

MÉTRAUX, Alfred, 1967, *Religions et Magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard.

— 1983 (1961), *Les Incas*, Paris, Éditions du Seuil.

MAYER, Enrique, 1994, « De la boca para adentro : factores sociales en la revalorización de la coca », contre rendu du II Forum Internacional « Por la revalorización de la hoja de coca », Compromiso Nacional, Lima, Empresa Nacional de la Coca S.A. (ENACO), Universidad Nacional San Antonio Abad: 13-30.

MOLINIE FIORAVANTI, Antoinette, 1982, *La Vallée sacrée des Andes*, Paris, Société d'ethnographie.

MORTIMER, W. Golden, 1992 (1901), *De la coca à la cocaïne*, Paris, Utz.

NUÑEZ DEL PRADO BEJAR, Juan V., 1970, « El mundo sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba », *Atipanchis Phuturinga*, II: 57-119.

SCHULTES, Richard Evans, 1994, « El campo virgen en la investigación de las plantas psicoactivas », in Fericgla ed., *Plantas, Chamanismo y Estados de Conciencia* : 25-116.

SCHULTES, Richard Evans & HOFMANN, Albert, 1993, *Les Plantes des dieux, Les plantes hallucinogènes, Botanique et ethnologie*, Paris, Les Éditions du Lézard.

SCHULTES, Richard Evans & RAFFAUF, Robert F., 1990, *The Healing Forest, Medicinal and Toxic Plants of the Northwest Amazonia*, Portland, Dioscorides Press.

URRUNAGA SORIA, Rosa M., 1994, « La coca y la medicina tradicional », contre rendu du II Forum Internacional « Por la revalorización de la hoja de coca », Compromiso Nacional, Lima, Empresa Nacional de la Coca S.A. (ENACO), Universidad Nacional San Antonio Abad: 77-82.

VERICOURT, Virginie de, 2000, *Rituels et Croyances chamaniques dans les Andes boliviennes, Les semences de la foudre*, Paris, L'Harmattan.

WACHTEL, Nathan, 1971, *La Vision des vaincus, Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*, Paris, Gallimard.

WILBERT, Johannes, 1999, « La signification culturelle du tabac en Amérique du Sud », in Seaman & Day eds., *Anciennes traditions* : 57-85.

L'EXPANSION URBAINE DU *KAMPO* (*PHYLLOMEDUSA BICOLOR*) AU BRÉSIL¹

EDILENE COFFACI DE LIMA & BEATRIZ CAIUBY LABATE

L'utilisation que les populations du haut et du moyen Juruá font des sécrétions de grenouilles connues sous le nom de *kampo* ou *kampu* (*Phyllomedusa bicolor*) a été décrite dès le milieu des années 1920 par le missionnaire spiritain, Constantin Tastevin. Plus récemment, l'emploi de ces sécrétions, traditionnellement utilisées en guise de fortifiant ou de stimulant pour la chasse, s'est disséminé jusque dans les grands centres urbains, se chargeant au passage, comme on pouvait s'y attendre, de nouvelles interprétations. Comme protagonistes de divers reportages journalistiques, comme conférenciers ou applicateurs de *kampo* à l'occasion de congrès chamaniques ou dans des cliniques dévouées aux thérapies alternatives, les Katukina sont des personnages clés pour la compréhension des nouvelles formes d'utilisation de ce « jus de grenouille verte » (*sapo-verde*) dans les centres urbains. Dans ce texte², nous présenterons une ethnographie préliminaire de la diffusion du *kampo* par les Katukina, en mettant l'accent sur l'analyse des discours qu'eux et leurs nouveaux partenaires urbains tiennent sur l'utilisation de ces sécrétions en guise de « remède indigène ». Un « remède » bien particulier puisqu'à en croire les brochures diffusées avec le *kampo*, il s'utilise « traditionnellement » aussi bien pour éliminer la « malchance en général » que la « malchance à la chasse », « la jalousie », « la faiblesse » ou encore « le manque d'harmonie avec la nature », entre autres choses.

Il y a maintenant quatre-vingts ans, le missionnaire Constantin Tastevin écrivait ce qui suit de l'utilisation que les populations indigènes du Haut Juruá faisaient des sécrétions de la fameuse grenouille connue, dans les langues pano, sous le nom de *kampo* ou *kampu* :

« L'armée des batraciens est innombrable. Le plus remarquable est le campon des Kachinaua, bakururu des Tupy. Les Indiens Kachinaua, Kuina

et Kanamari l'attachent vivant les membres en croix, et le placent au-dessus d'un feu vif. Son corps alors suinte une glu qu'ils recueillent sur des bâtonnets et gardent en réserve. Puis ils relâchent le pauvre animal car s'il venait à mourir sa glu se vengerait sur ses bourreaux. Quand un indigène tombe malade, devient maigre, pâle et enflé ; quand il est longtemps malheureux à la chasse, c'est qu'il a dans le corps un mauvais principe qu'il faut expulser. De bon matin, avant l'aurore, étant encore à jeûn, le malade et le malchanceux se font de petites cicatrices au bras ou au ventre avec la pointe d'un tison rouge, puis se vaccinent avec le "lait" de crapaud, comme ils disent. Bientôt ils sont pris de nausées violentes et de diarrhée ; le mauvais principe quitte leur corps par toutes les issues : le malade redevient gros et gras et recouvre ses belles couleurs, le malchanceux rencontre plus de gibier qu'il n'en peut rapporter ; pas un animal n'échappe à sa vue perçante, son oreille perçoit les moindres bruits, et son arme ne manque pas un but. » (Tastevin, 1925 : 19-20).

Voilà peut-être la toute première description de l'application par voie cutanée du *kampo* pratiquée par une population indigène d'Amazonie brésilienne. Comme on peut le constater, les sécrétions de la grenouille verte servaient non seulement de stimulant cynégétique (emploi pour lequel il est le plus connu et fait l'objet du plus grand nombre de commentaires chez les Indiens du Haut Juruá), mais encore de « remède », puisqu'il était censément capable de rendre ceux qui l'utilisaient « gros et forts ». Aujourd'hui encore, les populations du Haut Juruá affirment la même chose. Dans un film consacré aux Yawanawá, lancé en 2004, produit et réalisé par un de leurs leaders, le *kapun*, ainsi qu'ils nomment le jus de grenouille verte, est présenté comme « la vitamine des Indiens ». Carlito Cataiano, un Indien Kaxinawa, affirme pour sa part que, « quand nous n'avions pas encore de médicaments, il s'agissait du meilleur remède à la disposition des Indiens. Il servait pour tout : la fièvre, les douleurs, la jaunisse, la fatigue » (Souza & al., 2002 : 609). De même, les Katukina et les Yawanawá s'accordent pour dire que les sécrétions de la grenouille servent pour traiter diverses indispositions, notamment la fatigue et la somnolence (Lima, 2000 ; Pérez Gii, 1999). Pour les Katukina, il existerait une association étroite entre ces deux symptômes et la paresse, comportement antisocial par excellence qu'ils rejettent avec la plus grande véhémence, ainsi que nous le verrons plus avant (Lima, 2000). Or, c'est justement pour lutter contre la paresse que, chez les Katukina comme ailleurs, on s'applique du *kampo* en divers endroits du corps : sur les bras et la poitrine pour les hommes, sur les jambes pour les femmes, en fonction des exi-

gences physiques propres aux activités caractéristiques de l'un ou l'autre sexe (Lima, 1994).

Les trois groupes que nous venons de mentionner utilisent le jus de grenouille verte de manière différente. Les Kaxinawá, contrairement aux deux autres, utilisent les sécrétions du batracien en quantité réduite : ils n'appliquent que deux à dix « points » à la fois sur les jambes ou les bras (Aquino & Iglesias, 1994). En revanche, l'une de nos sources nous apprend que les Yawanawá peuvent aller jusqu'à cinquante ou soixante « points » (Pérez Gii, 1999 : 93-94), tandis que les Katukina peuvent en recevoir, en une seule fois, jusqu'à cent, ou plus (Lima, 2000 : 75). Ils disent même que, dans le temps, ils pouvaient en recevoir jusqu'au triple, quantité que les autres usagers indigènes du *kampo* considèrent comme excessive (Souza, 2002).

Bien qu'ayant commencé par une référence à l'utilisation du jus de grenouilles vertes par les Pano qui l'appellent *kampu*, *kampo* ou encore *kapun*, ce texte traitera avant tout de sa diffusion en milieu urbain. Nous commencerons par exposer la manière dont les Katukina³ l'utilisent, avant d'aborder l'expansion urbaine qui concerne non seulement les différentes villes de l'État d'Acree, où réside la majorité des usagers, mais aussi les grands centres urbains tels São Paulo, Brasília et Rio de Janeiro.

Le *kampo* a suscité, dans les centres urbains, un intérêt double : d'une part en tant que « remède scientifique » — impliquant l'exaltation de ses propriétés biochimiques, confirmées par diverses tentatives internationales de « brevetage de la substance⁴ » comme on dit vulgairement —, d'autre part en tant que « remède spirituel », son « origine indigène » étant alors ce qui apparaît sur le devant de la scène. Ces deux options suivent des voies parallèles, l'une n'excluant pas nécessairement l'autre. Nous y reviendrons un peu plus tard, nous contentant pour le moment de souligner que dans les circuits néochamaniques, branche particulière du mouvement *New Age*, il semblerait qu'une thérapie, quelle qu'elle soit, peut obtenir un succès d'autant plus grand qu'elle peut se réclamer d'une « appellation d'origine contrôlée » spécifiquement indigène (Magnani, 1999). Tel est le cas du *kampo*.

Questions de méthode

Avant de continuer, il importe de dire que l'idée d'écrire cet article surgit après un dialogue intense entre les deux coauteurs sur la diffusion urbaine du *kampo*. En raison de nos intérêts antérieurs et de nos thèmes de

recherche actuels, nous envisageons l'une et l'autre l'utilisation du jus de grenouille verte de manière différente. L'une conduisait ses recherches chez les Katukina, habitants de deux terres indigènes d'Acre, où elle avait longuement enquêté sur le terrain en vue d'obtenir un master puis un doctorat (Lima, 1994 et 2000). Sans doute s'était-elle habituée à ce qui paraissait le mode « traditionnel » d'utilisation du *kampo* : son emploi en vue d'augmenter la vigueur des hommes et des femmes dans le cadre des activités propres à leur genre, et en particulier pour contrer la malchance à la chasse, dite *yupa* en Katukina, ainsi que la « paresse » (*tikish*), un concept complexe dont nous reparlerons plus loin. L'autre venait de terminer une longue recherche sur le terrain auprès de « néo-ayahuasqueros » urbains du Brésil, autrement dit, auprès d'adeptes de la pratique, diffusée depuis le Pérou, consistant à boire l'hallucinogène connu sous le nom d'*ayahuasca*. L'internationalisation récente de ce phénomène l'intéressait tout particulièrement (Labate, 2004a et 2004b). Sans doute était-elle de ce fait plus habituée aux « réinventions », alors même qu'une partie des gens avec lesquels elle travaillait depuis des années se mettaient à utiliser des sécrétions de grenouille verte. En découla l'idée d'unir nos efforts pour suivre et décrire le rapprochement de deux groupes et de deux contextes d'utilisation aussi différents, bien que liés par quelques personnages centraux.

Beatriz Labate a connu le *kampo* en 1999, à São Paulo, par le biais d'un psychiatre (leader d'une faction dissidente de la religion *ayahuasqueira* « União do Vegetal ») et du *seringueiro* d'Acre Francisco Gomes (qui contribua de manière décisive à la diffusion urbaine du *kampo*, comme nous le verrons plus loin). Elle entreprit, à partir de 2005, une recherche de terrain auprès de ses usagers urbains. Elle suivit de près les activités d'un Kaxinawá dans la ville de São Paulo, ainsi que la participation d'un Katukina, Ni'i, au « I^{er} Encontro Brasileiro de Xamanismo⁵ ». Elle eut également l'occasion d'écouter, un mois après, l'une des quatre conférences sur le *kampo* que ce dernier fit dans une clinique de thérapies alternatives de la mégapole brésilienne. À la même époque, elle voulut l'interviewer, ainsi qu'un autre Katukina qui se trouvait à São Paulo, mais ils lui refusèrent la permission de le faire. Il en fut de même avec Sônia Valença de Menezes, partenaire urbaine katukina qui est aussi l'une des principales protagonistes de la diffusion du *kampo* à São Paulo et d'autres grandes villes brésiliennes. Plus tard, en juillet, un des Katukina impliqués dans l'expansion urbaine du *kampo* expliqua à Edilene Coffaci de Lima que l'interview avait été refusée à cause de la publication, alors toute récente, d'un article sur le sujet la Folha de São Paulo. Cette parution dans un des principaux journaux du pays leur avait fait craindre qu'une publi-

cité excessive n'attire l'attention sur une pratique jusqu'alors cantonnée dans les villages et dont le statut légal n'était pas absolument tranché⁶. Des enregistrements des conférences données en mars et en avril furent envoyés à Edilene Coffaci de Lima.

