



Le motif de la régurgitation dans les “ fêtes ” amérindiennes

Benjamin Balloy

► To cite this version:

Benjamin Balloy. Le motif de la régurgitation dans les “ fêtes ” amérindiennes. Nuevo mundo Mundos Nuevos, 2016, <10.4000/nuevomundo.69501>. <hal-03371016>

HAL Id: hal-03371016

<https://hal.science/hal-03371016v1>

Submitted on 18 Nov 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization



Nuevo Mundo Mundos Nuevos

Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo

Mundos Novos - New world New worlds

Débats | 2016

Le motif de la régurgitation dans les « fêtes » amérindiennes

Benjamin Balloy



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/nuevomundo/69501>

DOI : 10.4000/nuevomundo.69501

ISSN : 1626-0252

Éditeur

Mondes Américains

Ce document vous est offert par INIST - Centre national de la recherche scientifique (CNRS)



Référence électronique

Benjamin Balloy, « Le motif de la régurgitation dans les « fêtes » amérindiennes », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Débats, mis en ligne le 10 octobre 2016, consulté le 18 novembre 2022.

URL : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/69501> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.69501>

Ce document a été généré automatiquement le 25 mars 2021.



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International
- CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Le motif de la régurgitation dans les « fêtes » amérindiennes

Benjamin Balloy

- 1 La très grande régularité des descriptions et des jugements de valeur portés sur ce qu'il est convenu d'appeler les fêtes de boisson ne manque pas d'intriguer, dès lors qu'on envisage le phénomène dans une perspective comparatiste large. Du moment de la conquête jusqu'aux écrits d'anthropologues professionnels à la charnière du XX^e siècle¹, se maintient une même façon dépréciative d'appréhender et de décrire le caractère excessif et licencieux de ces fêtes. Dès le XVI^e, celles-ci furent combattues par l'Eglise, avec des succès variables en Amérique du Sud ou en Mésomérique², et notamment par les jésuites qui y voyaient – avec perspicacité il faut bien l'admettre – un bastion par lequel survivaient les croyances païennes, obstacles aux conversions³. Quand elles ne furent pas combattues, elles furent tolérées avec mépris par les autorités, assimilées à de pitoyables débauches profanes et, selon les sensibilités, interprétées comme le signe d'une triste déchéance liée au contact avilissant avec la civilisation⁴ ou comme la confirmation bruyante de la sauvagerie présumée des Indiens. Les synthèses apportant un regard proprement ethnographique, qui prennent au sérieux la prééminence du phénomène en Amérique du Sud, sont finalement assez récentes⁵.
- 2 Cet article cherchera à montrer, en attirant l'attention sur le motif du vomissement, les problèmes que pose une compréhension des fêtes de boisson trop étroitement centrée sur le seul processus de la fermentation alcoolique et l'ivresse éthylique. Loin de prétendre remplacer le critère *éthylique* par le critère *émétique* – dans la mesure où il serait vain de prétendre distinguer, sous le rapport de l'ouverture du corps, les propriétés émétiques, diurétiques ou laxatives –, il s'agira essentiellement dans ce travail liminaire de souligner l'intérêt d'une approche comparée élargie aux autres contextes rituels dans lesquels des substances sont employées pour métamorphoser le corps en même temps que s'altère, par l'ivresse ou par d'autres techniques, la conscience des participants⁶.

Fêtes de boisson et intoxication

- 3 On admet qu'avant la conquête, les Amérindiens, au nord du Mexique actuel, n'élaboraient ni n'employaient de boissons alcoolisées. La fermentation n'y était pas inconnue, seulement elle ne donnait lieu à l'élaboration d'aucune boisson d'importance rituelle, documentée de façon fiable. La technique, au contraire, était d'un emploi généralisé en Amérique du Sud et en Mésoamérique⁷ – à la notable exception des Gé et Bororo du Brésil central⁸. Là où ces boissons existent, la diversité des recettes et des matières premières employées pour leur élaboration est remarquable. On aurait cependant tort d'associer à une population donnée une boisson unique, tant la norme consisterait plutôt en une diversité de recettes, diversité que la langue traduit généralement par un riche vocabulaire associé à ces boissons et leurs nuances (couleurs, texture, goût, effets). Précisons, de façon purement propédeutique, ce que nous entendons par fêtes de boisson amérindiennes. Les fêtes de boisson se présentent comme des cérémonies *collectives* (bien que la consommation individuelle ou en petit comité, plus quotidienne, puisse coexister⁹), généralement associées ou faisant partie intégrante d'une célébration, qui engage *l'ensemble du groupe* : rite funéraire, naissance, initiation, victoire ou guerre, mariage, etc. au cours desquels, les *hommes*¹⁰, *parés* et ornés, dansent, chantent et consomment, *avec excès, jusqu'à épuisement* des produits qui ont été collectés et préparés *en grande quantité pour cette occasion*, à *l'invitation d'un hôte* ou groupe d'hôtes, généralement singularisé du point de vue de son mode de consommation. Une forme de réciprocité cérémonielle, d'invitation de groupes étrangers à l'unité résidentielle voire dans certains cas des groupes ennemis est un trait fréquent dans les ethnographies¹¹. La dimension *excessive* de *l'absorption* des produits accumulés pour l'occasion, les diverses manifestations de l'ivresse – narcoses, désinhibition, volubilité –, la dimension agonistique ou guerrière, qui s'exprime dans les joutes ou les jeux qui ont lieu durant ces fêtes¹², tout comme « l'omniprésence de l'érotisme »¹³, en constituent autant de motifs caractéristiques, un peu partout sur le continent. Les Araweté (Xingu) offrent un bon exemple de ce type de fête où ces multiples dimensions sont étroitement imbriquées¹⁴.

