (Slagenhauffi, 2022) qu'au sérieux et à l'engagement soutenu de bon nombre de ces « touristes ». Cette prise en compte ouvre sur un art important que les experts shipibo ont appris à cultiver : la gestion des asymétries de pouvoir et des malentendus à l'intérieur d'une proposition de soin qui cherche à s'adapter à une « clientèle » internationale susceptible, voire demandeuse, de devenir « patientèle ».

Remettre en cause l'importance et la centralité de l'ayahuasca dans la compréhension étrangère des pratiques de soin shipibo devient ici essentielle pour apprendre à se décentrer d'un certain colonialisme de la pensée « moderne »<sup>5</sup>. Concrètement, cette décentralisation traduit une reconfiguration des pratiques rituelles devenues habituelles. L'« ayahuasca sans ayahuasca » est une pratique pensée et mise en œuvre par José en réponse à ce qu'il perçoit comme « faisant soin » pour sa patientèle d'origine étrangère. Cette proposition de reconfiguration remet en jeu non seulement l'engouement pour cette substance à partir d'une perspective autochtone, mais remet également en perspective la centralité qui lui a été accordée à l'intérieur du renouveau des études ethnopharmacologiques et psychédéliques (Labate et Cavnar, 2014 ; Barbosa, Giglio, and Dalgalarondo 2005 ; Barbosa et al., 2009 ; Bouso et al., 2012 ; dos Santos et al., 2016). Notre objectif, partagé avec José à travers cette co-écriture, est de déplacer l'attention de la substance « ayahuasca » vers un ensemble enchevêtré qui, bien qu'irréductible, est secondarisé. Cet ensemble comprend des pratiques d'apprentissage (*sama*), des chants et des puissances agissantes, telles que les « mères des plantes médicinales ». Ces dernières, par leurs différents agissements, exigent un respect relationnel de ceux et celles qui se soignent et apprennent avec elles. Une ayahuasca sans l'apprentissage, sans l'expertise des chants et sans le respect relationnel de « ce qui soigne », autrement dit une ayahuasca sans ce que fait importer un point de vue autochtone, tend à ne ressembler à rien d'autre qu'à un actif financier ou psychotrope, désormais apte à appartenir aux mains maladroites des « modernes ».

Ainsi notre collaboration s'instaure autour du besoin partagé de faire importer la manière de se comporter avec et autour d'une ayahuasca intriquée et relationnelle ; en contrepoint de l'importance accordée habituellement à l'ayahuasca-substance. Nous avons sélectionné ensemble la littérature scientifique qu'il nous semblait important de convoquer.<sup>6</sup> C'est ainsi au fil des

---

<sup>5</sup> Nous utilisons ici la notion de « moderne » au sens que lui donne Bruno Latour dans ses multiples ouvrages qui soutiennent la possibilité et la nécessité d'une « anthropologie inversée ». Dans le livre *Trabajar con las plantas que tienen madres. Diálogos con un onanya Shipibo*, la notion de « gringo » apparaît souvent comme une désignation qui ne vise pas des personnes dans leur intégralité, mais des manières de penser, de faire et d'être en relation, qui s'opposent à ce qui est soutenu ou défendu par la pratique et le savoir-faire de José. José raconte comment il est lui-même, pour certains aspects et à certains moments, en train de se « gringuizer » au contact avec des logiques qui critiquent ou remettent en question le mode de vie de ses grands-parents. La notion de « moderne » se substitue ici également à la notion d'« Occident » qui renvoie trop facilement à une origine géographique ou culturelle définie *a priori*. Cette caractérisation fait l'impasse du travail toujours partiel de transformation et de résistance, propre à une rencontre et à une adaptation socio-historique située.

<sup>6</sup> Nous avons travaillé en espagnol : ceci implique que les versions intermédiaires de cet article, ainsi que les remarques des lecteurs et des lectrices du processus de révision par les pairs, ont été à chaque fois traduites en espagnol, retravaillées, et ensuite retraduites en français. Je me retrouve ainsi dans un rôle de « scribe » de cette co-élaboration qui me pousse à écrire par moments en « je » lorsqu'il s'agit de rendre compte du processus de co-élaboration et d'écriture lui-même. Toutefois, dans ce processus, les plus importantes composantes ne sont pas de l'ordre de l'écrit, mais de l'oral et de la *dieta* (*sama*). Si nous sommes parvenus à co-élaborer un texte, c'est parce que notre collaboration s'appuie avant tout sur une pratique partagée de *dieta* pendant laquelle, grâce à laquelle et à partir de laquelle nous songeons à ce qu'il est important de mettre en écriture.

discussions que nous avons commencé par nous reconnaître dans la proposition méthodologique de Catherine Walsh qui, œuvrant pour une décolonisation des manières de travailler en milieux autochtones, insiste sur le besoin d'éviter soigneusement que le cadre théorique et conceptuel précède ou surplombe la pratique, ou encore que le sens émerge d'une formalisation conceptuelle a priori. À travers cette prise de position méthodologique qu'elle définit comme un « decolonizing methodological-pedagogical-praxistical stance » (Walsh, 2018, 20), nous nous efforçons donc de ne pas reproduire une relation asymétrique de domination qui réduit l'autre en un objet de recherche et fait du chercheur celui ou celle dont le savoir et l'explication sont susceptibles de saturer le savoir de l'autre. Entre balbutiements et reformulations, nous ne cessons de chercher la possibilité d'une co-construction d'un savoir partagé, tout en hésitant constamment entre différentes traductions possibles de mots, d'images et de pratiques. Il s'agit d'un savoir bâti sur des connexions partielles, au sens que lui donne Marilyn Strathern et Marisol de la Cadena (De la Cadena, 2011 ; 2021 ; Strathern, 2020). À l'intérieur de ces connexions partielles, ce dont va rendre compte notre ethnographie co-œuvrant est de l'ordre d'un déplacement des différences qu'il est nécessaire de faire importer à l'intérieur d'un cheminement où nous nous reconnaissons comme deux chercheurs engagés sur le même terrain bien qu'avec des méthodologies, des savoirs et des publics différents.<sup>7</sup>

## Ayahuasca sans ayahuasca

L'expression « ayahuasca sans ayahuasca » a émergé des conversations partagées à l'occasion d'une retraite assez particulière qui comptait une petite vingtaine de participants. Lors de cette dernière, au moment des cérémonies dites d'ayahuasca, personne n'ingérait quoi que ce soit, à l'exception de José. L'expression « cérémonie d'ayahuasca » était prononcée avec humour, rendant fécondes la possibilité expérientielle et la perception, parfois étonnée, d'une efficacité, malgré l'absence d'absorption de « l'ayahuasca-substance ». Dans le cadre des cercles de parole de début et de fin de retraite, l'idée d'efficacité, la notion de drogue, ainsi que la définition de ce qu'est un remède et de ce qui « fait soin », furent discutées et, bien entendu, remodelées, vu cette expérience des plus singulières.

