

MILIEUGENÈSES DU YAJÉ
Un tour de la jungle kofán pour la r-existence

Daniel Alberto Restrepo Hernández

Thèse soumise
À l'Université d'Ottawa dans le cadre du programme
de maîtrise en anthropologie

COMITÉ

Julie Laplante (Directrice de recherche)

David Jaclin (Co-directeur de recherche)

Scott Simon

José López

École d'études sociologiques et anthropologiques
Faculté des Sciences Sociales
Université d'Ottawa.

© Daniel Alberto Restrepo Hernández, Ottawa, Canada, 2018.

Que el espíritu del yajé fluya siempre en tí.

Taita Diomedes Díaz Queta, « Tocayo ».

Remerciements

Je manquerais de mots pour remercier l'hospitalité des gens du *yajé* (*A'i uf'a*) qui ont su bien m'accueillir et me guider dans les beaux paysages du Putumayo *yajecero*. C'est aux *taitas* kofanes, à leur peuple et à la plante de *yajé* que je dédie, en première instance, les efforts transformés en parole dans ce texte.

Au Canada, je remercie infiniment mes deux superviseurs et professeurs, Julie Laplante et David Jaclin, qui ont su inspirer brillamment ce travail et l'insuffler, à leur manière, de leur art et leur science. Je remercie également Lizandro Galarreta, qui m'a guidé subrepticement, sans trop le savoir, vers le thème de l'ayahuasca. Salomón Carrillo et Yves Larocque, pour les discussions chamaniques. Ron Leclair et ma mère Patricia Hernández, pour leur support inconditionnel tout au long de cette in-gestion plus-qu'académique et littéraire.

En Colombie, je remercie énormément toutes les personnes du terrain autochtone et leurs histoires magiques. D'ailleurs, je remercie tout spécialement Javier Rodríguez Moreno, Fernando Restrepo D'Achiardi, Alejandro Leyva, Fanny Rozo et mon père Mauricio Restrepo D'Achiardi, qui généreusement s'est mis à disposition pour que toute cette histoire fût possible.

Finalement, à San Juan, en Argentine, je remercie mes amis Franco Mercado et Felip Pulgarín, avec lesquels j'ai re-découvert ma passion ancienne vers les plantes ancestrales, dans le vent zonda de la montagne andine australe.

Agradecimientos

Me faltarían palabras para agradecer la hospitalidad de la gente del yajé (*A'i Uf'a*) que tuvieron la bondad de darme la bienvenida y guiarme en los hermosos paisajes del Putumayo yajecero. Dedico pues en primer lugar estos esfuerzos, transformados en palabra, a mis taitas kofanes, a su pueblo y a la planta de yajé.

En Canadá, agradezco infinitamente a mis dos supervisores y profesores, Julie Laplante y David Jaclin, quienes con su arte y ciencia le imprimieron un soplo brillante a este trabajo. Agradezco igualmente a Lisandro Galarreta, quien me guió, soterradamente y sin saberlo, hacia el tema del ayahuasca. A Salomón Carrillo e Yves Larocque, por las chamánicas tertulias y a Ron Leclair y a mi señora madre Patricia Hernández, por todo el apoyo incondicional a lo largo de esta in-gestión más allá de lo académico y lo literario.

En Colombia, agradezco mucho a toda la gente del mundo indígena con sus historias mágicas. Particularmente a Javier Rodríguez Moreno, Fernando Restrepo D'Achiardi, Alejandro Leyva, Fanny Roza y a mi padre Mauricio Restrepo D'Achiardi, por su generoso apoyo para que toda esta historia fuese posible.

Para terminar, agradezco a mis amigos Franco Mercado y Felip Pulgarín en San Juan, Argentina, con quienes re-descubrí mi pasión antigua hacia las plantas ancestrales, en el viento zonda de la montaña andina austral.

RÉSUMÉ

Ce travail propose comme objectif d'explorer anthropologiquement la rencontre entre le chercheur et les rapports complexes qui sont constitués par les rituels d'ingestion du *yajé*, guidés par les *taitas* kofanes dans le contexte d'un « tour » touristique dans la jungle amazonienne du Putumayo, en Colombie. Cependant, elle ne vise pas à présenter une « cosmovision synchrone » et « quasi atemporelle », sinon de rendre compte d'une immersion corporelle et affective en conversation épistémique dans l'entre-deux ingoldien, afin de comprendre comment l'« appel de la sagesse millénaire », évoqué à travers le *yajé*, rejoint humains et lianes dans un espace à ciel ouvert (une jungle aux balises fluviales) autour des thèmes et variations de la guérison, l'ancestralité et la quête spirituelle. Sans renoncer entièrement aux éléments de l'ethnographie classique, la thèse prend la forme d'une auto-ethnographie sensorielle ouverte, de forme synesthésique et sincère vers son milieu, en dialogue critique avec plusieurs champs savants pertinents, notamment, les ethnographies et les études sur l'ayahuasca et sur le chamanisme, l'anthropologie sensorielle, le postcolonialisme, la philosophie, le « *science studies* », l'écologie, la communication et l'ethnobotanique. Ce travail met en valeur une analyse nuancée et créative qui fait preuve d'une pensée fluide à propos d'un sujet complexe, en mouvement et en devenir.

ABSTRACT

This work aims to explore anthropologically the encounter between the researcher and the complex relationships that are constituted by the rituals of ingestion of *yajé*, guided by *taitas* kofanes in the context of a touristic tour in the Amazonian jungle in the Putumayo region, Colombia. However, it does not aim to present an "almost atemporal synchronous cosmovision", but it aims to account for an affective and sensorial immersion in epistemic conversation in the ingoldian in-betweenness, in order to understand how the "call from ancestral wisdom", evoked through *yajé*, gathers humans and lianas in an open space (a jungle with fluvial beacons) around themes and variations of healing, ancestry and the spiritual quest. Without renouncing entirely to some elements of the classic ethnography, the thesis takes the form of an open sensory self-ethnography, in a synaesthetic and sincere approach towards its environment, in critical dialogue with several relevant academic fields, notably, ethnographies and studies about ayahuasca and shamanism, sensory anthropology, postcolonialism, philosophy, science studies, ecology, communication and ethnobotany. This work highlights a nuanced and creative analysis that demonstrates fluid thinking about a complex subject, in movement and becoming.

SOMMAIRE

Introduction: (In)hospitalités. Une histoire de chamans et de plantes	2
Un portail ouvert vers la jungle	4
Où nous situons-nous? Quelques nœuds d'histoire(s)	10
Des enjeux de re-in-gestion	16
Premier mouvement - <i>trip report</i>	
1. Parmi nous	24
2. <i>Tsanda Uf'a</i> : le « Tonnerre-yajé »	33
3. Narthex de lianes du Putumayo	42
Deuxième mouvement - État des lieux	
1. D'épistémès et <i>méta-odos</i>	57
2. Un triple ancrage socio-métabolique	66
3. Momentum d'inflexion/expansion éc(h)odélique	76
Troisième mouvement - Trois milieugenèses	
1. Résonances: l'île dans l'entre-mondes	88
2. Organicités: les jardins des sentiers qui décuplent	100
3. De fluvialités à ancestralités: La mémoire r-existante	114
Postface	123
Références	125



Image 1. Nabusimake en *outsider*. Photo de Daniel Alberto Restrepo Hernández.

(In)hospitalités. Une histoire de chamans et de plantes.

« Une définition parfaite ne s'applique qu'à une réalité faite. Or, les propriétés vitales ne sont jamais entièrement réalisées mais toujours en voie de réalisation; ce sont moins des états que des tendances ».

Henri Bergson, *L'évolution créatrice*.

En amont des cartographies lues, sillonnées, naviguées et foulées, que ce fût dans les inscriptions d'une carte, d'un livre ou d'un paysage dans lesquels l'on se fraie un chemin — que ce soit en parcourant des lignes d'encre ou pixels, des couleuvres d'asphalte, des cours d'eau ou des sentiers dégagés à la machette dans les densités imbriquées et baroques des biomes équatoriaux —, cette histoire de chamans et de vignes amazoniennes commence avec une certitude, celle qui souligne la pertinence d'aller vers des portails ouverts plutôt que tenter d'en ouvrir d'autres qui n'ont jamais formulé d'invitation à les ouvrir. Cette certitude, soulevant d'emblée la question de l'(in)hospitalité des mondes, m'advint alors que je me trouvais à des centaines de kilomètres du bassin amazonien, à l'autre bout géographique de la Colombie, à Nabusimake, le centre spirituel et politique du peuple Arhuaco.

Un ancrage contextuel s'avère nécessaire au préalable: situé dans un petit altiplano incrusté dans les contreforts de la Sierra Nevada de Santa Marta, le village, bâti sur des plateformes d'énormes pierres polies et arrondies par des milliers d'années de f(r)ictions élémentaires et civilisationnelles, donne l'impression d'être un lieu archéologique vivant. Le site peut bien être habité depuis des temps immémoriaux par des centaines de générations successives du peuple Arhuaco. Un muret de pierres et une ceinture de plantes de tabac, de banane et de maïs l'entourent tout en lui donnant une forme ovale.

Je m'étais rendu dans le village pour demander un permis de séjour au *comisario* autochtone de Nabusimake, afin de pouvoir m'immerger, en tant qu'anthropologue du son, dans le(s) monde(s) bioacoustique(s) de leur plante sacrée, l'*ayu*, la plante de coca.

Deux *mamos* — les autorités spirituelles de ce peuple — allaient probablement m’initier à la question de l’*anuge*, l’âme de la plante, grâce à la médiation de mon mentor ethnolinguiste, l’ex-missionnaire catholique Javier Rodríguez Moreno. Néanmoins, selon les *mamos*, il fallait que le *comisario*, leader politique de leur communauté, approuve ma présence dans « la terre où le soleil naît » pour qu’ils puissent m’accueillir de tout leur gré.

Alors que mon mentor lui expliquait en langue arhuaco que j’étais un étudiant en anthropologie respectueux des traditions et que j’étais là pour comprendre l’univers local de l’*ayu*, le *comisario*, un autochtone habillé de manière traditionnelle, me scrutait d’un regard dur et tranchant comme les crêtes des montagnes environnantes. Il avait son *poporo*¹ à la main et une boule de feuilles de coca gonflait sa joue droite. Il a gardé silence pendant deux minutes interminables, me perçant de son regard implacable. Finalement, il s’est prononcé en espagnol parfait:

— Nous n’aimons pas les anthropologues. Vous avez jusqu’à deux jours pour vous en aller.

Ensuite, il a expliqué d’une voix austère et calme:

— Ils prennent plus que ce qu’ils donnent. Ils s’approprient ce qui ne leur appartient pas. Un anthropologue qu’on avait accueilli ici a écrit dans un livre ce qu’il ne devait pas révéler. Ensuite, des *huaqueros*² sont venus saccager des lieux sacrés.

Par l’hermétisme qu’il affichait, j’ai eu l’impression que notre échange se terminait là, *ipso facto*. Je lui ai répondu que je partirais dans le délai qu’il m’accordait. Javier lui a offert silencieusement un sac de feuilles d’*ayu* et nous nous sommes disposés à partir du village.

¹ Il s’agit d’une courge endémique dans laquelle se trouve une poudre de coquillages de mer rôtis et teintés d’une fleur jaune. Le dispositif a un trou dans la partie supérieure où l’homme autochtone introduit un bâtonnet en bois humide de sa salive, pour ensuite mélanger cette poudre avec une boule de feuilles d’*ayu* se trouvant dans sa bouche. Il s’agit, bien sûr, d’une pratique masculine aux connotations cosmogoniques.

² Ce sont les chercheurs et saccageurs de *huacas*, des offrandes funéraires ou rituelles qui se trouvent généralement sous terre, souvent depuis des siècles ou des millénaires.

Malgré le fait que mon mentor avait l'air décontenancé, j'ai eu la conviction claire que ce n'était pas la conclusion tragique d'un voyage ou l'occasion de faire couler de l'encre pour parler d'un échec ethnographique quelconque. Au contraire, c'était un signal invitant à une certaine réflexivité critique par rapport à ma condition d'étudiant en anthropologie. L'acte de se présenter unilatéralement à un endroit, ainsi que le comment et le pourquoi de cette présence qui est celle de l'anthropologue, crée potentiellement des conditions de possibilités, mais peut, tout de même, empêcher certaines possibilités de s'actualiser dès le départ, comme c'en était le cas pour mon exploration hypothétique de ce que j'entendais préalablement, mais vaguement, par une « écologie bioacoustique et cosmogonique de l'*ayu* à la Sierra Nevada de Santa Marta ». Sur ces entrefaites et en aval de ces réflexions engageant plantes, *mamos*, anthropologues (mal)honnêtes, *huaqueros* et reliques inhumées dans ces escarpements abrupts, ma certitude d'une rencontre avec l'univers culturel ou bioacoustique d'une plante commençait à s'ébaucher autrement. Au lieu de partir en quête d'une hospitalité, en vue de procéder sur le terrain à un découpage épistémique d'un univers préconçu, je devais plutôt suivre les (in)hospitalités qui dès le départ ouvraient des portails, soit des conditions de possibilités, vers les dynamiques relationnelles et qualitatives d'un « terrain » probable. Longeant ces murs archéologiques et arpentant de mes pas ces plateformes aux pierres antédiluviennes, j'ai eu la conviction que ce déni inhospitalier m'avait offert l'occasion inestimable d'apprendre que l'on devait répondre à l'appel hospitalier de plantes et chamans, plutôt que tenter d'orbiter autour de constellations composées de plantes et chamans sans avoir été interpellé au préalable par celles-ci. Lorsque le soleil se cacha derrière un flanc de montagne bleuâtre — *Sokaklrua*, la montagne du père du *poporo* — je me suis rappelé d'une plante qui s'était manifestée à plusieurs reprises dans ma vie sous la forme d'une invitation à suivre ses promesses et permissions. C'était la liane de *yajé*.

Un portail ouvert vers la jungle

Le *yajé*, telle que l'*ayahuasca* (*Banisteriopsis caapi*) est populairement connue en Colombie, est une plante amazonienne appartenant à la famille des malpighiacées. Il

s'agit d'une liane ligneuse reconnue pour ses propriétés psychoactives et médicinales. Les chamans autochtones du nord-ouest du bassin amazonien s'en sont servis depuis des temps immémoriaux³ pour préparer une décoction qu'ils ingèrent sous la forme d'un breuvage à l'amertume très prononcée et qui porte le nom de la liane. La préparation consiste à une infusion très chargée d'écorces ou de tiges de *Banisteriopsis caapi* avec les feuilles d'une liane endémique de l'Équateur et de la Colombie appartenant à la même famille, appelé chagropanga ou *yajé-uco* (*Diplopterys cabrerana*). Au Pérou et au Brésil, c'est plutôt un arbuste, la *chacrana* (*Psychotria viridis*), qui est associée à l'ayahuasca, ayant le même rôle complémentaire que la chagropanga.

Parlant bio-molécules, le *Banisteriopsis caapi* est porteur d'inhibiteurs de monoamine oxydase appartenant au groupe des harmanes, tels l'harmine et l'harmaline. Quant à l'autre liane enlacée dans le breuvage et alambiquée dans la formule psychotrope du breuvage, elle contiendrait, notamment dans ses feuilles, des pourcentages relativement élevés de diméthyltryptamine (DMT), molécule apparemment produite par la glande pinéale dans le cerveau humain, ce qui lui a valu l'appellation célèbre de « molécule de l'esprit » (Strassman 2000). Suivant l'imagerie de cette cosmovision de laboratoire, la monoamine oxydase dégrade le DMT, alors que les harmanes présentes dans le *yajé* permettraient que la « molécule de l'esprit », présente dans le cerveau et dans les feuilles de chagropanga, puisse altérer nos « états » de conscience. Néanmoins, notre terrain ne s'est pas déroulé « en laboratoire » auprès des chimistes, mais auprès des chamans-guérisseurs pour lesquels « c'est l'Esprit de la Plante qui agit et transforme. (...) Et non ce que les scientifiques appellent le principe actif de la plante, qu'ils peuvent mettre en évidence, puis en formules chimiques, pour le reproduire ainsi de façon artificielle en laboratoire » (Delacroix 2000; 23).

De nos jours l'infusion connaît une demande de plus en plus globale, amenant surtout vers le versant amazonien des Andes équatoriennes et péruviennes et vers l'Amazonie brésilienne toute une mouvance très hétérogène de touristes étrangers. Cette

³ Alors que les récits mythologiques et chamaniques sur l'origine de la liane et du breuvage foisonnent d'une tribu à l'autre ainsi que d'un chaman à l'autre, une narrative archéologisante tardive mais toujours insuffisante remonte vaguement l'origine de l'usage de la plante à plusieurs millénaires, sans faire aucun consensus (voir Beyer 2009; Dobkin de Rios et Rumrill 2008 et McKenna 2002).

fièvre du végétal à l'échelle globalisante a permis l'émergence et le débordement d'une panoplie d'espaces-temps très variés, allant de l'*eco-lodge ayahuasquero add-to-cart* jusqu'aux déboires et jouissances hyperboliques de la *Kale generation* aux États-Unis (Levi 2016), enchevêtrant une mosaïque de *néo-curanderos*, agences de voyage et laboratoires de phytochimie dans l'étreinte métamorphique de la plante grimpante. Malgré le fait qu'on puise parler d'un foisonnement contemporain et presque baroque de nœuds et captures de la question de l'ayahuasca — qui à leur tour génèrent et déploient, à l'énième puissance, de nouveaux rapports humain-plante-environnement et de nouvelles trajectoires en superposition avec les cosmogonies relationnelles ancestrales de la liane —, une discussion à propos de ces rapports multiples et toujours nouveaux à la plante devenue *commodity* n'est pas l'itinéraire que je propose dans ce texte. Premièrement, en écho avec le terrain colombien de l'ayahuasca dans lequel j'ai baigné, les dynamiques qui réduisent le *yajé* à la condition ontologique d'une *commodity* n'ont pas figuré en premier plan, mais au contraire, puisqu'une compréhension autochtone, cérémonielle et sacrée des plantes y est revendiquée. Ceci implique l'abandon d'un regard épistémologique orienté-objet (Latour 2012) et l'adoption d'une épistémologie située dans et avec l'entre-deux affectif et bigarré d'une conversation entre les mondes (Rivera Cusicanqui et Boaventura de Sousa Santos 2015). Deuxièmement, tout en suivant l'appel relativement hospitalier de lianes et de chamans, je me suis intéressé d'abord et avant tout à la manière dont ces derniers nous invitent à comprendre le rapports intimes, r-existants et cosmogoniques que l'on peut développer non seulement avec leur(s) liane(s) ancestrale(s), mais aussi avec le(s) monde(s) et les carto-ethno-graphies itinérantes qui émergent en aval et en amont de l'in-gestion du remède de liane(s).

Sur ces entrefaites, deux jours après la rencontre avec le *comisario arhuaco*, j'ai quitté le village de Nabusimake dans un 4x4 de transport en commun qui trépidait violemment le long d'un sentier muletier rustique et sinueux, géo-graphie perchée sur les pentes de la Sierra et complications d'un chemin montagnard renforçant la volonté politique d'isolement de la communauté et rendant potentiellement très coûteux, tant en termes économiques que mécaniques, toute tentative de s'y rendre en véhicule motorisé. Tout en dévalant donc ces pentes aux secousses inquiétantes, j'avais à l'esprit l'image numérique d'une invitation ouverte qu'un ami m'avait partagée sur un réseau social

quelques jours avant mon départ programmé pour la Sierra Nevada de Santa Marta. C'était une petite affiche de fantaisie ou amorce de *marketing* touristique informel où il était question d'un « voyage de guérison et de quête spirituelle pour ceux et celles qui ressentent l'appel de la sagesse millénaire ».⁴ Il s'agissait d'un « voyage à la jungle » d'environ une dizaine de jours en compagnie de médecins traditionnels du peuple kofán (peuple A'i, en langue kofán), lesquels allaient réaliser des cérémonies de *yajé*, ainsi que d'autres événements reliant plantes, musique traditionnelle, rivières et chutes d'eau sacrées dans la jungle amazonienne de la région du Putumayo, située au piémont amazonien du sud du pays et longeant la frontière amazonienne avec l'Équateur et le Pérou. Compte tenu du rejet vécu auprès du *comisario*, je contemplais sérieusement cette nouvelle possibilité de voyage, étant d'ailleurs justifiée par une invitation à suivre ou à répondre à un *sentiment*, celui de « l'appel millénaire ». En outre, celle-ci était aussi un signe d'ouverture aux présences étrangères et touristiques qui devenaient ainsi, potentiellement, des présences à guérir, dans une curieuse superposition de registres. Mon intérêt initiatique vers les plantes dites sacrées promettait de se mimétiser alors en « voyage de guérison » ou en « quête spirituelle ». Pourtant, il était crucial pour moi de comprendre, à partir de ce que cette invitation à un « voyage à la jungle » allumait dès le départ, comment et pourquoi cet « appel de la sagesse millénaire » rejoignait humains et lianes dans un espace à ciel ouvert (une jungle aux balises fluviales) autour des thèmes et variations de la guérison, l'ancestralité et la quête spirituelle.

Mais ces réflexions préliminaires, prenant comme centre de gravité la notion heuristique⁵ de « l'appel de la sagesse millénaire », soulèvent tout aussi la question de la communication, à savoir en quoi cette invitation (explicite, latente, rêvée, ressentie, médiée ou imaginée) nous in-forme-t-elle, comprenant « communication » en tant que phénomène relationnel et « in-formation » par-delà une conception classique situant un émetteur et un récepteur dans les deux pôles d'une relation schématiquement fermée en boucle sur elle-même. J'entends ici ce terme surtout comme un processus de prise en

⁴ Voir image 3, chapitre I.

⁵ Heuristique dans le sens grec de « εὐρίσκω » (*eurisko*, je trouve). Ici « l'appel » prend la dimension d'une découverte ou d'une révélation intime, pourtant trans-personnelle et partagée avec les guérisseurs et les personnes présentes dans le milieu *yajecero*.

forme, *in-information*, et dans le sens le plus modeste et simondonien du mot, non pas comme une chose qui prend une forme, mais comme « l'opération d'une chose [*quelque chose*] arrivant dans un système et y produisant une transformation » (Simondon 1962; 159). Cette définition s'articule très bien avec l'évènement de « l'appel millénaire », puisque tel que nous allons le voir, celui-ci nous invite dans le milieu rituel et trans/informateur de *la plante de yajé* et ses multiples présences trans-formatives, dé-formatives ou tout simplement in-formatives — que ce soit en substance, en son, en plante(s), en « esprit », en in-gestion, en in-vocation, etc. Or, c'est bel et bien « l'appel de la sagesse millénaire » le fil conducteur ou le vortex trans-dimensionnel qui in-forme l'itinéraire que je propose de suivre en filigrane dans ce travail, et duquel émane mon travail empirique, textuel et textile⁶.

Arrivés à ce point, il ne s'agit pas de déterminer une origine ou un émetteur concret de l'appel en question ni d'épuiser une phénoménologie de *la plante de yajé* — et ici on n'a qu'à penser à *la plante* au singulier, comme étant une entité essentielle, évoquant en quelque sorte l'*Urpflanze* de Goethe.⁷ Loin de prétendre dévoiler ou typifier le mystère de cette sorte d'enchantement de la plante-archétype — en (dés)enchantement de l'énorme potentiel d'indétermination et de métamorphose du phénomène du *yajé* — mon propos ici en est un d'inscription d'une carto-graphie trans-personnelle, partagée et fluide qui prend comme milieu d'expression *le yajé*, comprenant ce milieu à la fois comme centre et environnement où s'exprime « l'appel de la sagesse millénaire », avec ses écoutes-corps, ses voix et voies diverses. Autrement dit, il est question de suivre ces voix/voies du *yajé* comme *méthode* — du grec *μετά* (meta) et *ὁδός* (odos), voulant dire ce qui poursuit une voie ou une route —, tout en déployant sur papier ces trajectoires suivies ou potentiellement accessibles à la manière d'une sorte de carto-graphie. Dans ce sens, le *yajé*, en tant que milieu d'expression (centre et environnement de voix devenues voies et

⁶ Cette idée de suivre une ligne ou un fil rouge comme méthode de terrain en anthropologie évoque les travaux de Tim Ingold, notamment « *Une brève histoire des lignes* » (2013-b).

⁷ Goethe a cherché à discerner l'archétype idéal présent dans toutes les plantes (*l'Urpflanze*) afin d'expliquer leurs formes organiques et leurs forces formatives à partir d'une unité sous-jacente englobant toute leur diversité. La variabilité dans la forme (la morphologie) c'est ce qu'il a appelé « la métamorphose des plantes » (Miller 2009).

vice-versa), oriente et génère tout aussi la *méthode* de recherche. Cela veut dire que la feuille de route et la caisse résonante qui retracent et amplifient « l'appel de la sagesse millénaire », émergent des portails (in)hospitaliers ouverts par le *yajé* comme puissance générative et communicative. En conséquence, le milieu et la méthode (*méta-odos*) de connaissance ne sont pas seulement en correspondance, mais la deuxième émerge du premier, à l'image d'une carte qui émane d'une connaissance particulière du territoire. Inverser cette logique appartient au domaine du colonialisme, c'est-à-dire, imposer de l'extérieur une carte sur les singularités du territoire, ses savoirs logés et ses habitants divers. Or, c'est par l'immersion sensible (affective) et l'écholocalisation dans le milieu partagé du *yajé* qu'émerge cette carto-graphie comme inscription d'une méthode de connaissance trans-personnelle de « l'appel de la sagesse millénaire », tentative qui réunit les pages de cette thèse.

Pourtant, à ce moment-là, remué par les difficultés du chemin de la Sierra, je n'avais en tête que le souvenir d'une image numérique et la question du rôle potentiel de la musique traditionnelle dans un tel « voyage de guérison et de quête spirituelle ». Si mon objectif chez les Arhuacos avait été celui de comprendre les liens (in)audibles reliant les *mamos* et la plante d'*ayu* dans la boîte de résonance d'une anthropologie des écoutes et aux écoutes, j'avais maintenant une autre piste sonore à suivre et à amplifier, toujours vague et pourtant explicite et relativement accueillante, m'amenant éventuellement vers les contrées (en)chantées de(s) liane(s) du piémont amazonien des Andes colombiennes, terre de *taitas yajeceros kofanes*.⁸ Donc cet appel millénaire s'actualisait aussi en affiche publicitaire, en image, en promesse de périple musical. Peut-être cette réminiscence de l'invitation virtuelle, suite au refus du *comisario*, constituait tout aussi *mon appel*.

Or, mon but là-bas dans ces paysages (autant qu'ici dans ce texte), était celui de suivre ces pistes d'exploration et de réflexion, et ce au fur et à mesure que ce fil rouge

⁸ La dénomination *taita* provient du quechua et signifie « père ». Au sud de la Colombie, le mot fait référence aux autorités masculines ou guérisseurs traditionnels qui emploient le *yajé* et qui appartiennent aux populations indigènes de la région (Coreguajes, Kofanes, Kamentsás, Ingas, Sionas, etc.). Auparavant ils étaient mieux connus comme « *curacas* », c'est-à-dire les sorciers mythiques (surtout Sionas et Kofanes) des terres basses du Putumayo où poussent les lianes. Ils ont toujours été plus craints et vénérés que leurs apprentis autochtones haut-andins, les Ingas et Kamentsás provenant de la vallée de Sibundoy dans le haut Putumayo.

amazonien in-formait mes rapports au(x) monde(s) du *yajé* et, en conséquence, transformait mes approches à ces monde(s) — à ces personnes, plantes et entités (*ethnos*) — qui les habitent. Dans ce sens, il est important de comprendre ici qu'à travers ces passages et graphies *yajeceras* en mouvement, la transformation est une constante constitutive de ce(s) mondes(s). D'ailleurs, j'emploierai souvent le terme « monde(s) » au singulier et au pluriel, en tant que synonyme(s) de milieu, terme que je préfère réserver au *yajé* ou aux lianes qui conforment le *yajé* afin d'éviter des confusions. Comprenant que chaque organisme vivant habite dans un monde et compose un monde (Descola et Ingold 2014), le but du pluriel est de rendre compte de cette multiplicité inhérente à la complexité spatio-temporelle relative du voir, d'entendre, de ressentir ou de poursuivre quelque chose, une route ou une *méthode*. L'imbrication sylvestre et sensible d'*Umwelten* (mondes propres, mondes situés) conforme la matrice de relations partagées du milieu pluriel qui nous intéresse ici, celui du *yajé*.

Donc, avant de continuer à déployer le potentiel du portail ouvert vers les médecins traditionnels kofanes, et de se disposer à contempler de plus près le potentiel de relations intimes, r-existantes et cosmogoniques entre les humains et les lianes, prenons brièvement la peine de situer liane(s), médecins traditionnels, anthropologues et voyages *yajeceros* dans un contexte historique et social plus large.

Où nous situons-nous? Quelques nœuds d'histoire(s)

La scène sociale de la consommation rituelle du *yajé* en Colombie ne s'est déployée avec force qu'à partir de la fin du 20^{ème} siècle, suite à la réforme constitutionnelle de 1991, pierre angulaire d'un État social de droit qui reconnaît la nation colombienne comme étant ethnique et culturellement diverse. C'est ainsi que l'ethnicité dévient « un marqueur de différence sanctionné par l'État » (Caicedo-Fernández 2013; 54) et qu'un imaginaire eeurocentré⁹ et colonial à l'égard de l'autochtone commence à être remis en question

⁹ Eeuurocentré et eeurocentrisme. Ces joyeux néologismes renvoient à l'horizon civilisationnel représenté par l'Europe et les États-Unis, avec leur « Maison Blanche très romaine » (Porto-Golçalves 2018; 101).

dans ses formes discursives officielles en deçà et au-delà des frontières naturelles et artificielles.¹⁰ Ceci marque un point d'inflexion historique qui a permis au milieu traditionnel du *yajé* de légitimer des pratiques rituelles comme étant ancestrales, légitimant à son tour un intérêt grandissant de la part des classes moyennes et l'expansion du « *complexe du yajé* » (Pinzón, Suárez et Garay 2004; 201) vers des milieux urbains autres que les villes de Pasto et Mocoa, reliant respectivement la région andine et le Putumayo dans le réseau chamanique traditionnel du savoir *yajecero*, aux origines fort probablement millénaires (*ibid.*; 201). Devant ce mouvement d'expansion — qui a permis l'inauguration de *malokas* et de maisons de *yajé* dans plusieurs contrées rurales et urbaines du pays — un mouvement inverse s'est amorcé, constituant la région du Putumayo comme la région d'où provient en grande partie la légitimité des pratiques, des chamans et du breuvage « ancestral ». À cet effet, des organisations revendiquant un usage strictement traditionnel et autochtone de la plante ont été fondées, tels que l'UMIYAC et l'ASMIK,¹¹ regroupant plusieurs guérisseurs, femmes de connaissance et chamans appartenant aux peuples indigènes de l'Amazonie, notamment de la région du Putumayo.

Il est important de mentionner qu'auparavant en Colombie, la ritualité du *yajé* était majoritairement confinée aux populations indigènes et non-indigènes de l'Amazonie et du sud de la région andine, puisqu'il s'agit bien d'une « histoire de frontière », inscrite en marge de tout processus civilisateur (Pineda Camacho 2005; 123) et dans une macro-région périphérique (l'Amazonie) appartenant à un continent périphérique (Porto-Gonçalves 2018; 27). D'ailleurs, le rituel du *yajé* était peu connu avant les années 1970 en Colombie, apparaissant sporadiquement dans quelques récits de moines missionnaires comme étant une pratique barbare (Weiskopt 2002). Ceci explique en outre le fait que les

¹⁰ L'approbation de la Convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail sur les peuples indigènes et tribaux (1989), voulant leur reconnaître des droits culturels collectifs, constitue également un facteur de légitimation des pratiques ancestrales reliées à l'usage du *yajé* en Colombie (Caicedo-Fernández 2013; 54).

¹¹ L'UMIYAC (*Union de Médicos Indígenas Yageseros de la Amazonía Colombiana*) regroupe un certain nombre de guérisseurs et *mujeres sabedoras* (femmes de connaissance) de cinq peuples indigènes depuis 1999. Quant à l'ASMIK (*Asociación de Médicos Indígenas Kofán*) constitue un processus d'organisation émergent qui regroupe plusieurs chamans kofanes.

régions du bas Putumayo et du Caquetá adjacent — considérées des terres d'*aucas* avant et après la conquête espagnole¹²— ont été peuplées d'Amazones et de cannibales d'après un imaginaire colonial, agrémentant également ces mirages fauves du rêve d'un « El Dorado » amazonien. Depuis la fin du 19^{ème} siècle, aux environs de 1893 — date de l'arrivée des moines capucins en tête d'une deuxième vague évangélicatrice pour la région¹³ —, jusqu'à nos jours, d'autres connotations du Putumayo ont vu le jour, telles que « terrains incultes », « paradis du diable », « enfer vert », « terre sans hommes pour des hommes sans terre » (Gómez López 2014; 11).

Par-delà ces nœuds hyperboliques ébauchés par le(s) monde(s) haut-andin(s) comme étant sauvages, inextricables, voire déserts,¹⁴ et qui sont dépeints aujourd'hui avec des dénominations arcadiques telles que « poumon du monde » et « Nouveau Jérusalem » (ibid., 11), se sont pourtant succédé — en plus des missions catholiques déjà mentionnées et 17.000 années de présence humaine en Amazonie qui en ont fait une « forêt culturelle tropicale humide » (Porto-Gonçalves 2018; 37) —, les pandémies provenant des navires de l'ancienne Europe, les trafics du commerce du caoutchouc, les frénésies pétrolières depuis les années 1960 et les déplacements et f(r)ictions des nombreuses guerres colombiennes, notamment la plus récente (aux aspersions de glyphosate) contre la plante de coca (Salinas 2011). Malgré ces eaux virales, visqueuses, noircies et toxiques de l'histoire, le *complexe du yajé*, en tant que réseau chamanique, a perduré au sein de ces

¹² Les *aucas* c'étaient les habitants du monde frontalier, « le monde d'en bas », à savoir, la jungle amazonienne à la frontière du *Tawantinsuyo* Inca qui était « le monde d'en haut » situé sur les Andes. Avec l'arrivée des Espagnols, l'image de l'*auca* comme figure de frontière n'est pas disparue, elle s'est superposée à celle de l'indien-sorcier mythique non civilisé et sauvage (Caicedo-Fernández 2015; 34).

¹³ Une première vague de missionnaires, arrivée en 1603 sur les rivières du territoire kofán équatorien, a été décrite par Rivet comme étant « une des plus belles pages de l'histoire des Jésuites en Amérique » (Rivet 1952; 203). Cependant, cette mission, qui a fondé le village de San Pedro de los Cofanes, a été abandonnée en 1611 suite à une probable rébellion autochtone (*Ibid.*). À propos des missions capucines en territoire kofán, voir aussi Taussig (1987), Davis (1992) et Borman et Criollo (1990). D'ailleurs, les travaux ethnographiques portant exclusivement sur le peuple kofán sont assez rares, et ne s'attardent pas sur la question du *yajé* et les impacts de cette évangélisation, mais sur le contexte de violence, extractivisme et guerre civile. Voir à ce sujet l'article de Carlos Salinas, « *Colonization and Resistance: Oil, War, and the Ongoing Attempt to Destroy the Kofan People of Colombia* » (2011).