Mousse, poison et pourrissement

- 4 En Amérique du Sud, remarque Emmanuel Désveaux, la fermentation – qui provoque à la surface du liquide le dégagement de gaz – est très généralement associée à une ébullition¹⁵. L'écume, la mousse qui se forme à la surface de la boisson tout comme la turbidité – aussi associée à la sève ou la rivière en crue – sont prises comme les indices d'une fermentation réussie¹⁶. Si les Araweté (Xingu, Brésil) décrivent le processus de fermentation comme « une ébullition (*ipipo*) du fait de l'écume », les Wayãpi de l'Oyapock (Guyane) associent quant à eux la bière mousseuse servie aux danseurs à l'écume produite par le *salisali* – liane de type *Lonchocarpus* employée pour la pêche à la nivrée –, et l'enivrement qui gagne les danseurs à l'asphyxie des poissons¹⁷. Lévi-Strauss soulignait déjà l'homologie, établie par les mythes, entre l'ébullition de la cuisine au feu et l'écume qui se forme et trouble l'eau que les pêcheurs agitent pour y répandre la sève ichtyotoxique des lianes¹⁸. Cette association nous rappelle également que, si les Aché (Tupi-Guarani du Paraguay) paraissaient ignorer l'utilisation de *Lonchocarpus* pour

la pêche à la nivrée, ils se servaient néanmoins de cette liane comme d'un savon rituel, qu'on faisait justement mousser abondamment sur la peau¹⁹.

- 5 La fermentation des boissons mobilise également dans les discours indigènes la sémantique du pourri²⁰. Ce qu'expriment les Indiens Curripaco d'Amazonie colombienne : « lorsque la bière produit une légère écume, on dit alors qu'elle est « bien pourrie » (*ipakau matsia*), signe qu'elle sera enivrante »²¹. En tant que processus culinaire, remarquait Désveaux, elle possède par ailleurs une forte affinité avec des procédés de disposition funéraire faisant notamment appel au pourrissement des chairs du défunt²². Ainsi, la bière amère des Araweté est envisagée comme un produit susceptible de « dégénérer vers le pourri » et de faire gonfler et « exploser comme un cadavre putréfié » ceux qui en boivent²³. Ces conceptions s'accordent avec les contextes rituels où les boissons sont consommées : les « fêtes de boisson » procèdent fréquemment de célébrations funéraires et/ou guerrières²⁴. Tout autant, les Indiens envisagent très souvent leurs boissons – obtenues à partir de miel, de manioc, de maïs ou de divers fruits, – précisément comme des chairs²⁵ ou entretenant avec des substances corporelles un rapport autant dialectique que métaphorique : de la salive féminine initiant le processus de fermentation à l'association des bières à du lait ou du sperme, jusqu'à l'idée que ces mêmes substances doivent à la bière leur qualité sinon leur existence. Il flotte, on le constate, sur les boissons amérindiennes le soupçon d'une connexion étroite avec le corps humain : corps ouvert²⁶ ou circulé par des matières qui semblent connoter l'ordure et le poison²⁷. Ajoutons que les non-humains – au rang desquels les morts – sont des invités à part entière de ces fêtes, conviés à partager la boisson : que ce soit au travers des libations, ou *ch'alla*, qu'on verse avant de boire dans les Andes bolivienne²⁸, ou du banquet réputé avoir lieu avant que les humains n'y goûtent²⁹. Disons que ces conceptions renvoient plus largement à la question du parallélisme, constaté à maintes reprises en Amérique indienne, entre les processus d'élaboration culinaire, de commensalité alimentaire et de traitement funéraire. Bruce Albert chez les Yanomamë montre bien comment « l'articulation et la représentation des alliances intercommunautaires (...) ne pren[nent] corps qu'à titre de système de réciprocité symbolique intercommunautaire (réciprocité des services funéraires et des prédations symboliques) »³⁰.