En janvier et en juillet 2005, Edilene Coffaci de Lima se rendit dans le TI (Terre Indigène) du rio Campinas, où elle put en apprendre assez sur les répercussions de la diffusion urbaine du *kampo* dans les villages katukina. À la même époque, elle put également, à l'occasion de conversations informelles et d'interviews plus structurées, en savoir plus sur l'expansion de l'usage du *kampo* dans les villes d'Acre, notamment à Cruzeiro do Sul — agglomération la plus proche des villages katukina et où réside la famille de Francisco Gomes.

Quoiqu'un tant soit peu éclectiques, les efforts des deux coauteurs convergent donc vers une forme de compréhension qui tienne compte de plusieurs points de vue sur un processus passablement complexe. Du village aux villes d'Amazonie puis aux mégapoles, la diffusion du *kampo* implique tout un réseau d'alliances, de réélaborations, d'arrangements et de calculs politico-culturels dont l'analyse exige de tenir compte de la diversité des points de départ de la diffusion de cette substance que certains se plaisent, aujourd'hui, à qualifier « d'émeraude de la forêt ».

Après ces quelques éclaircissements sur l'aspect méthodologique de notre démarche, revenons-en à présent au *kampo*.

Le kampo : drogue, venin ou médicament ?

Voyons à présent comment les sécrétions de la grenouille verte sont envisagées du point de vue des Amérindiens, des ethnologues, des médecins, et des adeptes de la culture *New Age* qui semblent faire si grand cas de l'urbanisation de la célèbre grenouille. Le contraste entre ces différentes perspectives nous permettra de comprendre l'élaboration conceptuelle qui a permis au *kampo* d'accéder à la gloire nationale, ainsi que de comprendre en quoi il est utile pour penser quelques-unes des questions importantes qui se posent dans le cadre de l'étude des « drogues » en général.

Voyons d'abord, de manière succincte, comment le thème est abordé dans le cadre de la biomédecine. On en sait assez peu sur les actions neuropsychiques et physiologiques du *kampo*. Il semble cependant incontestable que l'utilisation de cette sécrétion a des effets sur le système nerveux central (SNC), et qu'elle peut donc, dans ce sens, être considérée comme une « drogue⁷ » ou « substance psychoactive⁸ ». Il est probable que ces

effets sur le cerveau soient provoqués par les peptides⁹ opioïdes contenues par la sécrétion, les dermorphines et deltorphines, dont la structure est similaire à celle des opioïdes endogènes humains. Bien qu'en règle générale les récepteurs des opioïdes soient en relation avec des altérations de l'humeur et du comportement, les recherches mettent plutôt l'accent sur les propriétés analgésiques du *kampo*.

Quoi qu'il en soit, les altérations constatées ne sont que partiellement iraputables à un effet analgésique. L'effet des sécrétions est bien plus complexe que celui qu'entraînent simplement des deltorphines et des dermorphines : outre ces peptides, la sécrétion contient également d'autres substances dont l'effet sur le SNC est indéniablement des plus puissants (Daly & al. 1992 ; Negri & al. 1992). Les effets — tant de ces substances encore assez peu connues que des peptides opioïdes synthétisés à partir de l'ADN du *kampo* —, ne conduiraient au mieux, en termes médicaux, qu'à un certain bien-être, en combattant la fatigue, agissant comme stimulant ou comme analgésique, ainsi que nous l'avons vu ; rien cependant qui relève de « l'hallucinogène ». En d'autres termes, le *kampo* appartiendrait donc à la famille des « psycholeptiques¹⁰ », qui comprend des substances comme l'alcool et les opiacées, et non à la famille des « psychodisléptiques », dans laquelle sont inclus les « hallucinogènes¹¹ ». Il importe de souligner, cependant, qu'aucune étude clinique systématique n'a jamais encore été menée sur le *kampo*, et qu'on peut donc en dire très peu sur les effets psychoactifs de cette substance sur les humains¹².

L'utilisation du jus de grenouille verte a généralement été décrite, dans la littérature anthropologique, en relation avec des contextes cynégétiques (chance et malchance du chasseur), sans tenir compte d'éventuelles propriétés psychoactives. Nous n'avons rencontré que deux références bibliographiques dans lesquelles le *kampo* était rapproché de la famille des « hallucinogènes », substances capables de produire des « visions » : un texte de Robert Carneiro (1970), qui décrit l'usage du *kambo* chez les Amahuaca (groupe de langue pano au Pérou) ; un autre de Peter Gorman, « écrivain et aventurier », tel qu'il se définit lui-même, qui avait personnellement expérimenté, au début des années 1990, les sécrétions de la grenouille verte avec les Matsés, autre groupe d'Amazonie péruvienne. Selon le premier auteur (Carneiro, 1970 : 131, traduit par nous), après l'application des sécrétions de la grenouille verte, « tant qu'on est sous l'effet de la toxine, on subit des hallucinations vives perçues comme des expériences sumaturelles ». Malheureusement, Carneiro ne donne pas plus de détails sur la manière dont les Amahuaca appliquent le *kambo*, ni sur ses propriétés « hallucinogènes ». Dans une note de la fin de l'article, l'auteur

rapproche l'utilisation des sécrétions de celle de l'*ayahuasca* et nous apprend que les Amahuaca « boivent aussi de l'*ayahuasca* pour provoquer des visions d'esprits, mais pas pour s'aider à la chasse ».

De son côté, Peter Gorman (1993) eut un échange de vues sur ce qu'il avait ressenti en se faisant appliquer du *kampo* avec Vittorio Erspamer¹³, un des premiers biochimistes (sinon le premier) à étudier *Phyllomedusa bicolor*. Selon Gorman (*idem*, notre traduction), Erspamer — en conformité avec l'interprétation biomédicale la plus courante — lui écrivit qu'« aucune hallucination, vision ou effet "magique" ne peuvent être produits par les peptides dont on connaît la présence dans la grenouille » et en vint à se demander si les « hallucinations » ne seraient pas plutôt provoquées par d'autres substances utilisées par les Matsés — et Gorman évoqua alors le « tabac » à priser *nu-nu*.

Dans les contextes urbains, le *kampo* semble être réapproprié en tant que plante de pouvoir, analogue à des substances telles que, par exemple, l'*ayahuasca*, le *peyotl* et autres « champignons magiques » — envisagées comme des plantes habitées par des esprits et susceptibles de transmettre des enseignements (Labate, Goulart & Carneiro, 2005)¹⁴. L'association entre le *kampo* et l'*ayahuasca* prend des formes multiples. En premier lieu, on peut souligner qu'une bonne partie des gens qui l'appliquent (et de leur clientèle qui se le fait appliquer) sont par ailleurs *ayahuasqueiros* ; il arrive même que des applications de *kampo* aient lieu juste après l'ingestion d'*ayahuasca*, et dans les mêmes locaux. En second lieu, l'association semble dériver de ce que les effets physiques que les deux (l'*ayahuasca* et le *kampo*) peuvent provoquer — vomissements, mal-être, nausées et diarrhées — suggérant aux consommateurs l'idée qu'on a affaire à deux substances relevant d'une même catégorie, voire « apparentées ». Le *kampo*, qui peut lui aussi « vous mettre minable », évoque ainsi les « plantes enseignantes ».

Nous avons recueilli quelques récits de thérapeutes et de leurs clients urbains qui ont essayé le *kampo* et affirment avoir eu des visions à cette occasion. Ainsi, soit par analogie avec les religions *ayahuasqueiras* brésiliennes, soit par l'adoption du langage « chamannique » caractéristique du mouvement *New Age*, les sécrétions de la grenouille verte sont décrites et transmises en termes de « voyage de l'âme », de « rencontre avec soi-même » — sans grand rapport avec l'usage qu'en font les Katukina et autres populations indigènes d'Amazonie.

Enfin, les médias aussi semblent s'efforcer de consolider cette association *Daimé-kampo* par le biais du thème de la biopiraterie : toutes deux seraient des « savoirs traditionnels » des « peuples amazoniens », que les

« gringos » s'efforceraient de voler ou à tout le moins de faire breveter. Ainsi, dans l'imaginaire urbain, le *kampo* en vient à ressembler à « une sorte de drogue comparable au *Daime* » — acquérant, par analogie, soit un statut de remède pouvant guérir soit, à l'inverse, celui de drogue dangereuse.

La force symbolique des sécrétions de grenouille semble dériver, justement, de leur caractère ambigu : le *kampo* est tout à la fois « poison », « pharmacon » et « drogue », relevant ainsi d'une zone frontalière dangereuse mais non moins potentiellement riche, comme le sont généralement les espaces au statut taxinomique ambigu (Douglas, 1976). Pour certains, il s'agit d'un puissant « remède » ; pour d'autres, d'un « venin » qui intoxique, ou d'un simple « placebo » auquel il s'agirait de ne pas accorder de publicité excessive ; d'autres encore y voient une « drogue » qui altère la conscience et permet une compréhension du monde invisible ou, au contraire, qui altère la réalité, et devrait donc être bannie. Rappelons, à ce propos, que le concept grec de *phármakon*, qui renvoyait déjà au remède et au venin à la fois, était porteur de cette ambiguïté fondamentale entre « cure » et « intoxication » (Escotado, 1989). À l'heure actuelle on peut dire, schématiquement, qu'il existe une dichotomie sur le plan idéologique opposant « drogues » et « médecines », les premières étant perçues comme du « poison », les secondes comme des « remèdes ». De cette distinction découle celle permettant la définition de drogues comme tantôt licites, tantôt illicites (Carneiro, 2005).

Il existe, cependant, diverses manières de se positionner et de conceptualiser les sécrétions d'une grenouille qui vit en Amazonie, tant chez les usagers (indigènes, *seringueiros*, thérapeutes et clients urbains) que chez les spécialistes (ethnologues, journalistes, médecins, etc.). Dans ce sens, le *kampo* constitue un laboratoire particulièrement fécond pour penser le caractère central des variables pharmacologiques dans la détermination des expériences avec des substances psychoactives. Ce cas illustre, comme aiment à le répéter les chercheurs des sciences sociales dans ce domaine caractérisé par l'hégémonie des discours biomédicaux, qu'il est nécessaire de tenir aussi bien compte du *set* (contexte psychologique de l'usager) que du *setting* (contexte social de l'utilisation) (Zinberg, 1984). Howard Becker (1966), à propos des utilisateurs réguliers de cannabis, affirme que l'habitude de consommer une substance psychoactive implique d'apprendre à en reconnaître (et à apprécier) les effets.

On peut constater que le contexte culturel influence la manière de comprendre jusqu'aux effets physiques provoqués par la substance. Le *kampo* illustre particulièrement bien pourquoi il est si difficile de séparer les « effets » de la prise d'une substance psychoactive (qui découlerait soi-

disant de « l'objectivité pharmacologique ») de « l'interprétation » du contexte dans lequel elle se déroule : rien n'est jamais absorbé qui n'ait auparavant été symbolisé¹⁵.

Tant du point de vue du corps médical que des Katukina (bien que par des chemins divergents), il est illogique d'affirmer que le *kampo* provoque des « visions », quoi qu'en disent les usagers urbains¹⁶. En tout cas, ce qui semble important est que les substances sont classées à partir du contraste qu'elles présentent entre elles, autrement dit, de manière relationnelle. Parler de « drogue » ou de « remède » n'a de sens qu'en relation avec le contexte d'usage/consommation dans lequel ils apparaissent. Toutefois, prêter attention à l'importance du contexte culturel dans l'explication du phénomène des « drogues » ne signifie pas pour autant attribuer la priorité absolue aux explications relevant de l'anthropologie : les ethnologues peuvent aussi, involontairement, projeter sur leurs objets d'étude ce qu'ils imaginent être une expérience impliquant une substance psychoactive. En outre, la description des phénomènes à partir de nos propres catégories — comme « hallucination » — comporte déjà des risques sérieux. Ce concept est relativement récent, n'étant apparu qu'au xx^e siècle. Auparavant, toute expérience d'un état altéré de conscience relevait de « l'ivresse » (Carneiro, 2002). Afin d'aboutir à une compréhension plus globale de l'expérience de la consommation de substances psychoactives, il importe donc d'être attentif tant aux classifications indigènes de telles expériences qu'aux discours émanant de diverses disciplines scientifiques.

L'expansion urbaine du kampo

Selon Lopes (2000), les premières applications de *kampo* dans un grand centre urbain eurent lieu à São Paulo en 1994. La version généralement acceptée attribue la responsabilité de la diffusion urbaine du *kampo* à une seule personne : le *seringueiro* Francisco Gomes (dont il a déjà été question), décédé en 2001, qui avait vécu avec les Katukina du riozinho da Liberdade dans les années 1960. Une bonne partie de ce qui a été publié récemment sur le thème reprend cette version « officielle » — confirmée par les Katukina eux-mêmes —, et divulguée pour la première fois en 2001 dans la revue *Outras Palavras*, éditée par le gouvernement de l'Acre. L'article en question fut suivi d'une longue série d'autres reportages parus dans des revues et des journaux tant régionaux que nationaux. L'époque où l'intérêt pour la grenouille verte se restreignait aux publications académiques était bel et bien révolue¹⁷.