¹⁴ Décors aux significations analogues à celles du sanskrit *jangala*, voulant dire « désert » ou « terre inhospitalière », origine ancienne et paradoxale du mot « jungle ».

biomes amazoniens et andins en litige, paradoxalement en marge de ces fièvres coloniales et pourtant toujours entrelacé et in-formé des cataclysmes civilisationnels modernes. Ici, par colonialité, nous entendons non seulement l'ingénierie d'une carto-graphie dominante instaurée sur le territoire, mais « l'entre-mondes » fondé par cette disparité, dérive civilisationnelle où « les tissus communautaires se trouvent déchirés et la vie se déroule en lambeaux de communauté » (Segato 2015; 14).¹⁵

Immergés dans ces problématiques, le *curacas* des basses terres du Putumayo ont su conserver, au cours des siècles, leur prestige chamanique auprès des *curacas* du haut Putumayo andin (la vallée de Sibundoy) en raison de leur savoir relié au *yajé* (Taussig 1987; 256). Mais n'est que dans les 30 dernières années que la figure du « *taita* guérisseur », ou encore, celle du « médecin traditionnel », ont pris le devant de la scène, supplantant en partie celle du sorcier indien (*Indio brujo*) ou *curaca* traditionnel. Ces visions émergentes du spécialiste *yajecero* — qui rappellent vaguement la construction moderne de « l'Indien écologique » chez Astrid Ulloa (2005) — ont permis aux *curacas* sionas et kofanes des basses terres du Putumayo d'être reconnus tant au niveau national qu'international, en tant qu'autorités de la médecine traditionnelle.¹⁶ D'ailleurs, beaucoup de *taitas* sont devenus, en conséquence, des guérisseurs itinérants. Ils voyagent de ville en ville pour offrir du *yajé* à une population de plus en plus urbaine, hétérogène et friande des promesses et permissions de « la vigne de l'âme¹⁷ », amorçant en Colombie les carto-graphies de ce que l'on serait tenté d'appeler, suivant Ben Sessa, une version sud-américaine et anticipée de « la renaissance psychédélique » (2012). Néanmoins, les tréfonds socio-géo-graphiques des dynamiques itinérantes de chamans et lianes, entamant une re-territorialisation nationale du « complexe du *yajé* », nous amènent à prendre une distance critique par rapport à une perspective uniquement orientée sur le *yajé*. Il est crucial de nous attarder sur ces communautés complexes qui depuis des millénaires ont coexisté et co-évolué en forêt avec les lianes.

¹⁵ Ma traduction.

¹⁶ Plusieurs *taitas* kofanes reconnus voyagent occasionnellement au Mexique ou en Argentine pour réaliser des cérémonies de *yajé*. Ceux que j'ai rencontrés font des cérémonies occasionnelles en Argentine.

¹⁷ Popularisée dans les cercles intellectuels en Colombie sous ce nom en espagnol (*el bejuco del alma*) par le titre du livre de Richard Evans Schultes (1992), et qui renvoie à l'étymologie quechua du mot *aya-huasca*.

De prime abord, les vecteurs rassemblant plantes, chamans et société colombienne en général¹⁸ dans les cérémonies de « prise de *yajé*¹⁹», ne sont pas tout-à-fait unidirectionnels et ne sauraient correspondre complètement à une question de simple demande d'un breuvage pré-supposé être à la mode. Ensuite, dans le cas d'une grande partie des *taitas* du peuple kofán, leur présence dans les centres urbains du pays, ainsi que leur itinérance chamanique (répondant certes à l'émergence d'une certaine demande du rituel), proviennent en partie de situations de déplacement forcé reliées au conflit armé colombien. Une gamme de dangers, tantôt explicites, comme des avis de menace de mort, tantôt socio-géo-graphiques, comme la spoliation de terres pour l'extraction de combustibles fossiles et les aspersions aériennes au glyphosate, les ont contraints à partir de leurs terres ancestrales. Ceci implique l'appauvrissement écologique du milieu du *yajé*, car il s'agit bien du déchirement de tissus communautaires, écologiques et cosmogoniques, interrompant brusquement et détériorant les modes de subsistance(s) traditionnels basés sur la chasse, la pêche et la cueillette.²⁰ Ces instances en destruction, extraction et spoliation d'une part, et en diaspora, itinérance et r-existence d'autre part, concernent tout particulièrement les *taitas* et la communauté kofán que j'allais rencontrer dans le susdit « tour de la jungle ».²¹ Toute leur communauté a dû quitter leur *resguardo indígena*²², suite à des menaces de mort de la part des paramilitaires de l'extrême droite au début des années 2000. Cherchant conseil dans le *yajé* lors d'une dernière nuit rituelle dans le *resguardo*, la collectivité a décidé d'amener du « *remedio* » (l'infusion de lianes) avec elle. C'est donc dans les périphéries des villes, dont Bogota, qu'ils et elles ont dû recréer leur vie sans abandonner leur ritualité avec la liane sacrée, dorénavant en partage avec une population nettement urbaine.

¹⁸ Lire une population urbaine moyenne, universitaire, ouvrière, employée de bureaux, artistes. Une population diverse sous la supervision des chamans indigènes dans les instances rituelles (Uribe 2008).

¹⁹ De l'espagnol « *toma de yajé* ». Nom populaire du rituel de l'in-gestion de la décoction traditionnelle.

²⁰ Pour un portrait plus ample du déplacement forcé chez le peuple kofán, consulter le *Plan de salvaguarda del pueblo cofán, diagnóstico comunitario* (2010).

²¹ Parfois les kofanes utilisent le mot « tour » pour se référer au voyage qu'ils offrent au public en général.

²² Réserve autochtone. Cependant l'espagnol *resguardo* renvoie aussi à l'idée d'abri ou de protection.

Toutefois, et ce devant les intensités et difficultés reliées à une vie précaire dans les faubourgs du sud de la capitale colombienne, la majorité de la communauté est retournée au Putumayo avec l'objectif de dialoguer avec les mercenaires qui les avaient menacés de mort, au risque de se faire massacrer dans cette tentative. Ils ont bien réussi à convaincre le groupe armé du fait qu'ils ne constituaient aucune menace. De retour dans le *resguardo*, suite à plus d'un an de difficultés socioéconomiques urbaines, leurs liens avec la vie rituelle à Bogota ont été conservés. Dès lors, ils préparent dans la jungle du Putumayo le *yajé* pour les cérémonies des guérisseurs qui sont restés dans la ville. Ces derniers ont réussi à devenir co-propriétaires d'un espace rural en proximité de la ville, endroit où ils ont construit une « maison cérémonielle ».

Cette histoire de résilience kofán avec ses entrelacements multiples jungle-ville-ruralité en constante périphérie urbaine et civilisationnelle, mais aussi en confluence frontalière et bigarrée de mondes (tantôt conflictuels, tantôt renoués de manière rituelle), constitue la toile de fond de l'appel (in)hospitalier de la liane que j'ai voulu suivre. Ce qu'il faut pourtant bien saisir ici, c'est le fait que si bien en Colombie l'on ne peut comprendre le *yajé* sans les autochtones, comme dirait Alhena Caicedo-Fernández (2015), on ne peut non plus le comprendre en faisant abstraction de ce(ux) que la liane engage, en termes de devenir(s) et r-existence(s) intimes, collectives et partagées, à travers les dynamiques adverses ou alliées de l'histoire coloniale. À cet effet, nous ne pouvons négliger les horizons de sens et de vie que les peuples du *yajé* expriment et re-actualisent avec et à travers les plantes, par-delà leurs articulations créatives ou économiques avec le système-monde colonial-capitaliste, de même que par-delà l'atavisme académique et gouvernemental d'un culturalisme qui relègue ces peuples à un *set* de pratiques et croyances vernaculaires, voire à une spécificité ontologique qu'il faudrait conserver au nom de la différence ou de ce que cette différence peut apporter à l'Occident. Ces engagements collectifs et partagés débordent justement les conditions socio-géographiques et économiques du « tour » de la jungle, ainsi que tout essentialisme rhétorique à l'égard des Kofanes.

Des enjeux de re-in-gestion

Dorénavant l'on peut bien apprécier que le portail hospitalier de l'affiche numérique du « tour de la jungle » figure sur un fond aux problématiques complexes qu'un anthropologue, en tous cas, ne peut pas négliger au profit d'une fascination orientée exclusivement vers la liane et ses affects. De ce fait, nous ne pouvons pas abstraire la sphère du chamanisme d'une matrice relationnelle en litige qui se dé-noue et se re-noue sans cesse, une géo-graphie de l'histoire (Porto-Gonçalves 2018) d'une communauté appartenant à un peuple en dé-territorialisation qui s'est re-territorialisé autrement ailleurs, pour ensuite retourner au territoire originaire sans défaire les ancrages créés ailleurs. Ces dynamiques, en r-existence continue²³ et en conspiration avec les plantes (Myers 2017), ont maintenu en vie (en r-existence) un horizon de sens et de vie d'une communauté appartenant à un peuple considéré « en danger de disparition » (Salinas 2011).

Il est important de souligner qu'un tel contexte aux interpénétrations ethniques et coloniales complexes nous empêche automatiquement de construire, citant Roberto Pineda Camacho, « la monographie omni-compréhensive, totale et presque fermée propre du genre ethnographique classique » (2005; 129).²⁴ Cette tendance remplit les pages de l'anthropologie classique de l'Amazonie ainsi que la production anthropologique plus récente sur les ontologies sonores des peuples amérindiens.²⁵ On y lit des sociétés avec des cosmovisions synchrones et quasi atemporelles, en exclusion de la présence (académique, touristique, ou du moins étrangère) de l'observateur qui écrit à propos d'elles. Il en est de même quant aux présences de caractère colonial (ou modalités et

²³ Alors que la notion de résistance peut soulever plusieurs problématiques, puisque celle-ci tend à brouiller « la spécificité et la subtilité des logiques et formes d'agencement des acteurs » (Albert 2002; 14), la notion de r-existence (Porto-Gonçalves et Rivera Cusicanqui 2018), s'érige pour récupérer ce trait caractéristique de la vie des peuples originaires, non comme une constante, mais comme une correspondance avec les cycles de la vie et avec les menaces du colonialisme. La r-existence se re-joue également à chaque cérémonie de *yajé* en tant qu'instance de re-connexion avec une cosmogonie ancestrale toujours vivante et re-actualisable.

²⁴ Et l'on ne peut s'empêcher de mentionner, par exemple, les sociétés amazoniennes bien délimités et construites dans les pages ethnographiques de Gerardo Reichel Dolmatoff (1975), Eduardo Viveiros de Castro (1992) ou Kaj Århem (2001).

²⁵ Voir par exemple Esther Jean Langdon et Bernt Brabec de Mori dans *Sudamérica y sus mundos audibles* (2015).

degrés de la présence coloniale) avec lesquelles ces peuples se (des)articulent et se (des)agentent d'une manière ou d'une autre.

Rénonçant donc d'emblée à l'ambition anthropologique de solidifier la cristallographie vierge et inaltérée d'une cosmogonie kofán — contexte et terrain en mouvement obligent —, je tâche par contre de dévider les fils textuels de cette plante-thèse en fonction de comment les *taitas* kofanes nous invitent à concevoir les relations qu'eux et les non-indigènes nouent (ou peuvent nouer) avec le *yajé*, par-delà le seul « dispositif rituel » (Caicedo-Fernández 2015). Lors de mon voyage au Putumayo, j'ai compris qu'il s'agit d'une relation humain-plante qui s'exprime comme un cheminement vital à suivre, un itinéraire personnel et collectif révélé par ce qu'ils entendent comme étant un « appel millénaire », provenant du monde spirituel dans lequel habite l'*elemental* du *yajé*, soit « l'esprit de la liane sacrée ».

D'abord, tout en adoptant un registre divinatoire, en conversation et en sondage (impliquant intimité(s), profondeur(s) et densité(s) d'un treillis plus-qu'amazonien d'humains et lianes), il s'agit de suivre, comme déjà mentionné, cet « appel de la sagesse millénaire » reliant non seulement plusieurs écoutes-corps ou médiums transpécifiques et transpécifiables à n' dimensions (humains, plantes, esprits, objets), mais également ancestralité(s), présent(s) et futur(s) dans l'étreinte du *yajé*.²⁶ Ensuite, qu'il s'agisse d'une plante ou de « l'esprit » de cette plante qui nous communique l'appel en question, il a été crucial pour moi d'explorer comment l'in-formation de la liane opère-t-elle, non seulement à partir de la plante, mais aussi avec et à travers elle, dans l'involution rituelle et affective que représente « (dé)boire » la plante. Ceci implique une considération méthodologique cruciale, parce qu'il a été nécessaire, en terrain *yajecero* a'i, la participation active dans les cérémonies de *yajé*, auxquelles il n'est pas permis d'assister sans ingérer l'infusion de lianes. Cette immersion affective *in situ* concerne un corps à revitaliser, à (dé)charger de sens, voire à initier à travers les différentes instances de la « guérison » et de la « quête spirituelle » qu'implique le rituel. Sans doute, le fait d'avoir bu la substance et d'avoir participé dans les cérémonies, a permis des échanges avec les *taitas* et avec d'autres buveurs du *remedio* sur un registre plus intime et direct, amenant

²⁶ Cette image de l'étreinte est inspirée du film de Ciro Guerra, *El abrazo de la serpiente* (2015).

vers une compréhension plus nuancée du milieu *yajecero* et ses débordements et complexités. D'ailleurs, par l'immersion sensible dans le milieu cérémoniel, la primauté eurocentrique de la vue sur les autres sens — celle qui privilégie l'observation participante plutôt qu'une écoute-corps participante — est déjouée en profit d'un ancrage plus authentique, affectif et pertinent dans le phénomène du *yajé*, sans que cette ingestion du remède implique une introjection totale et sans retour dans le narthex de lianes du Putumayo ou dans système de croyances des guérisseurs autochtones — ce qu'Eduardo Kohn a appelé un *ontological blurring*, soit la dissolution du soi dans la subjectivité de l'autre humain ou non humain (2007; 9). Je privilégie donc une immersion corporelle en conversation dans l'entre-deux des mondes, sachant que l'objectif n'a pas été celui de soustraire une cosmogonie kofán quelconque mais de rendre compte de la portée et les limites inhérentes à ce terrain en « tour » *yajecero*, en plongée dans une (in)hospitalité partagée et distribuée entre *taitas* et plantes, et ce à l'égard de ce(ux) et celles qu'ils invitent dans leurs espaces-temps rituels.

Ainsi, au cours de mes cheminements et navigations au Putumayo avec les *taitas* et le *yajé*, cette invitation à un « tour » de la part d'un « peuple du végétal » (Brunois 2002), — comprise dès le départ comme une promesse et une permission de la plante et ses chamans —, a été, à ma surprise, un processus d'inflexion vers soi-même, facilité et encouragé par les guérisseurs traditionnels eux-mêmes, qui préféraient garder le silence par rapport au « mystère » tout en invitant le silence et la « concentration » au cours des cérémonies de *yajé*. D'après les guérisseurs, toute question doit être posée d'abord et avant tout à « l'esprit de la plante », et c'est à travers l'ingestion du *remedio* qu'elle facilite l'avènement de « réponses » ou qu'elle ouvre les « chemins » amenant vers ces réponses (ou *propósitos*, « propos »), voix-voies désormais praticables. Autrement dit, la plante-esprit-substance est conçue comme un milieu d'expression, de re-vitalisation et de génération d'information, voire comme « un livre » et « une science de la sagesse millénaire » d'où l'on peut puiser n'importe quelle connaissance par rapport au(x) monde(s) relationnels dans le(s)quel(s) on habite et qui en revanche nous habitent. Paradoxalement, ce(s) monde(s) et chemins apparemment révélés par « l'esprit du *yajé* » — ou plurivers relationnel, suivant l'idée d'Escobar (2016) — ne dérivent pas directement

de la plante en tant que telle, mais constituent des instances que l'on découvre grâce à une bonne concentration et à l'inflexion que les *taitas* insufflent (en rythme, en invocation, en souffle vital) aux affects particuliers du *remedio* de lianes. En conséquence, la « guérison » et la « quête spirituelle », en version « tour de la jungle », correspondent à un itinéraire guidé, insufflé et révélé par « l'esprit de la liane » en involution avec les présences tutélaires des *taitas* kofanes, dépositaires de la « sagesse millénaire » du *yajé*. Il est donc important de saisir le fait que les *taitas*, au lieu d'insuffler un « programme d'orientation » dans le buveur (Doyle 2011; 36), ils cherchent à infléchir les trajectoires des puissances génésiaques du *yajé* vers une polarité favorable et ce dans une matrice relationnelle — plasma germinatif de conditions de possibilités — propice à la guérison, la sagesse ou la révélation. Il va sans dire que les chemins autant que les affects foisonnent en différences d'une personne à l'autre (plurivers de mondes pluriels) et que l'accent mis sur le(s) monde(s) intérieur(s) vise à permettre que chaque personne présente dans le voyage « crée » et « ouvre son propre monde », selon le *taita* aîné de la communauté. Cette ouverture créative de mondes constitue donc l'inflexion que les *taitas* et les lianes insufflent à l'itinéraire touristique afin que la guérison ou l'équilibre spirituel puissent avoir lieu en tant que re-vitalisation et r-existence partagée et plurielle.

Or, dans un premier mouvement, afin de rendre compte de cette inflexion particulière du « tour de la jungle », j'adopte la vignette ethnographique comme élan initial et le format du *trip report*²⁷ en guise de tra(ns)duction rhétorique des instances retracées dans les cérémonies d'ayahuasca, tout en considérant, avec les kofanes, que « l'esprit de la plante » fournit la voie plurielle (*méta-odos*) pouvant rendre explicite en quoi consiste le mystérieux appel de la sagesse millénaire à travers l'emploi de la liane sacrée. Cette posture implique donc l'usage d'un registre pouvant voguer vers l'auto-ethnographie, s'apparentant ici au format classique du *trip report*. Pourtant, comme nous allons le voir, le milieu du *yajé* n'est pas un limbe psychique halluciné ou imaginé par un

²⁷ De Richard Spruce, le botaniste anglais qui a « découvert » la liane en 1851, en passant par William Burroughs et Allen Ginsberg (1971), Gerardo Reichel-Dolmatoff (1975), Dennis et Terence McKenna (1975), Marlene Dobkin de Rios (1984), Jimmy Weiskopt (2002) et Richard Doyle (2011) parmi tant d'autres, le *trip report* (rapport de voyage) de l'ayahuasca soulève la double question de la nature particulière de ce voyage et le rôle que joue le langage en tant qu'outil de tra(ns)duction de ce « voyage » devenue carto-graphie (autant représentative que diagrammatique).

psychonaute, ni une stratosphère métaphysique déconnectée du monde, c'est plutôt le contraire, une amplification à *n'* dimensions du plurivers relationnel, indéterminé et partagé duquel « nous sommes faits », d'après les *taitas*, incluant bien sûr la dé-charge et le renversement concomitants de couches d'épaisseur ou de lourdeur empêchant un sens plus raffiné de l'entrelacement relationnel de *taitas*, lianes, touristes, communautés planthropologiques²⁸ et humanimales, constituant le contexte toujours plus-que-personnel de la cérémonie du *yajé*. De ce fait, le *trip report* n'est donc pas utile parce qu'il dit quelque chose, mais parce qu'il fait quelque chose (Doyle 2011; 91). Dans ce cas-ci, il re-in-gère: il re-transcrit une géo-poétique de l'involution personnelle et collective dans et avec le *yajé*, soit un traçage (singulier, pluriel et *a posteriori*) des balises rhétoriques d'un cheminement sensible à l'écoute-corps de « l'appel de la sagesse millénaire ». À savoir, une transcription littéraire de l'histoire d'un devenir « radar » ou « senseur » (Myers 2017-b), à l'affût du susdit « appel ». Le tout en document PDF ou imprimé en papier 8 1/2 pouces x 11 pouces.

Dans un deuxième mouvement, en guise d'interlude, nous tentons de faire l'état des lieux de cette re-in-gestion, tout en renouant avec l'autre (*taita*, vigne, *elemental*, touriste, animal, etc) et prenant la jungle comme locus d'ancrage et de croissance (transpersonnelle et transpécifique). Ayant cette prise « résidentielle » (Ingold 2013), les endroits visités dans le « tour » défilent à la manière d'une ethnographie de nœuds et passages, en passage — *passing ethnographies* (Couldry 2003) —, tel que plusieurs séquences du voyage au Putumayo ont réverbéré. Il s'agit aussi de faire un autre type d'état des lieux: dépeindre quelques considérations méthodologiques et épistémologiques par rapport à ce terrain fugitif, riche et pourtant extrêmement tangible. Alors que le *trip report* (involution personnelle avec la plante) cherche à décrire l'évènement rituel, ici nous analysons la thèse du « dispositif rituel » (Caicedo-Fernandez 2015), ou le *set and setting* (Fachner 2011) de la cérémonie kofán. Dans ce deuxième mouvement la navigation devient transpersonnelle, l'involution devient une rencontre *in situ* non seulement avec les abysses et les apogées de soi-même mais aussi avec l'habitat pluriel du

²⁸ La plante est (pl)anthropologique (Myers 2017), dans un contexte amazonien, parce qu'elle « communique avec (et comme) les humains » (Viveiros de Castro 2013; 17).

Putumayo et l'*ethnos* qui l'habite, le visite et le hante. Cette imbrication d'un monde à la première personne avec l'autre (toujours pluriel), dépeint des en-je(ux) relationnels qui miroitent une imbrication d'écoutes-corps et de regards qui s'entre-affectent les uns aux autres, et qui font émerger le milieu du *yajé*, soit une éc(h)odélie relationnelle. Suivant Laura Segato, la tâche de l'anthropologie ici ne serait pas celle de « diriger nos regards vers l'autre avec la finalité de mieux le connaître, mais de rendre possible de nous reconnaître dans le regard de l'autre et que son regard nous atteigne (...), voire qu'il porte un jugement sur nous » (Segato 2015; 12).²⁹

Le troisième mouvement correspond à une exploration inductive — en-(je)ux quasi divinatoires — des milieux générés dans et avec le *yajé* (*milieugenèses* du *yajé*) en trois dimensions possibles ou plans d'expression rhétorique: résonances, organicités et fluvialités. Ce triptyque correspond aussi à trois variations ou inscriptions de la manifestation d'une même totalité. Le *yajé* est conçu ici dans son potentiel de génération de milieux (*milieugenèse*). Dans ce sens-ci, il renvoie à la notion de *pharmakôn* (médecine et substance toxique) chez Derrida, comme étant « ce milieu dans lequel s'opposent les opposés, le mouvement et le jeu qui les rapportent l'un à l'autre [...] Le *pharmakôn* est le mouvement, le lieu et le jeu (la production) de la différence » (Derrida 1972; 336). Ce sont donc les *taitas*, en alliance avec « l'esprit du *yajé* », qui orientent cette « production » de différences vers la polarité de la guérison (re-vitalisation) et la désintoxication, plutôt que le contraire.

Dans une dernière instance, nous laisserons s'écouler quelques mots à propos de l'horizon de sens et de vie du *yajé* kofán. Peut-être est-ce l'appel de la sagesse millénaire, autant que celui d'une anthropologie critique située à la croisée d'épistémès, qui nous emportent vers cet horizon, reliés inexorablement à l'envol idyllique des lianes.

Image 2 (page suivante). Navigation avec les guérisseurs kofanes sous le soleil de midi. Rivière San Miguel au Putumayo, frontière avec la province équatorienne de Sucumbíos. Photo de Daniel Alberto Restrepo Hernández.

²⁹ Ma traduction.



Premier mouvement

Trip report

Parmi nous

Il y a un autre monde mais il est dans celui-ci.

Paul Éluard

C'était confirmé : ma première rencontre avec un *taita* kofán allait se passer un mercredi à quatre heures de l'après-midi, dans le parc principal de Soacha, une municipalité périphérique située au sud-ouest de Bogota, en Colombie. Sur le réseau social Facebook, l'organisateur d'un mystérieux et informel « voyage à la jungle amazonienne », un homme d'origine argentine dans la mi-trentaine, avait finalement accédé à ma pétition de parler directement avec le *médico tradicional* du *yajé* sacré¹, l'une des figures principales du périple forestier proposé sur la page Facebook d'un contact argentin qu'un ami m'avait passé. Ce contact en question se trouvait en Colombie à ce moment-là. Il était en train de médiatiser ce voyage à la jungle des chamans kofanes qui, en Argentine, avaient fait quelques cérémonies de *yajé*. C'est là où mon ami les avait rencontrés et, sachant que j'étais en Colombie, il m'avait suggéré de faire ce voyage.

Au départ, cette possibilité de rencontre avec le *taita*, rendez-vous préalable au voyage, n'était pas du tout contemplée. La raison pour laquelle je voulais rencontrer le *taita* en personne c'était pour sonder un peu le terrain sous le prétexte de lui demander un prix moins élevé pour le voyage. L'homme argentin, qui se présenta à moi dans le réseau social comme étant « l'accompagnateur du *taita* », m'avait initialement dit que le « tour » avait un prix de 800 US \$. Aussitôt que je lui dis que j'étais colombien, il me répondit que pour « ceux d'ici » le prix était beaucoup moins élevé. Je lui dis que je voulais absolument y aller et que je voulais en discuter directement avec le *taita* dont il était l'accompagnateur. Soudainement, l'orthographe de mon interlocuteur virtuel se détériora et je compris que celui qui m'écrivait dorénavant n'était plus l'Argentin en question, mais une autre personne. C'était le *taita*. Il me salua en me traitant d'ami et m'écrivit qu'il allait arriver à Bogota le mercredi d'après. Il me passa son numéro de cellulaire et termina le

¹ La dénomination *médico tradicional* (médecin traditionnel) n'est employée qu'à manière d'introduction et comme marque de légitimité d'un savoir traditionnel relié au *yajé*. Couramment on se sert du mot *taita* pour s'adresser et se référer à ces *médicos tradicionales*.

chat ainsi: « J'espère que tu viendras dans mon tour ». Sans trop m'attarder, je composai le numéro du *taita*. Le rendez-vous à Soacha fut donc accordé par téléphone pour le mercredi d'après.

Le « tour », tel que présenté sur la page de profil Facebook de l'Argentin à travers d'une sorte d'affiche de promotion touristique, n'était pas très détaillé tout comme la description sommaire qu'il me fit, laquelle ne différa pas beaucoup de ce qui était décrit sur l'image numérique. La rencontre initiale allait avoir lieu à Bogota pour rassembler le groupe de personnes (un groupe minuscule de gens provenant de l'Argentine) intéressées à « un voyage de guérison et de quête spirituelle » afin de répondre au « sentiment d'un appel de la sagesse millénaire ». De Bogota, le groupe allait partir ensemble vers la jungle du Putumayo en Amazonie colombienne, la « terre natale des *taitas* et de la plante de *yagé* », pour faire une immersion dans la communauté de la famille Díaz Queta, « Natifs et Originaires de l'Ethnie Cofán, Médecins Traditionnels du *Yagé*, Plante Sacrée ». Pendant douze jours, quatre ou cinq « cérémonies de *yagé* » allaient avoir lieu : deux avec le *taita mayor*² Diomedes Díaz et les deux autres avec le *taita* Alberto Díaz dans leur communauté située dans le *resguardo* indigène Santa Rosa de Sucumbíos³. Suite à cette esquisse globale de l'aventure, une énumération d'autres expériences offertes par le tour s'ensuivait, telles que des « bains aux plantes médicinales », des « purges de plantes », des « thérapies à l'ortie », de la « musique traditionnelle » et des « promenades dans la jungle pour visiter des rivières et chutes d'eau sacrées ». La nourriture et l'hébergement étaient inclus, sauf les frais de transport (en voiture et en canot motorisée).

Dans l'affiche du « tour » (voir l'image 3) on peut apprécier un jaguar perché sur un arbre oblique dans un paysage bucolique de forêt tropicale humide, avec des chutes d'eau et un ara rouge en survol. Dans le coin inférieur droit émerge l'effigie du *taita mayor* Diomedes Díaz, coiffé avec une couronne très volumineuse de plumes de divers types

² Le *mayor* (l'ainé) fait référence au *taita* le plus vieux et respecté d'une communauté autochtone, érigé comme figure d'autorité de son peuple ainsi que comme source de légitimité et d'inspiration de ses *taitas* apprentis.

³ Leur communauté (El Diviso) se situe dans le *resguardo* kofán Santa Rosa de Sucumbios, entre les régions (départements) de Nariño et Putumayo. Le *resguardo* est reconnu par l'INCORA (aujourd'hui l'Institut colombien de développement rural INCODER) depuis 1976.

d'oiseaux tropicaux. Cette affiche de fantaisie, qui circulait également dans quelques réseaux de psychonautes latino-américains sur Facebook, constitua pour moi la piste de départ pour aller à la rencontre de la plante qui, depuis un certain temps, éveillait ma curiosité : le *banisteriopsis caapi* ou la liane de yajé.



Viaje a la Selva Amazónica Putumayo Colombia
Del 7 de julio al 17. Familia Díaz Nativos Originarios
Etnia Cofan. Médicos Tradicionales de la Sagrada
Planta del Yage

Un Viaje de Sanación y búsqueda
Espiritual para quien sienta
el llamado de la sabiduría milenaria.

- *Visitaremos la Comunidad el Diviso
- *Purgas y baños de Plantas
- *Terapia de Ortiga
- *Música Tradicional
- *Conoceremos Ríos y Cascadas Sagradas
- *Ceremonias Sagradas de Ufa Yage
y mucho más

Mas Información Comunicarse al Tel y Wsp :+54 3415699598

Taita Mayor
Diomedes
Díaz

Image 3. L'appel de la sagesse millénaire en amorce publicitaire.

Néanmoins, la nouvelle du rendez-vous à Soacha opéra en moi comme une sorte d'atterrissage dans un contexte aux résonances moins édéniques en termes éc(h)ologiques, et ce par rapport aux circonstances que le « terrain » me présentait d'emblée: il me fallait traverser Bogota de nord à sud, métropole aux con-gestions de trafic famineuses, pour me rendre au lieu de la rencontre, la municipalité de Soacha, l'une des villes en expansion les plus peuplées et stigmatisées du centre du pays et avalée à son tour par l'expansion urbaine de la capitale. Le mystérieux « appel de la sagesse millénaire » de la plante de yajé m'amenait alors, au départ, vers ces parages multitudinaires mais paradoxalement sombrés dans l'oubli étatique et la stigmatisation sociale, en marge

socioéconomique d'une société formellement divisée en strates sociales. Cela impliquait également s'immerger d'emblée dans l'une des marges socio-géo-graphiques de la ville la plus peuplée du pays.

Mercredi, quatre heures passées de l'après-midi. Une promenade, à travers des rues commerciales dynamiques et achalandées, m'amena au « parc principal » de Soacha, le centre-ville de la municipalité. Dans le centre du parc, je vis un groupe de quatre individus qui me firent des signes en me voyant m'approcher d'eux. Le premier à m'intercepter pour me serrer la main, c'était l'accompagnateur argentin — qu'on va appeler ici Ferminio⁴— qui se montra visiblement heureux de la rencontre. Derrière lui je reconnus tout-de-suite le *taita* kofán, un homme souriant à la peau cuivrée dans la mi-trentaine, très massif, court de stature et habillé sportivement. Les autres deux accompagnateurs avaient une expression sérieuse qui me sembla d'emblée très énigmatique : l'un des deux avait l'air d'être autochtone et était habillé en blanc. Il portait des colliers de graines avec des plumes. L'autre était un colombien blanc qui portait un collier semblable.

— ¡Buenas tardes! Mi nombre es *taita* Diomedes Díaz, hijo menor del *taita mayor* Diomedes Díaz — s'adressa à moi l'homme massif à la peau cuivrée tout en me tendant la main.⁵

Je serrai également la main des deux autres personnages et ils me dirent leurs noms respectifs. Ensuite, en guise de plaisanterie, je voulus savoir si la liane de *yajé* s'était aussi rendue au lieu de la rencontre. « Oui mon ami, répondit Diomedes, pendant la nuit nous avons pris notre *remedio*, nous venons de là. » C'est alors que je compris que je n'étais

⁴ Le nom des accompagnateurs, des assistants aux prises de *yajé* ainsi que d'autres personnes reliées au(x) monde(s) des Kofanes a été modifié pour des raisons de respect de la vie privée.

⁵ Cette salutation n'est pas fortuite. Il s'est présenté comme le fis cadet du *taita mayor* Diomedes Díaz et ayant le même nom. L'on constate ici l'importance de la mention d'un *taita mayor* et des liens généalogiques avec celui-ci comme « marqueurs de légitimité » (Caicedo-Fernández 2015; 70) de l'identité d'un *taita*.

pas devant des personnes tout-à-fait ordinaires. Ils venaient de « là » — *venimos de allá* — et la plante s'était aussi rendue dans parc principal de Soacha, non seulement incarnée ou véhiculée dans les corps des quatre individus qui se trouvaient face à moi, mais aussi étrangement dédoublée entre un *ici* — le centre-ville en question — et un « là-bas » indéterminé, une spatio-temporalité curieusement déployée par un certain don d'ubiquité sous-entendu du végétal. Le fait de savoir la liane parmi nous, mais surtout le fait de constater que ce « nous » m'excluait automatiquement — je n'avais pas pris le susdit *remedio* — suscita en moi un certain sentiment d'inquiétude : j'étais le seul qui ne connaissait pas les effets du psychotrope végétal et qui, d'ailleurs, n'était pas sous ses affects directs.⁶ Si la plante était venue avec ou à l'intérieur d'eux, cela voulait dire, très probablement, qu'ils étaient dans une sorte d'état de conscience que je n'arrivais pas à comprendre pleinement. S'agissait-il peut-être de l'expérience subjective d'une brèche d'ordre ontologique entre eux et moi?

Quoi qu'il en soit, *nous nous* dirigeâmes en groupe vers la cafétéria-boulangerie la plus proche, *nous* commandâmes quelques boissons gazeuses et *nous* prîmes deux petites tables. La discussion qui s'entama à ce moment-là prit dès le départ une tournure inattendue : alors que je prévoyais poser quelques questions au *taita* et à Ferminio l'accompagnateur sur le fameux « tour » au Putumayo, je me trouvai en train de répondre aux questions du premier, alors que les autres trois personnages écoutaient attentivement à la conversation. Diomedes voulait savoir qui étais-je, combien de fois avais-je pris du *remedio* si j'en avais déjà pris, quel était mon intérêt à *prendre du yajé* et où habitais-je en Colombie. Je lui expliquai que j'étais étudiant en anthropologie et que ma vocation actuelle c'était l'apprentissage sur le(s) monde(s) des plantes natives de l'Amérique du Sud. Également, je lui avouai que je n'avais jamais pris du *yajé* et que mon intérêt vers cette plante venait du fait que je savais qu'elle était sacrée (sans savoir trop pourquoi), qu'elle

⁶ Ici l'emploi du terme «psychotrope» prend une dimension tout à fait appropriée à la piètre connaissance de la substance-plante que j'avais à ce moment-là et au contexte dans lequel je me trouvais. D'une part, le terme renvoie à une substance qui affecte le psychisme et le comportement. D'autre part l'on peut octroyer une deuxième acception à l'affixe « trope » comme figure rhétorique de détournement d'un sens. En d'autres termes, ce premier affect de la plante, cet étrange dédoublement spatio-temporel, n'était qu'un effet rhétorique. D'ailleurs, nous préférons parler d'affects, plutôt que d'effets, qui sous-entendent une causalité contingente n'exprimable qu'en termes physiologiques et chimiques. La plante est porteuse d'affects parce qu'elle est perçue comme étant un esprit vivant, voire comme une personne à part entière.

était donc différente d'autres plantes et que cette différence pouvait, potentiellement, m'amener à comprendre quelque chose du royaume végétal en général. Je lui fis savoir que je considérais que les Kofanes pouvaient m'aider à comprendre quelque chose, quoi que ce fût, sur leur plante sacrée ainsi que sur d'autres plantes en général. Suite à cette introduction que j'amorçai sur place, Diomedes commença à parler très calmement. Il me dit que d'après ce qu'il voyait, je n'étais pas une mauvaise personne et que j'avais une « bonne énergie ». Il souligna qu'ils voulaient que je l'accompagne dans son « tour ».