Une manière de raconter cette proposition d'une « ayahuasca sans ayahuasca » pourrait faire appel à la « tradition » shipibo. À l'âge de 7 ans, José a commencé son apprentissage avec les plantes auprès de son grand-père, dans sa communauté d'origine, Roaboya. Il se souvient comment l'ayahuasca était utilisée presque exclusivement par les experts et les apprentis. L'ayahuasca n'était pas un « remède » en vue d'être prescrit<sup>8</sup>. Elle était alors exclusivement décrite et utilisée comme une préparation qui permet de « voir », au sens de pouvoir effectuer un « diagnostic ». On ne la réservait

---

<sup>7</sup> Nous avons déjà expérimenté certaines de ces formes de collaboration dans le cadre de la co-élaboration du livre *Trabajar con las plantas que tienen madres. Diálogos con un onanya shipibo* (López Sánchez, Mesturini Cappa, y Sanabria 2024), accueilli par le projet « Healing Encounters. Reinventing Indigenous Medicine in the Clinic and Beyond », entre fin 2019 et début 2023. ERC Starting Grant n°757589 « Healing Encounters. Reinventing Indigenous Medicine in the Clinic and Beyond » dirigé par Emilia Sanabria et basé au CERMES3 (Université de Paris Cité, EHESS, CNRS, INSERM).

<sup>8</sup> L'usage de l'ayahuasca restreint aux experts est largement documenté dans la littérature ethnographique sur les Shipibo. Voir notamment Anne-Marie Colpron et Bernd Brabec de Mori (Colpron, 2009 ; 2022 ; Brabec de Mori, 2014).

qu'à certains cas particuliers. À la fin d'une cure, une fois un patient considéré « guéri », il pouvait parfois recevoir de l'ayahuasca afin de regarder les choses à partir d'un autre point de vue, « celui des plantes ». Cette expérience appelait à prendre des décisions, à transformer (ou pas) sa vie, sa situation et ses relations en conséquence. Cela permettait de voir ce qui avait rendu malade et de prévenir éventuellement que cela se répète de la même manière. En revanche, avoir accès à ce genre de perspective trop tôt était considéré comme risqué : cela pouvait effrayer le patient et compliquer le traitement. Le fait de prendre de l'ayahuasca en groupe était donc une pratique partagée entre *onanya*, ou bien entre *onanya* et apprentis. Les patients ne se joignaient à ce type de cercle que très rarement. Aujourd'hui, le format cérémoniel, devenu désormais habituel, prend la forme de cercles où tous les membres ingèrent de l'ayahuasca sans forcément qu'ait lieu un diagnostic ou un traitement préalable de la part d'un ou d'une *onanya*. De nouveaux arrivants se joignent aux patients plus expérimentés ainsi qu'aux apprentis éventuels, assistants ou traducteurs, tous et toutes dirigés par un, une ou plusieurs *onanya*.

Cette nouvelle configuration est l'un des résultats de la rencontre avec l'intérêt étranger, ses attentes et son effet standardisant (Losonczy et Mesturini Cappel, 2010), mais elle poursuit aussi un modèle de soin « métissé » qui témoigne de la sortie, forcée par la colonisation de la région, hors du mode de vie autochtone et de son économie de subsistance (Taussig, 1987). Mettre en arrière-plan l'ingestion de l'ayahuasca et, au premier, l'accompagnement d'un *onanya* shipibo exerçant sa médecine ne représente pas, pour José, une manière de « rester fidèle » à sa tradition ou de proposer à ses patients étrangers quelque chose de plus authentique. Il s'agit d'une mise en acte, en gestes, en rituel et en procédures thérapeutiques, de ce dont sa patientèle a transversalement besoin pour trouver efficacement (« pragmatiquement », dirais-je) du soin. C'est un geste qui vise justement à faire de sa clientèle une patientèle. En nous appuyant sur l'analyse de Colpron (Colpron, 2022), cette reconfiguration des pratiques peut être mise en relation avec une logique « d'incorporation de l'altérité », propre non seulement au peuple Shipibo, mais aussi à l'ensemble des sociétés amérindiennes (Vilaça, 2000 ; Viveiros de Castro, 2004). Cette incorporation de l'altérité étant perçue comme source de nouveaux savoirs et de nouveaux pouvoirs, elle ne remet pas en cause l'authenticité de la pratique et rappelle la primauté de l'engagement relationnel de cette pratique (Colpron, 2022).

Éviter que ses patients ne se comportent comme dans un « supermarché » ou un « bar » et éviter que l'ayahuasca ne soit traitée comme une « drogue », telle était l'intention formulée par José face aux participants et aux participantes des cérémonies d'« ayahuasca sans ayahuasca ». Cet avertissement sommaire en disait long ! Il témoignait, de la part de José, d'un travail profond de contextualisation, de politisation, de résistance et de soin, quant à son propre vécu de guérisseur shipibo bien implanté dans les réseaux locaux et internationaux du tourisme de l'ayahuasca en Amazonie péruvienne et ailleurs (Barbira Freedman, 2014 ; Brabec de Mori, 2014 ; Fotiou, 2014 ; 2016 ; Slaghenauffi, 2020). Par contraste, on sent donc combien un certain type de compréhension de l'efficacité est déterminant dans la manière dont l'ayahuasca est vue et utilisée aujourd'hui, en Amazonie comme ailleurs. Cette compréhension sous-jacente implique des processus et des pratiques d'extraction et de consommation de plantes. Face à cela, José tente de répondre en faisant importer certains aspects

d'une manière «traditionnelle» de faire, non par souci de fidélité, mais par souci de résistance. Quelles manières de faire «traditionnelles» sont capables de contrecarrer le «devenir supermarché» des pratiques autochtones et le «devenir drogue» des plantes qui les accompagnent ?