Il est vrai que les reportages en question rendent compte de phénomènes qui ont effectivement eu lieu : au-delà des frontières de l'Acre, beaucoup de gens se sont mis à expérimenter ou à utiliser régulièrement les sécrétions de la grenouille verte, essentiellement dans des cliniques de thérapies alternatives, lors de rencontres chamaniques ou encore dans les milieux des religions *ayahuasqueiras* brésiliennes (Labate & Araújo, 2004). Par le biais de la diffusion faite, avant tout, par les thérapeutes holistes et par les adeptes et ex-adeptes de ces religions, en particulier celles de l'*União do Vegetal* (ou UDV) et du *Santo Daime*, le *kampo* atteint rapidement des sommets qu'on aurait difficilement pu anticiper¹⁸. Rien de plus facile que de rencontrer, aujourd'hui, à São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Brasília ou Curitiba, quelqu'un qui applique des sécrétions de *kampo* et bon nombre d'ex-*seringueiros* et d'Indiens — Katukina et Kaxinawá, en particulier — s'y rendent régulièrement dans ce but. Les Katukina, dans cette optique, peuvent compter sur le soutien que leur apporte depuis bientôt trois ans Sônia Valença de Menezes — qui se présente comme thérapeute florale, acuponctrice et représentante à São Paulo de l'*Associação Katukina do Campinas* (AKAC), dont nous reparlerons plus avant — pour organiser des conférences, des manifestations et des sessions d'application du *kampo*.

Toute cette divulgation et cet intérêt scientifique pour le *kampo*, bien qu'ayant provoqué une certaine méfiance — puisqu'en fin de compte les suspicions de biopiraterie fleurissent en Amazonie —, n'en ont pas moins élevé le *kampo* au rang de « signe diacritique » chez les Katukina — un marqueur ostensible de l'identité du groupe. Mais en tant que substance capable de délivrer les hommes et les femmes d'états néfastes, comme l'insuccès à la chasse ou divers états de « faiblesse » (envisagées comme de la « paresse »), le *kampo* a permis aux Katukina d'affirmer leur identité avec une légitime fierté. En ce sens, le *kampo* a permis aux Katukina d'afficher une présence plus marquée dans le champ de la politique indigène et indigéniste de l'Acre, où la concurrence, tout comme ailleurs, est pour le moins rude. Entre les Ashaninka, fortement présents sur la scène politique de l'Alto Juruá (Pimenta, 2004), et les Kaxinawá, numériquement et politiquement omniprésents, les Katukina occupent une position quelque peu désavantageuse, pour ne pas dire marginale, dans le cadre de l'indigénisme régional. Le *kampo* les aide sinon à renverser, du moins à rééquilibrer un tant soit peu leur position, leur octroyant une position nettement moins défavorable¹⁹.

La manipulation du *kampo* comme symbole ethnique transparait dans le fait qu'il y a peu un dessin représentant la grenouille verte fut intégré

dans le logo de l'*Associação Katukina do Campinas* (AKAC). Et, en juillet 2005, après avoir gravé des chansons pour un CD récemment sorti par le groupe, un de ses leaders décida de mettre en ouverture un ancien imitant le son d'une des deux espèces de *kampo*, tandis que le premier morceau serait précisément une pièce faisant référence aux succès susceptibles d'être apportés par la grenouille verte, dont le nom vernaculaire revenait sans cesse dans le refrain. Par de tels gestes, les Katukina affichaient clairement leur intérêt à voir leur nom étroitement — sinon exclusivement — associé à celui du *kampo*.

Leur principale alliée urbaine, Sônia Valença de Menezes, défend l'idée que les Katukina seraient les principaux — et peut-être les véritables — détenteurs du savoir sur le *kampo*. Lors de la conférence qu'elle prononça conjointement avec un Katukina, Ni'i, lors du « I^{er} Encontro Brasileiro de Xamanismo », voici ce qu'elle affirma de l'emploi que les Katukina et d'autres groupes indigènes du Vale do Juruá font du *kampo* : « Bien que toutes les ethnies qui vivent par ici le connaissent fort bien, les Katukina sont considérés comme les principaux zélateurs de ce remède, qu'ils consomment beaucoup... ils en prennent tout le temps... toute leur vie, tout leur bonheur et leur santé découlent d'une grenouille. »

En raison de l'intérêt que le *kampo* suscite auprès de la population non indienne, en avril 2003 — année au cours de laquelle pas moins de treize articles sur le *kampo* ont paru dans les journaux d'Acre —, les Katukina ont envoyé à la ministre Marina Silva une lettre sollicitant que le *Ministério do Meio Ambiente* (MMA) commande une étude sur la grenouille verte. La ministre donna suite à la demande des Katukina et, actuellement, le MMA prépare un projet de recherche comprenant des ethnologues²⁰, des biologistes moléculaires, des médecins et des herpétologues, entre autres spécialistes. L'espoir étant que de telles études puissent contribuer à la réglementation de l'usage du *kampo* par des non-Indiens et, en même temps, assurer des bénéfices économiques à ses utilisateurs traditionnels. Outre les Katukina, il est prévu que le projet du MMA implique les Yawanawá et les Kaxinawá.

Le kampo dans les villages katukina

Les Katukina, locuteurs d'une langue pano, appellent *kampo* les amphibiens *Phyllomedusa bicolor* ainsi que d'autres espèces du genre *Phyllomedusa*, dont ils utilisent les sécrétions principalement comme stimulant cynégétique, susceptible d'aiguiser leurs sens de chasseurs et de

les délivrer de l'incommodité condition de *yupa*, « malheureux à la chasse ». À des fins similaires, d'autres groupes indigènes du sud-ouest amazonien, relevant majoritairement de la même famille linguistique, utilisent le *kampo*, qui finit par se diffuser également chez les *seringueiros* qui se sont installés dans la région à partir de la fin du XX^e siècle, et chez qui les applications du *kampo* sont dites « injection de grenouille », « vaccin de grenouille » ou tout simplement *kambô*²¹, du nom que les Blancs utilisent depuis peu pour désigner l'animai. En vue d'améliorer leur succès à la chasse, tant les Indiens que les *seringueiros* appliquent le *kampo* à leurs chiens²².

L'utilisation de grandes quantités de *kampo*, comme on peut le voir chez les Katukina, est l'apanage des jeunes ; les hommes plus âgés, de même que les femmes et les enfants, utilisent de moindres quantités. Quels que soient les dosages utilisés, les applications de *kampo* doivent être faites aux premières lueurs de l'aube, à une heure où la fraîcheur de la nuit se fait encore sentir. Peu après le réveil, après un jeûne qui a duré toute la nuit, la personne qui reçoit l'application doit ingérer une grande quantité de boisson (non fermentée) de manioc, ou à défaut, d'eau. L'application est faite en brûlant superficiellement la peau avec un morceau de liane *titica* afin de déposer sur l'ampoule ainsi produite (appelée « point »), la sécrétion du *kampo* — diluée dans de l'eau ou de la salive afin d'en défaire l'état de cristallisation. Lorsqu'il s'agit d'éliminer quelque mal-être physique ou indisposition diffuse, les femmes et les hommes d'un certain âge s'appliquent de deux à cinq « points » sur la partie charnue des jambes²³.

En revanche, si l'objectif consiste à aiguïser les sens avant une partie de chasse, un jeune homme n'hésitera pas à recevoir plus de cent « points » de *kampo* — certains anciens disent même aujourd'hui qu'ils recevaient en leur jeune temps jusqu'à trois cents « points » —, qui torment une ligne qui part du poignet d'un des bras, se poursuit tout du long de la poitrine pour atteindre le nombril, d'où elle repart, en sens inverse, jusqu'à atteindre l'extrémité de l'autre bras. Bien qu'on affirme couramment qu'un tel super-dosage soit l'idéal pour faire d'un homme un super-chasseur (ou le débarrasser de sa condition de *yupa*), tout le monde n'est pas capable d'en supporter les effets secondaires, et l'utilisation que chacun fait (ou faisait) du jus de grenouille verte varie considérablement, chez les Katukina, d'un individu à l'autre. Ainsi, tandis que certains hommes n'ont reçu de super-dosage qu'une seule fois dans leur vie, juste après s'être initiés aux activités de chasse, d'autres en revanche ont recours au *kampo* de temps à autre afin de s'améliorer encore plus, et reçoivent alors

entre une vingtaine et une centaine de « points », ce qui ne les empêche nullement de recevoir périodiquement, dans l'intervalle, des doses moindres²⁴.

Pour résister, comme y arrivent certains hommes, à l'application d'une super-dose de *kampo*, il faut avant pouvoir résister à ses effets physiologiques : vers le dixième « point », la bouche devient amère, une sensation de chaleur envahit tout le corps tandis que les yeux et la bouche se mettent à enfler. Pour mettre un terme à ces symptômes désagréables, le mieux est encore d'aller se baigner. Le vomissement est l'effet déplaisant le plus couramment entraîné par l'intrusion du venin dans le système sanguin. Même l'injection d'un nombre réduit de « points » provoque des vomissements, qui servent, disent les Katukina, à éliminer les impuretés qui s'étaient accumulées dans le corps.

Aussi bien les hommes que les femmes utilisent également le *kampo* en dehors du contexte de la chasse, avec une plus ou moins grande fréquence. Dès le plus jeune âge, entre un et deux ans, les enfants reçoivent déjà des petites doses, presque toujours à l'initiative de leurs grands-parents. Ils ne reçoivent alors guère qu'un ou deux « points ». À partir de six ans, environ, les enfants peuvent recevoir de deux à cinq « points » sur les bras ou les jambes. Cet usage modéré du *kampo* est destiné à les soulager de diverses indispositions ou « faiblesses », qui les découragent d'accomplir les activités ordinaires, situation que les Katukina traduisent en termes de *tikish* (paresse). Bien qu'il s'agisse effectivement d'atténuer des maux physiques, c'est avant tout le jugement moral porté sur l'état de découragement que ceux-ci entraînent qui justifie le recours au *kampo*.

Pour la population lusophone d'Amazonie (*caboclos*), comme l'ont jadis clairement énoncé Eduardo Galvão (1976) et Roberto Da Matta (1973), l'insuccès à la chasse (en portugais : *panema*) est envisagé en termes d'incapacité. Avant tout, incapacité à abattre des animaux, à chasser, mais aussi manque de dynamisme de manière générale, ce qui fait qu'on considère globalement l'individu atteint de *panema* comme un « incapable ». Les Katukina, comme on vient de le voir, envisagent les choses de manière assez similaire, avec ceci en plus qu'un homme malheureux à la chasse passe également, selon la conception indigène, pour un paresseux, ou, pour l'énoncer de manière plus euphémique, pour quelqu'un d'inapte à la vie sociale.

La paresse a, pour les Katukina, des connotations extrêmement négatives. Lorsque quelqu'un se laisse envahir par la prostration, on déplore moins le fait que le paresseux n'accomplisse pas les tâches qui lui incombent que le fait qu'il ne remplisse plus ses obligations sociales au sein de

la communauté où il réside. Cette dévalorisation extrême de la paresse observée chez les Katukina a déjà été décrite pour d'autres groupes Pano. Comme l'a parfaitement observé Erikson (1996 : 283) chez les Matis : « Le manque de zèle caractéristique de l'état de *chikeshek* (paresseux) est donc perçu comme une absence de réaction aux *stimuli* sociaux, une réponse négative apportée à un impératif social, plutôt que comme une simple torpeur *sui generis*. »

Que l'application du *kampo* soit avant tout un antidote au couple infernal *panema*-paresse ressort clairement du documentaire récemment tourné chez les Katukina, en juillet 2005. On peut y voir plusieurs jeunes gens s'en faire injecter, en guise de démonstration de l'ancienne pratique. À la manière « traditionnelle », ils reçurent le *kampo* des mains des chasseurs les plus âgés, qui frottèrent le jus de grenouille verte directement sur chacune des petites brûlures produites avec une liane *titica* — certains ayant plus de cent vingt « points » sur les bras et le torse. Dans les entretiens subséquents, tous exallèrent l'intérêt des sécrétions d'amphibien pour éloigner l'infortune, à tel point qu'aucune autre justification n'a été évoquée. Même les femmes qui avaient également pris du *kampo* à cette occasion — quoiqu'à moindre dose — l'associèrent au succès cynégétique. Les discours sur le *kampo*, lorsqu'il s'agit des femmes, mettent toujours l'accent sur l'idée d'éloigner la « paresse » telle qu'on vient de l'évoquer. En l'occurrence, à l'occasion de ce tournage, il s'avéra cependant de manière très claire qu'un des principaux enjeux de la « paresse » en question concevait la volonté des femmes d'accompagner ou non les hommes en forêt. Une « paresseuse » n'accompagnerait pas son mari à la chasse, ne l'assisterait pas pour traquer ses proies, ne l'aiderait pas à rapporter la viande et, indirectement, récuserait l'acte sexuel.