— Regarde mon ami, nous allons visiter notre belle jungle du Putumayo et, très sincèrement, ce sera pour toi un voyage inoubliable — j'entendis le murmure d'approbation de Ferminio; les autres deux personnages firent des gestes d'acquiescement. Tu vas t'en rappeler pour le reste de ta vie. Mon père, le *taita*, le *curaca*⁷ *mayor* Diomedes Díaz, nous attend là-bas pour nous partager humblement notre *remedio*, la plante sacrée de *yajé*, plante médicinale ancestrale du peuple Kofán. Nous appartenons à ce peuple, nous sommes des indigènes, et nous sommes au service de la guérison et de l'esprit.

— Est-ce qu'ils viennent aussi dans votre tour? — lui dis-je tout en signalant les deux personnes qui accompagnaient le *taita* et Ferminio.

— *No señor* — ce dernier intervint —, Ils vont rester à Bogota. Ce sera toi, si jamais tu veux venir, et d'autres personnes qui viennent de Mendoza.⁸

Je leur mentionnai alors que je voulais me servir de microphones et d'une caméra de photographie. Était-ce possible de prendre des sons et des images une fois sur place? Diomedes acquiesça, mais me demanda de ne pas utiliser ces appareils lors des cérémonies et auprès du *remedio* parce que le *taita mayor* et leur tradition ne le permettaient pas. Je m'aperçus que c'était maladroit de ma part d'insister là-dessus lors de cette première rencontre: on ne se connaissait pas encore et la dimension du traditionnel avait été invoquée comme un mur quasi infranchissable pour cet appareillage de capture de sons et d'images. Quelque chose de particulier faisait en sorte que le bric-à-brac

⁷ *Curaca* fait référence au *taita* ou au sorcier mythique autochtone des terres basses du Putumayo, plus redouté et vénéré que les spécialistes traditionnels du *yajé* provenant d'autres terres dans le pays.

⁸ Ville en Argentine.

technologique n'avait pas de place dans l'univers immédiat de la plante et dans la sphère cérémonielle reliée à celle-ci.

Alors je voulus savoir plus de détails sur les autres deux personnages. Celui aux cheveux longs et à l'apparence indienne était colombien. Il me dit qu'il était gradué en anthropologie d'une université publique provinciale de l'Argentine — la même institution où j'avais étudié en échange universitaire il y avait quelques années — et qu'il s'intéressait aux calendriers agricoles dans une localité rurale des Andes boliviennes. Son accompagnateur se présenta comme étant un biologiste gradué d'une université privée colombienne. Tous les deux étaient déjà allés au Putumayo et connaissaient la communauté kofán en question et les lieux à visiter. Cette conversation croisée avec eux et l'allusion à ces lieux communs sud-américains me firent sentir plus à l'aise par rapport à la question de la présence virtuelle ou potentielle de la liane à la conversation, ainsi que concernant le périple éventuel à la jungle. Le *nous* qui m'excluait au départ se dilua un peu et je me sentis un peu plus parmi *les miens*. Néanmoins ce sentiment soudain de familiarité ne déjoua pas le fait que j'allais être un « touriste » du *yajé*. L'acte empirique d'une transaction économique formulée en dollars américains constituait l'acquisition sous-entendue et automatique de ce statut ainsi que mon consentement symbolique à « l'appel de la sagesse millénaire », codée, encryptée ou animée quelque part dans la jungle du Putumayo avec sa profusion baroque de *taitas* et de vignes médicinales. Je tournai alors mon regard vers mon futur *taita yajesero*: « parlons maintenant de la transaction ».

J'insistai sur le fait que j'étais « *d'ici* » et lui avouai mon malaise avec le statut problématique de « touriste » dans une situation aussi complexe que celle d'être inexorablement interpellé par « l'appel ancestral ». « Alors que ce soit un prix juste, le prix qu'on demande à ceux d'ici. Combien êtes-vous alors disposé à payer? » accéda Diomedes.

L'entretien dura environ une trentaine de minutes à peine. En sortant de la boulangerie-caféteria située dans un coin du parc principal de Soacha, l'homme autochtone habillé en blanc me fit savoir que cette place particulière était « très chargée » : c'était là que Galán avait été assassiné vers la fin des années 80 à coups de balle, devant une foule de gens qui déposaient en lui leurs espoirs de changement sociopolitique.⁹ Devant sa tristesse contemplative je lui dis que j'aimais l'endroit et que je le trouvais très animé et vivant. « C'est la dure réalité de ce pays, répondit-il, au milieu des difficultés nous trouvons toujours des germes d'espoir ».

⁹ Luis Carlos Galán Sarmiento, candidat présidentiel du Partido Liberal Colombiano, assassiné lors d'un acte de campagne à Soacha.



Image 4. Murale d'Alfredo Vivero dans la maison cérémonielle *Tsanda Uf'a*. Photo de Daniel Alberto Restrepo Hernández.

Tsanda Uf'a : le « Tonnerre-yajé »

Comme le son du tonnerre lui-même, la présence de l'Oiseau-tonnerre se fait sentir non comme un objet du monde naturel, mais comme un phénomène de l'expérience.

Tim Ingold, *Marcher avec les dragons*.

La maison cérémoniale « *Tsanda Uf'a* » (Tonnerre-yajé en a'ingae, la langue kofán¹⁰) se trouve perchée sur la côte d'une colline couverte d'une végétation imbriquée de forêt de nuage de haute montagne. De là l'on peut apercevoir une très petite vallée rurale parsemée de vaches et avec quelques petites maisons éparses. Au loin, et à quinze minutes de marche, l'on entend le bruit étouffé de la principale autoroute qui connecte la capitale avec le sud du pays. Depuis plus d'une dizaine d'années, avant même la construction de la maison cérémonielle, la famille des *taitas* Díaz Queta s'est servie de ce terrain pour réaliser des cérémonies de *yajé* à un public majoritairement urbain venant de la capitale (à peu près à 40 minutes en voiture). L'homme qui leur a généreusement offert ce terrain, « quasi en cadeau », assiste souvent aux cérémonies en qualité d'apprenti du *taita mayor* depuis que celui-ci l'a rigoureusement traité au Putumayo avec le breuvage de *yajé* « pendant trois jours sans dormir », ce qui, d'après le premier, a transformé sa vie à jamais. Depuis lors il a su consacrer une partie de sa vie à servir le *médico* traditionnel inconditionnellement, tout en devenant apprenti et suiveur du « chemin du *yajé* ».

Presque à chaque samedi, la maison ouvre ses portes aux personnes intéressées à prendre le breuvage. Le *taita* Querubín Díaz préside les cérémonies tous les samedis. Le nombre d'assistants au rituel varie énormément, et cette affluence dépend en grande partie de la présence d'autres frères Díaz ou de celle du *taita mayor*, qui attirent un plus grand

¹⁰ L'a'ingae est la langue du peuple kofán (peuple a'i). Sa filiation ethnolinguistique est toujours un mystère puisqu'elle n'est pas directement associée aux familles linguistiques prédominantes de la région (de Castellví 1938; 221). Néanmoins, bien qu'isolée, elle présente quelques correspondances lexicales avec les langues de la famille Chibcha. (Rivet 1952; 210). En 2009 et selon un recensement ethnolinguistique, de 1609 personnes ayant plus de deux ans appartenant à ce peuple, seulement 318 parlaient l'a'ingae de manière fluide (Voir *Plan de salvaguarda del pueblo cofán, diagnóstico comunitario* 2009).

nombre d'adeptes au rituel et de personnes qui veulent y aller pour leur première fois. Sur la page Facebook de la maison cérémonielle, les invitations sont sporadiquement envoyées à tous ceux et celles qui « *aiment* » et « *suivent* » la page, et tout particulièrement lorsque d'autres *taitas* de la famille se trouvent dans la région pour accompagner le *taita* Querubín lors de la cérémonie hebdomadaire. Chaque invitation à une prise de *yajé* comprend une description sommaire de ce que c'est le *yajé* pour le peuple Kofán (plante médicinale sacrée qui guérit et aide à mener une vie plus harmonieuse et prospère), les prescriptions et les proscriptions pour se préparer (ou pas) à l'expérience et quelques indications pour s'y rendre, dont une image de Google Maps à l'occasion. L'aspect ancestral, sacré et médicinal de la vigne est mis en valeur dans les descriptions de l'évènement. Il est fortement recommandé de ne pas manger de la viande, de produits laitiers et de la nourriture épicée au moins deux jour avant la prise de la médecine. L'alcool et la marijuana sont interdits et l'entrée n'est pas permise aux femmes qui sont dans leur période de menstruation. Tous ceux et celles qui prennent des antibiotiques ne peuvent pas non plus assister à la cérémonie. Autrement, il est suggéré d'amener du papier de toilette et une bouteille d'eau pour passer à travers de l'expérience. Le prix de chaque séance ou prise de *yajé* oscille entre 15 et 18\$ US (50.000 pesos colombiens). Enfin, *Tsanda Uf'a* était la première maison de *yajé* à visiter dans l'itinéraire de mon « tour à la jungle ». Suite à mon voyage au Putumayo, je l'ai visitée à maintes reprises afin d'approfondir ma relation avec les *taitas* et le *yajé*.

Le petit autobus informel de transport rural ou « *colectivo* » s'arrêta dans une contrée rurale et montagneuse de Soacha. Un très sobre repas de riz blanc avec des patates frites nous attendait à la maison de *taita* Querubín Díaz, un homme silencieux au visage sévère et aux manières sèches, un peu abruptes, comme le paysage environnant. Finalement, nous n'étions qu'un très petit groupe: deux femmes provenant de Mendoza, Ferminio, le *taita* Diomedes et moi. La demeure de Querubín, une petite maison paysanne d'un seul étage et aux couleurs très vives, était décorée avec des affiches et des photos familiales où l'on pouvait apprécier des signes identitaires des peuples des basses terres du Putumayo.

Des personnes habillées à la façon caractéristique des chamans-guérisseurs de la région figuraient dans les portraits. C'étaient principalement les hommes (avec quelques femmes) de la famille Díaz Queta.¹¹ Les postures ainsi que les mises en scène un peu graves, un peu à la manière des photos de graduation, laissaient entrevoir qu'il s'agissait très probablement d'images prises lors de l'acquisition d'un statut chamanique quelconque ou pour renforcer un certain sens de légitimité et appartenance. Une image de la Vierge Marie et une autre de Jésus se trouvaient également parmi le décor très dénudé de la place. Dehors, à moins d'un kilomètre de distance et dans le creux d'une gorge très profonde dans le paysage, coulait la rivière la plus polluée du pays dont les effluves fétides pouvaient parfois être sentis selon la direction du vent. La proximité latente du désastre écologique avait un peu affecté la sensibilité des deux femmes autant que la mienne. Toutefois, l'atmosphère était plutôt détendue et animée en raison de la bonne humeur de Diomedes et de Ferminio, ainsi que par l'expectative que le voyage et l'éventuelle prise du *remedio* créaient apparemment en nous tous.

Le « temple », tel qu'appelé par Diomedes, allait « être prêt » à nous recevoir avant la tombée du soleil. Vers quatre heures et demie de l'après-midi, nous sortîmes de la maison de Querubín en groupe et allâmes faire du pouce sur l'autoroute pour qu'un *colectivo* quelconque nous rapproche.¹² Une demie heure après, nous arrivâmes dans la Maison Cérémonielle *Tsanda Uf'a*, au pied de la colline brumeuse. Une fois à l'entrée du « temple », *taita* Diomedes nous donna des indications qu'il fallait absolument respecter tout au long de notre présence dans le site.

Le « temple », une bâtisse de briques de terre cuite avec une ample structure en bois, possède trois portes d'entrée: l'une située au centre (correspondant aux *taitas* et à leurs apprentis) et les deux autres correspondant à chaque sexe et donnant accès à deux ailerons symétriques. À l'intérieur l'espace n'est pas physiquement compartimenté. Trois autres portes, destinées également aux trois catégories respectives, donnent vers l'autre

¹¹ Le *taita mayor* Diomedes Díaz a eu treize enfants, dont neuf ce sont des hommes (tous des guérisseurs traditionnels). D'ailleurs, sa femme (soeur du célèbre *taita mayor* Querubín Queta) est morte de dépression suite à l'assassinat de l'un de leurs fils. C'était dans la période des menaces de mort et de déplacements forcés.

¹² Détail qui souligne encore une fois le caractère informel du « tour » en question.

côté de la maison où se trouvent les salles de bain et la colline de forêt native. Sur les murs à l'intérieur, quelques images encadrées décorent la scène: la photo du *mayor* Querubín Queta Alvarado,¹³ une peinture à l'huile d'un Jésus crucifié aux traits autochtones avec un perroquet sur une épaule et la photo de l'ensemble des *taitas* Díaz Queta, avec les vêtements chamaniques traditionnels et des instruments de musique. Entre les deux sections symétriques se trouve l'estrade des *taitas* qui correspond à l'espace de l'autel cérémoniel, deux marches en élévation par rapport au reste du temple. Une longue table avec un napperon blanc, quelques sofas dans les coins et au fond une murale visionnaire du célèbre peintre colombien Alfredo Vivero constituent le décor de cette section centrale. L'effigie du *taita mayor* Diomedes Díaz en train d'émettre un souffle¹⁴ figure dans la murale, enlacé par la vigne de *yajé* à l'image d'un serpent végétal qui l'entoure parmi d'autres puissances animales, végétales, élémentales et astrales stylisées et imbriquées dans des patrons organiques et géométriques très colorés.

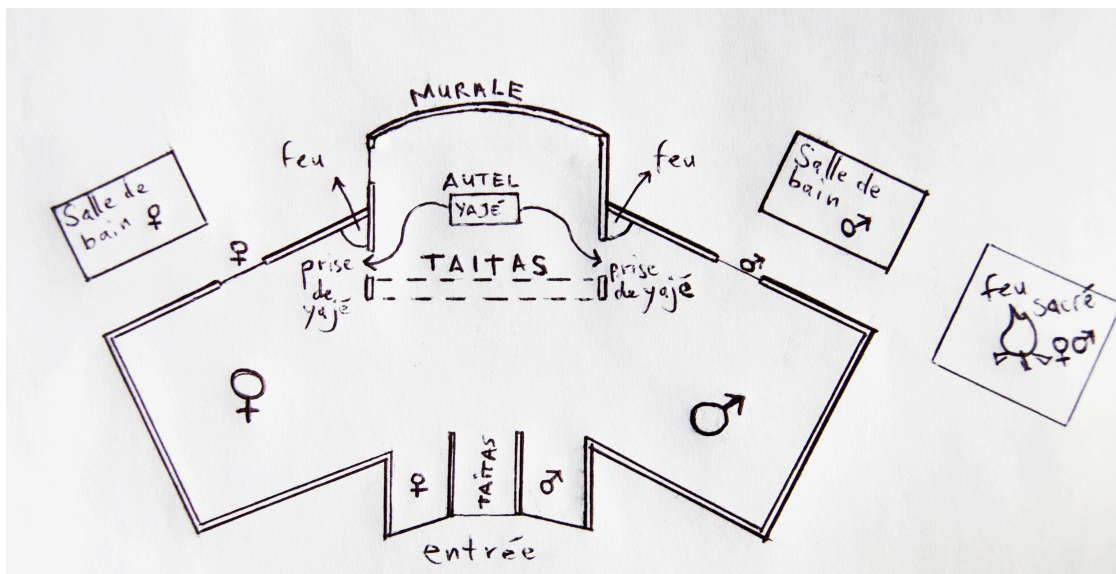


Image 5. La Maison cérémonielle *Tsanda Uf'a*, disposée en deux moitiés correspondant aux sexes.

¹³ Le *taita mayor* Querubín Queta Alvarado est l'autorité principale du peuple kofán en Colombie en même temps que l'homme le plus âgé et le guérisseur le plus « puissant » de ce peuple, voire du pays. Il est réputé avoir plus d'un siècle d'existence (105 ans).

¹⁴ Le souffle est l'une des pratiques extra-linguistiques qui accompagnent les chants et invocations des *taitas*. Avec le souffle ils éloignent les mauvaises énergies et « activent le pouvoir naturel de l'air » (Caicedo-Fernández 2015; 109) afin de guérir ou d'activer les énergies vitales.

En bas de la table se trouvent quelques bidons de plastique vert contenant le breuvage amazonien. Il est interdit de mettre les pieds sur l'estrade de l'autel réservé aux *taitas*, règle qui s'applique aux hommes autant qu'aux femmes externes au cercle intime et vocationnel des *médicos tradicionales*. À part ceux-ci et quelques membres de leur famille, seulement quelques apprentis et collaborateurs peuvent y accéder.

Diomedes enfila sa *cushma*¹⁵ de coton aux manches courtes et invita les personnes présentes à s'approcher de lui pour leur offrir « la médecine de râpé ». Il commença à l'administrer aux intéressé.e.s en leur soufflant dans chaque narine une mouture très fine de tabac mélangé avec d'autres herbes médicinales, et ce avec un dispositif artisanal fait avec des bambous articulés avec une graine d'ivoire végétal trouée.¹⁶ D'un coup j'ai aperçu que d'autres personnes étaient aussi présentes — ou venaient d'arriver — dans le temple puisque celles-ci se sont approchées du *taita*.

Le *taita* souffla deux fois, un soufflement de râpé par narine. La première impression que j'eus du râpé ce fut une sorte d'éclair aromatique et boucané qui se fit sentir — expansion fulgurante — jusqu'au recoin le plus occipital de ma tête. Tout à coup je me mis à éternuer, perdis l'équilibre et mes yeux se remplirent de larmes. Je supposai vaguement que probablement il y avait dans la mouture des fleurs de *brugmansia* ou de *datura* (elles étaient dessinées dans la murale), mais de toute manière c'était absurde d'y réfléchir: le remous soudain de l'éclair de râpé m'empêchait d'articuler des pensées logiques. Un silence aux vertiges insoupçonnés s'imposa tout naturellement dans le temple pendant plus d'une heure d'affilée. Prostré pour vomir tel que je l'étais dans l'une des toilettes des hommes, je n'entendais dehors que quelques éternuements et quintes de toux, ainsi que des accès de vomit occasionnels dans les environs du temple. On n'avait

¹⁵ La *cushma* c'est l'habit traditionnel des hommes des peuples traditionnels du Putumayo. Il s'agit d'une sorte de chemise très longue, qui peut être soit blanche, turquoise ou brune et qui arrive parfois jusqu'aux genoux.

¹⁶ La culture du râpé en Colombie date d'une période pré-hispanique et a toujours été très répandue dans un grand nombre de peuples autochtones du pays (Reichel-Dolmatoff 1975).

pas in-géré du *yajé*, pourtant l'intensité du râpé s'avérait potentiellement analogue à ce qui nous attendait.

Une fois la nuit tombée, le vertige et la nausée du râpé se dissipèrent tout comme les dernières lueurs du jour. Un certain sentiment de quiétude presque rituelle émergea sur place. Les personnes parlaient à voix très basse entre elles. L'initié autochtone habillé en blanc que j'avais rencontré à Soacha était là, en train d'allumer les feux dans les foyers avec des bougies. Il portait ces longs colliers de graines amazoniennes dont le son se propageait comme une pluie de coquillages à chaque mouvement qu'il faisait. Entre-temps, d'autres participants arrivèrent à la maison cérémonielle, dont quelques individus portant des colliers sonores mais qui n'osaient s'installer sur l'estrade réservée aux *taitas* ni se servir de leurs portes. Au total on était autour d'une trentaine de personnes à part Querubín et Diomedes, et le nombre de femmes par rapport à celui des hommes était assez équilibré, sauf que les apprentis des *taitas* n'étaient que des hommes. Dans un coin de l'enceinte, il y avait un tas de couvertures et de petits matelas pliables. Chaque nouvel.e arrivé.e en prenait un et s'installait confortablement en proximité des murs, laissant un grand espace ouvert au centre par où circuler.

Il s'ensuivit ensuite une période de temps indéfinie où rien de particulier ne se passa, sauf le va-et-vient des deux *taitas* et de leurs assistants sur l'autel et autour des participants. Pendant que les apprentis se chargeaient de maintenir les foyers allumés et de brûler de la résine de *pegote*¹⁷ afin d'éloigner les « mauvais esprits », les guérisseurs s'assuraient de se faire une idée de qui étaient les nouveaux participants pour la cérémonie, ainsi que de leur faire savoir les règles et leur assigner une place pour la nuit. Occasionnellement l'un des deux montait sur le perron de l'autel pour faire des chants semi-chuchotés et des soufflements sonores à l'égard du pot rond et métallique dans lequel ils avaient déjà versé le breuvage. Également, ils agitaient des *wayras* autour du récipient, soit des branches de feuilles sèches d'*Olyra latifolia* attachées à un bout à la

¹⁷ Il s'agit de morceaux de ruches d'abeilles sauvages, ayant un arôme très sec et pénétrant, pouvant susciter la nausée.

manière d'un éventail sonore.¹⁸ Ces invocations chantées vers le liquide sacré et ses puissances mystérieuses font partie de chaque séance de prise de *yajé* et précèdent toujours la cérémonie.

Cette période de temps me sembla interminable. Tout comme Jimmy Weiskopt dans son livre sur ses expériences avec le *yajé* et les spécialistes autochtones du végétal (2002), je trouvais que ceux-ci n'avaient aucune hâte de précipiter la cérémonie. L'un des apprentis, neveu de ceux-ci, faisait confortablement la sieste sur l'un des sofas. Cet état de suspens envoûtant s'est dénoué au moment où la voix de Querubín retentit dans la densité omniprésente de la fumée de tabac et de *pegote*. La nuit « allait commencer » et il fallait que les hommes et les femmes se séparent définitivement en se plaçant dans leurs côtés respectifs. Il expliqua qu'il fallait respecter cette séparation pendant toute la nuit ainsi que les règles concernant l'usage des portes parce que la tradition des anciens le voulait ainsi. Il fallait prévoir l'imminence de la nausée et il pria les gens d'aller vomir à l'extérieur, hors des sentiers où l'on passe puisque « le *yajesito* est sacré et il ne faut pas piétiner les mondes intimes d'autres personnes ». Quant aux femmes avec leurs règles et les femmes enceintes, la médecine n'était pas propice pour elles, puisque pendant cette période elles étaient naturellement « ouvertes » aux mondes des esprits et que cette ouverture pouvait faire en sorte que des « énergies » peu gratifiantes viennent hanter l'espace commun consacré au rituel. Il finalisa son court discours en souhaitant une « bonne *pinta* »¹⁹ à tout le monde et en nous demandant de faire deux files séparées pour recevoir le « *remedio* sacré », à travers les deux ouvertures situées dans les murs latéraux de l'autel. Il fallait désormais éteindre les téléphones cellulaires et toute caméra de photos. Les *taitas* et leurs apprentis burent l'un après l'autre le liquide avant de l'offrir aux personnes qui commençaient à former timidement — presque avec une certaine appréhension — les deux rangées.

¹⁸ *Wayra*, ou *wayra sacha*, c'est un vocable provenant du quechua et veut littéralement dire « vent d'arbre ». Au Pérou cette sorte de sonnette de feuilles est connue sous le nom de *schácapa*.

¹⁹ La *pinta* correspond à l'effet visionnaire et de synesthésie du *remedio*, contenant le(s) monde(s) de signification subjectif(s) et partagé(s) et les apprentissages qui en émergent durant la prise. Cependant la *pinta* en tant qu'affect visionnaire est loin d'être le but ou la fonction principale de l'in-gestion des lianes qui conforment la boisson, d'après les Kofanes.

— *Buena pinta y que Dios lo bendiga* — furent les mots du *taita* Querubín lorsqu’il m’offra dans l’obscurité une petitealebasse avec une liqueur épaisse, extrêmement amère aux éclats de lumière rougeâtres.



Image 6 : La jungle déborde d'un potentiel de rencontres inattendues. Ocelot à l'affût. Photo de Daniel Alberto Restrepo Hernández.

Narthex de lianes du Putumayo

Aquellas palabras inmutables, seculares, cobraban una portentosa solemnidad en medio de la selva — como brotadas de los subterráneos de la cristiandad primera, de las hermandades del comienzo —, hallando nuevamente, bajo estos árboles jamás talados, una función heroica anterior a los himnos entonados en las naves de las catedrales triunfantes, anterior a los campanarios enhiestos en la luz del día. (...) Troncos eran las columnas que aquí hacían sombra. Sobre nuestras cabezas pesaban follajes llenos de peligros. Y en torno nuestro estaban los gentiles, los adoradores de ídolos, contemplando el misterio desde su nártex de lianas.

Alejo Carpentier, *Los pasos perdidos*.

— *Sírvase. Buena pinta.*

J'avalai d'un trait la décoction agreste que le *taita mayor* avait généreusement versée dans laalebasse qu'il m'offrit entre ses deux mains. À ce moment-là, je ressentis la densité fourmillante de la jungle nocturne du Putumayo se remuer autour de moi comme un étrange signal de bienvenue ou de non-retour. C'était comme le frisson d'une créature tellurique, amalgamée de biomes, énorme et envoûtante, une omniprésence moite aux profondeurs insaisissables et à l'affût de mon existence. « Allez vous reposer dans votre hamac et concentrez-vous » me dit la silhouette couronnée de plumes du vieil homme en sortant de la petite chambre sacrée pour aller s'installer dans son hamac.

— *Gracias, mi taita.* Osai-je prononcer à travers l'intensité de l'amertume.

Soudain ce fut l'averse. Une pluie aux dimensions diluviennes tapota avec fureur sur les calamines de la maison de *yajé* du guérisseur pendant presque une heure d'affilée. L'eau coulait des versants du toit et de la canopée sombre et agitée, avec une intensité sonore qui promettait une approximation métonymique aux temps premiers de la création

du monde kofán.²⁰ Les rafales d'un vent humide et pré-apocalyptique éteignirent les infimes bougies qui éclairaient la rusticité de l'enceinte au plancher argileux, à savoir, cet assemblage de poutres et colonnes dénudées de murs et de toute garniture, ornement, peinture ou gravure évoquant l'esthétique publicitaire de l' *éco-lodge ayahuasquero*, abondant dans les deux pays voisins.²¹ Les hamacs frémissaient et se balançaient, en correspondance avec les décharges électriques et éoliennes de ce régime climatique aux puissances désormais cosmogoniques. Cette mise-en-scène diluvienne, cette irruption d'un climat en ébranlement aux directions mouvantes et bigarrées, constituait en quelque sorte le passage abrupt vers le *pachakuti*, soit la fin et le commencement du monde panandin ou « le renversement, la révolte de l'espace-temps, inaugurant des nouveaux cycles de renouvellement et de catastrophe du cosmos » (Rivera Cusicanqui 2010; 22), à l'image du déluge fin-commencement des Kofanes. Devant ce déploiement éc(h)odélique de puissances élémentaires du monde (en contrepoint avec la progressive et silencieuse propagation du philtre de lianes dans les mondes internes du corps (é)pris par le remède), je gardai un silence perplexe. Quoi qu'il en fût, *la liane* toute-puissante était déjà en train de frayer ses passages à travers le corps-paysage, réduisant tout ancrage objectif ou filtre conceptuel à des encombrements dangereux que la crue des eaux phénoménales du *pachakuti* emportait avec elles. Sinon, la fureur amère et fermentée du *remedio* dans le corps semblait corrésonner avec le fouettement diluvien de l'intensité climatique qui se cernait sur la jungle du Putumayo, à la manière d'un fractal reproduisant à l'intérieur du corps le cataclysme d'un monde externe débordant de périls et indéterminations colossales.²²

²⁰ La fin d'un monde en est le commencement d'un autre, d'après une légende kofán sur le déluge et la création: « *Ande osefoen oya (...) tsomba pa'cco na' emeñe dssi* » (Le monde prit fin par un tremblement de terre (...) alors tout se transforma en rivière). Chez les Kofanes, le monde actuel serait, en conséquence, un monde post-déluge (Borman et Criollo 1990; 21).

²¹ L'Équateur et le Pérou partagent la frontière sud du département de Putumayo. Les *éco-lodges ayahuasqueros* dont il est question ici, abondent dans le web en tant que destinations touristiques dans lesquelles l'ayahuasca est devenue une commodité de consommation, offrant aux touristes la promesse d'une expérience transcendantale, esthétique et sécuritaire. Les travaux de Barbira Freedman (2014), de Mesturini Cappel (2013) et de Dobkin de Rios (1984) donnent un aperçu général de ce genre de tourisme au Pérou et en Équateur. Les ethnographies sur le phénomène foisonnent.

²² Cette idée du corps comme synecdoque fractale du monde fait écho à l'idée de « corps-paysage » dans lequel le monde « s'inscrit » (Segato 2015; 30) et inscrit ses traces et devenir en termes d'événements.

Dans la noirceur de la nuit, l'averse tropical, avec tous les affects que le phénomène suscitait, était d'abord et avant tout un événement acoustique et vibrationnel. Au fur et à mesure que le *yajé* se répandait dans mon corps, je compris que la manifestation du *pachakuti*, en tant que mise en scène du phénomène climatique, était en même temps la manière dont le *remedio*, et ce dans une progression aux gradients presque imperceptibles, m'initiait aux mystères de la synesthésie et de l'écholocation. En quasi absence de lumière, entendre la pluie devenait voir la pluie, ressentir la pluie, s'insérer dans un devenir cosmogonique aux topographies cataclysmiques et insoupçonnées (passages de la foudre, de l'eau et du vent à travers les nuages et dans la jungle), bouleversant toute conception compartimentée du sensoriel. Par exemple, le son percussif et furieux des gouttes d'eau contre les calamines, complétait le paysage sonore et affectif de la fureur des puissances élémentaires et telluriques émergentes et immergentes, puisque le corps en était aussi le milieu de manifestation.

La pluie des temps originaires se calma aussi soudainement qu'elle n'avait commencée. Un laps d'espace-temps indéfini se passa²³ et d'un coup j'entendis quelque part dans la noirceur les premiers vomissements: c'était une des deux femmes touristes. Celles-ci avaient disparu de leur côté respectif du temple et Ferminio, vacillant à cause de la *chuma*²⁴ et avec un bandeau de petites billes colorées entourant sa tête, se démenait afin de rallumer les deux bougies situées dans les coins opposées du temple. L'on entendait encore le son des restants de pluie qui dégoulaient de la densité profonde de la canopée. D'un coup, le *mayor* soupira bruyamment et se mit à réciter une sorte de glossolie rythmée et répétitive où l'expiration autant que l'inspiration avaient une certaine intonation. Il se leva pour aller près de la petite toiture qui protégeait le feu sacré à une dizaine de mètres de la maison de *yajé*. Il termina le chant avec quelques

²³ Dans ce texte nous n'entendons pas le temps et l'espace comme des catégories distinctes et séparées. Nous tentons ici de correspondre créativement aux cosmogonies autochtones où ces séparations sont complètement factices (Rivera Cusicanqui 2015).

²⁴ La « *chuma* » ou « *borrachera* » fait référence à l'ivresse ou à l'oscillation des mondes que peut susciter l'in-gestion du breuvage.

soufflements sonores en *decrecendo*, et se mit à parler à voix très basse avec son fils Diomedes, surnommé par son père « *Tocayo* »,²⁵ qui contemplait paisiblement le feu.

Ces chants déferlèrent dans la nuit comme une confirmation sublime qui me rassura qu'il restait encore quelque chose d'humain dans ce *pachakuti* aux régimes atmosphériques imprévus, chargés et hantés. Je sentis alors que c'était le temps de se mettre debout pour mettre à l'épreuve cette étrange humanité aux gradients minimaux qui semblait rester de moi. C'était également le temps (ou l'espace-temps propice) de m'agencer au(x) monde(s) qui m'attendaient dehors du hamac-chrysalide qui m'avait protégé des renversements initiaux dévastateurs du *pachakuti* et de la vibration féroce du Putumayo-monde — ce milieu géographique ouvert et regorgeant de pluriversalismes aux cycles de prédation (in-gestion) d'une sophistication et promiscuité inimaginables. Toutefois, l'atmosphère l'emporta sur ma volonté de me mettre debout. Elle réduisit mon monde à une tridimensionalité aplatie et opaque, dérive ou naufrage corporel dans une instance à la pression atmosphérique qui annulait tout élan physique vers des postures verticales. La crue des eaux de la catastrophe cosmogonique inaugurale m'avait jeté, dans l'intensité de sa foulée, dans un banc de sable à la manière d'une pirogue échouée. Cette lourdeur du milieu dans lequel je me trouvais me figea à la texture matérielle de la demeure suspendue qui m'enveloppait.

— Paloma ! Avez-vous besoin d'aide?— se préoccupa Ferminio.

— Non, je suis bien, laissez-moi tranquille, ne vous en faites pas de mon sort ! Répondit une voix lointaine et affligée qui semblait émerger d'un trou dans la terre.

Ferminio alla s'asseoir au feu avec les *taitas* et leur raconta que, depuis au moins une heure, la « pauvre femme étrangère » était écrasée au sol de la salle de bain des femmes. Les *taitas* éclatèrent de rire devant ce portrait dramatique que leur apprenti-accompagnateur leur présentait. « Permettez-lui d'accepter son sort! C'est le *remedio* qui est en train de la guider à travers ses problèmes », entendis-je l'ainé dire. Soudain je fus pris par une attaque de nausée qui m'éjecta hors du hamac naufragé. À peine eus-je le

²⁵ *Tocayo*, mot espagnol qui désigne celui qui a le même prénom que soi-même ou qu'une autre personne présente ou connue. Ici le père appelle son fils *Tocayo*, mais en retour son fils n'appelle pas son père de même, en signal de respect vers l'autorité du *mayor*.

temps d'enfiler mes bottes de caoutchouc que j'entendis la galopade brutale de mes pas se précipiter vers la jungle épaisse et débordante de périls aux résonances prédatrices. Je finis par tomber, roulant par terre dans l'obscurité boueuse. C'est à ce moment-là que la puissance émétique du breuvage se fit sentir avec un grondement qui éclata du plus profond de mes entrailles, parmi les échos lointains de la voix accablée de Paloma et les rires des *taitas*. Je vomis péniblement ce que je crus être mes dernières bribes d'humanité aux pieds de la présence tutélaire d'arbres gigantesques et foisonnants d'insectes, de broméliacées et de lianes s'enlaçant en patrons infinis vers la Voie Lactée.

— Le *taita* vous invite à prendre plus de *remedio*.

Le tranchant d'une machette renvoyait le reflet des étoiles. La silhouette de Ferminio apparut en haut d'une colline comme un mercenaire anthropomorphe couvert d'écailles de couleurs changeantes. Je compris alors que mon galop m'avait amené loin de la maison de *yajé* et que j'étais écrasé, depuis longtemps, dans la boue à la frontière même où commençait la forêt, dans une sorte de cuvette naturelle. Cette invitation à prendre plus de breuvage me parut comme une mise à l'épreuve personnelle de la part du *mayor*, une sorte de courtoisie liturgique qui frôlait peut-être avec de la malice. Néanmoins, et ce n'était pas moins vrai, c'était l'occasion de revenir à un monde plus humain, un monde où j'aurais le privilège de faire preuve de courage et échanger avec ces êtres humains qui savaient manier très bien les questions relatives à « l'appel de la sagesse millénaire », même si cela impliquait une deuxième courgée de cette viscosité végétale qui semblait contenir en elle les portails d'accès à tous les mondes possibles.

Ferminio revint quinze minutes après. « Le *taita* vous attend toujours », insista-t-il. Je tentai de me mettre debout avec toutes mes forces, comme si la continuité de ma propre vie en dépendait. « Ne vous éloignez trop, émergea de quelque part en haut la voix du *taita* Tocayo, à partir de là où vous êtes l'énergie de protection de la maison de

yajé se termine et des *elementales*²⁶ très puissants peuvent vous amener vers la perte. Mon père vous attend ».