La création de programmes de retraite pouvant être réservés par Internet et d'infrastructures d'accueil avec des standards de confort étrangers entre de plain-pied dans le moule globalisé du «tourisme» (Barbira Freedman, 2014; Fotiou, 2014; 2016; Losonczy et Mesturini Cappel, 2010). «Tourisme» veut donc aussi dire asymétrie socio-économique. Lors de ces voyages de rencontre avec une «médecine autochtone», les touristes sont des personnes qui peuvent se permettre le voyage. D'autre part, les intermédiaires organisateurs, les «patrons», sont des entrepreneurs étrangers qui mettent le plus souvent les guérisseurs et guérisseuses locaux dans une position d'employés. Quant au personnel d'accueil, il est le plus souvent étranger tandis que le personnel de service reste presque toujours local. Cependant, comme le soulignent Baud et Fotiou (Baud, 2015; 2017; Fotiou, 2014; 2016), qualifier un phénomène de touristique n'est pas neutre et fait l'impasse sur les «réappropriations mutuelles» qui sont en jeu dans «des rencontres entre personnes, et des façons dont les unes et les autres adoptent pratiques et discours d'un ailleurs» (Baud, 2017, 20). Dans un article précédent, Baud faisait même appel à une anthropologie prenant en compte le caractère dialogique de ces pratiques touristiques. Il contrecarrait l'idée d'un tourisme chamanique entendu comme une «simple consommation de l'altérité, tel un produit de plus dans un marché qui se nourrit d'un mode de subjectivation capitaliste». Il insistait sur la nécessité de mettre en valeur l'expérience recherchée de part et d'autre, au-delà du formatage touristico-capitaliste. C'est une expérience, écrit-il, qui «relève de l'éthique de l'accueil de l'altérité» et qui «implique la digestion d'éléments hétérogènes en les transformant, sans abolir les différences, ni les contradictions, sans écraser le lointain, pour réaliser non pas une simple juxtaposition synchrétique, mais un métissage, chaque fois imprévisible» (Baud, 2015, 326).

D'autres chercheurs insistent sur les conséquences du phénomène touristique sur le mode de vie locale avec ses systèmes de partage et de réciprocité. Dans son analyse des «économies de l'ayahuasca», Daniela Peluso (Peluso, 2017) propose une distinction entre l'ayahuasca faisant partie d'une économie locale et l'ayahuasca en tant que nouveau domaine d'entrepreneuriat. Dans un écrit plus ancien (Peluso, 2006), elle montrait aussi que la référence à la tradition permettait dorénavant d'organiser un marketing touristique à destination des «modernes» en formatant une certaine manière de penser la tradition et sa valeur. Cette valorisation dictée par le phénomène touristique asseyait l'hypothèse d'un «hyper-traditionalisme» en milieu autochtone (Peluso, 2006). Cet hyper-traditionalisme affiché par les experts autochtones viendrait soutenir, justifier et corroborer la quête d'une expérience avec l'ayahuasca (plus) authentique, car (plus) traditionnelle. Nous soulignons que cette quête d'authenticité implique surtout, du côté des milieux autochtones, une vulnérabilité face à la manière dont la clientèle moderne et son ontologie transforment, reformulent, voire détournent, certaines pratiques autochtones. Lorsque la satisfaction du client vient se substituer à l'appréciation et à la légitimation d'une communauté locale, et notamment des *onanya* plus anciens et expérimentés, l'intégrité de la pratique peut être en jeu.

Comme le fait Peluso, José rappelle que les *onanya* ont toujours reçu une rétribution pour leur travail de soin, même si cette rétribution était plus organiquement inscrite dans une vie communautaire partagée. La communauté assurait le bien-être des *onanya* et de leur famille de manière à laisser le temps et l'espace aux *onanya* d'être en *dieta*, en isolement, en forêt, en train de chercher, à leur manière, le moyen de soigner un malade ou de remédier à une situation. Aujourd'hui, les *onanya* vivent désormais dans des sociétés où le besoin d'argent est omniprésent, que ce soit au contact de la société métisse locale ou face aux voyageurs étrangers. Gérer l'argent à travers la pratique de soin fait dorénavant partie intégrante de l'intégrité de l'*onanya*. Affirmer cette intégrité, tout en répondant aux défis contemporains, est une question vitale et délicate. Comment un guérisseur autochtone peut-il en même temps résister à l'instrumentalisation touristique et commerciale et être profondément engagé dans les possibilités de rencontre et de soin que le tourisme lui propose ? La rencontre face à une clientèle étrangère est loin ici de faire l'impasse sur la profondeur de la quête moderne pour la « médecine » (Fotiou, 2012) : elle est accueillie avec le sérieux et l'intégrité d'un *onanya*. La relation à l'argent, à la consommation de « produits », conçus comme autonomes, détachables des gens, des pratiques et des lieux, devient ainsi l'objet même d'une quête de soin partagée.

## « La ayahuasca no cura sola »<sup>9</sup> ou le problème de prendre l'ayahuasca comme point de départ

La reconfiguration qui émane d'une « ayahuasca sans ayahuasca » va de pair avec une critique de ce que José dénonce comme son « devenir drogue ». Selon lui, le terme « drogue » renvoie à l'idée d'une « simple chose », de quelque chose qui peut s'utiliser encore et encore, sans se soucier des conséquences, sans avoir une pratique de respect concomitante. La « reconfiguration » que la proposition d'une « ayahuasca sans ayahuasca » implique fait réponse à ce qui est dénoncé comme un « détournement » des pratiques shipibo. Les termes « détournement » et « reconfiguration » nous permettent d'insister sur un double mouvement : d'une part, celui d'une extraction d'une pratique complexe hors de son contexte autochtone et, d'autre part, celui d'une adaptation de cette même pratique en fonction et en réponse à cette extraction. Un mouvement éclaire l'autre dans ce qu'il rend manifeste et important. La manière dont l'extraction ou le détournement se font, ainsi que les conséquences que ces deux opérations entraînent, alertent José sur ce que signifie « consommer une drogue ». Selon lui, pour pouvoir consommer quelque chose « comme si » c'était une drogue, il faut lui ôter « sa mère ». Dès lors, une « drogue » se traduit par un quelque chose qui n'a plus sa « mère », qui a changé de « maître »<sup>10</sup>.

Mais que sommes-nous en train de traduire lorsqu'il est question de « plantes qui ont des mères » (« *plantas que tienen madres* » en espagnol), ou lorsque nous parlons de ces « mères » comme étant des « maîtres » ou des « propriétaires » (« *dueños* » en espagnol) ? Le fait qu'une décoction

---

<sup>9</sup> Traduction : « L'ayahuasca ne soigne pas toute seule. »

<sup>10</sup> Ces propos apparaissent avec plus de détails dans les dialogues du livre *Trabajar con las plantas que tienen madres. Diálogos con un onanya shipibo* (López Sánchez, Mesturini Cappa y Sanabria, 2024).