Dans tous les cas de figure, qu'il soit employé comme stimulant cynégétique ou comme antidote contre la paresse, le *kampo* doit être appliqué par une tierce personne, qui ne souffre pas du mal qu'il s'agit d'éliminer. Ainsi, seul un très bon chasseur pourra délivrer un moins heureux de sa malchance, en vertu de la croyance katukina selon laquelle la « bonne chance » du chasseur est inscrite sur son propre corps, et susceptible d'être transmise à autrui. C'est, de même, une travailleuse émérite qui appliquera la substance émétique à une jeune « paresseuse »²⁵. On peut également pratiquer l'auto-application, mais cette possibilité n'est réservée qu'aux personnes plus âgées. Pour les Katukina, les sécrétions de *kampo* ne produisent de résultats positifs que si on les reçoit des mains d'un applicateur dont les qualités morales sont incontestables. En d'autres termes, l'efficacité du *kampo* dépend des qualités de l'applicateur. Les sécrétions à elles

seules, sans un bon applicateur, ne produiraient pas les résultats escomptés.

Il est souhaitable que le lien qui s'instaure entre celui qui applique et celui qui reçoit le *kampo* soit durable et même, si possible, définitif. Ainsi, dans une perspective masculine, un jeune chasseur sur le point de recevoir sa première injection de *kampo* doit choisir qui la lui appliquera — quelqu'un, comme on vient de le voir, qui ait fait ses preuves dans ce domaine, et généralement d'une génération au-dessus de la sienne. En cas de succès, encouragé par cette bonne fortune, il viendra solliciter ce même applicateur à d'autres reprises, voire toute la vie. Bien que cette relation arroseur-arrosé ne soit pas formalisée, il est fréquent que les hommes en parlent comme si elle était définitive. Dans le cas contraire, si les applications n'apportent pas le succès escompté, le jeune chasseur poursuivra ses recherches de l'applicateur idéal, capable de lui transférer toute les qualités désirées pour réussir à la chasse. Le choix de l'applicateur idéal passe par des tests empiriques : en cas de succès lors de la sortie de chasse effectuée immédiatement après le traitement, on retourne chez le même applicateur. Il est par ailleurs courant qu'un jeune chasseur ait recours aux services de plusieurs applicateurs, changeant de temps à autre.

Il n'existe pas précisément de spécialistes désignés de l'application du *kampo* chez les Katukina, même s'il ressort clairement de ce qui précède que les chasseurs les plus talentueux sont le plus souvent sollicités et finissent par devenir des applicateurs renommés. De toute manière, les connaissances relatives au *kampo* (habitudes, comportement, technique de collecte et d'application de ses sécrétions, etc.), loin d'être l'apanage de quelques-uns, relèvent du savoir commun.

Le kampo en dehors des villages

Le peu de secret qui entoure le *kampo* explique probablement la diffusion de son usage chez les non-Indiens — chez les *seringueiros* au cours du siècle passé et dans la population urbaine, au niveau national brésilien, depuis le début du siècle en cours²⁶.

Sur la scène régionale, les répercussions sociales et politiques de l'omniprésence des Katukina pour ce qui touche au *kampo* font déjà sentir leurs effets, notamment concernant les relations interethniques et les relations des Katukina avec les membres d'agences gouvernementales et non gouvernementales. À Rio Branco, en janvier 2005, les leaders des autres groupes indigènes manifestaient leur mécontentement que les Katukina soient seuls reconnus, tant au niveau régional que national, comme les

connaisseurs les plus authentiques du *kampo*. Gisait là une critique sous-jacente au « monopole » des Katukina sur le *kampo*, « monopole », soi-dit en passant, que les Katukina n'exercent pas, vu que le premier à appliquer le *kampo* à des habitants de São Paulo fut, comme nous l'avons vu, un *seringueiro*, feu Francisco Gomes, qui vécut parmi les Katukina dans les années 1960, où il apprit l'art d'appliquer les sécrétions de grenouille. Aujourd'hui, ses fils et l'un de ses petits-fils font des injections dans plusieurs des principales villes du pays, en plus de celles qu'ils appliquent en Acre à des touristes de passage — y compris, entre autres, à des visiteurs allemands du diocèse de Cruzeiro do Sul. De plus, outre les Katukina, des Indiens d'autres ethnies originaires de l'Acre — comme les Kaxinawá — appliquent désormais du *kampo* à des habitants de São Paulo, Rio de Janeiro ou encore Curitiba.

En Acre, l'hégémonie katukina sur l'utilisation du *kampo* s'exerce encore moins : là, la commercialisation de l'application de *kampo* concerne encore bien plus les Blancs que les Indiens — qui ne trouvent guère d'espace sur le marché du commerce des applications de sécrétions. En outre, les adeptes et ex-adeptes des religions *ayahuasqueiras* brésiliennes, comme le Santo Daime et l'União do Vegetal, ont largement utilisé et divulgué le *kampo* — tant en Acre qu'ailleurs. À ce propos, sans doute faut-il rappeler que Francisco Gomes et certains de ses proches, personnes importantes dans la divulgation du *kampo* au-delà des frontières de l'Acre, sont membres de l'União do Vegetal et en contact avec des groupes dissidents de l'UDV et des églises du Santo Daime.

Leandro Lopes (2000) retrace les itinéraires des voyages de Francisco Gomes, dans la première moitié des années 1990, époque où il commença à appliquer le *kampo* hors d'Acre. Quoique sans mentionner explicitement l'UDV, le parcours et les personnes citées dans le travail indiquent que Francisco vit des noyaux de l'institution dans tout le pays, notamment à Porto Velho (d'où l'União est originaire), Pocinhos do Rio Verde (MG), Campinas (SP) et São Paulo (SP), entre autres. Lopes mentionne également que Francisco a été à Camanducaia (MG), où se trouve une église Santo Daime²⁷.

Selon les dires d'un de ses fils, Ivanir Gomes, Francisco Gomes était un homme versé dans les « savoirs de la forêt », qui connaissait beaucoup de plantes et de prières qu'il continuait d'utiliser — même après qu'il eut abandonné l'exploitation du caoutchouc pour s'installer à Cruzeiro do Sul — pour soigner des gens sur le Haut Juruá. Pour préserver ses connaissances, se créa, en 2002, après sa mort, l'*Associação Juruense de Extrativismo e Meio Ambiente* (AJUREMA)²⁸, qui affiche, entre autres

objectifs, celui de divulguer le *kampo* et de contribuer aux recherches scientifiques consacrées à son potentiel thérapeutique et à la promotion de sa conservation²⁹.

C'est en 1999, à Camanducaia, que Francisco entra pour la première fois en contact avec Sônia Valença de Menezes — qui, comme nous l'avons vu, est aujourd'hui la principale partenaire urbaine des Katukina pour tout ce qui touche au *kampo*. À cette occasion, il lui appliqua en personne quelques doses de *kampo* — ce qui, dit-elle, lui aurait permis de guérir de son infertilité. Plus tard, elle tenta de renouer le contact en Acre afin d'apprendre à faire elle-même des injections. Francisco Gomes étant entre-temps décédé, elle se mit en quête de ses proches qui, à cette époque, avaient déjà créé AJUREMA (Leandro Lopes, communication personnelle, 2005). Les parents de Francisco Gomes lui livrèrent le savoir relatif au *kampo*, moyennant quelques conditions — dont le reversement à AJUREMA d'une partie des ressources générées par les applications. Un peu plus d'un an après, le partenariat entre Sônia Menezes et AJUREMA cessa et elle se mit à interagir directement avec certains des Katukina, qu'elle avait pour sa part rencontrés par le biais de proches de Francisco Gomes à Cruzeiro do Sul. Bientôt, elle se mit à emmener assez régulièrement deux d'entre eux à São Paulo et d'autres villes pour y participer à des sessions d'injection de *kampo*. En l'absence de Katukina, elle travaillait seule. Sa clientèle est formée, en grande partie, par des adeptes des religions *ayahuasqueiras* — il arrive souvent que les applications de *kampo* interviennent juste après la fin des « travaux spirituels » au sein même des églises daimistes³⁰.

Hors d'Acre, la diffusion du *kampo* est assurée par les adeptes des religions *ayahuasqueiras*, des *néo-ayahuasqueiros*, et toute une série de personnages liés au mouvement *New Age*, tels les thérapeutes holistes et les néochamanes. Le nombre des thérapeutes de ce mouvement qui se dédient à l'application du *kampo* semble croître de manière exponentielle. Un nombre important des citoyens qui consomment des sécrétions de grenouille verte participent directement ou indirectement de tels réseaux. Le public plus large, qui n'a pas personnellement recours au *kampo*, tend à l'interpréter en termes de « degrés mentaux », « d'hallucinogènes d'origine indigène » et de « thérapies alternatives ». Cela ressort, par exemple, du passage suivant extrait de Ventura (2003 : 185-6) :

« Une de mes grandes frustrations lors de mon premier voyage en Acre aura été de n'avoir rien ressenti lorsque j'ai pris de la boisson du Santo Daime. [...] Voilà pourquoi j'ai été très tenté, quand il est venu me cher-

cher pour me convaincre de tenter moi aussi une expérience phytothérapeutique à laquelle il venait de se soumettre. Il s'agissait cette fois-ci du "vaccin de grenouille" ou "kambô". [...] L'utilisation d'un tel vaccin à des fins médicales n'a rien de nouveau pour les peuples indigènes, qui utilisent également cette thérapie pour éloigner la maichance du chasseur [...]. Je me voyais rentrant à Rio et annonçant à mes amis verts : "[...] le Santo Daimé, ce n'est rien, c'est dépassé ; ce qui est branché, les potes, croyez-moi, c'est le vaccin de grenouille verte, c'est le kambô". »

La demande urbaine pour le « vaccin » ou « l'injection de jus de grenouille », ainsi qu'on désigne la sécrétion, surtout celle qui vient des grands centres, rapproche le *kampo* du chamanisme. Une tentative faite par Sônia de Menezes, en 2003, d'amener un vieux *rezador*³¹ katukina à São Paulo, afin qu'il applique du *kampo* à des clients d'une clinique de thérapies alternatives, échoua, mais donne une idée des bouleversements qu'entraîne l'utilisation du *kampo* par des non-Indiens (Lima, 2005). En mars 2005, Ni'i, fils du *rezador* katukina susmentionné, présenta, en compagnie de Sônia Menezes, une conférence sur le *kampo* à l'occasion du « I^{er} Encontro Brasileiro de Xamanismo », déjà cité. Ensuite, et toujours en compagnie de Sônia Menezes, il donna des conférences similaires dans au moins quatre cliniques de thérapies alternatives de la capitale de l'État de São Paulo ainsi que dans les capitales de Minas Gerais et de Rio de Janeiro. À l'issue de la conférence, des injections étaient pratiquées sur les personnes qui voulaient s'initier au *kampo*. Deux années après cette première tentative, en novembre 2005, Sônia Menezes renforça la délégation katukina qui se rendait dans ces mêmes capitales, y incluant cette fois-ci un *rezador*.

Les brochures accompagnant le matériel de divulgation des applications de *kampo* nous indiquent que les sécrétions de grenouille vertes agissent « sur la perception en général. l'intuition, les rêves, la troisième vision. l'inconscient et les blocages qui inhibent le flux de l'énergie vitale ». Le vocabulaire utilisé suggère clairement que le *kampo* se « chamanise » dès lors qu'il s'urbanise. Il ne s'agit pas cependant d'un processus à sens unique, puisqu'on peut également relever dans les mêmes documents une volonté de rapprocher le *kampo* de la médecine occidentale. Ainsi, en plus d'une liste de plus de trente maladies contre lesquelles il pourrait s'avérer efficace — tels une faible immunité, le mal de tête, la gastrite, le diabète, la pression artérielle, la cirrhose, la labyrinthite, l'épilepsie, l'impotence et la dépression —, le *folder* contient une section intitulée « Étude Scientifique », où il est dit que « les médecins qui ont déjà

étudié le *kambô* affirment qu'il peut être efficace dans le traitement de maladies graves [...], dans la mesure où il renforce notamment le système immunologique ». Une telle emphase sur les supposées propriétés curatives du *kampo* indique clairement le processus de « thérapeutisation » actuellement en cours.

La volonté de réconciliation avec la science occidentale transparait jusque sur la couverture du *folder*, où figure le nom scientifique plutôt que le nom indigène de la grenouille (qui n'apparaît comme « *kambô* » qu'à l'intérieur). Lors du « I^{er} Encontro Brasileiro de Xamanismo », Sônia de Menezes en vint à donner la posologie du « traitement ». Selon elle : « Le traitement de base consiste en trois doses, si le patient ne souffre d'aucune affection chronique. Cependant, s'il désire se connaître mieux, approfondir l'étude du soi, il peut alors prendre six doses. »

Il est important de relever que la « thérapeutisation », dans le cadre d'une utilisation urbaine du *kampo*, peut revêtir un double sens : renforcer l'interprétation *New Age* de la cure, d'une part, discours scientifique, d'autre part. Relevons, cependant, que les deux possibilités ne sont pas mutuellement exclusives, les deux interprétations pouvant même assez fréquemment se confondre.