Je me frayai un passage, *chumado*²⁷ et vacillant en zigzag, vers le promontoire de la demeure rituelle enveloppée dans la densité d'un nuage de fumée de *pegote* et tabac. Une autre densité ou transparence, celle de la *pinta*, semblait ajouter ou révéler des couches de complexité à ce que je percevais comme étant « la réalité ». L'obscurité n'était pas marquée par l'absence de lumière, mais par l'émergence de formes, de fibres et de patrons bioluminescents qui émanaient de tout ce qui m'entourait. Néanmoins, c'était bien plus que les célèbres « phosphènes » de Reichel-Dolmatoff, à savoir « *the fleeting perception by the human eye of specks, stars, or irregular patterns* » (1975; 174). Ces qualités de la lumière propres à la *pinta* émergeaient des choses du monde comme étant inhérentes à celui-ci, plutôt que comme des hallucinations qui s'y superposaient de manière irrégulière. Et si, potentiellement, c'était de l'ordre de l'hallucination, ce l'était dans le sens hypothétique d'« *ad lucem* », voulant dire ce qui a une fonction d'illumination, plutôt que dans le sens d'« *hallucinatio* », voulant dire bévue, erreur de perception « d'un objet, événement ou forme qui ne devrait pas être appréhendé ainsi » (Giménez 2010; 19). Dans le milieu kofán dans lequel je baignais, le terme « hallucination » n'avait aucune utilité et n'était jamais employé. Si la *pinta* c'est ce que « l'esprit du *yajé* » ou les pouvoirs du *remedio* dévoilent ou révèlent de l'existence, c'était celui-là le sens que je donnais à ce que je percevais, le sens d'une révélation. « *El yajé pinta* », le *yajé* peint le(s) monde(s) — le ciel, la jungle, les rivières, les affects, les pensées — tout en les rendant plus complexes, riches, curieusement intelligibles, en termes d'interconnexion et de continuité de toute chose dans le(s) monde(s). Néanmoins, lorsque je fermais les yeux, les motifs inauguraux du *pachakuti* se déchainaient en *pintas* d'une acuité multisensorielle engloutissante, toujours avec une fureur renouvelée.

²⁶ Les Kofanes parlent d'« *elementales* » lorsqu'il font référence aux esprits vivants qui habitent ou qui émergent des choses et des organismes qui peuplent le(s) monde(s). « L'esprit du *yajé* » est aussi considéré comme l'*elemental* d'une plante-maître, relativement « plus puissant » et avec la vertu de prendre les formes les plus inattendues (Notes de terrain).

²⁷ Affecté par la *chuma*, soit l'ivresse du *yajé*.

Malgré la beauté et l'horreur fascinants qui *peignaient*²⁸ le(s) monde(s), — immersion dans le Jardin des délices d'un Jérôme Bosch tropical²⁹, avec sa prolifération faunesque d'êtres semi-démoniaques et trans-spécifiques tourbillonnant dans une mascarade baroque aux promiscuités coloniales —, le sentiment qui régnait en moi c'était celui d'une oppression morale de plus en plus angoissante. Je percevais dans les *pintas* les déchéances morbides d'une civilisation constipée, niée, déracinée ontologiquement du paysage et possédée à son tour par les forces obscures des dérives coloniales, industrialisantes et technologiques. Ce Jardin des délices colonial et pourtant contemporain était l'amphithéâtre drôlement archaïque de l'antropos-scène en version colombienne, ou plutôt celui du chthulu-scène³⁰, mise en scène des puissances et des tendances, toujours plus-qu'humaines (voire pétrolières, bactériennes et même numériques) faisant glisser humains, plantes, animaux, églises, réseaux digitaux, constellations, jungles et océans, dans un marasme existentiel de plus en plus chargé et con-gestionné. Néanmoins, cette scénographie d'une densité délirante n'était pas dénudée d'un certain ordre secret, d'un point d'inflexion où le chaos devenait tout-à-coup une configuration kaléidoscopique compréhensible, instance où les trafics et étouffements de la capitale lointaine et les excès de l'industrialisation m'amenaient à comprendre l'attitude que je devais assumer afin de soulager ces paysages de leurs colères et frénésies angoissantes: il s'agissait de permettre aux puissances du *remedio* de m'aider à décharger, par la purge et par le vomissement, les pollutions et bloquages d'un paysage-monde intérieur hautement hanté par les temporalités asynchrones et macabres du Jardin des délices civilisationnel. Autrement dit, il fallait que les forces du *pachakuti* me permettent

²⁸ Du verbe *pintar* en espagnol. Dans ce contexte, *pintar* (que je traduis ici par *peindre*), fait référence aux actions (affects) de la *pinta*.

²⁹ Quelques mois après l'écriture de ce passage sur le Jardin des délices, j'ai lu avec surprise les visions de l'ayahuasca de Marlene Dobkin de Rios, qui s'est servie de la même image pour les décrire (1984; 127). Lévi-Strauss fait également allusion aux paysages thériomorphes à la Jérôme Bosch qui émergent de l'utérus et du sang menstruel chez les Cuna du Panama (1949; 16).

³⁰ Ici je remplace le suffixe « *cène* » dans les termes d'anthropocène ou de chthulucène (du grec *kainos*, voulant dire « l'épaisse temporalité du maintenant » (Haraway 2016; 77) par le terme *scène*, instance où se déroulent des événements toujours plus ou moins spectaculaires. Dans le contexte sud-américain, je préfère m'approcher de la notion de *pacha* — espace, temps, mouvement, monde (Mejía Huamán 2005; 129) — à celui de *kainos*.

de renouveler les espaces-temps et les vitesses propres à la fluidité naturelle du vivant que j'incarnais, et ce à travers les cycles de charge et de décharge qui sont ceux du corps dans les affects du *yajé*, amenant potentiellement vers un équilibre fluide dans le corps, les affects et les pensées, ainsi que dans le paysage-monde contemplé dans les *pintas*.

Ferminio me guida jusque là où les *taitas* m'attendaient. Les contours enfumés de ces derniers s'esquissaient dans l'ouverture de la chambre de l'autel comme derrière un bar. Malgré que j'avais accepté l'invitation de l'ainé comme un résolution personnelle incontournable, je fus pris par une frayeur inéluctable qui me fit craindre la férocité amère des plantes-boas s'enlaçant dans l'épaisseur humide de la nuit. Je vis alors le *mayor* versant le liquide sacré dans laalebasse comme un prêtre des temps premiers de la Création maniant l'eau de Jouvence, une sorte de démiurge humanimal (mi-homme, mi-chauve-souris), couronné du vol de dizaines d'oiseaux de la forêt humide équatoriale. Sur sa *cushma* turquoise je perçus les éclats fascinants d'un collier de dents de jaguar et de crocodile, ainsi que d'autres colliers très volumineux composés de matériaux végétaux indescriptibles. Les motifs colorés de la *cushma* et du collier de petites billes en plastique se dégageaient de l'obscurité et passaient à un premier plan visuel à la manière d'une étrange diffraction holographique de la lumière. Il souffla de la fumée de tabac sur le liquide visqueux, et prononça quelques invocations qui retentirent dans la maison de *yajé* comme dans une cathédrale. Je pris entre mes deux mains le récipient et fis un effort presque surnaturel pour avaler précipitamment la courgée au complet sans vomir *ipso facto*.

Malgré le fait que le *taita* me conseilla d'aller me reposer dans mon hamac afin de profiter pleinement de la *pinta*, j'ai dû courir encore une fois vers des parages isolés et hostiles, afin d'aller me soulager loin des regards et des écoutes des *taitas*. Isolement et distance, voilà des mots qui ne voulaient plus rien dire dans l'envoûtement tout-puissant et omniscient du *remedio*.

Vers trois heures du matin Ferminio revint me chercher pour m'inviter à « la *sanación*³¹ du *taita* » dans la chambre de l'autel. Durant la nuit, j'avais déjà été invité à trois reprises de *yajé* et j'avais vomi à plusieurs occasions. À un moment donné je m'étais assis devant le feu sacré à côté des guérisseurs silencieux. À un autre moment je partis pour me promener autour du temple et Ferminio m'avait dit que j'étais dans l'espace des femmes et qu'il fallait que je respecte les domaines propres à chacun, ainsi que l'usage des entrées qui correspondaient aux hommes. Bref, il était déjà autour de trois heures du matin (l'heure que les *taitas* Díaz préfèrent pour travailler avec leurs patients) et Ferminio revint me chercher: j'étais quasi debout, appuyé et courbé sur le tronc d'un arbre sec.

Entretemps, immergé de plus en plus dans les affres d'une apocalypse cosmogonique, j'avais l'impression que je déchargeais une pléthore de pollutions logées dans mon corps et qui prenaient la forme de désastres écologiques à l'échelle globale. Ce qui était en mode (dé)charge (émétique et purgative) n'était pas seulement mon système digestif, mais bel et bien des ambiances organiques et métaphysiques de plus en plus enfouies et lointaines dans mes biômes géo-poétiques en (dé)charge, et dans mon archéologie transpersonnelle et transpécifique. Afin d'illustrer cette mise-en-abîme, à un moment donné j'eus la conviction précise d'avoir éjecté de mon corps toute l'ingénierie alambiquée de la chimie agro-industrielle nord-américaine. À un autre moment, je déversai hors de mon être tout un soulèvement de poissons-tigres qui hantaient mes *pintas* de toute la pollution obscène que les villes colombiennes versaient dans les rivières. Mais le dé-boire le plus éprouvant en termes d'intensité, ce fut réincarner le régime alimentaire que j'avais ingéré en Colombie durant mon adolescence. Le souvenir vivant de tous les litres de lait que j'avais bus dans cette période, me plongea dans le GIF fractal de la chaîne de production et d'exploitation de l'animal pour l'extraction et la commercialisation du liquide mammaire. Ces vitesses et spatio-temporalités du devenir-produit-laitier (ef)frayaient des passages non seulement à travers mon corps, mais aussi dans les tuyauteries et les canalisations qui déchargeaient les immondices mal digérées de la civilisation dans les eaux de plomb de la rivière polluée de la capitale lointaine. L'acuité horrible de ces *pintas* et l'impossibilité de m'en défaire me firent éclater en larmes d'une

³¹ La guérison ou le processus de rendre *sain* les participants de la *toma de yajé*.

désolation profonde. Je me souvins alors des paroles que l'apprenti autochtone habillé en blanc me partagea à la maison *Tsanda Uf'a*, quelques jours auparavant, pendant les affects du *remedio*:

Une fois que le *yajé* a été en partie absorbé par notre système, il peint notre réseau sanguin et arrive dans notre coeur. C'est là quand le *remedio* nous décharge des énergies qui s'y sont coincées et qui nous font souffrir émotionnellement.

À cette occasion-là, à la maison *Tsanda Uf'a*, je m'étais senti métamorphosé en jaguar. Pourtant, avant de vomir, la bête se mit à pleurer. J'avais alors ressenti que certains noeuds affectifs se déliaient, au fur et à mesure que les larmes coulaient. Par contre, cette fois-ci, le *remedio* se montrait implacable. Au lieu de déployer son étreinte hospitalière de re-vitalisation affective et de brouiller les barrières ontologiques et physiologiques qui me séparaient de l'univers naturel amazonien, elle les accentuait, impitoyable. Je ressentis que les affects de la ville que j'avais dû traverser pour rejoindre les *taitas* à Soacha, ainsi que les affects de la vie moderne, m'avaient transformé en un être-réceptacle subrepticement possédé par ces puissances. Ces formes obscures (rendez-vous tragique dans le panneau correspondant à l'enfer dans le triptyque du Jardin des délices) se dégageaient d'un fond sombre composé par des couches de pollution superposées. De toute évidence, j'étais un être pollué et hanté par une imagerie extrêmement détaillée de la pollution, avec ses passages, ses bloquages et ses densités. Ce paradoxe était d'autant plus brutal puisque j'étais au coeur du Putumayo, immergé dans un bain de constellations, entouré d'une fraîcheur de chlorophylle vivante et à l'écoute du bestiaire bio-diverse de l'Amazonie sur plusieurs échelles et dimensions. De toute évidence, les renversements et déversements cosmogoniques du *pachakuti* opéraient comme une révélation des émanations intarissables d'un monde-espace-temps retors, avec tout son lot de mort et décomposition oecuménique. Était-ce la révélation, ou peut-être l'ensorcellement de *Cancoan*, le démon « du monde d'en bas au sens de l'humour pervers et au système de valeurs inversé » de la

cosmogonie des Kofanes?³² Si donc, les bas registres de ce monde inférieur n'étaient pas pourtant des mirages; ces densités et (sur)charges, fussent-elles hydriques, aériennes, biliaires, affectives ou élémentaires, constituaient l'hybris de la crise civilisationnelle humaine actuelle (hybris ou ὕβρις, mot grec se traduisant par démesure violente des passions). Dans le *yajé* cette irritation cosmique pouvait bien prendre la forme des fourberies de *Cancoan*, des dérives antro-po-scéniques ou d'une cartographie foisonnante des bloquages et toxicités affectives (trans)personnelles et (trans)spécifiques propres.

— C'est le temps de vous déplumer. Enlevez vos bottes et vos chemises.

Soudain, je me vis assis sur un petit banc rustique en bois, enveloppé de fumée de tabac est ramené au monde des gens Kofanes (*gente A'i*) par la texture grave de la voix du vieux guérisseur, qui recommença à me souffler de la fumée de tabac après que j'eus enlevé ma chemise. Il demanda à Ferminio d'amener les chemises et les bottes ailleurs, incluant celles des femmes. Il fallait « dégager l'endroit ».

La glossolie gutturale du vieux guérisseur résonna soudain avec puissance. Il se mit à balayer nos corps avec la *wayra*. Les deux femmes étaient aussi là, assises à ma droite et en silence. Ferminio et Tocayo, tout en jouant de l'harmonica, approchaient de nos torsos nus des petits chaudrons métalliques avec des braises au rouge vif mélangées avec des copeaux fumants de *palo santo* et de résine de *pegote*. La sensation était pourtant agréable pour une nuit où la fraîcheur humide et persistante m'avait fait grelotter à plusieurs reprises. Je constatai que nos petits bancs allongés et rustiques étaient disposés devant l'autel, dans la chambre sacrée. Nous faisons face à une table haute où s'érigeaient des statuets votives de saints catholiques, des bocaux avec des substances aromatiques et médicinales et des « pierres de tonnerre », soit les quartz dressées à côté des saints de plâtre comme d'étranges obélisques fulgurants. Il y avait aussi des cierges

³² Borman et Criollo 1990; 11. Ensuite, dans la même page, nous pouvons lire que les Kofanes « conçoivent le monde comme un disque dans lequel le monde habité par le *Cancoan* existe en dessous de celui habité par les gens (...). Il existe des points de transit entre les mondes, par exemple les profondeurs des lacs, les vortex dans l'eau et les demeures des boas » (ma traduction). Cette conception de l'univers comme un disque plat dans l'entre-deux des mondes est d'ailleurs très semblable à celle du peuple Siona du Putumayo. E.J. Langdon, par exemple, compare ces disques cosmogoniques aux assiettes circulaires pour cuire des tortillas de yucca (Langdon 2015; 40).

allumés et des fleurs diverses sur l'autel cérémoniel. Les *taitas*, tout d'un coup, firent silence.

—*Señora*, entendis-je la voix fraternelle du *taita* Tocayo s'adresser à l'une des dames, levez vos bras. Nous allons vous donner de l'ortie.

Le *mayor*, reprit les chants. Il commença alors à frapper tout mon corps avec les branches d'une plante inhospitalière à la vue et au toucher, une espèce d'ortie (appelée *ankhusi*, en *a'ingae*) aux feuilles très grandes et pointues avec des nervures et des tiges hérissées d'épines urticantes et douloureuses. Suite à cinq minutes de coups de fouet à l'ortie (inscription rythmée d'une profusion d'épines sur les épidermes sensibles), les *taitas* nous demandèrent de souffler trois fois sur les tiges déjà abîmées et sans feuilles qu'il exposèrent à quelques centimètres de nos figures. Je me défoulai alors trois fois, inspiré par le bruit que font les *taitas* lorsqu'ils arrosent avec leurs bouches de l'eau-de-vie ou des infusions végétales alcoolisées sur les corps, les choses et les entités métaphysiques des mondes. Ensuite, le vieil homme versa dans nos mains un baume à l'arôme voluptueux, fruité et floral. Il me demanda de l'inspirer profondément par le nez. La nausée du remède se dissipa avec cette inspiration profonde et je finis par redresser mon corps vers ce que je perçus être une *pinta* de la Voie Lactée.

Le *taita mayor* et Tocayo dansaient tout autour au rythme de leurs soufflements et invocations, ainsi qu'au rythme de l'harmonica de Tocayo. Ils agitaient les *wayrasachas* qui résonnaient comme les battements d'ailes d'un cortège d'oiseaux. Ils arrosaient les corps de ces alcools aux herbes mystérieuses ou les frottaient avec des onguents végétaux, parmi lesquels je crus détecter l'odeur et la texture satinée et lumineuse du *yajé*. La nuit devint riche d'une affluence d'odeurs, de fumées, d'arômes et de fermentations (incluant le parfum amère du *remedio*), entremêlant pêle-mêle humains et plantes, le tout dans la musicalité *ab-origène* de la jungle devenue l'épiphanie d'une cathédrale. Les sons déployaient ses patrons rythmés et aromatisés vers la nuit tropicale aux constellations diaphanes, sous l'affût ineffable (farouche, indifférent ou latent comme celui des pierres et des *tepuyes*) d'une myriade d'êtres habitant dans plusieurs échelles et dimensions de la biodiversité.

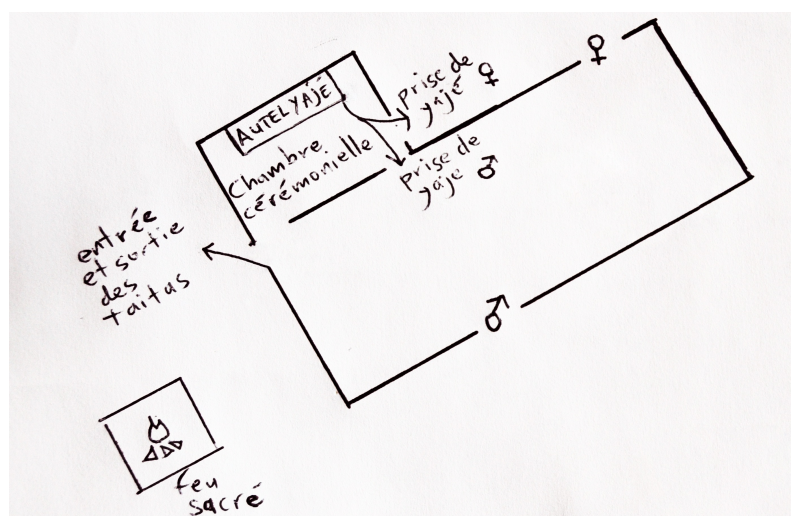
Le *taita mayor* prit alors entre ses mains les deux quartz et commença à les frotter contre les corps tout en chantant et en soufflant des invocations, cette fois-ci avec plus d'intensité dans le débit de la voix. Il les maniait sans jamais adresser les arêtes des cristaux contre les personnes. Je sentis que le passage froid et impeccable des formes cristallines nettoyaient les couches de pollution superposées qui m'avaient hanté jusque là. C'était *stricto sensu* comme si les pierres étaient de puissants vortex qui attiraient vers eux toutes les puissances de l'apocalypse des mondes, les concentrant sur les arêtes tout en les fulminant dans le rayon de lumière qui en émanait. Fussent-ils des obélisques fulgurants, des gemmes restauratrices d'une pureté première ou des médiums attirant les puissances de guérison d'anciennes montagnes pour dissoudre les puissances de l'anthropos-scène, toujours est-il que le passage anguleux et froid des pierres dissipait (déchargeait) les pénombres jusqu'au point où je me perçus moi-même comme une chute d'eau cristalline, un courant hydrique récupéré des affres de l'hybris civilisationnel. Néanmoins, les pierres n'avaient pas opéré toutes seules: le son de l'harmonica et la puissance des chants déferlaient sur moi comme des vagues rythmées qui me vidaient de l'épaisseur que les cristaux projetaient hors de moi.

— Que l'esprit sacré du *yajé* vous bénisse! La *sanación* est terminée. Vous pouvez vous rhabiller.

Le *taita* souffla les pierres et agita la *wayrasacha* autour d'elles, tout en les posant sur la table. Les chutes d'eau phénoménales du *pachakuti* avaient récupéré l'éclat et la transparence. Le silence fit émerger de nouveau, avec toutes ses intensités, le murmure vivant et profond des terres basses du Putumayo. Nous merciâmes les *taitas* et j'eus l'impression que leurs *curacas* ancestraux nous regardaient d'en haut du péristyle d'arbres, tout autour de nous comme une mosaïque peuplée de présences.



Images 7 et 8. La maison de yajé (*u'fa tsau*) du *taita mayor* Diomedes Díaz. Photo et dessin de Daniel Alberto Restrepo Hernández.



Deuxième mouvement

Etat des lieux

D'épistémès et *méta-odos*

Então, o “equivalente” do xamanismo ameríndio não é o neo-xamanismo californiano, ou mesmo o candomblé baiano. O equivalente funcional do xamanismo indígena é a ciência. É o cientista, é o laboratório de física de altas energias, é o acelerador de partículas. O chocalho do xamã é o acelerador de partículas de lá.

Eduardo Viveiros de Castro, *Encontros*.¹

Si bien j'étais parti au Putumayo avec le *taita* Tocayo, son accompagnateur et les deux « touristes » argentines, avec l'objectif de peaufiner « l'ouïe ethnographique » (Seeger 2015; 27) à l'égard de l'imprévisibilité (ou de l'im-pré-audibilité) de l'« appel de la sagesse millénaire » en terrain *yajecero kofán*, cette ambition a été déjouée et re-jouée avec les prises successives de la décoction végétale, amenant vers une compréhension synesthétique et non compartimentée du sensoriel, une écoute-corps devenue, à son tour, une caisse de résonance sensorielle tra(ns)duisant l'efflorescence d'un milieu complexe et accidenté, une topo-graphie matricielle de vie(s) à n' dimensions. Cet imbroglio en dé-territorialisation du sensoriel m'a invité à concevoir autrement le pouvoir germinal des mots et des choses auxquelles ces mots font référence ou pas, sachant que le rapport existant entre le seuil ou découpage sémantique de la parole et le(s) seuil(s) sensible(s) de l'écoute-corps ethno-graphique évoque, en quelque sorte, le rapport entre la carte et le territoire. Les mots — conventions sémantiques — peuvent cacher, dissimuler ou forclorre une réalité, autant qu'ils peuvent constituer des clefs de voûte pour décrypter ou générer des révélations incontournables portant sur cette réalité. La question de « l'appel de la sagesse millénaire » n'en est pas une exception. Pourtant, je me suis trouvé devant une certaine circonspection des *taitas* à ce sujet. Je compris alors que j'étais dans une double imposture.

¹ « Or, « l'équivalent » du chamanisme amérindien n'est pas le néo-chamanisme californien, voire le candomblé bahiano. L'équivalent fonctionnel du chamanisme indigène est la science. C'est le scientifique, c'est le laboratoire de physique de hautes énergies, c'est l'accélérateur de particules. Les grelots du chaman sont l'accélérateur de particules à lui » (ma traduction).

Premièrement, si j'avais un statut quelconque parmi eux et dans leur famille-communauté, c'était celui du « touriste », plutôt que celui de « l'initié », suivant un chemin d'apprentissage avec les *taitas* et leurs plantes grimpantes. Pour devenir un « initié » à leur égard, il faut non seulement leur démontrer de l'*aguante*² — dure épreuve qui impliquait avoir un appétit rigoureux pour recevoir maintes et abondantes courgées de *medicina* et savoir in-gérer les dé-charges et dé-boires de celle-ci —, mais aussi du temps pour nouer des liens de complicité et de confiance avec eux, notamment durant les durées, les intensités et les vitesses des cérémonies, tout comme Ferminio, leur « accompagnateur » étranger et non indien, avait fait au fil des dernières années. Quoiqu'il en soit, la condition avouée d'« étudiant anthropologue sur le terrain », voulant s'initier aux mystères sonores du *yajé*, était dès le départ problématique, sous-entendant probablement une certaine instrumentalisation de tout échange et partage en fonction de ce que Laura Segato appelle le « nombrilisme initiatique » du chercheur en « crise d'objet » (2015; 14).

Deuxièmement, le fait d'être équipé avec un microphone et une caméra de photos renforçait ma condition de « touriste », dans le sens où ces appareils étaient bannis en proximité des modes de présence du végétal (que ce soit la plante elle-même, le breuvage ou les espaces-temps immédiats à la croissance, la préparation et à l'incantation du végétal, comme les jardins, les autels, les chambres cérémonielles et le rituel nocturne de prise de *remedio*).

Nonobstant, il faut dire que ce désœuvrement initial — l'exclusion de ma personne et de mon appareillage technologique par rapport à ces intimités et proximités du *yajé* — m'a fait comprendre graduellement une circonstance beaucoup plus profonde et significative, non seulement au niveau de mon lien personnel avec « l'appel millénaire », mais aussi au niveau de l'importance d'adopter une dé-marche critique et éthique au sujet des modalités de la présence, du regard et de l'écoute anthropologiques, par-delà toute

² Les termes « *aguante* » et « *aguantar* » renvoient aux notions de résistance et résilience. Pourtant, dans ce con-texte, l'*aguante* renvoie plutôt à une r-existence (voir note 22 dans l'introduction). L'*aguante* constitue également « la condition d'accès aux pouvoirs de guérison du *yajé* » (Caicedo-Fernández 2015; 28).

posture (in)disciplinaire. Il était crucial de transformer ces désavantages et limitations en avantages ayant une portée éthique, théorique et méthodologique.

D'abord et avant tout, j'ai réalisé que cette imposture était d'ordre épistémique: je devais faire un examen minutieux de la tendance post-humaniste d'une anthropologie nord-américaine et européenne axée sur les modes d'existence matériels et affectifs du « non humain ». À la lumière de cette approche, le fait de faire tourner la pensée autour des « non humains » confère un sens à leur rôle dans les enjeux au sein desquels ceux-ci s'inscrivent. Cette « révolution copernicienne *orientée objet* » (Latour 2012; 77), dans les sciences sociales récentes, opère par un recentrement scénique de ces objets, formes de vie ou modes d'existence (transitoires ou en litige) afin de pouvoir se pencher sur leur potentiel immanent et sur l'agentivité particulière qu'on leur accorde. Suivant ces orbites de réflexion, la réalité « *prend consistance* » dans les relations que les humains entretiennent avec les « non humains » — objets, plantes, pierres, molécules, animaux, parmi tant d'autres — ainsi que dans les activités qui les relient, maintenant placées au coeur du débat et des regards (Houdart et Thiery 2011; 8).

Paradoxalement, cette révolution copernicienne ne peut être appliquée au milieu rituel, cosmogonique et pluriversel dans lequel j'étais immergé, à savoir, l'entre-mondes d'une socio-géo-graphie aux f(r)ictions mouvementées. À bien s'y attarder, une compréhension, située dans le con-texte kofán, de ce que c'est la plante (ou l'esprit de celle-ci), ainsi que la quête d'un « appel de la sagesse millénaire », ne passait pas par le dés-enchantement de l'énoncer en tant que « non humain » (définition privative d'une entité, organisme, substance ou esprit, en fonction d'une carence d'humanité comme attribut, essence ou condition ontologique), ni par la construction discursive d'un « devenir autoréférentiel » de ce « non humain » dans la trame ethnographique (Descola 2011; 19), l'érigeant de la sorte en tant qu'*axis mundi* en dialectique avec un *anthropos* détrôné, discret ou en ellipse, pour ainsi démentir illusoirement « l'exceptionnalisme anthropocentrique » (ibid.; 19). Par contre, suivant le perspectivisme amérindien d'Eduardo Viveiros de Castro, c'est « le point de vue humain qui constitue le point de vue de la référence; c'est-à-dire que tout animal, toute espèce, tout sujet qui occupe le point

de vue de référence, se perçoit lui-même en tant qu'humain » (2013; 23).³ Bien évidemment, l'épistémè du « non humain » sous-entend un nouveau clivage ontologique, cette fois-ci entre humains et « non humains », approche qu'en bout de ligne ne fait que déplacer subrepticement les lignes de partage des eaux d'une pensée de coupe naturaliste, en conséquence toujours coloniale et de type binaire (Segato 2015; 90).⁴ Celle-ci reproduit les apories du colonialisme-naturalisme qui empêchent une compréhension des chemins de « science » et de « connaissance » que la liane permet d'ouvrir dans le paysage-monde kofán (où pourtant les tensions et les noeuds problématiques du colonialisme sont toujours latents comme menace).⁵

Ceci dit, il ne s'agit pas de plaquer un épistémè cristallisé de facture académique sur l'une des variantes du chamanisme amazonien qui constitue une épistémologie autochtone à part entière (Viveiros de Castro 2013; 28). D'un point de vue réflexif, critique, urgent et nécessaire en sciences sociales, ce serait miser sur l'exégèse réciproque ou dialogue interculturel (Segato 2003; 96) d'un savoir faire ethnographique situé à la croisée d'une pluralité de mondes. Pensée en conversation et en confluence qui s'effectue dans l'entre-mondes d'une socio-géo-graphie toujours plus-que-coloniale et toujours plus-

³ Ma traduction. En revanche, le perspectivisme amérindien de Viveiros de Castro privilégie le sens de la vue (la perspective), en dépit d'une conception amazonienne du sensoriel étant beaucoup plus ample.

⁴ Une distinction entre binarisme et dualisme s'avère nécessaire ici. Le deuxième, propre aux peuples amazoniens pré-conquête d'après Segato, se présente comme « l'une des variantes du multiple » où l'Un, le deux et le multiple se présentent comme « ontologiquement complets », alors que le binarisme, propre au colonialisme, constitue la « construction d'un regard d'extériorité » et « l'extirpation de soi » à l'égard de l'Un (*ibid.*; 90). On peut dire que le découpage entre extériorité et intériorité correspond à un binarisme de type naturaliste. Le naturalisme « nous rattache aux autres entités par des continuités matérielles [lois universelles] et nous en sépare par l'aptitude culturelle » c'est-à-dire, par « l'intériorité » (Descola 2005).

⁵ Bien entendu, c'est en raison du colonialisme-naturalisme qu'on ne peut nier la pertinence de comprendre un épistémè *orienté objet* et l'importance de s'attarder sur les modes d'existence du susdit « objet », tel que proposé par Latour (2012), approche utile à l'heure de décrire les ressorts et les dénouements de toute capture coloniale et contemporaine des plantes ancestrales. À ce titre, on n'a qu'à penser à la plante façonnée comme commodité de consommation (Lopes 2016; Levi 2016); circulant dans des réseaux commerciaux et néochamaniques (Mesturini Cappel 2013; Caicedo Fernández 2013); modulant et intensifiant les vitesses d'une chaîne de production (le cas de la feuille de coca chez Pereira 2010) ou insérée dans le processus d'extraction d'un « principe actif » en quête d'une prétendue « intensification » de celui-ci (Doyle 2011). Pourtant, en ce qui touche à l'entre-mondes cosmogonique du « tour » de la jungle, je considère crucial de prendre un recul réflexif au sujet de cet encadrement.

qu'ancestrale, au cœur d'un bigarrement de mondes de signification collectifs et antagoniques qui s'agencent et s'entremêlent sans perdre jamais leur puissance et vitalité, contraires à l'idée de ce qui devient hybride, par définition stérile (Rivera Cusicanqui 2015; 223). Cet imbroglio de forces en litige mais aussi en constante promiscuité créative, fertilise, pour le mieux et pour le pire, les espaces-temps planthropo-bio-divers de la rencontre *yajecera kofán*. Donc, une épistémologie de frontière, aux f(r)ictions et enlacements croisés, implique donc une *méta-odos* dans l'entre-deux de mondes qui ne sont pas non plus assimilables comme catégories ou vérités universelles irréconciliables. Dans l'entre-deux, un « appel »; une séduction, une promesse et une permission; un devenir en altérité « planthropologique » (Myers 2017); une r-existence cosmogonique; une puissance ligneuse et amère qui re-noue une famille-communauté, attire des touristes et re-actualise les espaces-temps d'une ancestralité jamais perdue.

Suivre les mystères et les révélations de ce portail de lianes impliquait, bien sûr, mettre toute structure analytique et prédisposition épistémique à l'épreuve de « l'esprit du *yajé* », ainsi que permettre à cette maestria végétale d'évaser les seuils de ce que j'entendais par « ouïe ethnographique ».

Ensuite, l'imposture était aussi méthodologique: l'exo-hybridation⁶ de l'étranger accablé des prothèses mirobolantes d'une caméra et d'un microphone *zoom*, enveloppé de câblages et couronné d'écouteurs, — appareillage d'ajouts extensifs et montage coquet non seulement d'un « œil intrus » comme dirait Rivera Cusicanqui (2015; 317), mais aussi d'une écoute indiscrete pénétrant et capturant les vies des autres —, impliquait un risque social énorme et, pourquoi pas, la possibilité d'un deuxième « échec » ethnographique.⁷ Certes, la gestion de la présence devait se faire autrement qu'en mode prise ou capture de données numérisées pour un registre ethnographique sonore et visuel. Donc, il ne s'agissait pas de coloniser si l'on veut, cette fois-ci par la méthode, une spatio-temporalité sauvegardée minutieusement par les *taitas* et par la communauté *kofán*. Cela étant dit, la

⁶ Hallucinons l'étrange hybridation qui émerge à la croisée d'un organisme biologique et d'un système technique (Lestel 2014; 315), ce dernier figurant en guise de métonymie poétique d'une carapace ou d'un exosquelette amalgamé à l'organisme vivant.

⁷ Voir introduction.

relation autochtone avec « l'esprit du *yajé* » n'en est pas une où les substances, les matériaux physiques et les sons puissent être compris comme des sources des données fixes, tels une image ou un enregistrement numérique, puisque le pouvoir de la liane réside justement dans sa nature en tant qu'« être vivant », habitant dans et avec un plurivers relationnel (Escobar 2016; 23) en impermanence fluviale, élémentaire, affective. Cette pluralité de mondes en écoulement, et les processus de re-vitalisation du *yajé*, font en sorte que la prise et la capture numérique (de lumières et de fréquences sonores) s'oppose à l'impermanence des flux naturels de(s) vie(s). Ce dés-enchantement, par la saisie de lumières et résonances avec des dispositifs de médiation, n'est permis que dehors des instantiations rituelles, là où le pouvoir de la liane n'est que latence, continuité fluide mais en moindre intensité, hors des espaces-temps où veille la flamme des ancêtres et où le seuil dispositif permis est le rituel lui-même.

Par ailleurs, les *taitas* soulignent toujours l'importance de se concentrer sur « *lo que uno lleva adentro* » (ce que l'on porte à l'intérieur) au lieu de s'attarder sur les objets du monde matériel externe. En raison de cela, ils interdisent également l'usage de cellulaires lors de toute cérémonie. Les connections avec le(s) monde(s) sensible(s) se font dans et avec l'esprit de la liane, l'*internet* de la jungle. Néanmoins, il convient d'éclaircir ici que le *remedio* ne peut être réduit à un engin bio-médiatique en conflit avec les réseaux digitaux — et nous n'avons qu'à penser à l'*ayahuasca* en tant que *software* écodélique⁸, suivant Richard Doyle (2011) —, au contraire, le mo(uve)ment de (re-)in-gestion de l'*ayahuasca*, en tant que transformation qualitative, en est un d'involution vers soi-même, navigation dans un plurivers relationnel infléchi où les émanations de la dimension psychique dépendent amplement du nettoyage physiologique déclenché par remède. Autrement dit, le *software* écodélique (dans ses *modi operandi* d'amplification, génération et re-vitalisation d'in-formation) est indissociable du passage, à travers le corps-paysage, de l'ambrosie liquide de la science proto-chamanique de l'Amazonie. Ceci dit, et pour reprendre le volet flottant de l'imposture méthodologique, au cours de ce terrain j'ai dû passer, d'un rapport anthropologique à la donnée numérique (capturable, enregistrable, re-jouable), à un rapport à la donnée affective ou analogue (aux inscriptions sensorielles,

⁸ Écodélique renvoie à l'idée de *ce qui fait émerger un habitat*.

contingentes et toujours processuelles). En conséquence, le corps-paysage « devient senseur » (Myers 2017-b); le corps-paysage devient registre in-formé en cours d'être transformé:

In sensation the thinking-feeling body is operating as a transducer. If sensation is the analog processing by body-matter of ongoing transformative forces, then foremost among them are forces of appearing as such: of coming into being, registering as becoming (Massumi 2002; 135).