puisse avoir une « mère » est une question qui met à dure épreuve les possibilités de traduction. Le terme « mère », traduit de l'espagnol « *madre* », est couramment utilisé dans les milieux shipibophones qui sont majoritairement bilingues (espagnol-shipibo). Comme l'ont montré Juaregui, Clavo, Jovel et Pardo-de-Santayana dans leur article « *Plantas con madre : Plants that teach and guide in the shamanic initiation in the East-Central Peruvian Amazon* » (Juaregui et al., 2011) ces « *madres* » sont prises dans des relations synonymiques avec « *espíritu* » (esprit), « *alma* » (âme), « *dueño* » (maître ou propriétaire) et « *diablo* » (diable) (Juaregui et al., 2011, 740). D'autre part, les termes shipibo souvent invoqués comme étant à l'origine de la traduction « *madres* » sont « *ibo* » et « *yoshin* ». D'après José, si le terme « *ibo* » signifie clairement « *dueño* », car il peut aussi être utilisé pour indiquer le propriétaire d'un territoire ou d'un objet quelconque, il comprend le terme « *yoshin* » comme renvoyant uniquement à une idée de présence malveillante et ne l'utilise pas pour se référer aux mères. Il préfère donc le terme espagnol « *madre* », qu'il traduit par *ibo* en shipibo et pas par « *tita* » qui est celui communément utilisé pour se référer aux mères, aux « mamans ». Cela dit, ce n'est pas tellement le terme « mère » ou « *ibo* » en soi qui sont intéressants, mais la manière dont les personnes se comportent, ou sont appelées à se comporter, face à cet « autre » qui « a une mère ». Les plantes, ou substances, qui ont une mère exigent le respect d'une « bonne manière de faire » qui, du coup, devient la clé du soin et de son efficacité.

Quant à la traduction des *madres* et des *ibo* en « esprits », se joue ici un débat très « moderne » sur la possibilité de revendiquer ou pas l'existence d'esprits. Comme Anne-Marie Colpron le note (Colpron, 2009), il est crucial de ne pas tomber dans des interprétations religieuses. Ce que les Shipibo désignent comme les « maîtres » des plantes, des animaux et de certains lieux de la forêt ne se réduit pas à du religieux. Cette « mère » — souvent traduite comme étant l'esprit de l'ayahuasca, à l'instar de l'esprit des plantes ou de la forêt — est un espace de connexions partielles entre compréhensions locales et compréhensions étrangères quant à ce que peut être une plante (voire un lieu ou une décoction) et à ce dont elle peut être capable. Les plantes, dans l'univers shipibo, sont des plantes, mais « pas seulement » (De la Cadena, 2011). Il serait réducteur de saturer ce qui excède notre compréhension de la notion de « plante » en y ajoutant l'idée d'un « esprit ». Comme maintes fois souligné dans la littérature ethnographique qui s'intéresse tout particulièrement aux Shipibo (Tournon et al., 2014 ; Morin, 1998 ; Colpron, 2009), la possibilité de percevoir les mères des plantes et de soigner avec leur médecine s'inscrit dans une continuité d'experts et expertes, selon différentes intensités. Une certaine connaissance des plantes et de leur préparation fait intimement partie de la culture shipibo. Ce savoir peut être décrit comme étant de l'ordre de l'herboristerie, entendue comme une préparation de remèdes qui soignent de manière directe et ponctuelle des symptômes. Le savoir-faire des *onanya*, comme celui des plus puissants *meraya* et des plus guerriers *yobe*<sup>11</sup>, réside dans leur capacité acquise à dialoguer de manière directe et précise avec les *ibo* des plantes. Cela permet de trouver les causes profondes de ce qui crée une

---

<sup>11</sup> Les termes *onanya*, *meraya* et *yobe* désignent des expertises différentes, voire complémentaires, parmi les experts de plantes ayant des diètes et sachant utiliser l'ayahuasca. José traduit *onanya* par « celui qui sait » (*el médico*), *meraya* par « celui qui cherche » (*el investigador*) et *yobe* par « celui qui sait lutter contre l'obscurité » (*el guerrero*). Il est important de noter que les trois types d'experts sont des figures ambivalentes, qui peuvent tout aussi bien soigner que nuire. Leur qualité positive ou négative dépend de leurs actes et pas de leurs compétences.

maladie, un désordre ou un mal-être. Cependant, comme le souligne Anne-Marie Colpron, tant les herboristes, *raomis* en Shipibo, que les *onanya*, *meraya* et *yobe* considèrent que ce sont bien les mères des plantes qui soignent et non pas la présence ou pas d'une plante sous la forme d'un remède tangible (Colpron, 2009, 69). Pas de soin possible, donc, sans les mères des plantes, quel que soit le niveau de connaissance ou d'expertise de celui ou celle qui est en position de soignant.

Ainsi, la proposition d'une « ayahuasca sans ayahuasca » traduit en pratique ce que José exprime verbalement par « *la ayahuasca no cura sola* ». L'ayahuasca qui soigne seule est pour José celle qui est comprise comme une substance ayant des molécules « actives » : celle qui ne requiert aucun respect particulier, celle qui peut se passer du maintien des bonnes relations avec la « mère » de l'ayahuasca. L'ayahuasca qui soigne seule est néanmoins celle utilisée par de nombreuses personnes qui en proclament aujourd'hui le caractère « spirituel », tout en l'utilisant comme un moyen pour « se connecter » et communiquer avec les plantes. Mais l'attention, même spirituelle, portée sur une substance capable de tout faire toute seule fait l'impasse sur le nouage vivant qui donne toute son efficacité à la pratique : impasse sur les temps longs et sur le caractère toujours périlleux, incertain, de cette pratique, laquelle, on l'a dit, requiert de nombreuses années d'apprentissage et de pratique, sans garantie d'un quelconque aboutissement.

« *El ayahuasca no es un enchufe* »<sup>12</sup>, se plaît à répéter avec humour José pour contrecarrer l'idée que l'ayahuasca serait une sorte de technique, de point de contact, de « prise électrique » qui ouvre à un autre monde, soudainement, comme par magie. À cette idée tantôt magique, tantôt miraculeuse, tantôt spirituelle, tantôt psychédélique qui est associée à l'ayahuasca-substance, s'oppose un décentrement vers de longues années d'apprentissage où s'acquiert (ou pas) une manière de savoir qui est aussi, partiellement, une manière de « faire corps » avec un savoir, avec d'autres et avec des milieux. L'importance de la parole, des perspectives et des savoirs-faires de ceux et celles qui sont porteurs de ce type d'apprentissage devient ici incontournable. Lutte et soin se rencontrent dans la reconnaissance de l'expertise autochtone face à l'utilisation de plus en plus globalisée et de moins en moins autochtone (en proportion) de l'ayahuasca (Labate et Cavnar, 2018).