En ce sens, on pourrait presque dire que la « thérapeutisation » fait partie intégrante d'un processus de « chamanisation », au sens d'un processus « d'ésotérisme » des savoirs indigènes, comme si ceux-ci étaient avant tout destinés à soigner et reposaient sur des spécialistes. On se démarque donc ici du sens large de chamanisme, entendu comme un ensemble de techniques et de savoirs, pas nécessairement spécialisés, utilisés pour se mouvoir dans l'environnement sociocosmologique (Langdon, 1996).

Il existe clairement une tendance urbaine à concevoir le *kampo* comme un « traitement », d'où les recommandations sur le nombre et l'espace-temps des injections : en général, on parle de trois applications à intervalles variés. Dans la communauté daimiste *Céu da Mantiqueira*, à Camanducaia (MG), les applicateurs venus de Cruzeiro do Sul (AC) recommandent d'appliquer le *kampo* une fois par mois durant trois mois d'affilée (Rose, 2005 : 99). La littérature consacrée à l'utilisation indigène du *kampo* ne contient rien de la sorte, hormis peut-être le fait que les Yawanawá, pour soigner la malaria, appliquent du *kampo* quatre jours d'affilée, réduisant le nombre de « points » (10-8-6-4), selon Laura Pérez (1999 : 94), ou trois applications, sans préciser le nombre de « points », un jour sur l'autre, selon Terri Aquino (2005)³².

De retour dans les villages, l'une des premières répercussions du suc-

cès du *kampo* parmi les non-Indiens fut précisément d'inciter des Katukina à se spécialiser dans son application. Au début, quelques jeunes furent sollicités pour faire de temps à autre des applications à des non-Indiens qui visitaient les villages du TI de rio Campinas ou la ville de Cruzeiro do Sul, qui n'en est pas très éloignée ; parfois, on réclama même leurs services jusqu'à São Paulo. Il va sans dire que la notion katukina selon laquelle les sécrétions de *kampo* véhiculent aussi les qualités morales de celui qui les applique échappa totalement aux usagers non indiens, ce qui dut faciliter la diffusion de cette pratique. En fin de compte, n'importe quel katukina, quelles que soient ses caractéristiques morales, pouvait devenir un applicateur, d'autant plus légitimement qu'on le lui avait explicitement demandé.

Lors des différentes conférences qu'il donna en avril de cette année dans des cliniques de thérapie alternative à São Paulo, Ni'i présenta le *kampo* comme le résultat de connaissances secrètes, initiatiques. Même quand il lui fut demandé si le *kampo* ne serait pas aussi appliqué par des chasseurs, Ni'i répondit que « de nos jours, les chamanes apprennent aux autres comment faire », laissant ainsi entendre que dans le temps (sans préciser quand) le *kampo* n'était manipulé que par les seuls chamanes³³, spécialistes qui, soucieux de la préservation de telles connaissances, auraient décidé de les partager avec d'autres personnes. Tout comme lui-même, qui se présente comme un apprenti chamane, serait en train de le faire en disséminant le *kampo* à São Paulo. Selon ses propres dires : « En ville, il y a beaucoup de gens qui ont besoin d'aide, malades, pleins de problèmes, déprimés... Alors nous sommes là pour divulguer nos connaissances. Nous connaissons ce remède depuis très, très longtemps, mais maintenant l'homme blanc s'y intéresse aussi. On ne peut plus le garder pour nous, ce n'est pas possible. Mais c'est nous qui savons vraiment comment l'utiliser comme il faut » (Labate, 2005b).

Dans le contexte urbain — tant chez les simples auditeurs des conférences que chez ceux qui ont le courage d'expérimenter une application ou chez les médecins et thérapeutes qui s'y consacrent — l'idée que c'est le « chamane » qui est « responsable du *kampo* » et que ces « connaissances » ont un « caractère secret » semble tout ce qu'il y a de plus « évidente ». Quoi qu'il en soit, la présentation de Ni'i comme aspirant chamane suscite des controverses chez ceux des katukina restés dans les villages. Sur le terrain, en juillet 2005, personne ne le reconnaissait pour tel. Un jeune homme affirma : « À São Paulo il est chamane, mais ici, c'est quelqu'un de tout à fait ordinaire [...] Il n'a jamais vu le grand serpent qui aurait fait de lui un vrai chamane. » Indépendamment de l'incertitude

concernant son statut, le fait que ce katukina soit parvenu, grâce au *kampo*, à se hisser à la condition de « chamane » met clairement en évidence, au niveau de l'argumentation anthropologique, le rôle fondamental joué par le chamanisme dans la mise en valeur des relations interethniques (Carneiro da Cunha, 1998). La définition des chamanes comme « médiateurs » a également un sens politique qui commence seulement à être exploré (Conklin, 2002 ; Pérez Gil, 2004)³⁴.

Curieusement, lors d'une des conférences, la principale partenaire des Katukina dans l'utilisation du *kampo* en milieu urbain les présenta comme un peuple « chasseur-collecteur », ce qui est pour le moins étrange, au regard du nombre impressionnant de variétés de manioc, ignames, patates douces et bananes cultivées dans leurs jardins. Mais en tout état de cause, sans doute y avait-il une bonne raison.

Le *kampo*, comme l'avait déjà clairement souligné le missionnaire français, est avant tout un stimulant pour la chasse. Si le *kampo* provient d'un groupe de chasseurs-cueilleurs, cette caractéristique n'aurait rien d'inadéquat. Peut-être les Katukina des villes s'imaginent-ils que les autres dont ils s'imaginent que l'alimentation quotidienne repose sur des bases fragiles doivent pour le moins avoir les moyens de les satisfaire avec un minimum de sécurité. Le *kampo* servirait alors justement à garantir une certaine stabilité ! Voilà déjà bien longtemps qu'un article de Sahlins (2004 [1972]) remettait radicalement en cause la mauvaise réputation des groupes de chasseurs-cueilleurs. Si notre interprétation est correcte, les chasseurs-cueilleurs, en qualité de « plus primitifs » parmi les « primitifs », doivent certainement disposer de savoirs plus « millénaires » (et/ou « primitifs ») encore, d'où l'immense intérêt qu'ils suscitent auprès d'une certaine clientèle.

Un peu plus tard au cours de la conférence, quelqu'un demanda en quoi consistait la malchance du chasseur. Ni'i ne broncha pas plus qu'il ne fut surpris. Il répondit qu'il s'agissait, comme chacun le sait, d'un état caractérisé par l'insuccès. C'est, pour reprendre ses propres dires : « Quand on manque de chance pour tuer à la chasse, quand on manque de courage, qu'on manque d'entrain pour les rencontres amoureuses. » Et il conclut : « Tout ça, c'est la malchance du chasseur. » Quelqu'un l'interrompit alors avec une autre question sur le même thème. Selon Sônia Menezes, « la malchance survient quand on manque de fermeté dans ses attitudes [...]. Pour un Indien, c'est rater du gibier, pour nous, c'est le chômage ». Ni'i fut souvent interrogé sur cette affaire de malchance du chasseur, et il donna chaque fois la même réponse. Une autre fois, lors du « I^o Encontro Brasileiro de Xamanismo », la thérapeute proposa une nouvelle définition : « Nous tra-

duisons les difficultés de la forêt en termes urbains. L'Indien prend [le *kampo*] pour chasser, nous on a le cas de gens qui en prennent pour trouver un emploi, ou un partenaire... parce que le *kambô* agit sur le cœur, positivement, et rend les choses fluides, comme si auparavant, elles avaient été cachées par des nuages [...] on voit la lumière verte du *kambô* et elle vous indique le chemin... Elle combat la tristesse, le manque de chance, l'irritation, quand ça va mal, rien n'est bon dans notre vie. » Elle conclut enfin en disant que la malchance cynégétique était « la dépression des Indiens ».

Ici comme là-bas, la malchance du chasseur renvoie à quelque incapacité : là d'obtenir du gibier et une amoureuse, ici de trouver une amoureuse et un travail. Cet élargissement récent du champ sémantique de la *neopanema* accompagne, voire légitime, la diffusion du *kampo* hors des villages.

En se consacrant à cette tâche de « traduction culturelle », Ni'i et Sônia Menezes sont parvenus, non sans succès, à convertir le concept indigène de *panema* en quelque chose de familier (ou du moins compréhensible) pour les citadins de la métropole, trouvant — comme les chamanes (Carneiro da Cunha, 1998) — des échos urbains de l'idiome katukina. De même, tout porte à croire que la terminologie « chamanique » adoptée par le couple résulte d'une tentative de communiquer avec le public urbain par le biais de ses propres catégories. Néanmoins, outre l'éventuelle satisfaction des clients urbains et l'expansion de l'usage du *kampo*, les répercussions de ces nouveaux usages et conceptions sur les Katukina restés dans les villages méritent de retenir notre attention.

La diffusion urbaine du *kampo* a généré, en interne, des malaises allant de la répartition des ressources provenant des injections faites à l'extérieur à un débat sur l'usurpation du titre de chamane par Ni'i. L'élévation de ce dernier au rang de chamane, du moins aux yeux de certains Blancs, a grandement frustré les vieux prieurs (*shoitiya*), qui auraient souhaité être pareillement reconnus et également appelés à aider les Blancs. Sur le terrain, en juillet 2005, un vieux prier évoquait l'amitié étroite qui l'unissait à un habitant de Cruzeiro do Sul, soulignant que ce dernier devait l'emmener soigner des Blancs dans différentes villes brésiliennes. Il montrait ainsi clairement ce qu'il attendait de la renommée du *kampo*. Ce même prier, quelques mois plus tard, en novembre de la même année, intégra le groupe de Katukina que Sônia Menezes emmena à Belo Horizonte et São Paulo pour y appliquer le *kampo* et mener des sessions d'*ayahuasca*. Pendant ce temps-là, de nombreux Katukina continuaient pour leur part à aller consulter ceux qu'ils considéraient comme les meilleurs chamanes (*romeia*) : les Marubo des villages du rio Ituf³⁵.

Pour en revenir au milieu urbain, dans les premiers mois de 2005, à Brasília, un fils de *seringueiro*, habitant de Cruzeiro do Sul, lors de conversations avec un chercheur désireux « expérimenter » la substance, insistait fortement sur le lien étroit qui l'unissait aux Katukina avec lesquels il aurait cohabité jusqu'à ses neuf ans, et auprès desquels il aurait appris le *kampo*. Après être resté quelques jours à Brasília, il poursuivit son périple jusqu'à São Paulo, Rio de Janeiro et Paraíba, appliquant toujours du *kampo*. Il est frappant que le vocabulaire katukina est utilisé de manière assez correcte, bien que simplifiée, par certaines des personnes impliquées dans l'expansion urbaine du *kampo* — peut-être pour mettre en évidence leur maîtrise de la « culture de la tribu katukina », qui serait à l'origine de tous les savoirs relatifs à la grenouille verte. La malchance à la chasse fut présentée par le dit *seringueiro* comme une « mauvaise énergie », une sorte de « mauvais œil » et le *kampo* comme quelque chose qui « libère de la mauvaise énergie et la remplace par de la bonne ».

Cette fusion de conceptions indigènes avec des conceptions néochamaniques apparaît également dans le *folder* dont il a déjà été question. Dans la colonne intitulée « le *kambô* est un remède indigène » (à côté de la colonne « Étude scientifique »), on peut lire que les Katukina prennent du *kampo* « pour éliminer les divers symptômes de la *panema* : perte d'entrain, faible ardeur pour la chasse et l'amour, malchance, jalousie, faiblesse et rupture d'harmonie avec la nature ».

Le caractère hautement ethnocentrique de l'image d'Indiens vivant harmonieusement intégrés à la nature s'impose comme une évidence et sans doute est-il d'autant moins utile de s'y attarder que domine, depuis quelques années, une autre conception, héritière de la précédente, présentant les Indiens comme les savants détenteurs de savoirs que la science occidentale n'aurait de cesse de leur extirper. Dans le cas du *kampo*, la prégnance de discours de cet ordre ne cesse de croître, surtout depuis la publication d'études consacrées aux propriétés biochimiques de la sécrétion et la campagne³⁶ de contestation contre le dépôt de brevets qui s'en sont suivis (à l'occasion de la Convenção da Biodiversidade Biológica de 1992). Ces études et ces brevets ne firent que confirmer ce que les Indiens savaient déjà depuis longtemps : que le *kampo* est un « remède puissant ». Ainsi, en 2001, dans un des premiers articles publiés sur le sujet, on peut lire : « Les Indiens le savaient déjà depuis sans doute des millénaires ; les scientifiques le confirment aujourd'hui à l'aide d'équipements sophistiqués. »

L'intérêt des citadins pour le *kampo* s'alimente non seulement du thème de l'Indien en harmonie avec la nature, mais encore de celui de la prodigalité de cette dernière. Selon un médecin qui l'applique dans les grandes

viles (et qui n'accepta d'être interviewé qu'à l'expresse condition de demeurer anonyme), « la forêt du Juruá est des plus "pures" » de sorte que le *kampo* qui s'y trouve « a des principes actifs particulièrement forts ». L'image de la nature, et par extension des Indiens, est ambiguë, caractérisée par la force mais aussi par la sauvagerie. Ce n'est pas un hasard si le médecin en question utilise le *kampo* d'une manière bien à lui, l'appliquant en divers endroits du corps sur les points des méridiens³⁷, toujours en petites doses (d'un à trois points au maximum), et en complément d'autres techniques thérapeutiques, allant de la phytothérapie à l'acupuncture en passant par la médecine orthomoléculaire.