Ce sont donc ces forces analogues de l'apparition — forces ressenties, empiriques, vécues —, qui deviennent un registre en termes de devenir senseur. Or, la donnée prend ici la dimension étymologique du *don*, de l'offrande, à l'image de ce qu'un « esprit de la sagesse ancestrale » nous permet et nous promet de vivre.

Or, caméra, *zoom* et écouteurs mis à l'écart, la question de la médiation n'est pas pourtant écartée, puisque l'analogie du *software* soulève, à bon escient, la question de la similitude entre processus techniques et processus vivants (vitaux). D'une part, le *remedio* peut être vu comme un médium phytothérapeutique (innovation bio-technologique et ancestrale du peuple kofán⁹) pour atteindre une reconnexion (médicinale ou non) avec un milieu naturel partagé et, d'autre part, le *taita* peut être conçu comme un « médiateur entre les mondes », tel que le chaman a été défini depuis les temps de Mircea Eliade. Cependant, on peut inverser les termes de l'équation et soutenir que le buveur de *remedio* constitue un médium autant que le *taita*, c'est-à-dire, un seuil de passage pour que « l'esprit de la plante » atteigne ses desseins ineffables et inextricables, disons, par exemple, ceux reliés à sa propre permanence et reproduction dans le(s) monde(s). Quoiqu'il en soit, dans cette ontogénie¹⁰ imbriquée de puissances et de forces, émanant et circulant dans et avec les choses et les entités sensibles qu'à leur tour circulent et émanent les uns dans les autres, il est pourtant beaucoup plus pertinent de parler de passages, de frayages et de tra(ns)ductions que de médiations au pluriel. Pourtant, on peut dire que le

⁹ Tel que mentionné par Luis Guillermo Brigitte Baptiste (2011)

¹⁰ Puisque nous parlons de trans-formations, d'apparitions et de devenir senseur, nous préférons nous référer à des ontogénies, processus qualitatifs de génération de l'être au monde, plutôt qu'à des ontologies, manières institués de concevoir l'être au monde (Descola et Ingold 2014).

software écodélique de Doyle est bel et bien un médium, dans le sens où le celui-ci constitue « *a recurring set of contingent social relations and social practices, and contingency is the key here* » (Sterne 2003; 182). Ce *set* particulier de rapports affectifs, contingents et processuels, constitue bel et bien le milieu-médium communicatif de l'évènement *yajecero*. Le dispositif rituel déployé par les *taitas*, que nous allons décrire dans le prochain chapitre, constitue l'élaboration d'un *set* collectif de conditions de possibilité pour que cette métempsychose imbriquée, propre à l'ingénierie ancestrale du milieu-médium, devienne manifeste.

Dès lors, on peut dire qu'une prise en « consistance » de la question du *yajé* en tant que « non humain » s'avérait enfin d'une violence épistémique inconséquente, privilégiant une raison « instrumentale et technocratique » (Segato 2015; 55) en mode capture, conforme aux *modi operandi* d'une « *colonialidad de la naturaleza* » (Escobar 2011), et articulée dans les angles morts d'une soi-disant pratique « anthropologique » située à la croisée d'épistémès en tension effervescente. Ceci dit, il fallait veiller à ne pas adosser une écoute insidieuse (sorte d'harcèlement ethnographique), sur un phénomène qui exige, de manière incontournable et impérieuse dans l'intensité vitale de ses affects et significations, un « sens de la révérence » (Weiskopt 2002; 311), formalisé d'ailleurs par les *taitas* et les buveurs de *yajé*, coutumiers du respect rituel.



Image 9. Matrice d'innovations chamaniques. Photo de Daniel Alberto Restrepo Hernández.

Un triple ancrage socio-métabolique

When God created the world he plucked a hair from the crown of his head with his left hand and planted it in the ground for the Indians only. He blessed this with his left hand. The Indians discovered its properties and developed the yage rites and the entire shamanic complex. Seeing this, God was incredulous. He said they were lying. He asked and was given some yage brew. He trembled, vomited, defecated, and cried profusely, overcome by the many wonderful things he saw. In the morning he declared, "it is true what these Indians say. The person who takes this suffers. But that person is distinguished. That is how one learns, through suffering.

Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*¹¹

Moreover, the scene where it all took place, the jungle, is a reality sui generis, nearly hallucinatory in fact, that is quite different from the one where I now sit, trying to be lucid for the sake of the reader. It is a place where the final truths are not literal, but poetic.

Jimmy Weiskopt. *Yajé: the New Purgatory.*

— Que l'esprit sacré du *yajé* vous bénisse! Vous pouvez vous rhabiller.

Les torsos nus enduits et aromatisés de *yajé*, *aguardiente*¹², fumées, *chondures* et *vinanes*,¹³ les buveurs remercient les bénédictions des *taitas* qui ont fait la *sanación*. C'est à partir de ce point qu'ils n'offrent plus de *remedio* aux participants à la cérémonie.

¹¹ Il s'agit de la création du *yajé* selon les Kofanes.

¹² Eau-de-vie à l'anis très populaire en Colombie

¹³ Il s'agit du nom générique des fragrances que les *taitas* du Putumayo utilisent dans les cérémonies de *yajé*. Il s'agit des plantes *huagra chondur* (*Cyperus prolixus*) et *vinanes* (*Peperomia spp.*), utilisées, entre autres, pour faire des macérations aromatiques mélangées avec d'autres plantes. Ces fragrances, tout comme les colliers et les bracelets, sont souvent faites par les femmes des guérisseurs (notes de terrain).

Tout au long du « tour de la jungle » et dans la maison cérémonielle *Tsanda U'fa*, les cérémonies de *yajé* des *taitas* kofanes de la famille Díaz Queta ont suivi un certain formalisme ou « dispositif rituel », c'est-à-dire la structure traditionnelle que l'évènement de la « *toma de yajé* » présente, s'organisant en fonction de plusieurs séquences de scènes qui ensemble donnent un ordre au rituel et qui entrelacent trois types d'acteurs: les spécialistes de la liane, l'ensemble des participants à la cérémonie (divisés en fonction du sexe) et les collaborateurs ou apprentis du *taita* (Caicedo-Fernández 2015; 103). Cette articulation d'instances et d'acteurs configure, de ce fait, un dispositif spatio-temporel d'ancrage essentiel au flux génésiaque, expressif et r-existant de « l'esprit de la liane », manifeste dans l'évènement *yajecero*.

De manière générale, la configuration particulière de l'évènement commence quand les apprentis et les *taitas* (sauf le *taita mayor*) aident les participants à s'installer dans le « temple » ou la « maison de *yajé* »¹⁴. Ils allument toujours quelques cierges et bougies à l'intérieur du temple, ainsi qu'un « feu sacré » à quelques mètres de la demeure rituelle sous une petite toiture, endroit où il n'y a pas de division de sexes. Personne n'a le droit de jeter quoi que ce soit dans le feu sacré et les initiés se chargent de le tenir en vie durant toute la nuit. Selon ces derniers, le feu a le pouvoir d'éloigner les *pintas* obscures et les mauvaises énergies.

Parmi le décor varié de l'autel, situé dans une petite chambre cérémonielle adossée au temple, ils disposent des bouquets de fleurs, des bougies allumées et un récipient large consacré à la *medicina*. À un moment de la nuit, aléatoirement entre huit heures et dix heures du soir, ils commencent à appeler les personnes par leur nom (lorsque le cercle de personnes présentes est plus intime et réduit) et en fonction du sexe pour la prise du liquide amer. Ils font un *rezo* à chaque courgée de *remedio* avant de l'offrir (une prière ou une in-vocation) et souhaitent la bonne *pinta* au buveur. Ensuite, ils s'engouffrent dans la noirceur silencieuse de la nuit durant des heures d'affilée afin de permettre aux personnes de se concentrer sur leurs propres mondes intérieurs. Il faut dire aussi que l'amertume perçante du *remedio* et un certain sens de la révérence suscitent un silence spontané une

¹⁴ Ces deux dénominations sont équivalentes. Toutefois, « maison de *yajé* » est une traduction littérale de l'a'ingae « *u'fa tsau* ».

fois que la substance a été avalée. À partir de ce moment-là, les apprentis présents (les petit-fils du *mayor* et les métis/autochtones proches de celui-ci) ainsi que les collaborateurs (comme Ferminio),¹⁵ se chargent de veiller à ce que personne ne s'éloigne trop de l'enceinte rituelle puisque celle-ci est « protégée » contre les puissances obscures à l'intérieur d'un certain périmètre. Ils veillent également au respect de la tripartition des espaces entre initiés, hommes et femmes non initié.e.s. À la maison *Tsanda U'fa*, par exemple, vu l'affluence de personnes néophytes, ils travaillent fort pendant toute la nuit car ils doivent gérer leurs propres affects ainsi que les débordements affectifs chez certains participants. Par exemple, lorsqu'une personne glisse dans une *pinta* qui lui fait perdre la notion des conventions rituelles, un *taita*, accompagné d'un ou deux apprentis, fait asseoir la personne et lui souffle de l'eau de vie sur le visage, tout en chantant des invocations et agitant la *wayra* pour inviter à la concentration ou pour apaiser l'irritation des *elementales* concernés.

Passé minuit, il se peut qu'un ou plusieurs *taitas* commencent à danser tout autour de la maison de *yajé*, en jouant un tambour ou en chantant des invocations pour renforcer le tissu énergétique qui protège la maison de *yajé* comme un bouclier invisible. Parfois, ils réalisent une danse impétueuse dans laquelle ils font semblant de charger contre des forces invisibles tout en piétinant fort sur le sol. À d'autres occasions, ils se promènent pour rendre visite à certaines personnes couchées sur des nattes ou enveloppées dans leurs hamacs (souvent ce sont les personnes les plus âgées). Ils leur posent des questions telles que: « êtes-vous déjà *borrachito*?¹⁶ » « Comment vous traite-t-il le *remedio*? » « voulez-vous plus de *yajecito*? ».

Le *mayor*, quant à lui, montre une attitude discrète, silencieuse et austère dans toutes les cérémonies. Contrairement à toute sa descendance, il ne s'adresse que très

¹⁵ Être autochtone est, bien évidemment, un marqueur de légitimité de la pratique *yajecera* en Colombie, comme mentionné dans l'introduction et souligné par Alhena Caicedo-Fernández (2015). C'est là où réside la brèche initiatique qui existe entre Ferminio ou moi, par exemple, et l'homme habillé en blanc du premier chapitre, sans oublier les petits-fils du *médico tradicional* aîné. Être initié ne veut pas nécessairement dire être en voie de devenir *taita*.

¹⁶ Ivre ou *chumado*.

rarement aux personnes présentes et préfère aller s’asseoir devant le feu sacré, avec une cigarette de tabac sans filtre *Piel Roja*¹⁷ allumée au bout de ses lèvres.

Vu l’espace restreint de la chambre cérémonielle dans les maisons de *yajé* du Putumayo, ils font la *sanación* aux hommes et aux femmes séparément et en groupes lorsqu’il y a un nombre considérable de personnes ou que toute la communauté s’y trouve — comme c’est souvent le cas au *resguardo*. Au moment où la *sanación* finit, autour de cinq heures du matin, un renouveau double (celui du jour et celui du corps-esprit individuel et collectif) se manifeste sous le même faisceau de lumière.

Or, prenant la forêt culturelle humide comme le noeud d’ancrage par excellence de l’évènement de la *sanación* — par-delà le dispositif rituel — les buveurs initiés et les *taitas* attribuent une certaine plus-value en termes qualitatifs et relationnels aux cérémonies qui se font au Putumayo (en vertu des affects luxuriants de la bio-diversité à n’ dimensions du biome), et surtout grâce à la présence tutélaire d’un *curaca mayor*. En raison de cette intensification socio-géo-graphique de l’expérience *yajecera* — plus-value affective qui est aussi une plus-value économique bénéficiant la famille-communauté sur place — le milieu originaire du *yajé* et du *taita mayor*, en tant que binôme amplificateur qui constitue et est constitué par le milieu amazonien, représente le noyau gravitationnel de tout espace-temps cérémoniel *kofán*, incluant ce(ux) que la Maison Tsanda U’fa invoque rituellement dans les terres froides des Andes¹⁸. Voilà pourquoi le dispositif d’ancrage du rituel ne peut être reproduit sans la figure du *curaca* et que « l’esprit » de la liane ne peut être dissocié d’un triple nœud spatio-temporel (le rituel, la jungle et le *taita* ancestral), car c’est dans et avec le *yajé*, en tant qu’évènement relationnel et qualitatif, que se configure ce triple ancrage. Le *remedio*, dans ses flux, de-territorialisations et indéterminations, « fait rhizome » (Deleuze et Guattari 1980) avec son milieu ancestral, rituel et pluriel, constituant ainsi le moyen par lequel les « trois types d’acteurs » dans le rituel « font rhizome » avec le milieu *yajecero*.

¹⁷ Marque populaire de cigarettes en Colombie ayant pour logo un indien « peau rouge ».

¹⁸ Les vignes sont plantées, poussent et sont concoctées dans le milieu traditionnel *kofán* au Putumayo.

Il est donc nécessaire de comprendre ici que les affects du *yajé* se sont emparés des *taitas*, des participants du « tour », de ce(lui) qui écrit ces lignes et de l'acte de l'écriture lui-même, au-delà des instances purement rituelles et nocturnes du *yajé*. La pluralité de mondes imbriqués dans la puissance ethno-graphique des lianes opère, en effet et en affect, un passage à travers le seuil de la parole, transformant écriture — re-in-gestion — en dispositif d'ancrage d'une mémoire in-formée de *yajé* qui rend possible ces vignettes, témoignages et perplexités épistémiques et plus-qu'anthropologiques. Cette empirie de la plante, ou de son « Esprit » — rappelant les mots de Jünger, « l'ivresse comme une irruption triomphale de la plante en nous » (Deleuze et Guattari 1980; 19) — s'inscrit donc dans la pluralité de personnes éprises dans ses nœuds et cordages communicatifs. Autrement dit, elle devient manifeste en tant qu'expression, génération et amplification de différences variant d'une personne à l'autre, d'un nœud à l'autre, d'un passage à l'autre, tant sur le terrain que dans ce texte. Or, les plans de la re-vitalisation diffèrent énormément dépendant les personnes, leurs paysages-mondes et leurs histoires respectives dans le plurivers de mondes pluriels du *yajé*, en débordement des nœuds rituels de la tradition a'i.

Plusieurs heures après la première cérémonie au Putumayo, nous étions assis à la table à manger, dans une longue véranda longeant la façade de la maison du *taita mayor*, une cabane rustique située en haut d'une petite colline et construite avec des planches en bois peintes en bleu céleste sous une toiture de planches métalliques. Nous y étions arrivés de Soacha, après plus de 14 heures de voyage nocturne en autobus public et 45 minutes de marche sur un sentier rural partant du village pétrolier d'Orito. Ce n'était pas le *resguardo*; nous allions le visiter après cinq jours de séjour chez le *mayor*.¹⁹ Un sentier serpentant dans la forêt reliait la demeure avec la maison de *yajé*, dissimulée à presque 300 mètres de distance en bas de la colline et en proximité d'un ruisseau qu'on entendait couler dans

¹⁹ Les autorités chamaniques des peuples du bas Putumayo avaient tendance à vivre en isolement par rapport à la communauté (Schultes et Raffauf 1992; 84).

la forêt. Deux petites cabanes rouges de la même facture, bâties à quelques mètres de la maison du *taita*, étaient destinées aux femmes ayant leur période.

À la table, Paloma et sa soeur nous ont raconté deux témoignages qui contrastaient beaucoup avec mes renversements diluviens, baroques et bigarrés. Alors que la première, avait plongé dans la catharsis profonde d'un deuil personnel inébranlable pendant toute la nuit, sa soeur plus jeune et corpulente (qu'on va appeler ici Marita) n'avait rien perçu d'extraordinaire avec l'in-gestion du *remedio*, sauf l'envie sporadique de vomir et une certaine empathie avec l'un des chiens du *taita*, chassé de la chambre cérémonielle par Ferminio à plusieurs reprises durant la nuit. Dans le cas de Paloma, le *yajé* l'avait « jetée lourdement par terre » et l'avait obligée à défaire « des noeuds affectifs » qui coulèrent sous la forme de larmes. Quant au cas de Marita, le *yajé* l'avait très peu affectée et la *sanación* du *taita* n'avait fait qu'apaiser sa nausée. Elle avait dû faire « un effort pour voir quoi que ce soit » et avait répété volontiers la ration de breuvage. Devant ce témoignage, le *taita mayor* lui a expliqué qu'il fallait lui débloquent le ventre pour qu'elle devienne « réceptive » au *yajé*. Elle lui a répondu que dans son pays d'origine elle était obligée de faire preuve de dureté car elle gérait plus de 250 employés. En raison de cela, elle avait coulé ses émotions et affects « dans du ciment » et « bloqué » son ventre. Le *taita* a voulu attribuer la situation à « l'esprit de la plante » :

Le *remedio* agit en accord avec la personne qui le boit. Parfois, il peut ouvrir des chemins de sagesse, mais parfois c'est le *yajé* lui-même celui qui se ferme aux personnes. Souvent, avoir des attentes ou faire des efforts pour vivre une expérience quelconque avec le *remedio* peut fermer aussi l'esprit du *yajé*.

En écho peut-être avec cette conversation, le lendemain, au petit matin, le *taita* nous a signalé trois chaises en plastique séparées de trois mètres entre elles et disposées au bord de l'une des pentes de la colline, face à un paysage peuplé de cacaotiers et d'autres arbres énigmatiques. Il nous a amené ensuite devant la table à manger où étaient posées trois tasses remplies d'un liquide visqueux à la couleur semblable à celle du café noir. « Voici votre petit-déjeuner. Buvez cette médecine sans aucune peur et tout d'un coup, maintenant qu'elle est chaude ».

C'était une décoction très salée aux graines de cocoro (*Grias neuberthii*) avec d'autres minuties végétales que le *taita* a préféré garder secret. Le breuvage avait un goût brûlé et une texture pâteuse. « Maintenant, allez vous asseoir à vos chaises. Il faut que vous buviez chacun plusieurs chaudrons d'eau — et le *taita* Tocayo et Ferminio nous ont passé trois grands chaudrons métalliques remplis avec de l'*agua de panela*²⁰ tiède avec des bassines flottantes en plastique à l'intérieur — sinon vous risquez vos peaux sérieusement. Buvez-en sans arrêt, vomissez et évacuez avec *fondement* ».

Si bien le *yajé* est réputé avoir un certain affect purgatif sur les corps, cette purge matinale n'avait d'autres connotations que celles rattachées à un nettoyage d'ordre physique pour nous préparer à la troisième cérémonie de *yajé* du « tour », qui allait avoir lieu la nuit.²¹ Le *taita* avait cependant un intérêt tout particulier à « débloquer le ventre » de Marita qui, cependant, résistait à boire autant de liquide.

Suite à ce matin d'évacuations, de circulations et de dé-charges indigestes, la femme de Tocayo et Ferminio ont fait rôtir de la viande de bœuf et du *chunchullo* (des tripes de vache), avec du manioc et du riz blanc, le tout agrémenté d'un jus frais de mûres sylvestres. D'après le *taita mayor*, c'était le seul repas de la journée, et il nous fallait reprendre des forces pour « la nuit de *remedio* » qui nous attendait tous. Le vieux *taita* insistait sur le fait qu'il fallait apprendre à « *aguantar* » (résister) les souffrances afin de « apprendre à penser pour mieux vivre ».

Pendant le séjour de cinq jours chez le *taita mayor* Diomedes Díaz, il a fait deux cérémonies de *yajé*, une purge et un traitement à l'ortie, en plus de celui de la nuit de

²⁰ Breuvage populaire en Colombie fait avec le jus concentré de la canne à sucre.

²¹ Cette purge me rappela l'usage de râpé avant la première cérémonie de *yajé*. D'ailleurs, le tabac (*Nicotiana rustica*) est aussi considéré une plante maître et a plusieurs usages (divinatoires, médicaux et rituels) avant et pendant une cérémonie de *yajé*, que ce soit en feuille, en poudre ou en fumée.

remedio.²² Entre-temps, nous avons dormi pour pallier aux nuits blanches, nous avons pris quelques marches avec Tocayo et Ferminio dans la forêt²³ qui se trouve autour de la maison du *taita* et, le jour avant de partir, nous avons visité El Pijilí « en famille », avec les enfants de Tocayo, sa femme et le *mayor* dans deux taxis municipaux. Il s'agit d'une pierre colossale dans le centre d'une rivière considérée sacrée par les *taitas* et qui aurait « la forme d'un cœur entouré de deux poumons de jungle » correspondant aux rives verdoyantes. « C'est ici que plusieurs scènes du film *Chamán, el último guerrero* on été tournées »²⁴ a ajouté la femme de Tocayo, alors que celui-ci grimpait à la roche pour sauter à l'eau.

Cette perception métaphorique et scénographique de l'endroit sacré résonne avec une idée fractale et socio-métabolique de la jungle (Porto-Gonçalves 2018)²⁵, comme étant un tout organique interrelié à chaque organisme qui l'habite et la hante, un paysage-monde qui constitue et est constitué par le paysage-corps humain, et ce dans un régime d'entrelacements éc(h)ologiques qui configurent des nœuds de correspondance symbolique entre les divers plans de l'existence. C'est ainsi que le flux des rivières du bassin amazonien configurent en quelque sorte les voies d'accès vers le « poumon du monde », amenant vers la communauté El Diviso dans le *resguardo* kofán Santa Rosa de Sucumbíos, une géo-graphie humaine qui s'inscrit dans les corps, le territoire, les plantes et les astres entrelacés par le *yajé*.

Il n'y a donc aucune différence substantielle entre le social et le corporel (Viveiros de Castro 2013; 12) dans la cosmogonie kofán, re-actualisée dans chaque instance rituelle et dans chaque portail de mondes (inscrits dans une socio-géo-graphie métabolique du monde) où une bio-diversité de régimes — moléculaires, corporels, ethniques,

²² L'irritation de l'ortie s'inscrit aussi comme une épreuve de *l'aguante*, visant également une revitalisation affective, corporelle et spirituelle.

²³ Voir le chapitre *organicités*.

²⁴ C'est un film colombien du réalisateur Sandro Meneses Potosí (2016)

²⁵ Considérons par socio-métabolisme l'ensemble de transformations moléculaires et de transferts d'énergie qui se déroulent sans cesse à l'intérieur d'un organisme vivant, considérant la jungle avec son ethnos transpécifique et variable comme un tout organique socio-métabolique (*ibid.*; 25).

atmosphériques, élémentaires et voire astraux —, s’ancrent dans l’unité d’un plurivers dynamique et foisonnant de différences à l’énième puissance.



Image 10. Pour le peuple kofán les rivières constituent des êtres sensibles avec lesquels il faut entretenir des relations de respect et de réciprocité. Les guérisseurs kofanes amènent leurs enfants dans des endroits sacrés pour les imprégner des puissances élémentaires qui y demeurent. Voici la pierre El Pijilí dans la rivière Caldero. Photo de Daniel Alberto Restrepo Hernández.

Momentum d'inflexion/expansion éc(h)odélique

Suite à chaque *sanación* — scéno-graphie d'une re-vitalisation collective — je ressentais une étrange communion avec le milieu environnant. Alors qu'inspirer l'air riche en biodiversité(s) prenait la forme d'une territorialisation incarnée de la jungle en soi, l'expiration était ressentie comme une de-territorialisation du corps-monde(s) dans l'environnement. Il faut souligner le fait que sans la dé-charge physiologique et affective du *yajé*, ainsi que sans les intensités affectives (odeurs, sons, massages, in-vocations) du rituel de *sanación*, le soulagement du corps-monde(s) serait difficile de concevoir, voire d'imaginer. Le moment où le corps était déjà dé-chargé coïncidait toujours avec l'aube, qui commençait à peindre le ciel.

Au fil des cérémonies de *yajé* du « tour de la jungle », les affects oscillatoires de la *chuma* n'étaient plus ressentis comme une perte d'équilibre ou comme la dislocation catastrophique des mondes, mais plutôt comme les fluctuations naturelles d'un équilibre presque funambulesque, fragile mais puissant. Certes, plusieurs structures affectives, mentales et voire physiques, s'écroulent dans les vacillations violentes de la *borrachera* initiale — et on n'a qu'à penser à la fin-genèse des ères cosmiques du *trip report* —, mais parmi les ruines du purgatoire vécu, souffle toujours la puissance vitale des formes organiques et vivantes de la forêt tropicale humide. Dans ce sens-là, considérer le *yajé* comme un « purgatoire » (Weiskopt 2002) ouvre de nouveaux espaces-idées pour comprendre la cérémonie et les transformations que celle-ci déclenche. La purge, dans ce sens, n'est pas seulement physiologique ou socio-métabolique (un nettoyage ou bain forestier aux lianes pour un corps-paysage collectif chargé de densités babyloniennes), mais elle est aussi morale, mentale, voire « spirituelle ». De là l'importance du silence lors du rituel, l'invitation constante à la « concentration » de la part des *taitas* et la devise *kofán* « *igné ñu'tshe i'gamba kanseye* »: apprenons à penser pour vivre mieux.²⁶

Considérant sérieusement cette invitation, je procède alors, dans ce chapitre, à réfléchir autour de ce que cette concentration implique, tenant en compte les verres

²⁶ Trouvaille ethnolinguistique puisée d'un cahier de langue a'ingae pour des enfants kofanes.

communicants entre le paysage-monde(s) interne et le paysage-monde(s) externe. Nous allons défaire ce binarisme suivant les hyperboles et les in-versions propres au(x) monde(s) du *yajé*. Dans ce sens-ci, l'appel de la sagesse millénaire émerge comme une métaphore explicative de ce qui nous re-lie au(x) monde(s) de la liane milieu-médium.

En première instance, il faut dire que le sentiment de synchronie que j'avais éprouvé dérivait plus d'une conscience profonde de ma présence au(x) monde(s) que de la pré-supposition d'avoir remporté une victoire sacrée et épique sur les puissances néfastes de la destruction (à la manière de l'archange saint Michel ou de saint Georges de Lydda terrassant des monstres ophidiens). Suite au marasme existentiel des épreuves difficiles de l'in-gestion du *yajé*, c'est « *l'aguante* » qui permet d'apprendre à se concentrer sur soi-même afin d'apprendre à penser. Cet « *aguante* » —résilience physique et morale contre les assauts des puissances obscures —, et la guérison du vieux *taita*, sont sensés orienter le passage d'un pôle à l'autre, d'un régime très dense en déracinement ontologique à un régime d'une présence au(x) monde(s) plus fluide, présence enracinée avec la terre et enchevêtrée intimement avec la vie foisonnante de la forêt amazonienne. Cette r-émergence consiste donc en une révélation de la nature interreliée et relationnelle de tous les plans possibles et phénoménologiques de l'existence.

Dans ce sens-ci, « *el aguante* » constitue la condition d'émergence d'un « esprit » purgé, renouvelé et entrelacé, qu'a dû résister la débâcle et le brouillage des frontières du moi congestionné, bloqué et compartimenté par les puissances du *remedio*. Ce « esprit » ouvert se manifeste en tant que *cosmo-gonie* vivante, cosmos-engendré dans la fin et le commencement des temps. Ici l'émergence d'un « esprit » interne — ou le fait de délester celui-ci d'une mondanité occidentale et de l'insuffler des vitalités du biome arcadique de l'Amazonie — offre les conditions de possibilité pour la communication avec d'autres « esprits », tels que les animaux de pouvoir, les ancêtres, les *elementales* encryptés dans le(s) monde(s) et « l'esprit de la liane ». Les vecteurs de cette communication subtile sont drainés par le *remedio*, établissant de la sorte un potentiel de syntonisation sensible à l'imprévisible, à l'impré-audible.

L'esprit post-*pachakuti* émerge *dans et avec* le *yajé*, tout comme l'entièreté de la jungle médicinale émergeait *dans et avec* chaque inspiration et expiration que je faisais.

Les canaux de cette ouverture au(x) monde(s) ne sont pas seulement médiumniques. Ils prennent les formes du socio-métabolisme non seulement immédiat, mais aussi celui qui nous constitue en termes de généalogie vivante, en termes de formes de vie énoncées par le son et la parole et la pensée. Le souvenir du choc d'un désastre écologique fait rivière, par exemple, m'a amené à naviguer la mémoire de ces pollutions jusqu'à en trouver la manière de décharger cette mémoire de sa propre densité anthropos-scénique, et ce par le biais d'une immersion en imprégnation totale de la jungle en soi. À la lumière de cette con-substantiation, il est important de souligner encore une fois l'importance de l'ancrage spatio-temporel yajecero (la jungle, le chaman et le rituel) comme un tout qui territorialise dans un corps-paysage un souffle de vitalité en r-existence, une éc(h)odélie qui s'ancre dans les corps en substance, souffle, esprit.

L'émergence de cette cosmogonie vitale je la comprends dans ce texte-ci — suivant la description de l'ayahuasca chez Doyle comme étant une boisson « écodélique »(2011) — en tant qu'éc(h)odélie. *Eco*, du grec *oikos*, veut dire habitat, et *délie*, du grec *deloun*, veut dire révélation, émergence. Le *h* entre parenthèses concerne un habitat relationnel habité et hanté par des résonances (in)audibles et plus-qu'audibles, un *oikos* compris en termes d'« écho », phénomène de résonance qui remplit toute distance spatio-temporelle. L'on peut comprendre la résonance de l'écho en tant que « *self-relation* », relation d'un phénomène avec soi-même :

An echo, for example, cannot occur without a distance between surfaces for the sounds to bounce from. But the resonation is not on the walls. It is in the emptiness between them. It fills the emptiness with its complex patterning. That patterning is not at a distance from itself. It is immediately its own event (...). It is a complex dynamic unity. The interference pattern arises where the sound wave intersects with itself. The bouncing back and forth multiplies the sound's movement without cutting it. The movement remains continuous. It remains in continuity with itself across its multiplication. This complex self-continuity is a putting into relation of the movement to itself: self-relation (Massumi 2002; 14).

L'écho renvoie donc à la relation d'un évènement acoustique avec soi-même sans aucune médiation, c'est un patron d'ondes qui revient vers l'espace déjà parcouru lors du

rebondissement d'une partie de lui-même sur une discontinuité dans le milieu de propagation. Cela crée, en effet, des patrons de résonance, un treillis acoustique qu'est celui de l'écho remplissant l'espace et le temps. Mais continuons avec la notion de « *self-relation* » (celle des ondes avec elles-mêmes), maintenant comprise en tant qu'intensité:

The self-relation (...) requires distance to occur. The best word for a complicating immediacy of self-relation is 'intensity'. Resonation can be seen as converting distance, or extension, into intensity. It is a qualitative transformation of distance into an immediacy of self-relation (Ibid.; 14).

Intensité. Celle des ondes sonores qui remplissent l'entre-deux spatial de toute distance en patrons d'interférence d'ondes qui ne s'interrompent pas entre elles. Intensité de l'écho qui se propage dans tous les sens, revenant vers l'espace de sa propagation initiale et configurant une propagation ondulatoire en treillis de fréquences, en résonance sensible, vibration. Ici l'écho devient sonde, in-forme une *distance*, et trans-forme qualitativement celle-ci en rapport affectif. Dans le *yajé*, l'expérience de toute distance est intime et expansive à la fois. Autrement dit, l'entre-deux spatio-temporel de toute relation devient affectif, peu importe l'extension spatiale ou temporelle du trajet reliant ce rapport. C'est ainsi que, par exemple, les liens mystérieux existant entre la dimension corporelle et les astres ou entre le *taita* et les « ancêtres millénaires », peuvent être ressentis en termes d'intensité. Voir, entendre ou se souvenir deviennent toucher à distance. Interagir avec le *taita* c'est entrer en dialogue en même temps avec un éventail archéologique de lignées chamaniques et puissances ancestrales insaisissables.

Ceci dit, la distance à quelque chose (peu importe sa longueur et son échelle spatio-temporelle) devient rapport affectif avec ce quelque chose. Ce lien on peut le comprendre en tant que corrésonance (sur des différents gradients d'intensité) remplissant l'entre-deux (*the in-betweenness*) relationnel:

The intensity is experience. The emptiness or in-betweenness filled by experience is the corporeal dimension of the body (...). The conversion of surface distance into intensity is also the conversion of the materiality of a body into an event (ibid., 14).

Or, l'intensité des rapports (leur flux et débit qualitatif dans l'entre-deux) c'est ce qui constitue l'expérience d'un « esprit » déchargé de ses bornes, mais tout aussi chargé et insufflé des forces du *remedio*. Mais cela étant dit, il reste pourtant qu'amplifier la portée de « *the corporeal dimension of the body* » (sic) aux (dé)territorialisations potentielles et cosmogoniques des affects, ne dépasse pas l'espace-idée de l'immanence puisque la matérialité présumée du corps n'est pas fixe et elle peut être façonnée par les intentions de « l'esprit du *yajé* », en termes de devenir jaguar, vent, plante ou roche, ou, suivant Carlos Castaneda, en termes de « perdre la forme humaine » (Castaneda 1982; 105). Le fait de brouiller théoriquement les bornes du matériel jusqu'en dissoudre tout son potentiel abstrait ou purement verbal de contenir, fragmenter ou trancher quelque chose, et de le rendre équivalent à une omniprésence corporelle fluctuante (toujours matérielle et extensible à l'univers connu), revient à imbiber nos paroles d'un proto-matérialisme qui ne tient pas en compte, en effet et en affect, des métamorphoses et débordements que les kofanes attribuent à « l'esprit » ou *elemental* qui habite tout être vivant, a(nce)stral ou élémentaire. Souvent un être peut être possédé par un assemblage d'esprits différents qui l'empêchent de prendre une forme humaine. Souvent l'esprit se transforme en animal, en plante ou en montagne. La dimension corporelle est tout aussi fluctuante et débordée de ses propres intensités éc(h)odéliques, et passe à un deuxième plan.

Pourtant, l'idée qu'il faut suivre ici c'est l'idée d'une éc(h)odélie de relations dynamique et ouverte amenant vers des révélations (*délie*) souvent épiphaniques et hyperboliques. Une cosmogonie plurielle dans laquelle l'entrée en syntonie sensible avec la dimension lumineuse d'une étoile, le dialogue fortuit avec les sonorités graves des pierres et l'ascension — percée profonde — vers les paysages encryptés dans les sons lointains de la canopée, constituent des modalités de relation tout aussi empiriques que n'importe quel autre type de rapport au(x) monde(s). L'intensité d'un « esprit » pouvant diluer ses bornes corporelles (plutôt que de la « dimension corporelle du corps ») constitue et est constituée par l'expérience affective, sensible, du *yajé*.