## De « l'ayahuasca sans ayahuasca » à « une ayahuasca avec une mère »

Une ayahuasca qui est utilisée comme un quelque chose qui peut être consommé encore et encore est ce qui la transforme en ce que José a commencé à appeler une « ayahuascaïne », autrement dit en « ayahuasca orpheline ». L'ayahuascaïne, terme qu'il use à dessein pour sa consonance avec la cocaïne, est une ayahuasca utilisée « comme un médicament » que l'on prend pour se soulager, voire se divertir, et qu'on se procure dans une pharmacie, un bar ou un supermarché. L'ayahuascaïne est donc avant tout une chose qui peut se consommer sans se poser d'autres questions que sa propre satisfaction, la réponse à ses attentes, le soulagement immédiat. Pour résister

---

<sup>12</sup> Traduction : « L'ayahuasca n'est pas une prise électrique ».

au devenir ayahuascaïne de l'ayahuasca, il s'agit donc non seulement d'y adjoindre le « substantif » mère, mais surtout et en plus la quantité de « verbes » et donc d'actions, de mouvements et de pratiques qui s'adressent aux mères. Cette multiplication de caractérisations des mères fait soin : elles rendent susceptibles les mères de produire ce que José entend par une « efficacité » qui soigne, qui guérit, qui enseigne. Parmi ces verbes, les principaux sont : « apprendre à respecter », « dieter » (*dietar* en espagnol, *samati* en Shipibo), « icarer » (*icarar* : savoir chanter avec les plantes et de manière à soigner), « souffler » (*soplar* : savoir utiliser son souffle pour soigner), « voir avec la médecine » (*mirar con la medicina* : savoir faire un diagnostic en utilisant une capacité de vision forgée par les diètes et aidée par l'ingestion de l'ayahuasca).

Ainsi, la proposition de cérémonies d'« ayahuasca sans ayahuasca » devient une reconfiguration pratique et multisyntaxique. Celle-ci ramène l'attention des participants et des participantes vers l'expertise de l'*onanya* et la capacité de soigner par le chant. Ce faisant, elle permet de requalifier l'ensemble des pratiques de soin à partir desquelles émergent les chants, l'expertise et l'efficacité d'une décoction telle que l'ayahuasca.

Pendant les cercles de parole qui rythmaient les cérémonies d'ayahuasca sans ayahuasca, José insistait sur le fait que ses chants, *icaros*, sont plus efficaces lorsqu'ils peuvent être entièrement consacrés au diagnostic et au soin. En revanche, lorsque des personnes peu initiées prennent de l'ayahuasca, une grande partie de la force du chant doit être consacrée à accompagner l'expérience d'ingestion et de vision du patient, incapable de la gérer par lui-même. L'efficacité du soin, du point de vue du patient, ne peut plus, dans cette reconfiguration, se situer dans le ressenti de la *mareación*,<sup>13</sup> mais met au centre la confiance que la patientèle doit pouvoir éprouver face à la compétence du guérisseur ainsi que la reconnaissance que « voir avec l'ayahuasca, ça s'apprend », « ça se diète ». Un tel apprentissage se fait moyennant la tenue d'une série de restrictions qui touchent plusieurs domaines à la fois<sup>14</sup>. Plus globalement, la « *dieta* » est un apprentissage qui ne peut se découvrir qu'en le pratiquant, car il se réfère à un savoir enraciné dans l'expérience.

Ce savoir se définit comme particulier à chaque personne et au type de liens que chaque personne parvient à forger avec les plantes « diétées ». De ce lien, et de ce lien seulement, peuvent émerger des chants, ou plutôt la capacité de « chanter pour voir » (diagnostiquer), de « chanter pour appeler les plantes qui soignent », de « chanter pour envisager un traitement », de « chanter pour nettoyer », etc. La *dieta*, dans sa pratique, en vient à désigner une composante de la personne, quelque chose qui se porte, qui vit et qui continue à évoluer au fil du temps<sup>15</sup>. Le qualificatif « diété.e » témoigne quant à lui de quelque chose qui est préparé avec le soin de quelqu'un qui « a » des diètes. Tel peut

<sup>13</sup> Effets induits par l'ingestion de l'ayahuasca : effets visionnaires, purgatifs et émétiques. José le traduit par « *paen* » en shipibo.

<sup>14</sup> La sphère alimentaire (interdiction de certains aliments), l'ingestion d'eau (périodes variables et intermittentes de jeûne « sec » pendant la diète où tout contact avec de l'eau est interdit et qui peuvent osciller de 24 h à 3 jours), le comportement sexuel (interdiction de toute forme d'excitation sexuelle – dans les diètes les plus poussées, la sexualité pendant le rêve est également interdite), le contact social (pendant la *dieta*, le contact social entre humains laisse place à l'isolement et la recherche d'une forme de sociabilité ou d'interconnaissance avec la plante qui fait l'objet de la *dieta*).

<sup>15</sup> Le terme *dieta* peut devenir non seulement un verbe « dieter », mais aussi un qualificatif « *dietado*, *dietada* » « diété.e ». Dans son usage courant, il est souvent précédé par un possessif : « *mi* *dieta* ». « Ma diète » désigne l'ensemble des diètes et donc l'ensemble des traitements ou apprentissages en corps et en cours.

être le cas d'une ayahuasca qui peut être dite « *una ayahuasca bien dietada* » (une ayahuasca bien diétée) : une ayahuasca préparée avec une bonne diète préalable, ou encore une ayahuasca préparée par quelqu'un qui prend bien soin de « sa » diète, c'est-à-dire qui continue à prendre soin des liens avec ses plantes alliées.

Les « diètes » font aujourd'hui partie de ce qui est proposé à la clientèle ou patientèle étrangère dans les centres d'accueil construits à cette fin en Amazonie (Fotiou, 2014 ; 2017 ; Dev, 2020) et peuvent donc être comprises comme des temps courts, voire comme un exploit d'une fois. Si ce temps court peut néanmoins être efficace en termes de traitement ponctuel, les processus de diète conçus comme des espaces d'apprentissage pouvant aboutir à une faculté de soigner et de chanter impliquent un temps tout aussi long qu'incertain. L'incertitude porte tant sur la durée que sur l'aboutissement même du dit apprentissage. Dans ces temps longs d'engagement, apprendre ce que signifie respecter les plantes qui ont une mère est primordial (Morin, 1998 ; Tournon et al., 2014 ; Colpron, 2009). Lorsque l'on mentionne ici le temps long, on fait référence à des dizaines d'années d'apprentissage, voire à une absence de détermination du temps d'apprentissage. Le nombre et le type de diètes nécessaires à un apprentissage ne peuvent être décidés à l'avance : l'acquisition d'une capacité de soigner n'est jamais garantie. Un processus d'apprentissage, toujours périlleux, peut rater. De même, la compétence une fois acquise par un guérisseur peut être à nouveau perdue. Cette incertitude sur ce qui s'acquiert est solidaire du fait que la compétence de guérir dépend du respect et du soin continuellement apportés aux relations avec les plantes qui ont peuplé et qui continuent de peupler « sa » propre diète. En outre, une diète « se croise » lorsque les restrictions ne sont pas respectées. Une « diète croisée », qui implique un « tomber malade » aux contours variables, tient lieu de rupture relationnelle avec le *ibo* d'une plante qui réagit ainsi à une confiance trahie. De cette manière justement, en sentant les *ibo* réagir au non-respect, la personne apprend, à travers son expérience, comment les plantes font sentir leur capacité à aider tout autant que leur capacité à nuire.