Sans doute vaut-il la peine d'insister sur le fait que, bien que par des chemins divergents, les usagers urbains du *kampo* et les Katukina sont peut-être guidés par des principes convergents. En dépit des différences entre la « dépression des Indiens » et la « *panema* des Blancs », entre la « paresse » et le « principe actif », il existe des continuités, des sympathies, des traductions et des échanges qui permettent une certaine communication entre les deux systèmes.

Entre autres lectures possibles, il en est une qui laisserait entendre que, dans l'échange avec les Blancs, le *kampo* a été rapproché de la sphère chamannique par le biais de l'applicateur — ce qui évoque nettement ce qui se passe dans les villages. Ainsi, pour les Amérindiens, afin d'obtenir le succès à la chasse ou pour éloigner la paresse, il faut recevoir le *kampo* des mains de chasseurs expérimentés et « heureux » (comme on dit en portugais régional pour qualifier les bons chasseurs) ou de femmes habiles ; en ville, ceux qui souhaitent utiliser le *kampo* pour trouver l'« équilibre » ou l'« harmonie » veulent qu'il leur soit appliqué par ceux qu'ils associent à ces concepts de manière consubstantielle, autrement dit, les Indiens. Soudain, l'expansion urbaine du *kampo* réitère et ravive l'image des Indiens comme « enfants de la nature », socialement marginalisés, mais néanmoins détenteurs de savoirs ancestraux et magiques, dont la connaissance nous aurait, jusqu'à présent, échappé. Relevons d'ailleurs que bon nombre de ceux qui appliquent le *kampo* dans les grandes villes se font passer pour des Indiens (le plus souvent Katukina) ou à tout le moins pour des « descendants d'Indiens ».

Il faut cependant nuancer. Les citoyens cosmopolites ne succombent pas tous systématiquement aux charmes des vieux clichés sur l'« Indien » et nombreux sont ceux qui recherchent le bien-être que le *kampo* est censé pouvoir leur procurer sans pour autant se préoccuper des origines indigènes de celui qui l'applique. Certains, bien que conscients qu'il provient du monde amérindien, n'en préfèrent pas moins se le faire appliquer par

des gens qui s'intègrent mieux dans leur univers de citadins, comme les médecins ou thérapeutes *New Age*.

Pour conclure...

Le *kampo* a décidément parcouru un chemin long, tortueux et ramifié : utilisé tout d'abord par les populations indigènes, il a d'abord été adopté par les *seringueiros* avant d'arriver, enfin, dans les grands centres urbains, en particulier parmi les classes moyennes, chez les *ayahuasqueiros*, thérapeutes et néochamanes des villes. Le succès du *kampo* en milieu urbain a rétroagi sur d'autres groupes indigènes d'Acre, les incitant à reprendre cette pratique qu'ils avaient abandonnée depuis quelques décennies. C'est ce qui arriva, par exemple, aux Poyanawa et aux Nuquini, selon les dires d'un des leaders de ce dernier groupe avec lequel nous avons pu parler du *kampo* en janvier dernier (Lima, 2005). Comme par un effet de « ricochet », ces groupes se lancent aujourd'hui dans la « récupération » du *kampo*. Nous avons même entendu parler du fils d'un *seringueiro* qui aurait diffusé le *kampo* non seulement dans le sud et le sud-est du Brésil, mais jusque dans le nord-est ; des applications se feraient, en particulier, chez les Fulniô. Auparavant, Francisco Gomes avait déjà fait des applications chez les Bakairi, dans le Mato Grosso (Lopes, 2001) et un article publié dans la revue *Outras Palavras* nous apprend que Francisco Gomes aurait également initié au *kampo* des Indiens localisés quelque part en Roraima (sans plus de précisions).

Si le *kampo* est bien une « chose des Indiens », ou relevant de la « culture des Indiens », comme le répètent volontiers bon nombre d'Indiens d'Acre, on en arrive inévitablement à la conclusion que ce qu'il faut entendre par « culture des Indiens » débord largement des frontières dans lesquelles on pouvait initialement la penser cantonnée. Élevé à la condition d'un symbole ethnique, le *kampo* a permis aux Katukina de construire leur « distanciation différentielle », au point d'engendrer de nouvelles « approximations ».

De toute manière, beaucoup de zones d'ombre demeurent encore. Nous ne prétendons pas à l'exhaustivité, le temps trop faible écoulé entre le début de cette recherche et la rédaction nous interdisant de proposer des conclusions beaucoup plus avancées. Nous concluons donc en posant simplement quelques-unes des questions qui orienteront très vraisemblablement nos recherches à venir. Dans quelle mesure le contact des Katukina avec leur clientèle urbaine, en particulier avec les adeptes des religions *ayahuasqueiras*, a-t-il pu influencer sur leurs formes d'usage et de gestion du *kampo* et de

l'*ayahuasca* au sein de leurs villages ? Quelles sont les répercussions, en forêt, de la « chamanisation » et de la « thérapeutisation » que subit le *kampo* en milieu urbain ? Quelles relations ceux des Katukina qui, dans les grands centres urbains, sont en train de s'affirmer comme applicateurs de *kampo* entretiennent-ils avec les applicateurs de *kampo* reconnus par le groupe ? Les groupes indigènes qui s'en remettent, depuis peu, à l'usage du *kampo*, tels les Nuquini et les Poyanawa, le font-ils sous l'influence des groupes indigènes voisins qui ont maintenu l'usage de la sécrétion au long des ans — comme les Katukina, Yawanawá ou les Kaxinawá, pour ne rien dire des Marubo et des Matsés, de l'État plus lointain d'Amazonas —, ou alors prennent-ils modèle sur les *seringueiros* de l'Alto Juruá ou les adeptes des religions *ayahuasqueiras* ? Ou alors, alternative qu'on ne saurait exclure *a priori*, les Poyanawa et les Nuquini seraient-ils en train de reprendre l'usage du *kampo* selon des modalités propres, distinctes des autres précédemment évoquées ? Dans quelle mesure les relations interethniques régionales seront-elles affectées par le rôle incitateur tenu par les Katukina dans la mise en œuvre, par le *Ministério do Meio Ambiente* (MMA), d'un vaste projet de recherche sur la grenouille verte ? Comment les conceptions issues des nouvelles religions daimistes et udevistes se répercuteront-elles sur l'autoperception de leur pratique des nouveaux utilisateurs urbains du *kampo* ? Comment comprendre certains des effets du *kampo*, comme les évanouissements, les sensations corporelles, les visions ou les rêves induits chez les Indiens comme chez les non-Indiens ?

Les questions sont nombreuses. Le spectaculaire succès rencontré par le *kampo* au cours des cinq dernières années nous autoriserait à en poser bien d'autres encore.

Post-scriptum : Après la rédaction de cet article, la presse brésilienne a signalé, en avril 2008, qu'un entrepreneur serait mort dans l'État de Sao Paulo, immédiatement après l'utilisation du *kampo* qu'il aurait reçu d'un « thérapeute » urbain. Le fait a été assez médiatisé et engendrera certainement d'importantes implications sur la diffusion de cette pratique.

NOTES

1. Ce texte est une traduction de l'article « A expansão urbana do *kampo* (*Phyllomedusa bicolor*) : notas etnográficas », publié in Labate, Goulart ; Fiore, Macrae & Carneiro eds, *Drogas e Cultura : Novas Perspectivas*. Nous remercions Philippe Erikson pour la traduction.

2. Nous tenons à remercier Manuela Carneiro da Cunha et les collègues du NEIP pour leurs suggestions concernant ce texte. Merci également à Chris Marques pour l'enregistrement de la conférence sur le *kampo* faite par Ni'i et Sônia Valença de Menezes dans le cadre du « 1^{er} Encontro Brasileiro de Xamanismo », ainsi qu'à Marcelo Piedrafita Iglesias qui a eu la bonté de nous confier ses archives contenant tout ce qui a pu être publié sur le *kampo* dans la presse de l'Acre au cours des cinq dernières années (entre 2001 et 2005). Nous remercions également Carlos Bloch Jr., Glacus S. Brito, Antonio Bianchi, Rafael Guimarães dos Santos et principalement Denizar Missawa Camurça, qui ont eu la gentillesse de mettre à notre disposition des informations sur les propriétés biochimiques des sécrétions des espèces du genre *Phyllomedusa*. Les éventuelles erreurs et imperfections de ce texte n'en demeurent pas moins de l'entière responsabilité de ses auteurs.

3. Les Katukina comptent aujourd'hui une population d'environ 600 personnes, réparties sur deux « Terres Indigènes » (TI), celle du rio Campinas et celle du rio Gregório. La TI du rio Gregório s'étend sur près de 190 000 hectares que les Katukina partagent avec les Yawanawá, groupe indigène qui parle également une langue pano et avec lequel ils ont établi de longue date des liens d'amitié et de parenté, d'autant qu'une part importante de la population yawanawá actuelle descend d'une femme katukina qui s'était mariée avec un des anciens leaders politiques du groupe. La TI du rio Campinas, avec 32 624 hectares, se trouve à environ 60 km de Cruzeiro do Sul — la seconde ville la plus grande de l'État d'Acre. Elle est traversée d'est en ouest par la route BR-364, qui relie Cruzeiro do Sul à Rio Branco. Dans la TI du rio Campinas les Katukina se répartissent en quatre villages (Campinas, Martins, Samaúma et Bananeira) situés au bord de la route.

4. Depuis le début des années 1940, un pharmacologue italien, Vittorio Erspamer, dirige une équipe de chercheurs qui s'intéresse à l'étude des peaux d'amphibiens et en particulier aux peptides qui s'y trouvent. En 1985, Erspamer publia une étude sur les peaux des espèces du genre *Phyllomedusa* et aboutit à la conclusion qu'elles contenaient des peptides actifs en abondance, surtout *Phyllomedusa bicolor*. À partir de 1989, les études sur ces peptides se sont multipliées et les premiers brevets ont été déposés. Pour un historique des recherches scientifiques sur *Phyllomedusa bicolor*, voir Carneiro da Cunha (2005).

5. Le *Primeiro Encontro Brasileiro de Xamanismo* a été organisé par Léo Artése/Associação Lua Cheia-Pax, et se déroula à São Paulo, du 13 au 20 mars 2005.

6. En avril 2004, l'usage croissant du *kampo* à diverses fins incita l'*Agência Nacional de Vigilância Sanitária* (ANVISA) à interdire toute publicité, essentiellement faite sur internet, concernant le *kampo*. Certains en ont déduit que non seulement la publicité, mais aussi l'usage même du produit avaient été interdits. Après ce décret, certains des médecins urbains qui appliquaient jusque-là du *kampo* cessèrent de le faire ; d'autres cessèrent de les mentionner dans leurs *folders*, tout en continuant à l'utiliser.

7. L'Organisation Mondiale de la Santé classe comme « drogue » toute « substance qui, administrée à ou consommée par un organisme vivant, modifie l'une ou plusieurs de ses fonctions, à l'exception des substances nécessaires pour le maintien d'un état de santé normal » (Leite & Andrade, in Fiore, 2007). Cette définition est problématique, dans la mesure où certaines substances sont à la fois des « aliments » (ayant des propriétés nutritives) et des « drogues » (ayant des propriétés psychoactives), tel le vin par exemple. En outre, comme le relève Fiore (*op. cit.*), « l'eau et les aliments » sont nécessaires au « maintien d'un état de santé normal » mais « tout aliment peut se voir substituer un autre qui contienne les mêmes propriétés ». En l'absence d'eau, un individu peut par exemple avoir recours au thé.

8. En raison de la stigmatisation et du manque de précision du terme « drogues », certains médecins préfèrent parler de « substances psychoactives ». Il s'agit de substances qui agissent sur le SNC ou altèrent de quelque manière que ce soit la psyché et la conscience humaines. On peut cependant douter également du degré de précision du terme « substances psychoactives » ; dans la mesure où certaines substances peuvent affecter le SNC sans être pour autant considérées psychoactives par la médecine, notamment dans le cas de certains médicaments (Fiore, 2007).

9. Selon le dictionnaire Aurélio, un « peptide » est « toute substance associant deux ou plusieurs acides aminés associés par un lien —CO-NH, et exerçant des fonctions spécifiques dans l'organisme ».

10. La classification des substances psychoactives a beaucoup fluctué au cours des temps. La première tentative de systématisation fut l'œuvre d'un pharmacologue allemand. L. Lewin, en 1924, bientôt remplacée par la classification de Delay et Deniker, élaborée entre 1957 et 1961. Cette dernière est encore acceptée de nos jours, avec quelques variations ou actualisations. Les substances qui agissent sur le psychisme sont globalement divisées en trois grandes familles : « les psycholeptiques, qui dépriment les fonctions psychiques, les psychoanaleptiques, qui les stimulent, et les psychodisleptiques, qui les modifient » (Seibel & Toscano, 2002 : 4).