Afin de nuancer ces propos et de les relier avec les noeuds coulants d'une anthropologie reliée au(x) monde(s) *yajeseros* et *kofanes*, il est important de continuer à brouiller les frontières ontologiques de l'immanence, débordant non seulement ce qui

contient quelque chose mais aussi les chemises de force conceptuelles qui enferment les choses dans les paroles qu'on emploie pour les désigner. Afin d'illustrer ces propos, chez Bateson nous ne parlons plus d'une matérialité corporelle résonante, en expansion par-delà les frontières et rebondissant sur les discontinuités spatio-temporelles pour revenir vers elle-même, mais de « *mind* », « l'esprit » :

*For Bateson the idea of such a boundary was absurd, a point he illustrated with the example of the blind man's cane (...). Do we draw a boundary around his head, at the handle of the cane, at its tip, or halfway down the pavement? If we ask where the mind is, the answer would not be 'in the head rather than out there in the world'. **It would be more appropriate to envisage mind as extending outwards into the environment along multiple sensory pathways of which the cane, in the hands of the blind man, is just one** (Ingold 2000; 18).²⁷*

De ce fait, ce que chez Bateson c'est l'esprit, « *the mind* » (en extension à travers le cerveau, le bras, le pavage et le sol), chez Massumi c'est le corps lui-même, remplissant l'espace comme résonance affective. Nous voilà devant une dissolution logique du binarisme occidental opposant le corps et l'esprit. Je considère pourtant que le terme « esprit » s'adapte mieux à notre contexte, sachant que dans notre con-texte kofán il n'y a pas de telles lignes de partage et que le mot que les *taitas* invoquent souvent c'est « *espíritu* ». Ce terme désigne aussi l'*elemental* de quelque chose (plante, personne, dieu, animal, phénomène naturel), mais aussi une dimension et une puissance réelle et vitale de l'existence qui existe en parallèle au monde matériel et qui devient manifeste avec le *remedio*. Il est important de noter aussi qu'en espagnol *espíritu* diffère de *mente*, ce dernier terme compris comme l'activité rationnelle du cerveau (esprit en français).

Suivant ces pistes de réflexion et afin de comprendre l'éc(h)odélie particulière qui est celle d'une vigne imbriquée et insufflée dans les clair-obscur vertigineux d'une cosmogonie kofán — bigarrée à son tour de motifs, souffles et espaces-idées occidentales et judéo-chrétiennes —, mais qui passe tout aussi à travers d'une cosmogonie à la première personne façonnée par le seuil de la parole — cosmogonie verbale du soi-disant anthropologue re-immérgé dans les opacités et transparences de sa mémoire perplexe —,

²⁷ Notre emphase.

il s'avère nécessaire un enracinement dans le terrain-paysage du Putumayo, une *mise à la terre* épistémique dans l'habitat du peuple kofán lui-même.²⁸ C'est là où les termes « matérialité » ou « esprit » n'ont plus le sens que Massumi, Bateson ou Ingold leur octroient, mais plutôt le sens, l'orientation, le souffle et voire le silence qui anime et qui s'anime dans le(s) monde(s) des *taitas* kofanes. Tâchons donc de purger, peindre et *chumer*²⁹ les mots afin qu'ils s'insufflent, du mieux que l'on puisse, du « mystère du *yajé* ». Ceci ne concerne pas le rapiécage de savantes déconstructions terminologiques ou la quête exhaustive de nouvelles définitions. Ceci implique plutôt une question de fidélité, dans l'inscription verbale, à l'égard des intensités affectives de l'expérience *yajecera* telle que vécue parmi les *taitas* au cours des intensités vécues dans ce court périple. Fidélité (dans une échelle d'opacités et transparences), en tant qu'horizon de l'*aguante*, un cheminement tortueux et sinueux à travers le filtre risqué d'une jungle langagière de facture occidentale (le français), ayant pour but le moindre degré de trahison à soi-même, à « l'esprit du *yajé* » et à la relation de respect profond qui s'est dévoilée au fur et à mesure de mes interactions avec les êtres vivants (*taitas* et plantes surtout) en terrain(s) kofán(es). Fidélité (technique de l'éthique) et aussi sincérité (éthique de la technique), en correspondance avec les mondes des *taitas* et à l'instar des puissances et souffles vitaux qui tantôt guérissent, nettoient et enlacent, tantôt s'actualisent en invocation orale et écrite. Si bien l'acte de l'écriture s'insuffle, d'une manière ou d'une autre, de ces affects endogènes du milieu *yajecero*, il s'avère vital de ne pas nier, non plus, les possibilités que le pouvoir germinatif des mots révèle dans l'*aguante* d'écrire, conscient(s) du fait que les mots peuvent désigner autant qu'ils occultent (Rivera Cusicanqui 2015; 175).

Cet *aguante* dans l'écrire revêt alors le caractère combinatoire et bigarré d'une *pinta*, d'une *purga* et d'une *chuma*. Car enfin, il ne s'agit donc pas simplement d'adopter un registre, mais de le créer, de coudre ce tapis cartographique et synesthésique (texte/texture), tout en suivant un conseil du *taita* mayor Diomedes Díaz, le lendemain d'une (é)prise de *yajé*: « Nous prenons du *yajé* pour ouvrir notre monde, et il faut nous créer

²⁸ Par *mise à la terre* nous voulons dire établir la continuité d'un flux (électromagnétique, affectif ou épistémique) avec le terrain. C'est ce qu'en anglais on entend par « *grounding* », ancrage.

²⁹ Énivrer de la *chuma* du *remedio*.

avec le monde, sinon cela ne vaut pas la peine de prendre du *remedio*». ³⁰ Écrire donc comme un acte d'ouverture du monde personnel à travers les densités du langage — monde pluriel, partagé et interrelié avec d'autres mondes —, écrire comme cheminement balisé de révélations et découvertes (*pintas*), de (dé)charges et souffles (*purgas*) et de vacillations dévastatrices et restauratrices (*chumas*), dans l'élan (souffle) vital et abstrait d'une rhétorique habitée et en-chantée par le *yajé*. Autrement dit, devant le torrent des eaux phénoménales et insaisissables du *yajé*, cette ingénierie de l'imaginaire plus-qu'anthropologique en re-in-gestion de(s) monde(s) kofanes vécus, opère comme un jeu de noeuds coulants et d'invocations. C'est dans cette mouvance et intensité fondamentale que la question de la *mise à la terre* épistémique dans et avec le « terrain » (ou dans et avec le flux cosmogonique reliant terrains, cieus et corps) est imagée.

Or, matérialités, autant que spiritualités, doivent être comprises comme des seuils-concepts à travers lesquels les puissances de la plante sont tra(ns)duites. En vertu de cela, la fidélité et la sincérité subsidiaires de l'*aguante* dans le plan de l'écriture (tout comme les pouvoirs de « guérison » du *yajé* qui viennent avec l'*aguante*), sont nouées d'avance à l'affluence de ces puissances (végétales ou chamaniques, si l'on veut), qu'à des concepts immuables. Suivre ces lignes fluides plutôt que de leur soustraire leur indétermination, mystère et vivacité avec des concepts clos c'est bien la tâche complexe que ces lignes-ci (celles du texte) mobilisent comme horizon technique et éthique. En raison de ceci et afin d'illustrer cette tendance, nous ne nous référons pas à l'*ayahuasca* en termes de « drogue » (Dobkin de Rios 1984; Kohn 2007; Ferenczy 2016); « psychoactif » (Shanon 2010); « hallucinogène » (Schultes et Raffauf 1992) ou voire « psychédélique » (McKenna). Chacun de ces concepts cristallise partiellement la complexité organique de l'infusion de lianes et correspond à une lecture partielle, prédéterminée et erronée d'un phénomène qui exige une re-in-gestion anthropologique à la croisée d'épistémès plutôt qu'une interprétation occidentale et biaisée de ce qu'est supposé être le *yajé*.

J'invite donc le lecteur à considérer que des termes tels que « dimension corporelle », « esprit », « cosmogonie », voire « *yajé* », constituent des écluses ouvertes, des portails de passage pour rendre intelligible tout un tas d'indéterminations mouvantes

³⁰ Notes de terrain.

et fluides qui peuvent bien déferler vers des parages apocalyptiques autant que vers des instances édéniques ou palatines (pour prendre comme exemple une polarité qualitative). Le corps du texte, avec toute sa charpente rhétorique, se veut alors en mode révélation, dé-charge heuristique, vacillation en quête d'équilibre, articulé au socio-métabolisme collectif de la cérémonie de *yajé kofán*. Ces attirails sémiotiques du langage, *producteurs de* et *produits par* un sens insufflé et vivant, se font incantation, inscription, frayage, enlacement, trame des devenirs fugaces, énigmatiques et imbriqués de l'organicité plurielle du *yajé*. Apprendre à penser avec le *yajé* afin de mieux vivre implique aussi apprendre à le penser.

Suivre un torrent de flux insaisissable — ou plutôt la tentative et le rêve de rendre compte de ce que ce torrent relie et connecte — à travers ses passages multiples par les spatio-temporalités des corps, des paysages et de la parole, revient à cultiver un savoir-penser tout comme les *taitas* cultivent et prennent soin des lianes médicinales. Il s'agit d'une éthique et une technique pro-créative, une science empirique des modes d'être au(x) monde(s). Devenir plante, devenir animal, devenir rivière, devenir molécules, devenir texte, devenir chaman guérisseur. Un chemin qu'on parcourt sans cesse:

*En este camino uno aprende que vive mejor si aprende a vivir con sinceridad. El yajé permite conocer, y eso exige una actitud cotidiana. Hay que buscar una vida en armonía, mirarse a sí mismo para precisar mejor el rumbo.*³¹

Vivir mejor. La sincérité figure ici comme condition de possibilités pour que cette connaissance du *vivir mejor* soit *permise* par le chemin du *yajé*. Cela revient encore une fois à la question de l'éthique autochtone: il s'agit de maintenir une attitude sincère à l'égard de « l'esprit de la plante » pour pouvoir accéder à ces connaissances. Notons cependant que cette sincérité passe par l'inflexion du regard vers soi-même. Ouvrir son

³¹ « Dans ce chemin on apprend à mieux vivre si quand on apprend à vivre avec sincérité. Le *yajé* permet d'accéder à la connaissance, et cela exige une certaine attitude quotidienne. Il est nécessaire d'être en quête d'une vie en harmonie, se regarder soi-même pour mieux cibler la voie à prendre ». Paroles de Kajuyali Tsamani, *taita yajecero* et anthropologue colombien (Caicedo-Fernandez 2015; 188).

monde (afin de mieux vivre) c'est *mirarse a sí mismo*, se regarder soi-même. Ceci revient à découvrir que « la quête spirituelle » et la « guérison » impliquent, dès le départ, comme dirait le *mayor* Diomedes Díaz, une « *concentración* ».

La relation avec le *yajé* ne peut donc être comprise sans cette involution vers le milieu interne où loge notre « esprit », secoué de ses charges par « l'esprit » du *remedio* dont le dispositif rituel traditionnel permet cette inflexion particulière. Autrement dit, le *yajé* (ou l'esprit de celui-ci) ouvre et « nettoie » ces canaux de syntonisation éc(h)odéliques³² (corrésances, intensités, écoutes, paroles), et ce par le biais des pratiques rituelles et l'ingénierie de métempsycoses imbriquées que les *taitas* dénouent avec leurs souffles et incantations. On peut dire que leur science rituelle consiste à « infléchir les âmes », comme dirait Taylor (2017). Ce sont eux qui potentialisent et orientent les affects et les apprentissages des buveurs de *remedio*, aspect fondamental de la transformation qualitative du corps-esprit vers le « *vivir mejor* » en tant que « voie à cibler ». Dans ce sens-là, la concentration est vitale afin de « cibler » le(s) chemin(s) ou le(s) passage(s) par le(s)quel(s) l'on doit passer dans le processus dynamique de la *sanación*.

³² C'est là où la question de « *deloun* » (en tant qu'émergence ou découverte) fait écho à la compréhension du *yajé* qu'ont les *taitas* en tant que chemin regorgeant de mystères, sentier à parcourir duquel on apprend à mieux vivre dans et avec le(s) monde(s) qui s'y manifestent (éc(h)odélie).

Troisième mouvement

Trois milieugèneses



Image 11. « *Las canciones, las melodías de flautas, los sonidos de la vestimenta u otros ‘ornamentos’, se manifiestan como extensiones humanas en las partes del mundo habitadas por los espíritus o los dueños de animales o plantas* » (Brabec de Mori 2015; 114). Photo de Daniel Alberto Restrepo Hernández.

Résonances: l'île dans l'entre-mondes

The teachers are the yagé people, the elegant beings of the spirit realm, the dwelling place of the shaman grandfathers. Expressing themselves only in song, the yagé people give each and every Kofán an image, a song, and a vision that become the inspiration for the designs painted on the skin. No Kofán shares the same motif or the same song. There are as many sacred melodies as there are people, and with the death of a person the song disappears.

Wade Davis, *One River*.

Laisant le village d'Orito et le *taita mayor* sous un soleil matinal, nous sommes partis en taxi communautaire avec Tocayo et Ferminio vers le village de Colón, un petit port populaire et turbulent sur la rivière San Miguel, frontière avec l'Équateur. Le chemin poussiéreux pour s'y rendre se trouve longé d'oléoducs. Parfois l'on pouvait distinguer parmi les lambeaux de forêt restante, les cigognes sombres des chevalets de pompage de l'industrie pétrolière, le tout configurant la géo-graphie combustible d'une percée coloniale dans ce qui était auparavant l'empire ancestral de mythiques rivières-boas communicantes.

Dans le vacarme cacophonique du port frontalier — énervement de marchands de contrebande, restaurants-tavernes amplifiant des *rancheras* et jeunes soldats de l'armée demandant des preuves d'identité — le *taita* Alberto, frère de Tocayo, nous attendait. Il nous a guidé jusqu'à sa pirogue motorisée, embarcation dans la quelle nous avons remonté la rivière jusqu'au *resguardo*, situé à la rencontre des rivières Rumiyocho, Churuyaco et San Miguel.

La navigation à contrecourant a pris autour de trois heures, avec quelques épisodes d'agitation où les *taitas* ont dû manœuvrer l'embarcation avec des longs poteaux en bois pour qu'elle ne reste pas coincée dans les pierres des rapides ou dans le sable des parages peu navigables. La jungle reprenait de l'épaisseur en amont, avec quelques parcelles déboisées cultivées de coca sur la rive colombienne.

La communauté El Diviso compte avec à peu près une cinquantaine d'habitants repartis dans presque une douzaine de cabanes en bois, très éparses et écartées les unes des autres dans une ample clairière sur la rive colombienne. L'une des cabanes, peinte avec des murales d'animaux et d'effigies de *curacas* mythiques, c'était l'école de la communauté. La majorité des habitants appartiennent à la famille des *taitas* Díaz Queta, dédiés à la pêche artisanale et à la « médecine ancestrale ». Alberto et sa femme nous ont accueilli dans leur cabane et nous ont invité à nous préparer pour une autre soirée de *yajé*, cette fois-ci avec toute la communauté.

Au crépuscule et suite à une dizaine de minutes de marche dans l'épaisseur de la jungle, nous sommes arrivés à la maison de *yajé* de la communauté. Celle-ci ne diffère pas de celle du *taita mayor* quant à la disposition des espaces, mais elle est un peu plus ample. Cette fois-ci Alberto, souriant et confident, nous a présenté la murale dans la *terra incognita* de la chambre cérémonielle et une statuette en plâtre de la Vierge Marie au centre de l'autel, entourée de bocaux énigmatiques et de *wayrasachas*. Il nous a dit que l'étranger qui avait peint cette murale (écodélique, certes), avait dû s'énivrer pendant trois jours consécutifs de *yajé* jusqu'à ce qu'une *pinta* lui a révélé ce qu'il devait peindre pour son père Diomedes. Quant à la statue de la Vierge, elle avait été récupérée par lui de l'abandon et avait appartenu à des moines missionnaires. Elle allait « nous accompagner et nous protéger ce soir-là ». À la fin de cette courte introduction au temple, il nous a conviés à boire du *yajé-miel*, un *remedio* beaucoup plus agréable au goût et pourtant plus puissant et concentré, servi en plus petites quantités. Suite à la prise du philtre milieu-gonique, le *taita* nous a dit que c'était du *khachapa U'fa*, du *yajé-loro* (*yajé*-perroquet), puisqu'au moment de la préparation, ils avaient eu des *pintas* de perroquets *elementales*.

Sortant de la petite chambre cérémonielle, j'ai remarqué que presque toute la communauté était là — *the whole damn village*, avait dit Schultes à propos d'un rituel de *yajé* parmi les Kofanes (Davis 1992; 226) — sauf les enfants âgés de moins de deux ans. Nous allions nous connecter au « cheveu de Dieu » ou à « la corde ombilicale de l'univers » en compagnie de quatre *taitas* Díaz Queta et d'un groupe assez grand d'apprentis. Il y avait aussi des paysans buveurs de *remedio* et d'autres femmes (à part mes

deux camarades de voyage), en train d'accrocher leurs hamacs dans leur côté respectif de la maison de *yajé*.

Contrairement aux cérémonies auxquelles j'ai assisté lors de ce voyage et après celui-ci, l'ambiance n'avait ni la pesanteur silencieuse ni l'affectation mystificatrice des cérémonies offertes à un public plus urbain ou touristique. Au contraire, c'était presque comme une célébration collective, suivant pourtant le même dispositif rituel préalablement décrit.

Lors de cette soirée de *remedio*, j'ai entendu, à part l'imbrication grouillante de palliers sonores provenant de la densité forestière et multispécifiée environnante, des conversations (surtout en espagnol), provenant de tous les côtés de l'enceinte. Entre-temps, un apprenti (petit fils du *taita mayor*) m'a raconté que lors d'une cérémonie de *yajé* au *resguardo*, il avait été témoin d'un rassemblement de *taitas abuelos*¹ et d'arbres millénaires danseurs provenant des tréfonds virginaux du piémont amazonien. À ce moment-là, la piqûre soudaine d'une fourmi *conga* (*Paraponera clavata*) et les puissances inéluctables et progressives du *yajé-miel*, m'ont fait souhaiter sauvagement la quiétude oscillante du hamac, alors que les gouffres hypochtoniques d'un boa-liane cosmique — fourmillant d'élytres, d'aiguillons, de regards de formicidés — commençaient à m'envelopper, en chute libre, vers le vortex sylvestre d'une cosmogonie délétère, un plurivers de bio-masse vorace qui semblait, pourtant, être réceptif et sensible à mes pensées et in-tensions, ainsi qu'à ce qui se passait aux alentours. Le son de guitares en train d'être accordées, par exemple, a apaisé la marée vivante et courroucée de la *pinta* du royaume des fourmis *conga*, ainsi que leurs généalogies innombrables à travers toutes les âges géo-graphiques de leur évolution comme espèce.

Fourmillante avait été la *pinta*, tout comme ce symposium de scientifiques empiriques et traditionnels de l'épistémè végétal *a'i*. Pourtant, ma quiétude dans l'oeil de la tempête m'a permis de me concentrer sur les étranges réverbérations, dé-doubléments et figures paysagistiques du son-milieu environnant. Les conversations le plus lointaines, ainsi que les f(r)ictions d'insectes et d'amphibiens dans l'épaisseur, étaient délocalisées et

¹ Ainées ou grand-parents.

intensément proches, comme si ce son-milieu était englobé ou situé dans mon paysage-corps. Entendre le(s) monde(s) était aussi penser le(s) monde(s). Également, c'était comme si cette ingénierie génératrice et amplificatrice de différences qu'est l'évènement rituel du *yajé*, était aussi un espace-temps de congrégation holographique de ces différences, interreliées les unes avec les autres et synchronisées dans le tout socio-métabolique pensant et sonore d'une jungle rituelle devenue « super-organisme » (Raffles 2010), un holobiont ou holo-biome à la première et à l'énième personne, conformant une caisse de résonance organiquement intégrée qui émerge en tant que

(...) a transcendent social "mind" created from the autonomous interaction of all the life within it, terms not dissimilar to those used by complexity theorists to describe the nest colonies of the eusocial insects (Raffles 2010; 323).

Or, cet en-jeu de présences sonores en imbrication métabolique renvoie à la synchronie plurielle d'une composition: un treillis sonore et non chaotique d'une multiplicité de formes de vie, créant un paysage-monde nocturne synesthétique et psychique. Toute chose ou image, que ce soit pensée ou perçue, renvoie à une fréquence, à une tessiture, à un énoncé qualitatif porteur d'un élan vital qui fait son. Celui-ci, à son tour, « génère entité », présence (Lewy 2015; 88). Afin de comprendre la portée synesthétique du socio-métabolisme sonore et pensant, il faut le concevoir en termes d'affects qui à leur tour sont affectés et génèrent des affects, et ce dans un enchaînement ou filigrane de nœuds sonores, tra(ns)ductifs, réversibles et fluides qui composent toutes les choses vivantes de ce plurivers composé. Stefan Helmreich soutient que la chose biologique n'est pas seulement saturée par le son, mais qu'elle est également formée par celui-ci (2015; ix). Afin d'élargir cette prémisse, l'on pourrait spécifier que non seulement « la chose biologique » mais que toute chose, entité ou abstraction est in-formée, de même que celle-ci peut être trans-formée et dé-formée, par ce qui est perçu comme étant du son. Celui-ci configure le tramage subtil qui traverse toute manifestation physique, lumineuse, élémentaire, émotionnelle ou abstraite. Ces régimes — dimensions de manifestation — sont tous entrelacés, simultanément et successivement, par le « cordon ombilical » ou le « cheveu de Dieu » qu'est le *yajé*; c'est le remède de lianes qui ouvre les

portails communicatifs entre tous les régimes de perception et facilite leur dynamisme tra(ns)ductif.²

Toujours d'après Stefan Helmreich, toute phénoménologie du son est forcément singulière (2015; 168), car les « agents sensibles » présents à la cérémonie syntonisent des différents palliers de perception et font preuve de sélectivité sonore (Simondon 2010; 91). C'est justement ce principe de sélectivité qui permet à un organisme de distinguer ce qui, dans la saturation plurielle et complexe de fréquences, s'in-forme en tant que son, et donc permet à l'organisme son agencement sensible et affectif avec le milieu éc(h)odélique.³ Dans ce sens-là, le son constitue autant une abstraction qu'un phénomène empirique (*ibid.*; 183), et il est surtout associé à l'imagination des écoutes (récepteurs) qu'à la physicalité des producteurs de son (Lewy 2015; 94). De ce fait, le son est pluriel tout comme la forêt (Brunois 2004), et ne saurait être singulier que dans ses écoutes. Donc, nous ne parlons plus ici d'un phénomène circonscrit et définissable comme une totalité. Il est indéfini et toujours plus-que sonore. Il est hyperbolique, tra(ns)ductif, bio-diverse, dynamique, singulier, pluriel et ouvert sur l'infini tout comme ses écoutes, tout comme la forêt.⁴

² Toute transition et tout changement d'état, de régime ou de phase d'un mouvement en expansion est une tra(ns)duction. Brian Massumi l'associe à l'idée de *saut quantique*: « un saut quantique en physique n'est pas décomposable en tant que mouvement passant à travers un seuil. Mais sa non-décomposabilité décolle d'un jeu de conditions diverses et décomposables (une collection de particules configurées d'une manière particulière) et conduit à un autre (une collection de particules avec une configuration changée) » (Massumi, De Boever, Murray, Roffe 2009; 41). Ma traduction.

³ D'ailleurs, les dispositifs techniques d'enregistrement sonore sont, par défaut et par leur programmation, sélectifs, et ce en termes des seuils d'amplitude et de fréquence (Goodman 2010; 193). Le dynamisme tra(ns)ductif du *yajé* agit à l'encontre de toute programmation, puisque nuancé par l'indétermination et les passages d'un seuil de perception à un autre.

⁴ De ce fait, je m'oppose à l'approche « phénoménologique » de Benny Shanon (2010), qui a cherché à composer une « typologie structurelle des effets de l'ayahuasca ». Ici, c'est plutôt les processus qualitatifs et relationnels (ontogéniques et milieu-géniques) qui nous intéressent, plutôt que la classification des formes et archétypes qui peuvent en émerger.

Les guitares accordées, les *taitas* ont commencé à jouer des chansons de r-
existence alors que je me levais du hamac saisi par la nausée. Parmi le répertoire, ils ont
chanté *La historia del indio*:

*Te quiero contar la historia del Indio
hijo de la selva y noble campesino
Hermano del río, de la lluvia y el aire
que fueron su arrullo cuando apenas era un niño*

*Y el volar de guacamayas
inspiraron su mente con sus bellos cantares.*

(...)

*En la escuelita de su yajecito
conoció los misterios del Taitica del cielo
que en la nohecita le enviara sus mensajes
para que conociera su amor y su pureza
Con los pies descalzos recorrió su selva
llevando la enseñanza de los sabios guerreros
Allí en su vuelo el rugir de jaguares
fueron su fortaleza en noches de misterio
Tu Dios se manifiesta sólo en los hombres buenos
valientes y guerreros soldados de lo eterno.
Como en trono de curaca se alza su maestro
El Taita de los cielos le dio su fortaleza
« Siembra tu yajecito, prepáralo y comparte
y el que quiera instruirse debe pedir con llanto
Tu Dios se manifiesta sólo en los hombres buenos
valientes y guerreros soldados de lo eterno ».
Gracias por ser Indio no fue a universidades*

(...)

*Tan sólo lleva escrito una ley y un mandamiento
deber tomar del padre su corazón su templo*

Por eso va descalzo y un sabio lleva adentro

*Por eso voy feliz y libre como el viento.*⁵

Ces en-chantements musicaux dévoilent non seulement une « perspective résidentielle » (Ingold 2013) — du fait qu'ils habitent et nous font habiter la jungle — mais renvoient aussi à une altérité indigène reliée à une bio-diversité de relations (les aras, les jaguars, les rivières, les lianes), ainsi qu'à la dimension ou domaine d'un Grand Esprit protecteur et tutélaire, « le *Taita* des Cieux », insuffleur d'une sagesse flamboyante à travers « l'école du *yajecito*⁶ ».

Il n'en demeure pas moins que la tapisserie du paysage-monde(s) a'i dans laquelle ma présence s'est enfilée, est devenue la révélation d'un périple, d'un itinéraire qui émergeait avec une musique comprise comme le « fil central » de la trame (Weiskopt 2002; 40). À cet effet, chaque chanson *kofán* configure une « cartographie poétique de sentiers dans la jungle tropicale humide » (Feld 2013; 223), un treillis géo-poétique de devenirs, où un passé ancestral bio-diverse s'actualise dans chaque chose, entité ou puissance invoquée dans les chansons. Les rythmes, les accords des guitares et les voix coulent également avec la fluidité naturelle des éléments subtils in-voqués (eau, air, esprit), et s'égrenent dans la *pinta* comme les gouttelettes d'une pluie et vibrent avec les courants de vent du nord-ouest amazonien. Autrement dit, la musique des *taitas*, — avec

⁵ Voici une traduction d'une transcription plus ou moins maladroite de la chanson: « J'aimerais te raconter l'histoire de l'indien / fils de la jungle et paysan noble / frère de la rivière, la pluie et l'air / qui l'ont bercé lorsqu'il était un enfant à peine / et les aras en survol l'ont inspiré avec leurs beaux chants / Dans l'école de son *yajecito* / il a connu les mystères de son cher *Taita* du ciel / qui dans les nuits lui a envoyé ses messages / pour qu'il connaisse son amour et sa pureté. Il s'est mis à parcourir la jungle avec nu pieds / portant en lui les enseignements des guerriers sages / Dans l'élan de son vol il entendit le rugissement des jaguars / qui lui avaient donné leurs forces pour les nuits de mystère / Ton Dieu ne se manifeste que dans les hommes nobles / vaillants et guerriers, soldats de l'éternité. Sur le trône du *curaca* s'érige son maître / qui a obtenu sa force grâce au *Taita* des cieux / 'Plante ton *yajecito*, prépare-le et partage-le / et celui qui veut s'instruire doit te le demander avec des larmes aux yeux / ton Dieu ne se manifeste que dans les hommes nobles / vaillants et guerriers, soldats de l'éternité. L'indien n'est pas allé à l'université grâce à sa condition (...) Il ne porte avec lui qu'une loi et un commandement écrits / le devoir de porter le cœur et le temple de son père / Alors il marche nu pieds et un sage émerge en lui / Ainsi je marche heureux et libre comme le vent ».

⁶ Les diminutifs dans ce contexte connotent une relation de confiance et affection, plutôt qu'une technique verbale de minoration ou de rapetissement de ce qui est énoncé.

leurs voix, guitares, *pifanos*⁷, harmonicas et tambours —, recrée le milieu du *yajé* tout en émanant de celui-ci, constituant un seuil sonore à travers lequel ce milieu est tra(ns)duit en carto-graphie résonante, pensante et signifiante. Ceci fait éc(h)o à l'idée d'une musique comprise comme un « sentier conducteur de l'humanité » (García López 2015; 142). Cette notion de « sentier conducteur », autant que celle de « cartographie poétique de sentiers », illustrent la composition d'un monde à travers le déroulement d'un savoir-faire musical. Les voies ouvertes par la musique « conduisent » ou propulsent les buveurs de *remedio* à parcourir et à naviguer une milieugenèse de mondes singuliers et pluriels. Or, plutôt que d'oeuvres musicales, nous parlons ici de « musiques à l'oeuvre » (Baudet 1997; 16) et d'une transformation « en substance » de ces musiques (Brabec de Mori 2015; 112).

À part l'invocation constante des éléments subtils dans ces chansons et de l'évocation de leurs manifestations dans le(s) paysage-monde(s) (rivière, pluie, vent, mystère), la plante ou « l'esprit du *yajé* » a une place tout aussi centrale que celle du « *Taitica del Cielo* »⁸ ou « *Taita* Dieu » dans la lyrique musicale des *taitas* kofanes. C'est la plante sacrée, en binôme avec les *taitas* musiciens, qui amplifie un potentiel d'en-chantement qui entrelace toute une pluralité de trajectoires dans une carto-graphie sonore. Celle-ci r-existe devant des logiques territoriales qui érodent (par exemple l'infrastructure pétrolière) le plasma germinatif du socio-métabolisme sonore et pensant, singulier et pluriel, de l'Amazonie. Ce potentiel d'en-chantement se tra(ns)duit donc par l'épanouissement vital d'une géo-graphie organique qui r-existe, à savoir une re-vitalisation qui passe par *apprendre à décharger ce cosmos pour mieux le penser* et vice versa, *apprendre à mieux le penser pour pouvoir le re-vitaliser*. Or, suivant le rituel indigène comme un outil de compréhension épistémique (de Mori, García et Lewy 2015), l'en-chantement du *yajé* opère comme une *méta-odos* qui anime un processus collectif de libération des dérives anthropos-scéniques et coloniales. En conséquence, les chansons, à l'image des éléments subtiles qu'elles in-voquent, sont autant de manifestations d'un « esprit » de liane qui s'insuffle dans les corps en tant que cosmogonie inachevée et en devenir, milieu-paysage-cosmos re-actualisable, en litige épistémique — collision de

⁷ Flûtes de bambou autochtones.

⁸ *Taitica* est un diminutif du mot *taita*.

mondes — à l'égard d'une cosmovision moderne et coloniale du monde, en expurgation et en re-vitalisation avec le *yajé*.

En effet, c'est l'école-*yajé* (*la escuelita*) qui actualise ces conditions de possibilité, plutôt que la plante, les chants ou les *taitas* séparément. L'école-*yajé* ne vise qu'à orienter une puissance relationnelle expansive et sacrée (matrice cosmique aux dimensions interreliées par une corde ombilicale). Cette spatio-temporalité pluriverselle de l'école facilite, entre autres, la réception et l'amplification de messages divins visant le partage, avec autrui, d'une science sacrée: « *Plante ton yajecito, prépare-le et partage-le / et celui qui veut s'instruire doit te le demander avec des larmes aux yeux / ton Dieu ne se manifeste que dans les hommes nobles / vaillants et guerriers, soldats de l'éternité* ». Ainsi « l'école » permet-elle d'être insufflé de l'inscription orale d'un commandement sacré, muant l'intériorité indigène en une sorte de chapelle de l'ancestralité dont la relique rayonnante en est le coeur: « *Il ne porte avec lui qu'une loi et un commandement écrits / le devoir de porter le coeur et le temple de son père / Alors il marche nu pieds et un sage émerge en lui* »⁹. La latence vivante d'une divinité intérieure héritée par filiation — qui renvoie à une vision enthéogénique¹⁰ et généalogique de la « science du *yajé* » — conflue avec le mouvement heuristique de la « marche », ainsi qu'avec un savoir sonore configurant un sentier conducteur, révélant le réseau organique et vivant de devenirs communicants et géo-poétiques qu'est le Putumayo du peuple kofán. Autrement dit, la connaissance chamanique renvoie à cette « capacité de navigation » (Langdon 2015; 44) d'un monde infiniment multiple, ainsi qu'au potentiel de tisser des relations avec les êtres mystérieux qui l'habitent et le hantent. Ici l'*indianité* du chaman représente une puissance et renvoie à une « altérité radicale qui guérit » suivant la thèse d'Alhena Caicedo-Fernández (2015).

La musique ne constitue pas, pourtant, le seul fil conducteur sonore dans le(s) monde(s) du *yajé*. Les sons de la *wayrasacha*, le retentissement des colliers, les sifflements

⁹ Un seul commandement, ce qui contraste avec les dix commandements du décalogue judéo-chrétien. Dans le monothéisme syncrétique kofán on peut trouver d'intéressantes variations qui font preuve d'un entre-mondes religieux et rituel très créatif, entre ancestralités natives et évangélisations occidentales.

¹⁰ Qui porte la divinité dedans (Fericglia 1989).

et souffles des *taitas*, se manifestent aussi comme des extensions planthropologiques dans les mondes habités par les *elementales* et les esprits maîtres des animaux et des plantes. D'ailleurs, il faut aussi tenir en compte les incantations et invocations. Ces dernières, d'après les *taitas*, « viennent avec le *yajé* », et son uniques à chaque *taita* kofán. En tant que techniques chamaniques sonores, celles-ci constituent aussi des ponts de communication, une manière d'infléchir, moduler ou de changer les dispositions d'une altérité plus-qu'humaine (Taylor 2017; 50). L'incantation et l'en-changement créent ainsi un espace-temps privilégié de communication trans-spécifique et transdimensionnelle, une enclave qui communique un plurivers à n' dimensions tout en « protégeant » ce qui s'y trouve circonscrit. Cette circonstance fait écho à la notion de « barrière sonique » ou d'« île sonique » faisant surface dans « l'océan orchestral » de la jungle (Brabec de Mori 2015; 109). Les *elementales* qui constituent de potentielles menaces pour les personnes à l'intérieur de l'instance insulaire de protection, sont progressivement chassées du rituel par les puissances expansives du son, du *remedio*, des éléments et des esprits bienfaisants invoqués (l'esprit du *yajé*, la Vierge Marie, les ancêtres), ainsi que par le souffle du *taita* et les *wayras* utilisées à la manière de balais chamaniques.

Le soleil se leva avec la symphonie plurielle de l'auditorium-jungle surplombant la maison de *yajé*. Les gouttelettes de rosée sur le feuillage de l'amphithéâtre d'arbres autour de la demeure rituelle décuplaient exponentiellement l'éclat solaire. Les dernières lueurs kaléidoscopiques des *pintas* se diluaient avec la lumière du nouveau jour.

Un arbrisseau étrange aux fleurs blanches et mauves sembla me saluer à la distance. Quelques mois plus tard, en lisant les chroniques de voyage de Wade Davis parmi les Kofanes (1996), je découvris que cette plante de l'aube était le célèbre *Brunfelsia chiricaspi*. Étrangement, le *remedio* m'avait amené vers cette créature-plante, laquelle je percevais comme si c'était une personne à part entière.