Les chants, *icaros*, constituent le point où l'articulation inextricable de l'*onanya* et des plantes diétées deviennent une capacité d'action partagée : une « intra-action », pourrait-on dire en empruntant la formule de Karen Barad (Barad, 2007), pour l'opposer à l'interaction dont les éléments restent détachables. « Les médecins, ce sont les plantes », ne cesse d'insister José auprès de ses patients, mais c'est l'*onanya* qui met l'intention de soigner et qui apprend à chanter et à travailler avec les plantes. Le temps long est ainsi nécessaire pour apprendre à créer une telle articulation entre plantes, chants et action curative. Tout cela mène à faire exister et tenir un enchevêtrement à l'intérieur duquel les plantes ne sont pas « utilisées » par les humains, mais sont engagées dans une relation active où leur capacité de soigner dépend de l'éthique apportée à cette relation. Ainsi, il s'agit également du temps long d'un engagement relationnel qui ne peut pas être trahi sans conséquences. De ce fait, le temps de la compétence de l'*onanya*, au fur et à mesure de son apprentissage, dépasse les temps stricts des diètes pour devenir une manière d'être au monde. Les relations entretenues avec les plantes deviennent constitutives de sa personne, de son corps et de ses possibilités de soigner. De la même manière, une absence de soin, une trahison de l'éthique exigée par les plantes, peuvent entraîner la perte de cette capacité de soigner qui ne peut jamais être revendiquée comme un acquis définitif et indépendant des relations dont elle émane.

À l'intérieur de l'inextricabilité de ces relations, de leur temps long, des vies consacrées à l'apprentissage et au bon maintien de ces relations, émerge l'ayahuasca en tant qu'« outil de diagnostic » : un breuvage qui aide l'*onanya* à voir et à chanter, à entrer grâce au chant dans le monde du patient, comme dans celui des plantes. Cela ouvre la possibilité d'un traitement efficace qui, tout comme les chants, est toujours situationnel et spécifique à chaque patient. L'ayahuasca elle-même n'est pas considérée par José comme une substance ayant toujours les mêmes qualités. En outre, elle n'est jamais indépendante de qui la prépare, de la façon dont elle est préparée et de comment elle est utilisée et chantée. Aucune efficacité stable n'est reconnue à cette décoction en dehors des activations que suscite le savoir-faire d'un expert ou d'une experte, autrement dit de ce que leurs diètes et leurs chants leur permettent de mettre au travail. Le savoir-faire des experts revient ici au centre, ainsi que les plantes qui font partie de leur apprentissage, qu'elles soient des ingrédients de l'ayahuasca ou pas (Arevalo, 1994 ; Juaregui et al., 2011 ; Tournon et al., 2014). La conception de ce qu'est ou peut être une plante, de ce dont elle est capable, se mesure ici à de nouvelles exigences et de nouvelles histoires de pratiques. Les plantes qui participent au soin à travers le chant de l'*onanya* ne sont pas forcément présentes en tant que décoction à absorber. Bien qu'incorporées par les *onanya* grâce aux diètes, ressenties et activées pendant les séances de soin aussi bien que dans la vie ordinaire, les plantes diétées n'ont nul besoin d'être ingérées ou visibles pour être présentes.

## Conclusion

Ce que José veut faire importer en invoquant la « mère » de l'ayahuasca n'est pas une différence ontologique, plus ou moins conciliable, irréductible ou incommensurable, mais un positionnement éthique et politique<sup>16</sup>. Une décoction qui a une « mère » n'est pas qu'une décoction ; une plante qui a une « mère » n'est pas qu'une plante. La présence d'une « mère » implique que des manières de bien se comporter sont alors nécessaires. On ne peut pas faire ce que l'on veut. Il y a des limites, des règles, et il y a surtout une présence qui peut sévir quand ces manières de faire ne sont pas respectées. Contrairement à une idée trop immédiate et anthropocentrique d'une communication directe avec des plantes qui seraient capables de s'exprimer « comme des humains », le lien qui se forge entre la personne en diète et les plantes qu'elle diète est fait de communications tâtonnantes, de sensations, de situations, de rêves et de visions dont le sens et l'importance sont souvent compris a posteriori.

Le lien avec cet autre, « mère » ou « *ibo* », s'il comporte une part d'inconnu, requiert toujours soin et respect pour qu'une forme d'entente puisse devenir un espace de collaboration et d'habitation partagée, et ce, notamment dans le corps de l'*onanya*. Le corps de l'*onanya* se transforme pendant les diètes et est habité par les plantes diétées. C'est ainsi que son souffle et, donc, son

---

<sup>16</sup> La possibilité ontologique que les plantes soient des sujets dotés d'une agentivité capable de rencontrer et interagir avec l'agentivité humaine est un sujet passionnant. Cela ouvre sur des approches inter-espèces, mais aussi sur des réflexions théoriques délicates où il s'agit d'apprendre à rendre cette affirmation crédible ou acceptable à l'intérieur des limites d'un savoir non-autochtone. Parmi les approches inter-espèces et néomatérialistes, voir Luci Attala, Christina Callicott et Laura Dev (Callicott, 2013 ; Attala, 2017 ; Dev, 2018 ; 2020).

chant peuvent devenir porteurs de ses diètes. Le chant médiatise la capacité, partagée avec les plantes, d'intervenir pour soigner et enseigner, ou parfois pour causer un tort. De ce fait, dit José, le devenir drogue s'apparente à une ayahuasca désormais sans mère, mais aussi sans diète, sans l'*onanya* et ses chants, et sans tout ce savoir-faire profondément ancré dans une reconnaissance réciproque des sujets co-impliqués. Selon José, laisser les clients se complaire à penser que l'ayahuasca « *cura sola* », soigne par elle-même (comme un médicament ou un remède qui voyagerait en restant efficace sans les diètes, sans les *onanya*, les anciens et leurs chants) signifie participer à d'anciennes dynamiques coloniales qui « sont en train de les tuer, mais d'une autre manière ». Contrairement aux temps de l'éradication explicite des pratiques autochtones, la manière courante dont l'ayahuasca est traitée aujourd'hui peut fonctionner comme une manière nouvelle de tuer une pratique : en la simplifiant et en la désolidarisant de toutes ses interdépendances jusqu'à ce qu'elle ne soit plus. Néanmoins, ce n'est pas la commercialisation des pratiques et plantes autochtones qui pose question en soi, et l'engagement de José dans les réseaux du « tourisme » de l'ayahuasca en est bien la preuve. Ce qui se joue pour lui est une question d'intégrité, ou plutôt de conflit entre différents types d'intégrité. Les relations avec les « mères » exigent. Maintenir de bonnes relations avec ces « autres » sur un plan de priorité signifie être prêt à ne pas satisfaire les exigences et les attentes éventuelles des clients. Ainsi, pour que les « mères » continuent à être présentes, il faut continuer à les engager activement dans les relations où elles peuvent mettre des limites. Des limites qui peuvent échapper au contrôle même des *onanya*. Tel est l'apprentissage du « respect » qui est dû aux plantes qui soignent. Un apprentissage souvent difficile pour les « modernes ». Devenir « patient » n'est pas une panacée !