11. Le concept « d'hallucination » a été souvent critiqué parce qu'il tend à réduire les expériences découlant de l'usage des substances qui altèrent la conscience à une perception fautive et illusoire de la réalité — les associant bien souvent à des cas pathologiques (cf. Labate, Goulart & Carneiro, 2005). En outre, les substances traditionnellement considérées comme « hallucinogènes », comme le *peyotl*, l'*ayahuasca* et le LSD, ne provoquent pas des « hallucinations » au sens strict du terme (à la différence de substances comme les anticholinergiques), mais plutôt de simples distorsions de la perception (visuelle et auditive). On continuera à utiliser ce terme parce qu'il apparaît fréquemment dans les discours médicaux, mais en raison de ses limitations, mettrons le terme « hallucination » entre guillemets.

12. Actuellement, l'*Instituto do Coração de São Paulo* (INCOR) promeut des recherches sur le thème des *anima nobili*, afin d'évaluer les réponses physiologiques

aiguës et de nature immunologique, dans le cadre du projet du *Ministério do Meio Ambiente* antérieurement cité. Selon Glacus S. Brito, chercheur personnellement familiarisé avec les effets du *kampo*, « bien qu'on ait décrit des alcaloïdes ayant des propriétés psychomimétiques, on n'observe pas d'altérations de la perception, ou des effets hallucinogènes au cours de la période pendant laquelle la substance agit ; en revanche, on ressent intensément des phénomènes physiques de nature sympathicomimétique et parasympaticomimétique » (communication personnelle, février 2006).

13. Voir note 5.

14. Un des nos informateurs, un médecin holiste, affirmait que la grenouille était un « animal de pouvoir ». Il se pourrait que d'autres thérapeutes partagent ce point de vue.

15. En ce sens, les distinctions entre variables comme *set* (individu) et *setting* (contexte) ou « corps » et « esprit », bien qu'elles représentent des avancées par contraste avec des explications qui réduisent le phénomène des drogues à sa seule dimension pharmacologique, n'en demeurent pas moins limitées — de tels dualismes disparaissent bien souvent dès lors qu'on adopte les points de vue empirique et indigène. Sur la tentative de la médecine scientifique et naturaliste d'isoler, par la production de molécules médicamenteuses en laboratoire contre placebo, la dimension « objective » de la « nature » des effets « subjectifs » de la « culture » et les conceptions de l'homme sous-jacentes à ce projet, voir Marras (2002).

16. Ce « problème » n'est pas exclusif au *kampo*. De nombreuses analogies seraient possibles, bien qu'elles débordent du champ de ce travail. Signalons simplement, pour l'heure, le cas du « vin de jurema », où l'on constate un processus inverse. Il s'agit d'une boisson des Indiens du Nord-Est du Brésil, qui contient du DMT, une substance qui n'est pas active par voie orale à moins d'être accompagnée d'alcaloïdes bêta-carbolines absentes dans la composition de cette boisson (Ott, 2004). Cependant, les populations indigènes relatent les visions associées à la consommation de la plante (*idem*).

17. En 2002, l'utilisation du *kampo* a été divulguée par le programme *Globo Repórter*, diffusé sur la chaîne TV Globo. En 2003, un journaliste carioca de renom, Zuenir Ventura, publia un livre sur Chico Mendes dont un des chapitres est suggestivement intitulé « Ce qui est chaud, c'est le *kambô* », et où il décrit l'utilisation du jus de grenouille verte dans la ville de Rio Branco. Au cours de l'année 2003, au moins treize articles sur le *kampo* furent publiés dans les quotidiens de la capitale de l'Acre. En 2004, le *kampo* faisait encore la une locale et même au-delà — en octobre, ce fut cette fois une revue nationale, *Globo Rural*, qui mettait en couverture la photo d'une grenouille *kampo* dans les mains d'un Indien katukina. L'usage traditionnel et les effets de l'application du *kampo* chez les Indiens étaient décrits en détail, accompagnés de la dénonciation outrée de la biopiraterie en Amazonie. Six mois plus tard, en avril 2005, le *kampo* fit l'objet d'un papier dans la *Folha de São Paulo*, mettant cette fois l'accent sur un autre sujet : l'utilisation croissante du jus de grenouille verte dans les cliniques de thérapies alternatives — essentiellement fréquentées, à en croire l'article, par des

étudiants, des cadres et des artistes de la capitale de l'État de São Paulo. Peu de temps après, la revue *Superinteressante* publia une note de la même veine. En novembre 2005, le *kampo* apparut de nouveau dans la *Folha de São Paulo*, cette fois encore dans un texte consacré aux thérapies alternatives, mais qui abordait également la question de la protection des savoirs traditionnels. Toujours en 2005, Zélia Gattai publia un livre dans lequel la grenouille verte, qu'elle-même avait expérimentée dans l'espoir que cela puisse améliorer l'état de santé de son compagnon, Jorge Amado, figure en bonne place, jusque dans le titre : *Vaccin de grenouille et autres souvenirs*.

18. L'*orkut* (communauté virtuelle sur internet gérée par Google, n.d.t.) comprend deux forums de débat, dont l'un s'appelle tout simplement *Kambo* et l'autre *Kambô Milagre Indígena* (*Kampo*, Miracle indigène), dans lequel les participants échangent des informations sur l'usage du jus de grenouille verte (où, quand, comment, pourquoi appliquer, entre autres choses). Le 10 février 2006, *Kambo* comptait deux cent quatorze participants et *Kambô Milagre Indígena* un peu plus de trois cents.

19. Rappelons que le gouverneur d'Acre, Jorge Viana, créa en 2003 la *Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas* (SEPI), poste occupé, depuis lors, par Francisco Pianko (Ashaninka). Siã Kaxinawá est, depuis 2003 également, vice-prefeito (équivalent à adjoint au maire, n.d.t) de la municipalité du Jordão.

20. Edilene Coffaci de Lima compte parmi les ethnologues concernés.

21. Le nom de la grenouille verte a été orthographié de diverses manières : *kampu*, *kampo*, *kampô* et, depuis peu, *kambô*. La forme *kampu* correspond à la manière kaxinawá de désigner les espèces de *Phyllomedusa*, les graphies *kampo* et *kampô*, avec l'accent tonique sur la dernière syllabe, renvoyant plutôt au Katukina. Bien que la tâche soit actuellement en cours avec l'appui de la Comissão Pró-Índio do Acre, aucun de ces deux groupes n'a encore normalisé son orthographe, de sorte que le même son peut faire l'objet de plusieurs représentations graphiques différentes. La forme *kambô* semble résulter d'une tentative de donner au mot katukina une sonorité plus proche de celle du portugais, surtout de la part des Blancs qui se sont mis à l'utiliser et à en propager l'usage. Il s'agit, en outre, de la manière dont la grenouille verte est désignée par les Amahuaca (Carneiro, 1970). Rajoutons encore que l'anthropologue Terri Valle de Aquino (communication personnelle, 2005) affirme avoir entendu Raimundo Luiz (un vieux Yawanawá) dire que *kambô* serait le terme que les Katukina utilisaient dans l'ancien temps pour désigner les différentes espèces de *Phyllomedusa*. La forme se trouverait encore dans les vieilles chansons du répertoire katukina. De fait, la toute première chanson du CD Katukina parle de la grenouille verte, que les Katukina orthographient avec un p, mais qui sonne en fait beaucoup comme un b. L'information fournie par Raimundo Luiz laisserait donc entendre que les Blancs seraient en fait en train de reprendre la forme « archaïque » des Katukina.

22. Une preuve supplémentaire que le *kampo* s'utilise avant tout dans des contextes avant tout cynégétiques peut être trouvée dans Erikson (2001), qui signale que les

Matis, groupe de langue pano vivant dans le Vale do Javari, en ajoutent métaphoriquement au curare dont ils enduisent les dards de leurs sarbacanes.

23. Pour de plus amples détails sur la capture de la grenouille, la collecte de la sécrétion et son application chez les Katukina, voir Lima (2005). Le fdm *Noke Haweti* (*Quem somos e o que fazemos*) illustre en détail l'utilisation du *kampo* par les Katukina.

24. Bien qu'il soit nécessaire d'enquêter encore un peu plus sur le sujet, il semble, du moins pour les Katukina, que la capacité de supporter un très grand nombre de « points » dénote le courage face à la douleur. Il n'est pas exagéré de dire que les hommes exhibent les cicatrices laissées par le *kampo* avec une certaine fierté. Comme si les petites marques alignées symétriquement sur leurs bras et leurs torses servaient d'indices de la douleur et de la souffrance qu'ils sont capables d'endurer — tout en exhibant leurs dispositions pour la chasse et autres activités physiques. En d'autres termes, les cicatrices pourraient bien dénoter leur virilité.

25. Il est important d'observer que le *kampo* n'est pas le seul domaine qui exige d'être appliqué par quelqu'un de très performant à la chasse ou au travail. Il en va de même pour d'autres techniques utilisées par les Katukina pour éloigner la paresse et la malchance à la chasse, telles les « piqûres d'orties » utilisées autrefois pour châtier les enfants, ou encore les piqûres de ces fourmis dites *hãni* auxquelles les chasseurs devaient exposer leurs avant-bras tout en étant retenus par d'autres chasseurs plus expérimentés. Ces piqûres de *hãni* étaient supposées rendre les chasseurs plus habiles pour tuer des oiseaux.

26. Pour plus d'informations sur les débuts de la diffusion de l'usage du *kampo* dans les grands centres urbains, voir Lopes (2000).

27. À Camanducaia, le *kampo* s'utilise très régulièrement. Isabel Santana de Rose (2005) avait déjà noté la présence, en 2004, de deux visiteurs venus de Cruzeiro do Sul (AC), peut-être des proches de Francisco Gomes qui, après des « travaux de guérison », appliquaient le *kampo* à des adeptes de Céu da Mantiqueira.

28. Dans un article publié dans le journal *Página 20*, daté du 3 mars 2002, AJUREMA renvoie à *Associação Juruense de Recursos Extrativistas e Medicina Alternativa*, qui semble être sa désignation initiale.

29. Un tel scientisme, caractéristique de AJUREMA, pourrait découler de l'origine udeviste de la famille Gomes. Il est bien connu, et même apparent sur leur site web, que la promotion des études scientifiques sur les effets de la consommation de l'*ayahuasca* compte parmi les objectifs de l'UDV, à tel point qu'y fut créé, en 1986, un Département Médico-Scientifique, le DEMEC-UDV.

30. On se mit à utiliser aussi le *kampo* au Céu do Mapiá, communauté siège du Santo Daimé en Amazonie, dans la *Santa Casa de Cura Padrinho Manoel Corrente* (une sorte d'hôpital local qui fait appel à un mélange de remèdes de l'herboristerie amazonienne et de la médecine occidentale, sur fond de doctrine religieuse daimiste) ainsi que chez quelques applicateurs autonomes. Nous n'avons pas enquêté sur l'origine de l'introduc-

tion du *kampo* dans cette communauté. Selon certains, il existerait une espèce de grenouille verte native de la région, mais nous n'avons pas réussi à confirmer cette information. Il est en tout cas sûr que certains daimistes de Cruzeiro do Sul et de Crôa, qui utilisent le *kampo* dans la région, comme Davi Nunes de Paula et Seu Francisquinho, ont des contacts avec Mapiá par le biais du *Centro de Medicina da Floresta* et du *Projeto Saúde Nova Vida*. À São Paulo, outre Sônia Valença de Menezes, il y aurait au moins trois autres daimistes qui appliquent le *kampo* ; Seu Francisquinho voyageait régulièrement à São Paulo et Rio de Janeiro, pour y appliquer le *kampo* à qui le souhaitait.

31. Les Katukina reconnaissent deux types de chamanes : les *shoitiya* et les *romeya*, qu'ils désignent respectivement, en portugais, *rezadores* et *pajés* (cf. Lima, 2000).

32. Il n'existe également qu'assez peu de données sur l'utilisation du *kampo* chez les *seringueiros*. Selon Davi de Paula Nunes, habitant de Crôa — une localité distante d'environ trente kilomètres de la TI du rio Campinas et où est implanté le projet *Saúde Nova Vida*, qui inclut le *kampo* parmi les « remèdes » qu'il préconise —, le nombre d'applications fluctue en fonction du patient et de son problème (communication personnelle, 2005).

33. Il est important de préciser que, chez les Katukina, contrairement à ce qui se passe chez d'autres groupes Pano qui l'utilisent également, comme les Yaminawa (Calávia, 1995), l'application du *kampo* n'est pas l'apanage des chamanes. S'il arrive à ces derniers de l'appliquer, ce n'est pas en tant que spécialistes de l'occulte mais en vertu de leurs qualités morales, conformément à ce qu'on déjà vu. En dehors du contexte de la chasse, les Kaxinawa font un usage important du *kampo* au cours de leur principal rite d'initiation, le *nixpupima* (Lagrou, 1998).

34. L'État d'Acre connaît actuellement un boom de chamanes et d'aspirants-chamanes autoproclamés. Plutôt que de praticiens traditionnels katukina (Lima, 2000), il s'agit en l'occurrence de jeunes hommes, voire de jeunes femmes, dont certains sont par ailleurs très présents sur le devant de la scène politique, notamment un jeune ashaninka et deux jeunes filles yawanawá.