Maintenant, la question se pose: est-ce alors le *yajé* — ou l'esprit-*elemental* humain que nous incarnons — qui navigue ces eaux éc(h)odéliques de la re-vitalisation *yajecera*?

Autrement dit, si la musique constitue un « sentier conducteur », qu'est-ce qui est alors conduit? Le soi, les puissances imbriquées de deux lianes enlacées devenues substance ou le « *Taitica del cielo* » (Dieu) imprégnant (animant) ces fluviogénèses musicales du *yajé*, du paysage-corps, des mondes? Dans l'involution, la torsion mouvante et l'hyperbole fractale et constante d'une rencontre humain-plante, une réponse objective et verbale à ces questions s'avère purement hallucinogène, voire illusoire: la seule certitude qui en émerge est celle d'une navigation, avec ses multiples seuils, nœuds et écluses dans la parole, les corps et les plans de la r-existence, mouvance vivante qu'on se limitera à appeler, avec nos amis *taitas*, « l'esprit du *yajé* ».



Image 12. « ... Une longue tige transversale et retorse couverte de mousses et de lichens qui semblait émerger de nulle part... ». Photo de Daniel Alberto Restrepo Hernández.

Organicités: les jardins des sentiers qui décuplent

El jardín de los senderos que se bifurcan es una imagen incompleta, pero no falsa, del universo tal como lo concebía Ts'ui Pên. A diferencia de Newton y de Schopenhauer, su antepasado no creía en un tiempo uniforme, absoluto. Creía en infinitas series de tiempos, en una red creciente y vertiginosa de tiempos divergentes, convergentes y paralelos. Esa trama de tiempos que se aproximan, se bifurcan, se cortan o que secularmente se ignoran, abarca todas las posibilidades.

Jorge Luis Borges, *Ficciones*.

— *Ay no!* Nous ne pouvons pas passer par ici.

La machette en main, Tocayo était paralysé au milieu d'un étang du ruisseau. « Mais nous sommes déjà ici » Ferminio a répliqué. Nous avons suivi le ruisseau en amont depuis un certain temps à la manière d'un sentier. Nous portons de longues bottes en caoutchouc qui retenaient déjà des litres d'eau et de sable. « Où est-elle? » c'était la voix de Ferminio plongée dans le feuillage. Diomedes a signalé avec la pointe de sa machette une longue tige transversale et retorse, couverte de mousses et de lichens qui semblait émerger de nulle part et qui se perdait dans l'imbrication de chlorophylle du treillis végétal de la forêt. Ferminio a persuadé Diomedes de continuer la marche: « nous sommes déjà très proches de la petite chute d'eau ». Nous avons passé alors sous la tige élancée avec l'eau jusqu'aux genoux. Étions-nous en train de transgresser un tabou ou une frontière quelconque?

Deux jours avant, à l'heure du coucher du soleil, le *taita mayor* était paisiblement assis à la galerie de sa cabane en bois. Il était en train de mâcher des noix très dures au goût terreux qu'il avait cueillies et rôties lui-même. Ce soir-là nous allions prendre du *remedio* et il parlait de l'importance de l'expertise en ce qui touchait à la manipulation des plantes en présence de celles-ci. « La *pichanga* c'est le *sangongo*¹¹ », et il signala

¹¹ Il fait référence à une plante locale que les *taitas* utilisent à la manière d'un éventail pour balayer les maladies et les mauvaises énergies.

vaguement avec sa bouche un arbre quelconque, « mais je ne peux pas vous montrer les lianes et les plantes utilisées pour faire le *remedio*. Le *yajé* est une affaire très sérieuse et seulement celui qui cultive les plantes avec une connaissance traditionnelle peut être proche d'elles. C'est pareil pour la préparation du *yajé*, personne d'autre ne peut être là. Aucune femme ayant encore des règles, aucun homme malade ni personne d'autre ne peuvent entrer dans le jardin où poussent tranquillement les plantes ». La seule possibilité que quelqu'un d'étranger à la vocation de la médecine traditionnelle, ou qu'une femme en période menstruelle puisse entrer en contact visuel ou sensoriel avec le locus de croissance des vignes, dérangeait visiblement le *mayor*. Il s'est levé de sa chaise pour signaler avec un bâton le flanc verdâtre et dense d'une colline aplatie à moins d'un kilomètre: « Je vous demande de ne pas vous aventurer vers là-bas ».

Ce là-bas interdit aux profanes, ce domaine presque intime du *taita* où les lianes serpentent et s'imbriquent à volonté parmi d'autres plantes médicinales, c'est un endroit qui doit être protégé de toute « contamination » afin que les pouvoirs du *yajé* fonctionnent: « Ce n'est pas n'importe quelle plante de *yajé* qui doit être utilisée pour le *remedio*, continua-t-il. Si c'est une plante qui n'a pas été traitée avec les fondements de la connaissance ancestrale, le pouvoir du *yajé* peut se refuser à guérir ceux qui le boivent ».

Le jardin médicinal du *taita* est conçu, d'une manière ou d'une autre, « comme son propre corps » (Caicedo-Fernández 2015; 21), et le *taita* est reflété à son tour dans chacune des plantes qui poussent dans son jardin. Ce lien — qui se noue exclusivement entre le *taita* et le locus de croissance des différents « *bejucos*¹² » qui conforment « le potentiel imbriqué » (Doyle 2011; 15) du *remedio* —, soulève non seulement la question de l'intimité jardinier-plant, mais aussi celle de la sauvegarde d'un équilibre sensible à l'égard d'affects plus-qu'humains et plus-que-non-humains qui peuvent potentiellement devenir des agents d'altération des puissances de re-vitalisation associées aux vignes.¹³ Ici ces dernières, protégées par une sorte de tabou qui proscriit toute présence étrangère ou

¹² Lianes.

¹³ À savoir, les puissances d'une entité qui purge, qui fait vomir, qui enivre et qui peint le(s) monde(s) et les êtres pour leur enseigner à mieux vivre. L'équilibre sensible est celui d'un milieu en constante fluidité, celui du corps-paysage-monde(s) ou de la vigne-paysage-monde(s) comme milieu de vie et vie du milieu, motifs que l'on cherchera à déployer dans les pages à venir.

féminine ayant des règles, sont perçues comme des « entités sensibles » (de la Cadena 2008; 104), voire des présences susceptibles à toute rupture d'un agencement vernaculaire de pratiques relationnelles *taita*-plante(s). Leur potentiel, restaurateur d'un équilibre bienfaisant, est tributaire d'une croissance à l'abri d'affects potentiellement porteurs d'un déséquilibre que celles-ci ne peuvent rééquilibrer que lors d'une ritualité médiée par le savoir faire du *taita yajecero*.

Quant à la place périphérique qu'ont les femmes kofanes à l'égard de la plante et de ses devenirs enlacés, imbriqués, (in)stables et voire résonnants, cette marge du féminin semble découler « d'une conception assez généralisée dans le piémont amazonien colombien selon laquelle les femmes ont la capacité d'attirer des maladies (entités négatives ou esprits) qu'elles déchargent de manière périodique avec la menstruation » (Caicedo-Fernández 2015; 133).¹⁴ Cette conception de la « décharge » cyclique d'énergies négatives et de maladies renvoie au fait que le *yajé* soit considéré comme un univers plutôt réservé aux hommes. Ceci ne veut pas nécessairement dire que l'« esprit de la plante » soit conçu comme une entité strictement masculine et que, dans la cosmogonie du végétal chez les Kofanes, le *yajé* soit strictement réservé aux hommes:

Jadis le *yajé* était beaucoup plus restreint aux femmes qu'aujourd'hui. Bien sûr, elles en prenaient aussi, mais seulement si l'esprit du *yajé* montrait la nécessité de s'en servir auprès d'elles pour guérir un problème précis ou dans certaines circonstances rituelles. Aujourd'hui, on sait qu'elles en prennent autant que les hommes, et qu'il y a des femmes qui ont été autorisées à guérir avec du *yajé* par certains *curacas* respectés. Mais encore là, les femmes doivent généralement se maintenir à l'écart du travail qui correspond aux hommes, et surtout pendant la période de la menstruation (*taita mayor* Diomedez Díaz).

¹⁴ Ma traduction. La question du genre ou la présence du féminin dans l'univers multidimensionnel du *yajé* est un thème que je n'aborde que tangentiellement dans mon travail. À ce sujet, le travail de Alhena Caicedo-Fernández donne un panorama beaucoup plus ample (ouvrage cité).

En conséquence, la liane, en tant qu'être au monde végétal sur un plan physique (soit le jardin-jungle où sa physicalité¹⁵ pousse, se distribue et enlace d'autres formes de vie), est maintenue à l'écart d'un monde dont les tendances affectives diffèrent de celles de la liane sur un plan qualitatif à *n'* dimensions. Ces différences qualitatives sont explicitées en termes d'énergies ou entités qui émanent des présences étrangères et féminines, des « charges » qui contrastent avec les modes d'existence élémentaires, psychiques et hantés du végétal, avec leurs durées et temporalités propres.

Le locus de croissance du *yajé* est devenu alors, pour l'étranger que j'étais, une sorte de *terra incognita* sous la protection du *taita*-jardinier, héritier et gardien d'une cosmogonie botanique n'étant pas immune à un monde externe aux régimes, durées et intensités différents à ceux de la plante. Ici, le rôle du *taita* comme médiateur (entre les puissances sensibles du jardin, les aléas du monde civilisé et les cycles dits « lunaires » ou féminins) explique le maintien d'une certaine zone d'exclusion: il agit selon une « connaissance ancestrale » qui lui permet de s'agencer aux particularités de ce(s) monde(s), sans nuire ou « polluer », par sa présence, les affects et sensibilités végétales. Ce savoir-faire, en médiation entre les mondes, ne peut être appris qu'à travers une connaissance intime des affects des mondes végétaux avec leur éventail de puissances spirituelles et élémentaires.

Mais revenons à l'anecdote qui a ouvert ce chapitre. Le sentier-ruisseau que Tocayo, Ferminio et moi avons suivi, n'était pas très loin du flanc de montagne interdit que le *mayor* avait signalé avec la pointe de son bâton. Cependant, nous étions quand même dans un « sentier » permis aux étrangers, un ruisseau où la tige élancée et sacrée s'est montrée de manière imprévisible et aérienne, traversant le cours d'eau d'une rive à l'autre. Si les lianes du *remedio* sont cultivées et maintenues à l'écart des femmes lors de leur période menstruelle et des dissonances du monde ordinaire, civilisé, voire colonisé, les lignes de croissance, expansion et enlacement du *yajé*-jardin sont nuancées par

¹⁵ Pour l'instant nous empruntons à Descola le terme « physicalités », pour nous référer à l'émergence purement matérielle de la plante. Cependant, comme vu dans les chapitres antérieurs, les physicalités débordent d'immatérialité.

l'indétermination et le mystère. La liane-jardin, à l'image du rhizome de Deleuze et Guattari, se déterritorialise tout en territorialisant l'imprévisible. Ce rhizome...

[n]'est pas fait d'unités, mais de dimensions, ou plutôt de directions mouvantes. Il n'a pas de commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde. Il constitue des multiplicités linéaires à n dimensions, sans sujet ni objet.¹⁶

La singularité du débordement à n' dimensions du jardin du *taita* semble déterritorialiser également ce dernier à travers le « chemin du *yajé* », à savoir l'apprentissage d'une manière d'être au(x) monde(s) en fonction d'alliances avec les plantes. Si l'on considère que ce cheminement constitue pour un *taita* une sorte de « savoir guidé » que la plante lui transmet en tant qu'esprit allié,¹⁷ c'est bien parce que c'est la puissance mystérieuse de celle-ci qui lui montre, à travers les sentiers des *pintas*, les autres plantes alliées ou « plantes maîtres » qu'il devra planter dans son jardin et dont il devra se servir lors d'une guérison ou rituel particuliers. Ainsi, le jardin émerge progressivement grâce à l'interaction du *taita* avec l'esprit du *yajé* et des *pintas* se manifestant avec l'ingestion du remède. Or, ce processus, ou « chemin » que nous pourrions qualifier de « pédagogie du végétal en mouvement » et qui nous rappelle l'espace-temps-idée de « *la escuela* » mentionnée plus tôt, n'implique pas seulement la question de la présence sensible du *taita* dans ses jardins de malpighiacées communicatives. Il implique plutôt un épistémè dans lequel les corps ou les physicalités en tant qu'entités closes appartiennent au domaine de l'illusoire, puisque le *taita* n'ingère pas seulement, et ce de manière assidue, un breuvage guérisseur et pédagogique, il entre en contact avec toute une écologie de relations ouvertes au(x) monde(s) à partir de son corps affecté par ce(s) monde(s), désormais rendus accessibles par l'esprit de la vigne, avec toute sa palette de *pintas*, (dé)charges et cadences qui orientent le guérisseur. C'est ainsi que, grâce à la plante-maître, il peut discerner un

¹⁶ Deleuze et Guattari 1980; 31. Ici j'utilise, de manière provisoire et en correspondance avec le motif du jardin, le terme « territorialisation », provenant de la « pensée du rhizome » postulée par ces deux auteurs. La (dé)territorialisation explique l'étendue multidimensionnelle qu'un rhizome peut prendre lors de son mouvement d'expansion ou de retraite dans des milieux propices à sa manifestation.

¹⁷ J'emprunte la notion de « savoir guidé » du travail ethnographique que Robert Crépeau a mené auprès des chamans de la société kaingang du Brésil. D'après Crépeau, les savoirs « guidés » se constituent « grâce à des alliances établies entre les chamans et des entités particulières, telles que les « guides animaux » et les « guides spirituels » (1997; 9). Dans notre cas, l'on parle d'une plante-alliée.

problème pour une personne malade ou ensorcelée, reconnaître quelle(s) plante(s) peuvent aider à déjouer ces déséquilibres ou même dépister l'emplacement d'une plante particulière qu'il doit aller chercher dans la densité de la jungle, incluant également d'autres lianes de *yajé* et de *chagropanga* pour élaborer le *remedio*. La plante-maître amène avec elle la diversité de l'univers végétal amazonien dans lequel elle grandit, se distribue et se propage, ainsi que la multitude de plantes qu'elle fait découvrir à son spécialiste traditionnel.

En conséquence, cette pédagogie d'enlacements mouvants et orientés prend la forme d'un « savoir guidé », savoir qui ouvre le guérisseur humain tout en territorialisant en lui-même le locus de croissance du *yajé* avec toute sa biodiversité à n' dimensions. Il s'agit également d'un savoir partagé, puisque d'autres plantes peuvent devenir de véritables guides ou maîtres dans le « chemin du *yajé* », telles que le chiricaspi (*Brunfelsia chairicaspi*), le tabac (*Nicotiana tabacum*), la vigne de yoco (*Paullinia yoco*), la vigne de chagropanga (*Diplopterys cabrerana*), la plante de cocoro (*Grias neuberthii*), plusieurs arbrisseaux de la famille des brugmansias et plusieurs vignes de la famille des malpighiacées, parmi une pléthore d'autres plantes.¹⁸ Ainsi, pouvons-nous élargir et ouvrir, voire dé-territorialiser davantage la notion de « savoir guidé », à la manière du rhizome deleuzien qui irradie des lignes de fuite et de rencontre inattendues, nouant des alliances dans une éc(h)odélie relationnelle. Ceci veut dire que la vigne-dans-le-jardin du *taita* est toujours plus qu'elle-même dans son propre jardin de plantes-maîtres. Elle constitue un évènement relationnel irréductible aux cadrages spatio-temporels, un locus duquel émane un vaste *milieu* composite et bio-diverse, jamais chaotique dans son émergence baroque, bigarrée et indéterminée. Un milieu à la fois *centre* et *environnement*. *Flashback*: le rhizome,

¹⁸ La « pharmacopée végétale » des Kofanes dépasse largement celle d'autres peuples indigènes dans les Amériques, surtout en ce qui concerne leur connaissance extrêmement détaillée des poisons qui peuvent être faits à partir des plantes (Schultes et Raffauf 1992; 74). En fait, une très large partie de leur langue est composée par des mots désignant une variété impressionnante d'espèces ou formes de vie végétales. Voir par exemple, le vocabulaire kofán de P. Rivet (1952).

[n]'est pas fait d'unités, mais de dimensions, ou plutôt de directions mouvantes. Il n'a pas de commencement ni de fin, mais toujours **un milieu**, par lequel il pousse et déborde. Il constitue des multiplicités linéaires à n dimensions, sans sujet ni objet.¹⁹

Cette notion de la plante comme *milieu en débordement* — centre et environnement — nuance davantage notre compréhension des figurations et variations du jardin secret du *taita*, avec sa profusion de lianes qui débordent dans le(s) monde(s), à n dimensions.

Dans une autre perspective, on peut dire, comme nous l'avons vu, que le *yajé* constitue d'abord et avant tout un médium de communication (Reichel-Dolmatoff 1975; 156), puisqu'il permet au *taita* d'échanger des messages avec toute une cosmogonie relationnelle. D'après le *taita mayor* Diomedez Díaz, le *yajé* permettrait, parmi d'autres choses, de communiquer avec d'autres êtres par-delà toute distance spatiale et temporelle, à la manière dont certains guérisseurs traditionnels en Colombie utilisent la plante de coca.²⁰ Néanmoins, la notion de la liane-médium comme moyen de transmission de messages, doit tenir en compte l'organisme complexe à part entière, l'entité sensible qui communique d'elle-même, qui enlace, oriente et possède une volonté qui lui est propre, c'est-à-dire, l'esprit du *yajé*.²¹ Or, le *yajé* est bien plus qu'un médium de communication phytothérapeutique ou qu'un lien psycho-conducteur si l'on veut — histoire de nous décharger des cancons d'une logique voulant attribuer des fonctions spécifiques fixes à un flux insaisissable « qui communique ». En conséquence, et puisque nous parlons de la dimension relationnelle de la plante, nous préférons le terme *milieu* pour nous référer à cette spatio-temporalité vivante, bigarrée et bio-diverse qui semble émerger de la liane elle-même, car enfin celle-ci ne saurait exister sans enlacements (relations). Cette particularité écodélique — autant qu'affective et débordante —, nous invite à la concevoir comme un *milieu de vie* et comme *la vie du milieu* (Jaclin 2013). Instanciation où toute une chorégraphie de processus d'interaction, de communication et de transformation prennent forme et se développent dans et avec plusieurs espaces-temps, régimes, plans ou

¹⁹ Deleuze et Guattari 1980; 31. L'emphasis est le nôtre.

²⁰ Notes de terrain.

²¹ Les Kofanes attribuent une volonté et des intentions à l'esprit ou à l'*elemental* du *yajé*.

dimensions à l'énième puissance. Dans ce sens, il est crucial de signaler ici qu'il ne s'agit pas de définir ce qu'est la plante et de situer sa place fonctionnelle dans une nomenclature complexe (calquée d'ailleurs d'une épistémologie de rhizomes), mais plutôt de s'attarder sur les conditions de possibilité qui font émerger, en termes de processus et de tendances, tout un milieu de vie à partir d'un locus de croissance en dé-territorialisation, dans l'entre-deux d'une exégèse réciproque d'épistémès. Il s'agit de suivre, en toute fluidité de cause, les ruisseaux, les enlacements et les conduits que les puissances du végétal ouvrent et font circuler. De même, il est question de se laisser affecter par ces puissances et de découvrir les alliances que celles-ci enlacent dans la pluralité de leurs passages. Complexe univers pluriel de relations qui tissent la matrice infinie, fluide et écologique du *yajé*, germoplasme de conditions de possibilités. Milieu de vie et vie du milieu, *Milieugenèse* si l'on veut, processus d'émergence, manifestation sans début ni fin, dévoilement éc(h)odélique et cosmogonique qui pourtant ne saurait pas correspondre à une abduction abstraite du milieu lui-même, soit la jungle du Putumayo avec ses cycles naturels et sous le dôme des constellations. Une jungle qui apparemment a toujours été là depuis notre naissance et que l'on peut très bien signaler sur Google Maps dans un écran numérique.

Le « chemin du *yajé* » est bel et bien ce processus ouvert d'apprentissage avec la plante, pédagogie fluide qui ouvre les portails relationnels (toujours mystérieux) qui permettent à un peuple, à un *taita* ou à un buveur du *remedio*, de se découvrir en immersion dans un environnement vivant où les savoirs sont orientés, partagés et distribués. Cette milieugenèse n'est possible de comprendre qu'en s'agençant aux modes d'existence du végétal en général, qui sont ceux de la croissance, de l'enlacement et de la distribution en rhizome à n dimensions,²² sans oublier, bien sûr, que ces modes d'existence impliquent, comme on l'a vu précédemment, une approche rituelle et épistémique, ainsi qu'une dose vertigineuse de mystère. Le *milieu de vie et la vie du milieu*, en termes du devenir *yajecero*, veut dire également que la plante est *constituée par* et *constituante de* la pluralité de relations qui conforment leur(s) monde(s). Une autre

²² Cette affirmation fait un ricochet d'un énoncé de Myers et Hustak se référant à la présence corporelle des plantes: « Plant bodies arte extensive, distributed, and entangling » (Myers et Hustak 2012; 81).

variante moins retorse de cet argument peut rendre ces dé-boires conceptuels beaucoup moins luxuriants et noueux: le milieu (éc(h)o-rhizome, éc(h)odélie, matrice relationnelle, si l'on veut) devient autoréférentiel dans le *yajé*, à la manière d'un fractal qui ne se révèle jamais comme une cristallisation universelle. À ce propos, les *taitas* insistent sur le caractère mystérieux et insaisissable de la liane. Il est donc stérile de trop insister avec des conceptualisations qui misent sur l'indétermination de ce mystère. Celles-ci finiront quand-même par être évacuées dans le flot vivant du boa, seront digérées par le jaguar ou démenties par toute ligne de fuite et de rencontre potentielle.

Rappelons alors, afin de piéger toute tentative trop acharnée à vouloir tout rendre explicite à force de pirouettes rhétoriques, que cette *milieugenèse* du *yajé* inclut bien évidemment d'autres enlacements bien par-delà ceux appartenant aux domaines frondants de la botanique. À savoir, la pédagogie du végétal-liane est métamorphique et mutante (mais jamais hybride), et le motif de l'enlacement bien peut prendre d'autres formes, telles que les étreintes, les (dé)charges et les (dé)prises. Tantôt elle peut devenir une ménagerie amazonienne (chez les Kofanes les types de *yajé* sont souvent associés à des animaux), s'enlacer avec les *elementales* maîtres de la nature (les esprits des rivières, des montagnes ou des pierres), s'allier avec les démons ancestraux des mondes souterrains ou avec les êtres énigmatiques provenant des constellations²³; tantôt elle peut révéler les *elementales* provenant des mondes antropos-scéniques, tels que les émanations des réseaux électriques ou la tératologie des combustibles fossiles. La liste de l'éc(h)odélie relationnelle est inépuisable comme l'est la complexité relationnelle qu'est être au(x) monde(s). Pourtant je ne prétends aborder ici qu'une variante médicale et vocationnelle du « chemin du *yajé* », soit le devenir plante (Laplante et Sacriani 2017; 138) ou le devenir jardin du *taita yajecero* en tant que milieugenèse, pouvant être aussi, éventuellement, celui de l'apprenti-buveur de *remedio*. Revenons aux plantes.

²³ Dans une légende kofán, les Pléiades sont habitées par des divinités (Borman et Criollo 1990).

À cet effet/affect, au lendemain d'une prise de *yajé* et suite à une séance de guérison avec le *taita* Jesús Javier Dorado, ancien apprenti des *mayores* kofanes,²⁴ conclut notre rencontre médicinale avec ces paroles:

Que l'esprit du *yajé* vous accompagne toujours et que le jardin intérieur dont vous prenez soin germe et rayonne dans l'amour et la connaissance éternelle.

Ainsi, germer avec « l'esprit du *yajé* » ou entreprendre le chemin de ce « savoir guidé », ne renvoie pas à une dé-territorialisation apparente de l'humain en tant que tel, mais plutôt à une expansion de celui-ci comme être au monde en immersion et partage relationnel, à même titre que la vigne sacrée dans les jardins. Or, il ne s'agit pas de territoires palpables, puisque ceux-ci s'écoulent et se transforment en perpétuité. La notion de territoire peut réduire des interactions affectives, qui sont d'emblée beaucoup plus amples et subtiles, à un jeu de forces plus ou moins souveraines et en tension spatio-temporelle. Le devenir-jardin du savoir *yajecero* ne constitue pas, en conséquence, une décharge ou une déprise d'humanité par rapport à l'empirie souveraine d'un être botanique, mais au contraire, une expansion du soi humain comme être en partage, une croissance (personnelle aussi si l'on veut) d'un savoir-vivre qui s'apparente à une fronde en floraison. À proprement parler, ce que j'avais dé-chargé dans mes premières cérémonies de *yajé* avec les Kofanes n'était pas « mes dernières brises d'humanité », comme j'avais cru à ce moment-là, mais c'était plutôt ces identités pétrifiées, ces carapaces de ma personnalité qui m'empêchaient de me vivre comme un être fluide et médicinal, à l'image d'une plante sacrée dans son jardin.

Néanmoins, jusqu'à maintenant, nous avons suivi en aval quelques lignes d'expansion d'une relation humain-plante vers le dehors; nous avons pris un « locus de croissance », à savoir, le jardin secret, comme point d'irradiation de ces lignes fertiles dans un espace-temps ouvert aux enlacements inépuisables à n dimensions. Mais qu'en est-il de ces lignes qu'on a laissées en amont, celles qui vont d'un régime éc(h)odélique macro

²⁴ Le *taita* Jesús Javier Dorado, originaire du peuple yanacóna de la région du Cauca, en Colombie, est devenu médecin traditionnel *yajecero* suite à un long apprentissage avec les *curacas* kofanes du piémont amazonien colombien, dont le *taita* Diomedes Díaz. D'ailleurs, le mayor kofán, *taita* Querubín Queta Alvarado, a autorisé la femme du *taita* Dorado, la *madre* Marlene, à devenir *taita* femme, en pied d'égalité avec d'autres guérisseurs traditionnels.

vers un régime éc(h)odélique à l'échelle réduite? Je veux dire, ces enlacements qui (s'é)prennent des corps (vers le dedans), transformant les cellules du corps en fractals des mondes (compression de ces derniers impliquant une hyperbole cosmogonique de la cellule) et qui métamorphosent les veines du réseau sanguin en rivières où les plantes alliées des humains abreuvent leurs racines.

Il y a donc, dans ce chapitre, deux tendances qui opèrent, prenant le jardin comme locus d'expansion et de compression; à savoir, une milieugénèse en amplification relationnelle vers l'extérieur —avec tout le potentiel que ce mouvement d'ouverture vers le(s) monde(s) du dehors implique. Ensuite, une milieugénèse qui plonge dans les mondes internes de plus en plus infimes (toujours aussi fractaux, vastes et indéterminés que ceux du dehors). Ensuite, le mouvement vers le dedans n'implique pas seulement une décompression du germe infinitésimal de toute expansion possible — *zoom-in* vers l'expression minimale de la monade-jardin-*taita*-cosmos —, mais implique l'*observateur mystérieux qui s'observe lui-même s'observer*. Tendance que l'on peut traduire par:

[A]n active inclination that seeks the zero or möbius point where the experience of a self folds inward, and takes itself to be an object of perception and, in perception, perceives the fundamentally recursive nature of an "I" (Doyle 2011; 209).

Dans ce repli sur soi-même (inclination active, figurative et réflexive), la perception du jardin (avec tout son bestiaire bourgeonnant et la jungle environnante) devient intime, et *taita* et jardin ne font qu'un seul évènement sans distinction formelle. En guise d'exemple, on peut dire aussi que le jardin s'observe lui-même s'observer à travers les yeux du *taita* ou que celui-ci consulte les plantes du jardin et en prend soin dans lui-même tout comme hors de lui-même. Il faut tenir en compte que dans cette double tendance de la perception (qu'on peut extrapoler poétiquement aux momentum de déploiement/repli, expansion/compression, dehors/dedans, voire *solve/coagula*), ce qui est

dans l'entre-deux²⁵ c'est le « je » selon Doyle, c'est-à-dire, le « point d'inflexion » du ruban de Möbius, cette instance irréductible qui peut autant se répandre vers l'extérieur que vers l'intérieur tout en inversant et modulant les flux de la perception. Dans notre contexte, pour éviter la trappe occidentale de l'individualisme ou du « soi », au lieu du « je » nous parlons de « l'esprit » ou l'*elemental* qui réside dans chaque être, entité ou chose, cette qualité de l'être présence au monde capable de se transformer en plante, jaguar ou montagne, par-delà la forme humaine.

Ceci dit, les jardins secrets avec leurs débordements de lianes franchissent, en « esprit », un seuil qui brouille la ligne divisoire des dualismes. La soi-disante « réalité » externe ne se trouve plus reflétée intérieurement comme dans un jeu de reflets infléchis, puisque les deux dimensions font partie d'une seule manifestation. Le jardin constitue alors, d'après cette perspective, un évènement phénoménologique qui dépeint qualitativement ce que l'esprit du *yajé* convoque (que ce soit le *taita*, la liane, le jardinier, l'incantation magique ou celui qui écrit ces lignes, habité et hanté par l'ubiquité insolite des jardins). Dans le décuplement bio-diverse du jardin-*taita*-buveur-écrivain, nous revendiquons l'unité du tout (ou le néant de ce tout), baigné dans l'immersion complexe de l'expérience relationnelle ou reliée empiriquement à la complexité de l'immersion. Un tout et un néant composé de seuils et de portails où les puissances génésiaques d'un flux s'actualisent et se tra(ns)duisent, transformant également ce texte en jardin et le jardin en texte, sentiers du devenir jardin qui ne sont pas aussi décuplés que l'on le croirait. Ou peut-être...

Ceci dit, et pour revenir à notre duo humain-plante, toute rencontre interspécifique dévient trans-spécificatrice (Jaclin 2016; 206). Les plantes-maîtres et leurs *elementales* transforment le guérisseur, ainsi devient-il un jardin qui parle, qui opère et fleurit en lui. Ainsi, dans le *yajé*, tout émerge en tant que relationnalité pure. Chaque rapport est comme

²⁵ L'entre-deux correspondrait en français à l' « *in-between* » de Tim Ingold (2013-b) ou de Brian Massumi (2002). D'ailleurs, la question de l'entre-deux corrèsonne également avec la double composition de base du *remedio* (*oco-yajé* et *yajé*).

un nœud coulant où s'imbriquent toutes les *milieugenèses* potentielles, une involution transformatrice.²⁶

L'argument du sang illustre également la perception du jardin en tant que constitution et composition du *taita* lui-même dans son devenir spécialiste des plantes:

Cada taita tiene su jardín, y el jardín del taita es como su cuerpo. Las plantas que en su proceso de aprendizaje y en sus años de experiencia le ha dado su maestro, y aquellas que ha recolectado y ha sembrado en su jardín, están sembradas también en su sangre. Estas plantas han pintado su sangre con su fuerza, que se condensa en el conocimiento para curar a través de ellas (Caicedo-Fernández 2015; 14).

Alors, au fur et à mesure que le jardin du *taita* pousse et se diversifie, il *peint* son sang avec ses forces et puissances plus-que-végétales. Chaque plante maître se trouve alors à part entière dans l'univers fluide du milieu sanguin du guérisseur, se tra(ns)duisant en connaissances et nouveaux itinéraires. Les croissances, enlacements et cheminements deviennent donc substance ainsi que les milieux qui *donnent une origine* à et qui *s'originent* avec les lianes. Donc, les interactions se condensent, s'écoulent, deviennent artères, rivières, lacs, vapeurs, breuvages, sèves. À cet effet, l'hémoglobine et la chlorophylle (par-delà leur ressemblance moléculaire) puisent dans leur condition de substances leur parenté ontogénique et la « proximité presque consanguine » entre plantes et *taitas* (Barbira Freedman 2010; 136). Ces fluides vitaux transforment le chemin du *yajé* en périple fluvial à travers les durées et les vitesses des flux du réseau sanguin, ainsi qu'à travers les tissus vasculaires des plantes et les méandres et rapides des rivières du bassin amazonien, avec toutes leurs ramifications frondantes aux dimensions inépuisables. Cette milieugenèse s'apparente, au Putumayo, avec une fluviogenèse.

²⁶ L'involution correspond au mouvement qui produit la rencontre entre les organismes. Il s'agit d'une inflexion mutuelle qui réunit, par exemple, la guêpe et l'orchidée dans l'évènement de leur rencontre (Deleuze et Guattari 1980 et Myers et Hustak 2012), les lianes de *yajé* et d'*oco-yajé* (chagropanga) dans l'évènement du *remedio* ou le jaguar et l'humain dans la *pinta* des lianes.



Image 13. *Taita Tocayo*, une chute d'eau mythique et une piscine naturelle. Photo de Daniel Alberto Restrepo Hernández.

De fluvialités et ancestralités. La mémoire r-existante.

Partout où quelque chose vit, il y a ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit.

Henri Bergson, *L'évolution créatrice*.

Eso es el tiempo de los indios (...). El indio está atado a la sangre de sus ancestros y es esa fuerza la consciencia del tiempo.

Carlos Pinzón, Rosa Suárez y Gloria Garay, *Mundos en red*.

Selon le *taita* Alberto, il était absolument nécessaire de « fermer » le cycle de cérémonies qui avait commencé à la maison *Tsanda U'fa*, et pour ce faire, il nous fallait nous rendre à l'un des endroits sacrés du *resguardo*. Après une bonne trentaine de minutes de marche, nous sommes arrivés en haut d'une cavité naturelle formée par une chute d'eau dans un ruisseau. Nous sommes descendus dans le creux de la cascade par la droite de celle-ci. Alberto a pris la parole:

— Mes amis, enlevez vos bottes et vos chemises. Ceci est un endroit historique et sacré pour nous. C'est le temps de faire le nettoyage final.

L'enfant du *taita* Alberto amenait avec lui un grand bol en plastique. Tocayo l'a rempli d'eau et d'un assortiment de pétales de fleurs et de feuilles fraîches à l'arôme extrêmement agréable et parfumé. J'ai voulu savoir quelles plantes composaient cette mixture extravagante. « C'est des plantes aromatiques d'ici mon ami, a répondu vaguement le *taita* Alberto. Nous allons vous traiter à l'ortie avant de prendre le bain de plantes maîtres ».

Tocayo a émergé soudain avec de longues branches de la plante d'ortie et séparées en trois bouquets. Alberto et l'enfant qui l'accompagnait ont pris leur partie correspondante et tous les trois se sont mis à fouetter doucement nos corps (le mien et ceux des deux femmes) avec les bouquets urticants tout en entonnant leurs incantations

rythmées. L'enfant faisait son travail en silence. Cinq minutes après nos corps avaient l'air d'épis de maïs à force d'être couverts d'enflures rougeâtres. *Tocayo* a émergé encore une fois d'en haut de la chute d'eau avec un tas de branches d'une plante aux feuilles vertes arrondies, mates et très délicates. Ils ont trempé ces branches dans l'eau florale et, tout en faisant leurs invocations, nous ont arrosés de l'eau aromatique avec les branches de cette plante qu'ils agitaient sur nous à la manière de *wayrasachas*. Ensuite, il fallait se couvrir entièrement de savon et se mettre directement sous la chute d'eau pour exprimer notre reconnaissance avec l'esprit de la place. Les deux *taitas*, Ferminio et l'enfant se sont couverts d'écume de savon au complet. Je me suis demandé pourquoi fallait-il s'enduire de savon alors que le bain aux « plantes maîtres » avait laissé un arôme extrêmement agréable sur nous. Ils riaient de ma retenue avec l'usage de savon et à plusieurs reprises m'ont passé de nouveau la barre, alors qu'ils jouaient à noyer Ferminio dans la partie profonde de l'étang.