Le terme « drogue » apparaît comme ce qui émerge d'une modalité relationnelle particulière : celle entre une personne qui recherche un effet immédiat et une chose qui ne peut qu'être consommée. La complexité entremêlée des sujets et des pratiques, d'humains et de non-humains, laisserait alors la place au face-à-face entre une substance et son usager. Si l'abus devient possible, alors se pose la question de la configuration qui autorise des relations instrumentales et des objets à consommer (substances, programmes de diètes, chants prodigués sur commande). L'efficacité recherchée se transformerait alors en conséquence : la satisfaction du client l'emporterait sur la reconnaissance et l'interdépendance cultivée avec les plantes et les anciens. Cette perspective sur un tel « devenir drogue » est d'autant plus paradoxale si l'on considère que l'internationalisation de l'ayahuasca va de pair avec de nombreux essais cliniques qui ont mis en avant une efficacité de l'ayahuasca pour traiter des problèmes d'addiction (Bousso et Riba, 2014 ; Fernández et Fábregas, 2014 ; Fernández et al., 2014 ; Liester et Prickett, 2012 ; Loizaga-Velder et Loizaga Pazzi, 2014 ; Winkelman, 2014).

« L'ayahuasca sans ayahuasca » est une proposition à la fois thérapeutique, éducative et politique. Ces séances sans ingestion de la part des participants sont en même temps un diagnostic de et une réponse à ce qu'une patientèle « moderne », dans sa transversalité, requiert comme « bonnes manières » pour la faire bénéficier des pratiques de soin dont José, entre autres, est porteur. Déjouer la réduction du savoir-faire à un bien de consommation engage les participants étrangers à travailler tant leur relation au remède que leur relation à ce qui fait soin.

## Références

- Arevalo, G. (1994). *Medicina Indígena: Las Plantas Medicinales y Su Beneficio En La Salud Shipibo-Conibo*. AIDESEP.
- Attala, L. (2017). The edibility approach: Using edibility to explore relationships, plant agency and the porosity of species' boundaries. *Advances in Anthropology*, 7(3), 125-145. <https://doi.org/10.4236/aa.2017.73009>
- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press.
- Barbira Freedman, F. (2014). Shaman's networks in Western Amazonia: The Iquitos-Nauta road. Dans B. C. Labate et C. Cavnar (dir.), *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond* (p. 130-158). Oxford University Press.
- Barbosa, P., Cazorla, I., Giglio, J. et Strassman, R. (2009). A six-month prospective evaluation of personality traits, psychiatric symptoms and quality of life in ayahuasca-naïve subjects. *Journal of Psychoactive Drugs*, 41(3), 205-212. <https://doi.org/10.1080/02791072.2009.10400530>
- Barbosa, P., Giglio, J. et Dalgarrondo, P. (2005). Altered states of consciousness and short-term psychological after-effects induced by the first-time ritual use of ayahuasca in an urban context in Brazil. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 193-201. <https://doi.org/10.1080/02791072.2005.10399801>
- Baud, S. (2018). Introduction. Dans S. Baud (dir.), *Histoires et usages des plantes psychotropes* (p. 11-24). IMAGO.
- Baud, S. (2017). Réappropriations mutuelles : Ayahuasca et néochamanisme péruvien internationalisé. *Drogues, Santé et Société*, 16(2), 15-35. <https://doi.org/10.7202/1041851ar>
- Baud, S. (2015). Expériences néo-chamaniques : Les limites de la critique déductive. *L'Homme : Revue Française d'Anthropologie*, 215-216, 317-328. <https://doi.org/10.4000/lhomme.24000>
- Bouso, J. et Riba, J. (2014). Ayahuasca and the treatment of drug addiction. In B. Labate & C. Cavnar (dir.), *The therapeutic use of ayahuasca* (p. 95-109). Springer-Verlag.
- Bouso, J., González, D., Fondevila, S., Cutchet, M., Fernández, X. et Ribeiro Barbosa, P. (2012). Personality, psychopathology, life attitudes and neuropsychological performance among ritual users of ayahuasca: A longitudinal study. *PLOS ONE*, 7(8), e42421. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0042421>
- Brabec de Mori, B. (2014). From the native point of view: How Shipibo-Konibo experience and interpret ayahuasca drinking with gringos. Dans B. Labate & C. Cavnar (dir.), *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond* (p. 206-230). Oxford University Press.
- Callicott, C. (2013). Interspecies communication in the Western Amazon: Music as a form of conversation between plants and people. *European Journal of Ecopsychology*, 4, 32-43. [https://ecopsychology-journal.eu/v4/EJE%20v4\\_Callicott.pdf](https://ecopsychology-journal.eu/v4/EJE%20v4_Callicott.pdf)