35. Sur les premiers rapprochements et échanges entre les Katukina et les Marubo, voir Lima (1994).

36. La campagne de dénonciation des dépôts de brevets concernant des substances dérivées des sécrétions de *kampo* commença en 2003, à l'initiative d'une ONG basée à Rio Branco (AC) : Amazonlink. On peut consulter la liste des brevets en question à l'adresse http://www.biopirataria.org/patentes_kambo.php.

37. Brièvement : selon la médecine chinoise, les points des méridiens sont les canaux présents dans le corps, par lesquels circule l'énergie vitale.

BIBLIOGRAPHIE

- ALBUQUERQUE, Diva, 2003, « "Vacina do Sapo" está sendo biopirataada por estrangeiros », *O Rio Branco*, 16 de julho.
- ANTUNES, Archibaldo, 2001, « A magia do kambô », *Outras Palavras*, Rio Branco, Número 13.
- AQUINO, Romerito, 2003, « Henrique Afonso defende CPI da Biopirataria », *Página 20*, Rio Branco, 20 de julho.
- AQUINO, Terri, 2005, « Todo dia é dia de índio », *Página 20*, 17 de abril, (coluna Papo de Índio), http://www2.uol.com.br/pagina20/17042005/papo_de_indio.htm, consulté le 17/04/2005.
- AQUINO, Terri & MARCELO, P. Iglesias, 1994, *Kaxinawá do rio Jordão, História, território, economia e desenvolvimento sustentado*, Rio Branco, Comissão Pró-Índio.
- BECKER, Howard S., 1966, *Outsiders : studies in the sociology of deviance*, Londres, Free Press of Glencoe.
- BEZERRA, José Augusto, 2004, « A ciência do sapo », *Globo Rural*, edição 228, outubro.
- BRAGA, Gilberto, 2003, « A arte de engolir sapo », *O Estado do Acre*, 20 de julho.
- CALÁVIA, Oscar, 1995, *O nome e o tempo dos Yaminawa*, Thèse de doctorat en anthropologie sociale.
- CASTILLA DEL PINO, Carlos, 1984, *Una investigación de teoría psico(pato)lógica*, Madrid, Alianza Editorial.
- CARNEIRO, Robert, 1970, « Hunting and Hunting Magic among the Amahuaca of the Peruvian Montaña », *Ethnology*, 9, 4: 331-341.
- CARNEIRO, Henrique, 2002, *Amores e sonhos da flora, Afrodistacos e alucinógenos na botânica e na farmácia*, São Paulo, Xamã.
- 2005, « Transfonnações do significado da palavra "droga" : das especiarias coloniais ao proibicionismo contemporâneo », in Venâncio & Carneiro eds, *Álcool e Drogas na História do Brasil*, Belo Horizonte/São Paulo. Editora da PUC-Minas/Alameda: 11-27.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, 1998, « Pontos de vista sobre a floresta amazônica : xamanismo e tradução », *Mana*, 4, 1: 7-22.
- 2005, « Des grenouilles et des hommes », *Télérama hors série, Les Indiens du Brésil*, março : 80-83.
- CLEMENTE, Izabel, 2003, « Nem suor do sapo campu escapa à biopirataria », *Jornal do Brasil*, 06 de julho de 2003.
- CONKLIN, Beth, 2002, « Shamans versus pirates in the Amazonian Treasure Chest », *American Anthropologist*, 104, 4: 1050-1061.
- DALY, J. W., CACERES, J., MONI, R. W. & al., 1992, *Frog secretions and hunting*

- magic in the upper Amazon : Identification of a peptide that interacts with an adenosine receptor, *Proc Natl. Acad. Sci. USA*, 89: 10960-10963.
- DA MATTA, Roberto, 1973, « Panema : uma tentativa de análise estrutural », *Ensaços de Antropologia Estrutural*, Petrópolis, Vozes: 63-92.
- DINTZ, Tatiana, 2005, « Apesar de proibida, pacientes recorrem à vacina do sapo », *Folha de São Paulo*, 03 de novembro, Caderno Equilíbrio.
- DOUGLAS, Mary, 1976, *Pureza e Perigo*, São Paulo, Ed. Perspectiva (Col. Debates).
- ERIKSON, Philippe, 1996, *La Griffes des aïeux, Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*, Paris, CNRS/Peeters.
- 2001, « Myth and Material Culture : Matis Blowguns, Palm Trees, and Ancestor Spirits », in Rival & Whitehead eds, *Beyond the Visible and the Material : the Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, Oxford, Oxford University Press : 101-121.
- ESCOHOTADO, Antonio, 1989, « Introducción », *Historia de las Drogas*, 1, Madri, Alianza Ed.: 9-29.
- IORE, Maurício, 2007, *Controvérsias médicas e o debate público sobre uso de drogas*, Campinas, Mercado de Letras.
- FREITAS, Marilena, 2004, « Vacina do sapo se populariza em RR », *Folha de Boa Vista*, 12 de maio.
- GALVÃO, Eduardo, 1976 (1955), *Santos e visagens*, São Paulo/Brasília, Editora Nacional/INL.
- GATTAI, Zélia, 2005, *Vacina de sapo e outras lembranças*, Rio de Janeiro, Record.
- GORMAN, Peter, 1993, « Making magic », *Omni Magazine*, Julho, <http://www.pgorman.com/MakingMagic.htm>, consulté le 21/12/2005.
- 1995, « Between the canopy and the forest floor », *High Times Magazine*, Janeiro, <http://www.pgorman.com/BetweentheCanopyandtheForestFloor.htm>, consulté le 21/12/2005.
- KATUKINA SHERÊ, Benjamim André & ALGRANTI Nicole (Direção e Roteiro de), 2006, *Noke Haweti quem somos e o que fazemos*, Rio de Janeiro, AKAC/Taboca Produções Artísticas, DVD, 52 min.
- LABATE, Beatriz C. & SENA ARAÚJO, Wladimir eds, 2004, *O uso ritual da ayahuasca*, Campinas, Mercado de Letras/FAPESP.
- LABATE, Beatriz, 2004a, *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*, Campinas, Mercado de Letras/FAPESP.
- 2004b, *Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup : diversificação e internacionalização do vegetalismo ayahuasqueiro peruano*, non publié.
- 2005a, « O pajé que virou sapo e depois promessa de remédio patenteado », <http://www.antropologia.com.br/colu.html>, consulté le 30/08/2005.
- 2005b, « A rã que cura ? », *Superinteressante*, Maio, edição 213.
- LABATE, B., GOULART, S. & CARNEIRO, H., 2005, « Introdução », in Labate &

- Goulart eds, *O uso ritual das plantas de poder*, Campinas, Mercado de Letras/FAPESP: 29-55.
- LAGES, Amarilis, 2005, « Uso de veneno de rã deixa floresta e ganha adeptos nas metrópoles », *Folha de São Paulo*, 12 de abril, página C3.
- LAGROU, Elsje, 1998, *Caminhos, duplos e corpos. Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawá*, Thèse de doctorat en anthropologie sociale, USP.
- LANGDON, Jean, 1996, « Introdução », in Langdon ed., *Xamanismo no Brasil*, Florianópolis, Editora da UFSC.
- LIMA, Editene Coffaci de, 1994, *Katukina : história e organização social de um grupo pano do Alto Juruá*, Mémoire de maîtrise en anthropologie sociale, USP.
- 2000, *Com a pedra da serpente, Homens, animais e espíritos nas concepções Katukina sobre a natureza*, Thèse de doctorat en anthropologie sociale, USP.
- 2005, « Kampu, kampo, kambô : o uso do sapo-verde entre os Katukina », *Revista do IPHAN*, 32: 254-267.
- LOPES, Leandro Altheman, 2000, *Kambô, a medicina da floresta (experiência narrativa)*, Mémoire de fin d'études, École de journalisme, USP.
- 2001, « Herança da Floresta », *Outras Palavras*, Rio Branco, número 13.
- MAGNANI, José Guilherme, 1999, « O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea », *Religião e Sociedade*, 20, 2: 113-140.
- MARRAS, Stelio, 2002, « Ratos e homens — e o efeito placebo : um reencontro da cultura no caminho da natureza », *Campos*, 2: 117-133.
- MARTINS, Homero Moro, 2006, *Os Katukina e o kampo : aspectos etnográficos da construção de um projeto de acesso a conhecimentos tradicionais*, Mémoire de maîtrise, UnB.
- MILTON, Katherine, 1994, « No pain, no game », *Natural History*, IX: 44-51.
- NEGRI, L., ERSPAMER, G. E., SEVERINI, C. & al., 1992, *Dermorphin-related peptides from the skin of « Phyllomedusa bicolor » and their amidated analogs activate two μ opioid receptor subtypes that modulate antinociception and catalepsy in the rat*, *Proc. Natl. Acad. Sci. USA*, 89: 7203-7207.
- OTT, Jonathan, 2004, « Farmahuasca, anahuasca e jurema preta : farmacologia humana de DMT oral mais harmina », in Labate & Sena Araújo eds, *O uso ritual da ayahuasca*, Campinas, Mercado de Letras/FAPESP, 2ª ed.: 711-736.
- PÉREZ, Gil Laura, 1999, *Pelos caminhos de Yuve : conhecimento, cura e poder no xamanismo Yawanawá*, Mémoire de maîtrise en anthropologie sociale, UFSC.
- 2004, « Chamanismo y modernidad : fundamentos etnográficos de um processo histórico », in Calavia Sæz, Lenaerts & Spadafora eds, *Paraíso abierto, jardines cerrados, Pueblos indígenas, saberes y biodiversidad*, Quito, Abya-Yala.
- PIMENTA, José, 2004, « Desenvolvimento sustentável e povos indígenas : os paradoxos de um exemplo amazônico », *Anuário Antropológico* : 115-150.

ROSE, Isabel Santana de, 2005, *Espiritualidade, terapia e cura : um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime*, Mémoire de maîtrise en anthropologie sociale, UFSC.

SAHLINS, Marshall, 2004, « A sociedade afluyente original », in Sahlins ed., *Cultura na prática*, Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.

SEIBEL, Sergio Dario & TOSCANO J. R. Alfredo, 2000, « Conceitos básicos e classificação geral das substâncias psicoativas », in Seibel & Toscano eds, *Dependência de Drogas*, São Paulo, Atheneu: 1-6.

SOUZA, Moisés Barbosa & al., 2002, « Anfíbios », in Carneiro da Cunha e Almeida eds, *Enciclopédia da Floresta. O Alto Juruá : práticas e conhecimentos das populações*, São Paulo, Cia das Letras: 601-614.

TASHKA, Yawanawá & SORIANO, Laura (Direção e Roteiro de), 2004, *Yawa, a história do povo Yawanawá*, Tarauacá, COOPYAWA (Cooperativa Agroextrativista Yawanawá), DVD, 55 min.

TASTEVIN, Constantin, 1925, « Le fleuve Muru », *La Géographie*, XLIII : 14-35 et XLIV : 403-422.

VENTURA, Zuenir, 2003, *Chico Mendes, Crime e castigo*, São Paulo, Companhia das Letras.

ZINBERG, Norman, 1984, *Drug, set and setting*, Nova Haven, Yale University Press.

CULTURE DIRIGÉE ET EXPÉRIENCE RÉVÉLÉE : LE CACTUS *PEYOTL* CHEZ LES HUICHOL DU MEXIQUE

ILARIO ROSSI

Toute société met en œuvre, de manière proactive ou réactive, des mécanismes culturels par lesquels l'ensemble ou une partie de ses membres trouvent les moyens de dépasser les limites prosaïques de leur existence habituelle. Au-delà des clichés folkloriques et des quêtes mimétiques, l'absorption de psychotropes, attestée partout dans le monde sous des formes aussi nombreuses que variées, se présente comme une des démarches les plus manifestes de cette quête, parfois obsessionnelle, du dépassement de l'ordinaire. Expérience éminemment subjective, l'état psychotrope dévoile également des dynamiques culturelles et des logiques sociales fort révélatrices. De fait, la recherche ponctuelle ou continue d'un ailleurs peut être appréhendée comme un besoin pour l'individu de reconfigurer sa condition humaine. Cette transition ne peut cependant se comprendre si on l'interprète comme une action sociale isolée ; elle constitue au contraire un espace sémantique susceptible d'informer sur les logiques qui encadrent sa production culturelle. Il est donc opportun d'envisager une approche à la question qui puisse englober aussi bien les implications singulières que les déterminants sociaux. Le point commun de cette dialectique se construit autour de la ligne de démarcation entre un état « ordinaire » et un état « modifié », qui sépare deux langages et deux expériences spécifiques du corps et de la lecture que la société en fait : les psychotropes deviennent ainsi des révélateurs de logiques culturelles.

En ce sens, peut-on parler d'un corps qui pense et qui s'exprime dans un contexte d'expérience psychotrope ? Ou encore, en quoi et comment les rationalités expérientielles véhiculées par la pluralité des références sociales et culturelles interrogent les articulations entre corps inné et corps acquis ? Et, plus spécifiquement, en quoi et comment la rencontre avec