Avant de partir de la place, le *taita* Alberto reprit le calme et commença à raconter que l'endroit où nous étions avait été jadis une ville ancestrale. Avec le passage du temps, la chute avait érodé son lit de cailloux et terre argileuse tout en reculant quelques dizaines de mètres. De nombreuses générations d'arbres, de lianes, de palmiers, de termites, de tigres, avaient poussé et rôdé dans les interstices chaque fois plus ouverts et dilués des ruines sacrées, maintenant invisibles. Les aléas du climat et de la vie dans la jungle avaient fini par désagréger les vestiges matériels de l'archéologie mythique. Alberto a raconté aussi que la place était encore habitée par ses anciens occupants et qu'en raison de cela il fallait toujours descendre par la droite de la chute afin de ne pas courroucer les hôtes, maîtres antiques de l'endroit. Ces derniers, dans les *pintas*, leur avaient également montré comment se comporter sur place. Il fallait toujours arriver puis repartir en groupe, suite à un nettoyage spirituel aux « plantes-maîtres » avec cette eau archéologique et archéologisante, ayant la propriété d'« éroder » les chagrins personnels et de les faire partir en aval du courant liquide.

Cette vignette ethnographique, qui nous rappelle à la fin la question de l'efficacité symbolique (Lévi-Strauss 1949)²⁷, renvoie à plusieurs fermetures à la fois: celle du « tour de la jungle », celle d'une mémoire correspondant à un cycle cérémoniel et celle de cet ouvrage, dans les pages à venir. Pourtant, je voudrais m'occuper ici surtout de la deuxième « fermeture », puisque nous sommes en dialogue ici avec un épistémè qui ne trace aucune ligne divisoire entre le temps, l'espace et le mouvement comme catégories (Mejía Huamán 2005; Rivera Cusicanqui 2015), mais qui configure des nodosités et îlots de ritualité, des enclaves de protection signifiante à l'égard de tensions spatio-temporelles changeantes pouvant subvertir ou reconfigurer qualitativement une mémoire. Cet étrange « rituel de fermeture » dans les eaux d'une petite cascade et avec des réminiscences légendaires de la *polis* archaïque — là où l'empirie du biome sauvage s'est déchaînée avec une puissance restauratrice du virginal —, est aussi un rituel de protection et de purification de la mémoire d'un voyage dans lequel les puissances élémentaires et végétales de la jungle cosmogonique en émergent triomphantes. Une circonscription d'un espace-temps qualitativement différent, un noyau de vitalité, encrypté dorénavant en tant que souvenir vivant et auquel l'on revient pour s'abreuver de la pureté vitale qui y réside, à l'image d'un enracinement séculaire²⁸ dans les eaux d'un vécu ravivé et revivifiant. Les événements qui ont eu lieu tout au long d'un « tour » — qui s'est transformé graduellement en pèlerinage phyto-géo-graphique de re-vitalisation et ultérieurement en mémoire de cette re-vitalisation — forment donc une instance insulaire, une inscription, un plateau d'intensités et d'imbrications cérémonielles dans le palimpseste multi-dimensionnel qu'est le *yajé*-livre, enfin, un registre ou inscription cosmogonique et plurielle désormais protégée à jamais par le rituel de fermeture.

²⁷ « C'est l'efficacité symbolique qui garantit l'harmonie du parallélisme entre mythe et opérations. Dans la cure de la schizophrénie, le médecin accomplit les opérations, et le malade produit son mythe; dans la cure shamanistique, le médecin fournit le mythe, et le malade accomplit les opérations » (Lévi-Strauss 1949; 23).

²⁸ Ceci résonne avec l'idée du « devenir plante » (Laplante et Sacchini 2017). La plante s'étend aussi, en racines, dans les géo-graphies du mythe, de la légende, de l'ancestralité. Ces espaces-temps anciens, comme nous le verrons, n'appartiennent pas exclusivement à un passé antérieur dans une conception linéaire et horizontale du temps.

Considérons maintenant la puissance germinale de la notion du végétal en tant que « livre » chez les *taitas* kofanes, ainsi que celle d'enracinement dans les eaux phénoménales d'une mémoire de re-vitalisation fluide:

Un premier type de livre, c'est le livre-racine. L'arbre est déjà l'image du monde, ou bien la racine est l'image de l'arbre monde. C'est le livre classique, comme belle intériorité organique, signifiante et subjective (les strates du livre). Le livre imite le monde, comme l'art, la nature : par des procédés qui lui sont propres, et qui mènent à bien ce que la nature ne peut pas ou ne peut plus faire. La loi du livre, c'est celle de la réflexion (...). Même le livre comme réalité naturelle est pivotant, avec son axe, et les feuilles autour. Mais le livre comme réalité spirituelle, l'Arbre ou la Racine en tant qu'image, ne cesse de développer la loi de l'Un qui devient deux, puis deux qui deviennent quatre... (Deleuze et Guattari 1980; 11).

Ces pistes de réflexion nous amènent au fait que le *yajé* n'est pas seulement un locus de croissance, mais d'enracinement et de communication spatio-temporelle, à travers les âges des civilisations planthropologiques et à travers les dimensions du cosmos. Un livre qu'on ne lit pas sur la surface des feuilles mais qu'on lit en tant qu'un univers fait substance, un bio-engin texte-texture qui transcende l'immanence de la nature et qui prend la forme des modes d'existence des éléments et des bio-diversités qui dé-territorialisent, sans cesse, la jungle tropicale. Or ces îlots de mémoire, tout comme les îlots sonores du rituel ou la *terra incognita* que seulement les *taitas* peuvent fréquenter, sont autant des chapitres, des clefs de lecture ou des modes d'existence du livre-science amazonienne. Un en-jeu de spatio-temporalités pivotantes qui prolifèrent et s'encaissent les unes avec les autres dans un vortex d'historicité empirique et abstraite, avec un fil conducteur qui les traverse à la manière d'un cheveu divin ou d'un fleuve universel qui enlace, communique et revendique les forces du vivant.

De ce fait, nous avons ici plusieurs instances de mémoire qui s'imbriquent à *posteriori* du rituel de fermeture: celle du « tour de la jungle » avec son ablution collective de culmination, celle d'une archéologie de l'invisible et pourtant à l'affût du présent, et celles au pluriel, appartenant aux mondes (*Umwelten*) qui ont gravité autour de l'enchantement du végétal, à savoir l'assemblage de « touristes », *taitas*, plantes, ancêtres,

initiés, rivières, arbres, enfants, animaux, pierres sacrées et ainsi de suite. Le livre de la science *yajecera* s'incarne donc dans la pluralité de mondes qui le composent. Or, la sauvegarde du lien entre le livre-plante-science et le *resguardo* kofán est cruciale pour que cette science se manifeste avec la multiplicité d'émergences de la sphère autochtone a'i. Ainsi, le livre-*yajé*-science, chez les Kofanes, devient:

Airu u'fa — *yajé*-air

Thesi u'fa — *yajé*-tigre

Kuehe-u'fa — *yajé*-soleil

U'fenyunyu u'fa — *yajé*-astre

Khachapa u'fa — *yajé*-perroquet

Tsampi u'fa — *yajé*-invisible

Tsanda u'fa — *yajé*-tonnerre

Batuva u'fa — *yajé*-lézard

Kahansi u'fa — *yajé*-boa

Siyekhu u'fa — *yajé*-carreau ou *yajé*-azulejo

Pour les *taitas*, chacune de ces catégories natives correspondent aux mondes que la science du *yajé* révèle, c'est-à-dire, la bio-diversité d'êtres et de phénomènes qui composent le(s) monde(s) des Kofanes. De ce fait, le *yajé* configure un « rhizome mythogonique »:

Les lianes s'étendent en connexion d'espaces différenciés (jungle, rivière, plaines et cultures) en hétérogénéité et multiplicité (vigne, cheveu, regard-du-soleil, enfant, fleur, cordon-ombilical-cosmique) en rupture assignifiante (ses configurations de multiplicité ne renvoient à une traduction structurale de signifiants analogues ou homologues: le *yajé* ne s'identifie à aucune configuration multiple, au contraire, il s'intensifie en

multiplicité de configurations) qui retrace une cartographie du chamaniser (Torres 2000; 85).²⁹

Rupture assignifiante qui tra(ns)duit, en foisonnement génératif d'associations affectives et sensorielles multiples, une puissance. Et cette puissance de génération émerge, dans ce cas-ci, comme un rhizome mythogonique, s'étendant dans le temps, configurant les géo-graphies de l'histoire, du mythe³⁰ et de la mémoire. C'est ainsi qu'une citadelle avec ses légions d'ancêtres presque inconcevables devient manifeste dans les parages d'une chute d'eaux limpides, que la séduction qui opère à partir d'une liane mythique devient la métaphore d'un « appel de la sagesse millénaire » et que l'évolution phylogénétique des tigres, des singes, des fourmis ou des êtres lacustres et riverains se transforme en récit de transformations et d'origine(s). Le fleuve Amazone figure alors, dans l'étreinte omnisciente de « l'esprit de la plante », comme un « grand arbre à poissons » (Borman et Criollo 1990; 80), la mise en scène mythique où toutes les créatures de la forêt culturelle tropicale humide (Porto-Gonçalves 2018; 37) ont co-évolué, incluant les plantes-maîtres. Le fleuve-métaphore du fleuve universel où l'histoire est encryptée en essence végétale. Ce rhizome, ou plutôt fleuve mythogonique qui se perd dans le(s) temps, constitue notre troisième milieugenèse, et elle reflète les modes de reproduction culturels et botaniques de la liane cosmogonique:

*Yajé is grown from cuttings and is thus thought to be one continuous vine which stretches back to the beginning of time... yajé itself is compared to an umbilical cord that links human beings... to the mythical past (S. Hugh Jones 1979).*³¹

Dans ces conditions fluviales, mythiques et botaniques, il devient crucial donc de réfléchir autour de la question du temps de Kofanes, ce temps qui est « attaché au sang des ancêtres et dont la force est la conscience du temps » (Pinzón, Suárez et Garay 2004; 150) et qui s'in-forme des mondes vivants et fluides que ces peuples riverains habitent.

²⁹ Ma traduction.

³⁰ Le mythe renvoie à une personnification d'une force. Les métaphores du mythe constituent des indices d'une potentialité qui anime la vie humaine et aussi la vie dans le monde (Campbell 2009).

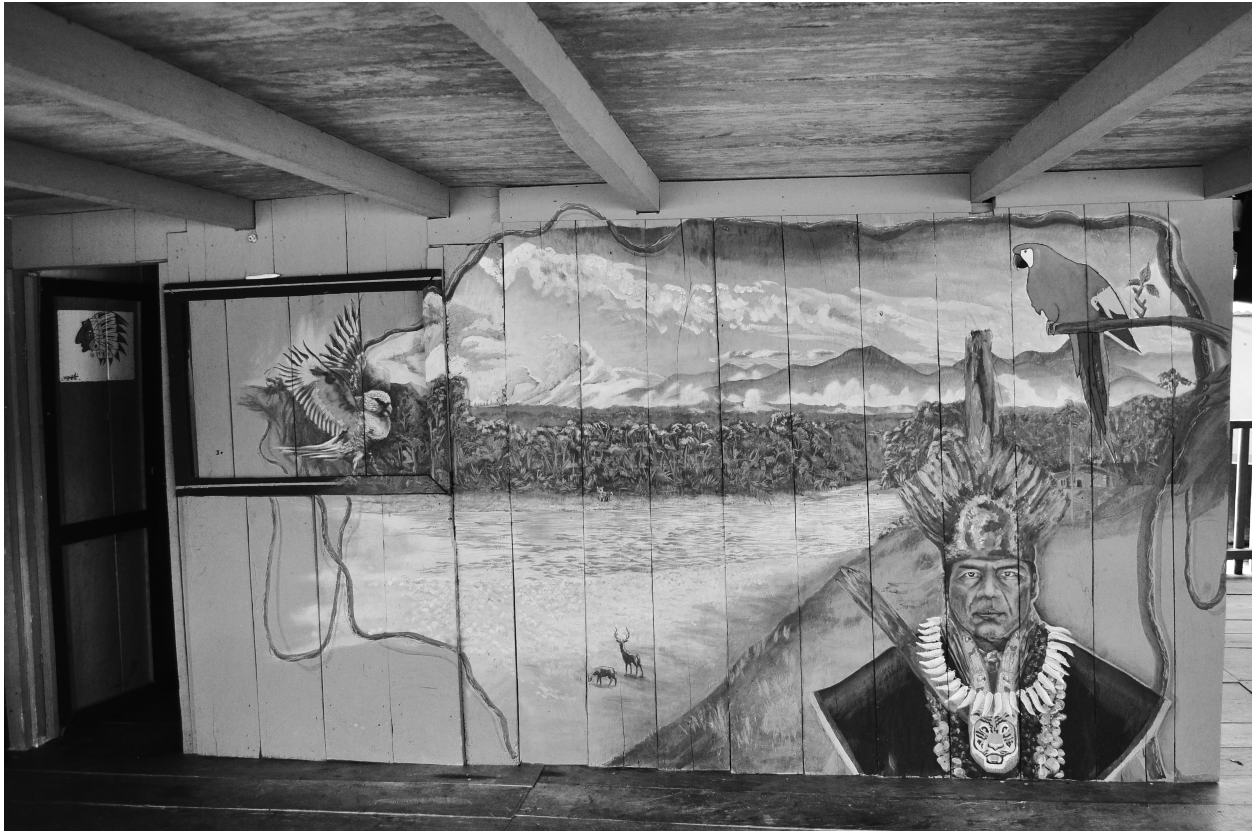
³¹ Tel que cité par Schultes et Raffauf (1992).

Nous ne parlons donc plus d'un temps linéaire ou mathématique, mais plutôt d'un temps en cycles et en spirales (Gavilán Pinto 2011), correspondant aux cycles et durées de la nature et des astres où tout est en constante re-génération et renouveau, en impermanence perpétuelle. Ces cycles sont ceux de l'ovulation des poissons, ceux des récoltes des fruits sylvestres dans la forêt, ceux du temps rituel, ceux de la crue des eaux, ceux de la lune et sa correspondance avec les rythmes et les cycles des êtres de la forêt, dont les plantes. Dans un temps cyclique et en spirales, la mémoire est perçue en tant que latence historique, susceptible d'émerger avec la puissance d'un événement qui configure autrement le présent. Il s'agit d'un passé-registre qui se reproduit et redevient actuel, et pourtant cette historicité qui fait irruption n'implique pas un retour au même événement; il le resignifie en ouvrant une diversité de voies (Rivera Cusicanqui 2010; 13), un nœud mythogonique qu'on peut délier en empruntant une pluralité de directions et que le *yajé*, en tant que dispositif rituel et relationnel, oriente vers la r-existence et la vitalité.

Compte tenu de ce qui précède nous pouvons parler d'une spatio-temporalité ancestrale qui r-existe avec tout un peuple, et ce avec et à travers les contingences séculaires de l'évangélisation, le déplacement forcé, le extractivisme pétrolier, la déforestation, la guerre des guérillas et les aspersions au glyphosate qui, durant les années 2000 et suite à l'implantation du Plan Colombia, ont diminué la vie sylvestre de la faune et la flore dans les environs du *resguardo*, selon ses propres habitants.³² Devant ces intensités, combustions et désagrégations, le *taita* attache son souffle et sa destinée aux torrents vitaux des plantes-maîtres, tout en remplissant le double rôle de protecteur de sa communauté et de son environnement social et biologique, à l'image de l'indien-poète-astrologue-qui-connaît, imagé par le chroniqueur quechua Wamán Poma de Ayala et qui renvoie au lien indivisible qui r-existe entre science et art dans l'épistémè autochtone (Rivera Cusicanqui 2015). Chez le *taita*, cette r-existence se fait toujours en ancrage avec le *yajé* millénaire, et nous invite à concevoir ce peuple non pas comme une culture ou

³² Le Plan Colombia est un accord international signé en 1999 entre les États-Unis et la Colombie, dans le cadre de la guerre internationale contre les drogues. L'aspersion aérienne au glyphosate n'a été révoquée qu'en 2015, quoique l'instabilité politique de la loi en Colombie menace de faire retourner cette pratique néfaste d'éradication de la culture de coca, remplaçant les avions par les drones.

une altérité particulière avec des pratiques culturelles pré-modernes ou anciennes — suivant une notion cosmétique et relativiste de l'autre autochtone —, mais comme un vecteur historique producteur d'un horizon de sens (Segato 2015), ancestral et ouvert au(x) monde(s), enraciné à l'éternité et navigant le fleuve universel de l'histoire, là où la genèse des mondes et l'apocalypse post-industrielle s'enlacent dans les vecteurs, les con-gestions et les commerces d'une nouvelle ère techno-géologique.



Images 14 et 15. Murale-*pinta* dans le *resguardo* où figure le *taita* Alberto et le paysage-monde que l'on peut apprécier ci-bas. Photos de Daniel Alberto Restrepo Hernández.



Postface

La flor del yajé es invisible y muy pocos podrán verla. Cuando se muestra su color es de un blanco moradito muy delicado.

Taita Javier Dorado

Trois milieugénies ou *milieu-genèses* — en allusion polysémique à la génération, au « génie » qui semble habiter le yajé et aux mythes ou récits fondateurs des mondes — nous immergent dans trois carto-graphies possibles d'expression, amplification et génération du livre-liane-science-cheveu-fleuve cosmogonique. Une première variante invoque la résonance, la deuxième noue des alliances avec le milieu végétal et la troisième nous plonge (ou nous projette) dans une bio-géo-graphie d'ères imbriquées, latentes, cycliques et en spirales. Pourtant, sous la lumière d'un tel concept, nous pourrions approfondir sur d'autres genèses ou génies, *trip reports*, régimes d'émergence ou tout au plus, à propos d'autres de-territorialisations potentielles qui prennent la forme d'une *genèse* en tant que renouveau et fin d'une étape ou d'un cycle personnel, partagé ou cosmique. Une pluralité de transformations radicales, de re-vitalisations, ou tout simplement de périple psychonautiques qui ne saurait que correspondre à ce mystère producteur et amplificateur de différences qu'un entrelacement de lianes en *shepa* — *remedio* en a'ingae — nous insuffle potentiellement.

Pourtant, ce que j'ai voulu consigner ici prétend construire une anthropologie nomade, éphémère, multi-située et affectée de cette puissance de différenciation qui *revitalise* et qui nous invite à surveiller nos conceptions du monde dans l'entre-deux épistémique d'un processus de transformation. Une anthropologie des passages et en passage qui fait « tourisme », à l'affût d'elle même et de ce que signifie *apprendre à penser pour mieux vivre*, ou, tout au moins, apprendre à entendre l'appel des plantes et à écouter les voix-voies des *taitas* kofanes du Putumayo, d'après lesquels penser le monde revient à le générer.



Image 16. Semblance de *taita* Alberto.

Références

Århem, Kaj. 2001. « La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el Noroeste de la Amazonía ». *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI Editores.

Baptiste, Brigitte Luis Guillermo (2011) « El jaguar y la telepatina del yajé ». Conferencia de *Ciencia en bicicleta* del Parque Explora, Medellín: <https://vimeo.com/22090062>.

Barbira Freedman, Françoise. 2014. « Shamans' Networks in Western Amazonia: The Iquitos-Nauta Road » dans Beatriz Labate, Caiuby and Cavnar, Clancy. *Shamanism in the Amazon and Beyond*. Oxford Scholarship Online: June 2014 DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199341191.001.0001.

———. 2010. « Shamanic Plants and gender in the healing Forest ». *Plants, Health and healing: On the Interface of Ethnobotany and Medical Anthropology*, Ed. By Elisabeth Hsu and Stephen Harris. Berghahn Books, pp. 135-178.

Bateson, Gregory. 1984 [1979]. *La pensée et la nature*. Éditions du seuil: Paris.

Baudet, Jean-Michel. 1997. *Souffles d'Amazonie. Les orchestres tulle des Wayãpi*. Nanterre, Société d'ethnologie.

Beyer, S. 2009. *Singing to the plants: A guide to mestizo shamanism in the Upper Amazon*. Albuquerque, NM: University of New Mexico.

Borman, M. B. et Criollo, Enrique. 1990. *La cosmología y la percepción histórica de los cofanes de acuerdo a sus leyendas*. Cuadernos etnolingüísticos no. 10. Quito, Ecuador: Instituto Lingüístico de Verano.

Brabec de Mori, Bernt. 2017. « Voies de guérison, voix de sorciers », Terrain [En ligne], 68 | octobre 2017, mis en ligne le 14 novembre 2017, consulté le 30 novembre 2017. URL : <http://terrain.revues.org/16343> ; DOI : 10.4000/terrain.16343.

———. 2015. « El oído no-humano y los agentes en las canciones indígenas: ¿un 'eslabón perdido' ontológico? ». *Sudamérica y sus mundos audibles. Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas*. Estudios Indiana 8. Ibero-Amerikanisches Institut – Preußischer Kulturbesitz, pp. 99-118.

Brabec de Mori, Bernt, Miguel A. García et Matthias Lewy. 2015. *Sudamérica y sus mundos audibles. Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas*. Estudios Indiana 8. Ibero-Amerikanisches Institut – Preußischer Kulturbesitz.

Bruce, Albert. 2002. « Cosmologias do contato do Norte-Amazônico » dans *Pacificando o branco: Cosmologias do contato do Norte-Amazônico*. São Paulo. Editora UNESP. Imprensa Oficial do Estado.

Brunois, Florence. 2004. « La forêt peut-elle être plurielle? Définitions de la forêt des Kasua de Nouvelle-Guinée ». *Anthropologie et Sociétés*, vol. 28, numéro 1, pages 89-107

—. 2002. « Du dessin au dessein des plantes sauvages ». *Le Journal de la Société des Océanistes* [en ligne], 114-115, année 2002.

Burroughs, William. Ginsberg Allen. 1971. *Cartas del yajé*. Ediciones Signos, Buenos Aires.

Caicedo-Fernández, Alhena. *La alteridad radical que cura. Neochamanismos yajeceros en Colombia*. Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes.

—. 2013. « Les nouveaux yajeceros urbains. Une approche de la consommation rituelle du yajé en Colombie », *Revue Civilisations - Chamanismes en mouvement*, vol. 61, n. 2, juillet-décembre 2013, Bruxelles, pp. 53-67.

Campbell, Joseph. 2009. *Puissance du mythe*. Toulouse: Editions Oxus.

Carpentier, Alejandro. 2004. *El reino de este mundo. Los pasos perdidos*. México: Siglo XXI Editores.

Castaneda, Carlos. 1982. *Le don de l'aigle*. Collection Témoins/Gallimard.

Couldry, Nick. 2003. « *Passing ethnographies : Rethinking the sites of agency and reflexivity in a mediated world* ». *Global Media Studies. An Ethnographic Perspective*. New York: Routledge, pp. 40-56.

Crépeau, Robert. 1997. « Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels? ». *Ethnobiologie et pratiques sociales. Recherches amérindiennes au Québec*, Vol. XXVII, N. 3-4, pp. 7-17.

Davis, Wade. 1996. *One River. Explorations and Discoveries in the Amazon Rain Forest*. New York, Simon & Schuster Paperbacks.

De Castellví, Marcelino. 1938. « La lengua kofán ». *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 30 n°2, 1938. pp. 219-233.

De la Cadena, Marisol. 2008. « Política indígena: un análisis más allá de la 'política' », *Wan Journal*, num. 4, pp. 139-171.

Delacroix, Jean-Marie. 2000. *Ainsi parle l'esprit de la plante*. France: Éditions Jouvence.

Deleuze, Gilles et Félix Guattari. 1980. *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Les Editions de Minuit.

Derrida, Jacques. 1992 (1972). « La pharmacie de Platon », *La dissémination*. Paris: Éditions du Seuil. pp. 77-213.

Descola, Philippe. 2011. « La nature et ses débordements » dans Houdart, Sophie et Thiery, Olivier. *Humains non-humains. Comment repeupler les sciences sociales*, Éditions La Découverte, Paris, pp. 17-21.

—. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.

Descola, Philippe et Tim Ingold. 2014. *Être au monde. Quelle expérience commune ?* Lyon: Presses Universitaires de Lyon.

Dobkin de Rios, Marlene. 1984. *Visionary Vine: Hallucinogenic Healing in the Peruvian Amazon*. Waveland Press, Inc.

Dobkin de Rios, Marlene, Roger Rumrill. 2008. *A Hallucinogenic Tea, Laced with Controversy: Ayahuasca in the Amazon and the United States*. Westport, CT: Praeger Hardback.

Doyle, Richard. 2011. *Darwin's Pharmacy: Sex, Plants and the Evolution of the Noosphere*. Seattle: University of Washington Press.

Escobar, Arturo, 2016. « *Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur* ». *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana* www.aibr.org, volumen 11, número 1, Enero - abril, pp. 11-32.

—. 2011. « Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades de realismo y constructivismo ». *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*. Bogotá, Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis: Leonardo Montenegro Martínez (ed.), pp. 49-73.

Fachner, Jorg. 2011 « Drugs, altered states, and musical consciousness: Reframing time and space ». *Music and Consciousness: Philosophical, psychological, and cultural perspectives*. New York: Oxford University Press, pages 263-280.

Feld, Steven. 2013. « Una acustemología de la selva tropical ». *Revista Colombiana de Antropología*, Volumen 49 (1), enero-junio 2013, pp. 217-239.

Ferenczy, Natasha-Kim. 2016. « What If There Is a Cure Somewhere in the Jungle? States of Emergence in Medicinal Plant Becomings ». *Plants and Health. New Perspectives on the Health-Environment-Plant Nexus*. Springer International Publishing.

Fericglia, Josep M. 1989. *El sistema dinámico de la cultura y los diversos estados de la mente humana: bases para un irracionalismo sistémico*. Barcelona: Anthropos.

García López, Marcela. 2015. « Sonidos del rafue. Articulación de una comunidad uitoto del Amazonas colombiano a través de la música ». *Sudamérica y sus mundos audibles. Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas*. Estudios Indiana 8. Ibero-Amerikanisches Institut – Preußischer Kulturbesitz, pp. 137-151.

Gavilán Pinto, Victor Manuel. 2011. *El pensamiento en espiral. El paradigma de los pueblos indígenas*. Ñuke Mapuförlaget Working Paper Series, No. 40.

Gimenez, Guy. 2010. *Halluciner, percevoir l'impensé: Approche psychanalytique de l'hallucination psychotique*. Louvain-la-Neuve, Belgique: De Boeck Supérieur. doi: 10.3917/dbu.gimen.2010.01.

Goethe, Johann Wolfgang von. 2009. *The metamorphosis of plants / Johann Wolfgang von Goethe ; introduction and photography by Gordon L. Miller*. Massachusetts Institute of Technology, The MIT Press.

Gómez López, Augusto Javier. 2014. *Putumayo: la vorágine de las caucherías. Memoria y testimonio. Primera parte*. Bogotá: CNMH.

Goodman, Steve. 2010. *Sonic Warfare: sound, affect, and the ecology of fear*. Massachusetts Institute of Technology: The MIT Press.

Haraway, Donna. 2016. « Anthropocène, Capitalocène, Plantationocène, Chthulucène. Faire des parents », *Multitudes*, vol. 65, no. 4, pp. 75-81.

Helmreich, Stefan. 2015. *Sounding the Limits of Life: Essays in the Anthropology of Biology and Beyond*. Princeton University Press.

Houdart, Sophie et Thiery, Olivier. 2011. *Humains non-humains. Comment repeupler les sciences sociales*, Éditions La Découverte, Paris, pages 17-21.

Ingold, Tim. 2013. *Marcher avec les dragons*. Paris: Zones sensibles.

———. 2013-b. *Une brève histoire des lignes*. Paris: Zones Sensibles.

———. 2000. *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London and New York: Routledge.

Jaclin, David. 2016. « L'écume des mondes: anthropologie du vivant, phénoménologie humanimale et autres trafics épidémiques le long de la rivière Kinabatangan ». *Phénoménologies en anthropologie*, Anthropologie et sociétés, numéro 40, pp. 187-216.

———. 2013. *Communication et animalité. Cartographie d'un commerce*. Université de Montréal et Muséum National d'Histoire Naturelle à Paris: Thèse de doctorat.

Kohn, Eduardo. 2007. « How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement », *American Ethnologist*, vol. 34, no. 1, p. 3-24.

Langdon, Esther Jean. 2015. « Oír y ver los espíritus: las performances chamánicas y los sentidos entre los indígenas siona del Putumayo, Colombia ». *Sudamérica y sus mundos audibles Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas*. Estudios Indiana 8. Ibero-Amerikanisches Institut – Preußischer Kulturbesitz, pp. 39-52.

Laplante, Julie et Sacrini, Marcus. 2017. « L'efficacité thérapeutique comme ligne de fuite: le cas du jam sur l'île de Java ». *Phénoménologies en anthropologie*, Anthropologie et sociétés, numéro 40, pp. 137-160.

Latour, Bruno. 2012. *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*. Paris: Éditions La Découverte.

Lestel, Dominique. 2014. « The withering of shared life through the loss of biodiversity », *Social Science Information*, vol. 53, no. 2, pp. 307-325.

Levi, Ariel. 2016. « Ayahuasca, the Drug of Choice for the Age of Kale ». *The New Yorker*, September 2016. Ressource en ligne: <http://www.newyorker.com/magazine/2016/09/12/the-ayahuasca-boom-in-the-u-s>.

Lévi-Strauss Claude. 1949. « L'efficacité symbolique ». *Revue de l'histoire des religions*, tome 135, n°1. pp. 5-27 .

Lewy, Matthias. 2015. « Más allá del 'punto de vista': sonorismo amerindio y entidades de sonido antropomorfas y no-antropomorfas ». *Sudamérica y sus mundos audibles Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas*. Estudios Indiana 8. Ibero-Amerikanisches Institut – Preußischer Kulturbesitz, pp. 83-98.

Lopes, Marina. 2016. « Os millennials e o comércio da espiritualidade estão destruindo a ayahuasca ». *Motherboard*. Ressource en ligne: http://motherboard.vice.com/pt_br/read/millennials-e-o-comercio-da-espiritualidade-estao-destruindo-a-ayahuasca.

Massumi, Brian. 2002. *Parables for the Virtual Movement, Affect, Sensation*. Durham, NC : Duke University Press.

Massumi, Brian, De Boever, Arne, Murray, Alex and Roffe, Jon. 2009. « 'Technical Mentality' revisited: Brian Massumi on Gilbert Simondon ». *Parrhesia Journal*, number 7, pp. 36-45.

McKenna, Dennis. 2002. « Ayahuasca: uma história etnofarmacológica ». *Ayahuasca, alucinógenos, consciência e o espírito da natureza*. RJ Gryphus, pp. 172.

McKenna, Dennis, et Terence McKenna. 1975. *The Invisible Landscape: Mind, Hallucinogens, and the I Ching*. New York: Seabury Press.

Mejía Huamán, Mario. 2005. *Hacia una filosofía andina. Doce ensayos sobre el componente andino en nuestro pensamiento*. Lima Perú: propiedad de autor.

Mesturini Cappo, Silvia. 2013. «Chamanisme et itinérance. Réflexions sur les réseaux chamaniques qui relient l'Europe et l'Amérique du Sud». *Revue Civilisations - Chamanismes en mouvement*, vol. 61, n. 2, pp. 107-122.

Natasha Myers (2017): « From the Anthropocene to the Planthropocene: Designing Gardens for Plant/People Involution ». *History and Anthropology*, vol 28, No 3, pp. 297-301.

———. 2017-b (in press). « Ungrid-able Ecologies: Becoming Sensor in Sentient Worlds: A More-than-natural History of a Black Oak Savannah ». *The B-Side of the Whale*, ed. by Marina Peterson and Gretchen Bakke.

Myers, Natasha, Hustak, Carla. 2012. « Involutionary Momentum : Affective Ecologies and the Sciences of Plant/Insect Encounters ». *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, Brown University, Vol. 23, Number 3, pp. 74 – 118.

Pereira, Laura. 2010. « Becoming coca: A materiality approach to a commodity chain analysis of hoja de coca in Colombia ». *Singapore Journal of Tropical Geography*, N. 31, pp. 384–400.

Pineda Camacho, Roberto. 2005. « La historia, los antropólogos y la Amazonía ». *Antípoda* N. 1, julio-diciembre de 2005, PP. 121-135.

Pinzón, Carlos, Rosa Suárez et Gloria Garay. 2004. *Mundos en red: la cultura popular frente a los retos del siglo XXI*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Porto-Gonçalves, Carlos Walter. 2018. *Amazonía: encrucijada civilizadora. Tensiones territoriales en curso*. La Paz: Instituto para el Desarrollo Rural de Sudamérica; CIDES - UMSA.
- Raffles, Hugh. 2010. *Insectopedia*, New York: Pantheon Books.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1975. *The Shaman and the Jaguar*. Temple University Press. Philadelphia.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2015. *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Nociones Comunes / Tinta Limón ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- . 2010. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón y Retazos, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Rivet, P. 1952. « Affinités du kofán ». *Anthropos*, Bd. 47, H. 1./2. Janvier-avril, pp. 203-234.
- Salinas, Carlos. 2011. « Colonization and Resistance: Oil, War, and the Ongoing Attempt to Destroy the Kofan People of Colombia ». *The South Atlantic Quarterly* 110:2, Spring 2011, pp. 363-383.
- Schultes, Richard Evans, Raffauf, Robert. 1992. *The Vine of the Soul*. Synergetic Press, Inc. Oracle, Arizona.
- Seeger, Anthony. 2015. « El oído etnográfico ». *Sudamérica y sus mundos audibles Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas*. Estudios Indiana 8. Ibero-Amerikanisches Institut – Preußischer Kulturbesitz, pp. 27-36.
- Segato, Laura. 2015. *Crítica a la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- . 2003. *Las estructuras elementales de la violencia*. 1a ed. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, Prometeo 3010.
- Sessa, Ben. 2012. *The Psychedelic Renaissance: Reassessing the Role of Psychedelic Drugs in 21st Century Psychiatry and Society*. Muswell Hill Press.
- Shanon, Benny. 2010. *The Antipodes of the Mind. Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*. New York: Oxford University Press
- Sterne J. 2003. *The Audible Past: Cultural Origins of Sound Reproduction*. Durham N.C.: Duke University Press.
- Strassman, Rick. 2000. *DMT: The Spirit Molecule: A Doctor's Revolutionary Research into the Biology of Near-Death and Mystical Experiences*. Inner Traditions / Bear & Co.
- Taussig, Michael. 1987. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*. The University of Chicago Press.

Taylor, Anne-Christine. 2017. « L'art d'infléchir les âmes », *Terrain* [En ligne], 68 | octobre 2017, mis en ligne le 14 novembre 2017, consulté le 30 novembre 2017. URL : <http://terrain.revues.org/16291> ; DOI : 10.4000/terrain.16291.

Torres., William. 2000. « Liana del ver, cordón del universo: el yagé » *Boletín del Museo del Oro*, No. 46. Enero. <http://www.banrep.gov.co/museo/boletin>.

Ulloa, Astrid. 2005. *The Ecological Native: Indigenous Peoples' Movements and Eco-Governmentality in Colombia*. New York: Routledge.

Uribe, Carlos Alberto. 2008. « Yajé, el purgatorio y la farándula » dans *Antípoda* N. 6, Enero-junio, pp. 113-131.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2013. *La mirada del jaguar : introducción al perspectivismo amerindio*. 1a ed. Buenos Aires : Tinta Limón.

———. 2008. *Encontros*. Río de Janeiro: Azougue Editorial.

———. 1992. « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio ». *Mana* 2(2): 115-144.

Weiskopt, Jimmy. 2002. *Yajé: the New Purgatory*. Bogotá: Villegas Editores.

AUTRES SOURCES:

Plan de salvaguarda del pueblo cofán, diagnóstico comunitario (2010). Disponible dans https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_cofan_-_diagnostico_comunitario.pdf