- Colpron, A.-M. (2022). D'invisibles à hypermédianisées: Femmes chamanes Shipibo-Konibo et tourisme par ayahuasca en Amazonie occidentale. *Les Cahiers du CIÉRA*, 20, 76-90. <https://doi.org/10.7202/1092551ar>
- Colpron, A.-M. (2009). Cosmologies chamaniques et utilisation de psychotropes parmi les Shipibo-Conibo de l'Amazonie occidentale. *Drogues, Santé et Société*, 8(1), 57-91. <https://doi.org/10.7202/038916ar>
- De la Cadena, M. (2021). Not knowing: In the presence of... Dans A. Ballesterio et B. R. Winthereik (dir.), *Experimenting with ethnography: A companion to analysis* (p. 246-256). Duke University Press.
- De la Cadena, M. (2011). *Earth beings: Ecologies of practice among Andean worlds*. The Lewis Henry Morgan Lectures. Duke University Press.
- Dev, L. (2018). Plant knowledges: Indigenous approaches and interspecies listening toward decolonizing ayahuasca research. Dans B. C. Labate et C. Cavnar (dir.), *Plant medicines, healing and psychedelic science* (p. 185-204). Springer International Publishing.
- Fernández, X. et Fábregas, J. (2014). Experience of Treatment with Ayahuasca for Drug Addiction in the Brazilian Amazon. Dans B.C. Labate et C. Cavnar (dir.), *The Therapeutic Use of Ayahuasca*, (p. 161-182). Springer-Verlag.
- Fernández, X., dos Santos, R., Cutchet, M., Fondevila, S., González, D. et Ancázar, M. (2014). Assessment of the Psychotherapeutic Effects of Ritual Ayahuasca Use on Drug Dependency: A Pilot Study. Dans B.C. Labate et C. Cavnar (dir.), *The Therapeutic Use of Ayahuasca*, (p.183-196). Springer-Verlag.
- Fotiou, E. (2017). Plant Use and Shamanic Dietas in Contemporary Ayahuasca Shamanism in Peru. Dans S.G. Prance, D. McKenna, B. De Loenen et W. Davis (dir.), *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs: 50th Anniversary Symposium*, (p. 55-69). Synergic Press.
- Fotiou, E. (2016). The Globalization of Ayahuasca Shamanism and the Erasure of Indigenous Shamanism. *Anthropology of Consciousness*, 27(2), 151-179. <https://doi.org/10.1111/anoc.12056>
- Fotiou, E. (2014). On the Uneasiness of Tourism. Considerations on Shamanic Tourism in Western Amazonia. Dans B.C. Labate et C. Cavnar (dir.), *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*, (p. 159-181). Oxford University Press.
- Fotiou, E. (2012). Working with "la medicina": Elements of healing in contemporary ayahuasca rituals. *Anthropology of Consciousness*, 23(1), 6-27. <https://doi.org/10.1111/j.1556-3537.2012.01054.x>
- Juaregui, X., Clavo, Z.M., Jovel, E.M. et Pardo-de-Santayana, M. (2011). Plantas Con Madre: Plants That Teach and Guide in the Shamanic Initiation Process in the East-Central Peruvian Amazon. *Journal of Ethnopharmacology*, 134(3), 739-752. <https://doi.org/10.1016/j.jep.2011.01.042> [Get rights and content](#)
- Labate, B. C. et Cavnar, C. (2018). *The expanding world ayahuasca diaspora: Appropriation, integration, legislation*. Routledge.
- Labate, B. C. et Cavnar, C. (2014). *The therapeutic use of ayahuasca*. Springer-Verlag.
- Liester, M. et Prickett, J. (2012). Hypotheses Regarding the Mechanisms of Ayahuasca in the Treatment of Addictions. *Psychoactive Drugs*, 44(3), 200-208. <https://doi.org/10.1080/02791072.2012.704590>

- Loizaga-Velder, A. et Loizaga Pazzi, A. (2014). Therapist and Patient Perspectives on Ayahuasca-Assisted Treatment for Substance Dependence. Dans B.C. Labate et C. Cavnar (dir.), *The Therapeutic Use of Ayahuasca*, (p. 133-152). Springer-Verlag.
- López Sánchez, J., Mesturini Cappel, Silvia et Sanabria, E. (2024). *Trabajar Con Las Plantas Que Tienen Madres. Diálogos Con Un Onanya Shipibo*. Fineo Editorial. <https://shs.hal.science/halshs-04577270/document>
- Losonczy, A.-M. et Mesturini Cappel, S. (2010). Entre «l'Occidental» et «l'Indien». Ethnographie des routes du chamanisme Ayahuasquero entre Europe et Amériques. *Autrepart*, 56(4), 93-110. <https://doi.org/10.3917/autr.056.0093>
- Morin, F. (1998). Los Shipibo Konibo. Dans *Guía Etnográfica de La Alta Amazonia*, Barclay Frederica, Santos Fernando, 3, 275-435. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Morin, F. (2015). Résilience et flexibilité du chamanisme Shipibo-Konibo (Pérou). *Anthropologica*, 57(2), 353-66. <https://www.jstor.org/stable/26350446>
- Peluso, D. (2017). Global Ayahuasca: En Entrepreneurial Ecosystem. Dans B.C. Labate, C. Cavnar et A.K. Gearin (dir.), *The World Ayahuasca Diaspora: Reinventions and Controversies*, (p. 203-22). Routledge.
- Peluso, D. M. (2006). For Export Only: Ayahuasca Tourism and Hyper-Traditionalism. *Working Paper Series (Hyper-Traditions and "Real" Places)*, 189, 482-500.
- Santos, R. G. dos, Osorio, F. L., Crippa, J. A. S., Riba, J., Zuardi, A. W. et Hallak, J. E. C. (2016). Antidepressive, anxiolytic, and antiaddictive effects of ayahuasca, psilocybin and lysergic acid diethylamide (LSD): A systematic review of clinical trials published in the last 25 years. *Therapeutic Advances in Psychopharmacology*, 6(3), 193-213. <https://doi.org/10.1177/2045125316638008>
- Slaghenauuffi, D. (2020). Le chamanisme Shipibo à l'épreuve de la modernité. Guérir les maladies des Occidentaux par une forme de socialisation par les plantes. *Anthropologie et Société*, 44(3), 129-148. <https://doi.org/10.7202/1078168ar>
- Slaghenauuffi, D. (2022). Sorcellerie capitaliste et touristes Pishtaco : Les tensions occultes autour du tourisme d'ayahuasca chez les Shipibo de San Francisco (Amazonie Péruvienne). *Journal de la Société des Américanistes*, 108(2), 39-59. <https://doi.org/10.4000/jsa.21111>
- Strathern, M. (2020). *Relations: An anthropological account*. Duke University Press.
- Taussig, M. (1987). *Shamanism, colonialism and the wild man: A study in terror and healing*. The University of Chicago Press.
- Tournon, J., Enocaise, F., Caúper Pinedo, S., Cumapa, C., Etene Etene, C., Panduro Pisco, G., Riva Ruiz, R., Sanchez Choy, J., Tenazoa Vela, M. et Urquia Odicio, R. (2014). Ethnobotany of the Shipibo-Konibo. Dans M. Horák et al. (dir.), *A Reader in Ethnobotany and Phytotherapy*, (p. 78-107). Mendel University Press.
- Vilaça, A. (2000). O Que Significa Tornar-Se Outro? Xamanismo e Contato Interétnico Na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 15(4), 56-72. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092000000300003>

- Viveiros de Castro, E. (2004). Exchanging Perspectives. The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies. *Common Knowledge*, 10(3), p. 463-484. <https://doi.org/10.1215/0961754X-7299066>
- Walsh, C. (2018). Decoloniality in/as Praxis. Dans W. Mignolo et C. Walsh (dir.), *On Decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis*, (p.13-103). Duke University Press,
- Winkelman, M. (2014). Psychedelics as medicines for substance abuse rehabilitation: Evaluating treatments with LSD, peyote, ibogaine and ayahuasca. *Current Drug Abuse Reviews*, 7(2), 101-116. <https://doi.org/10.2174/1874473708666150107120011>