La « puissance » comme qualité sensible

- 6 Il me semble par conséquent important de souligner que les Amérindiens, pour décrire les qualités sensibles des boissons qu'ils préparent, ne se contentent pas de faire référence aux propriétés enivrantes de l'alcool – propriétés qui ne sont d'ailleurs pas clairement distinguées des autres formes d'altérations mentales, narcoses ou excitations induites par d'autres moyens et associées à d'autres aliments³¹. Dans les Andes, « chez les Qhechua », l'ivresse est certainement un état recherché, recommandé même car « être « moyennement ivre » étant un état d'équilibre, de mesure, c'est donc un état privilégié lors des rituels : le contact s'établit alors avec les êtres de l'au-delà »³². Mais sans s'arrêter à ce seul critère, les Amérindiens s'attachent plutôt à décrire un ensemble de propriétés, très fréquemment subsumées par un terme, ou plusieurs, connotant une idée de « force » ou de « puissance ».
- 7 Nous avons vu l'une des dimensions de cette notion : les Amérindiens rapprochent sinon tendent à confondre leurs boissons fermentées, sur la base de critères

phénoménaux (mousse, couleur, texture), avec des substances envisagées comme des ordures corporelles³³, des poisons³⁴ ou suspectées d'en être le véhicule privilégié³⁵. Dans le registre des saveurs cette fois, cette même notion de « force » se retrouve plus particulièrement associée à l'amertume³⁶. La « bière forte » des Araweté, celle dont la préparation et la consommation donnent lieu à la cérémonie la plus collective, est littéralement la « bière amère » et l'expédition de chasse qui a lieu pendant qu'elle fermente est dite « rendre la bière amère »³⁷. « Clef du pouvoir du chasseur, l'amertume est en outre celle de la puissance chamanique », écrit Philippe Erikson à propos des Matis et de la « quête effrénée de l'amertume » pour accumuler le *sho*, « principe étologique et mystique » fondamental représentant « tout ce qui relève des forces occultes ». La bonne bière de maïs doit être forte et amère ; de même que le sont « la plupart des substances utilisées dans un contexte mystique » « qu'il s'agisse des hallucinogènes (...), du tabac (...) ou encore des émétiques »³⁸.

- 8 Les boissons fermentées prennent par conséquent place dans un champ sémantique plus large, en apparence hétéroclite, mais dont la notion de « puissance » traduit la profonde unité. Les Achuar comme les Matis, conçoivent entre les miels, les poisons mais aussi le tabac, les piments ou le sel une identité fondée sur les effets ou les qualités de ces substances, toutes qualifiées de « puissantes »³⁹. Ce que, dans une formulation célèbre, à sa façon, Lévi-Strauss résumait ainsi : « l'écart se fait très petit entre les catégories du délicieux et du vénéneux. (...) Le miel est une ordure et l'ordure est un miel »⁴⁰. Les critères employés pour ce type d'opérations de catégorisation, bien que variables d'une population à l'autre, me paraissent néanmoins relever d'un vaste soubassement de conceptions relatives à l'ingestion de substances *actives* – en entendant par ce dernier terme subsumer ces différentes qualités sensibles dont le laiteux, l'amer ou l'écumant n'épuisent pas le champ des qualificatifs d'agence, mais auxquelles il faudrait ajouter sans doute – travail esquissé par Lévi-Strauss mais qui reste largement à entreprendre – le piquant, l'urticant, le puant, l'informe, le grouillant et le bruyant⁴¹.
- 9 Cela étant, la catégorie de « boisson fermentée » apparaît trop restrictive. Il me semble en effet qu'adopter la fermentation alcoolique comme critère privilégié d'exploration comparative et de caractérisation des cérémonies qui prennent la forme de fêtes de boisson, pose le problème de conférer artificiellement à certaines substances ingérées, et à l'exclusion d'autres, une spécificité qu'elles n'ont peut-être jamais eue pour les populations considérées – du moins sous ce rapport. Le critère de l'ivresse, bien que moins restrictif dans la mesure où on pourrait suggérer de l'étendre de façon inclusive à un plus grand nombre d'états de narcose que la seule ivresse éthylique, me semble néanmoins justiciable du même type d'arguments, en ce qu'il focalise trop étroitement l'attention sur les psychotropes et restreint la transformation du corps aux seuls processus que la science pharmaco-toxicologique avalise, ce qui ne peut nous satisfaire. Car, quelle place sans cela faudrait-il donner à ces autres préparations rituelles qui n'étaient pas fermentées – à base de miel chez les Ayoré ou de plantains cuits ou de manioc chez les Yanomami, pour n'en citer que deux exemples – dont les contextes de consommation relèvent pourtant pleinement des fêtes de boisson ou banquets cérémoniels⁴² ? A y regarder de plus près, d'ailleurs, il est même plutôt rare que les boissons fermentées, quand il y en a, occupent seules et intégralement l'espace rituel de ces cérémonies.

- 10 Il faut donc je crois, dans l'établissement du dossier comparatif, tenir compte de ces autres substances – tabac, stupéfiants ou excitants divers – absorbées concurremment, en mélanges, ou alternativement, qui font également l'objet de consommations collectives ou individuelles. Mais tout autant, il faut inclure dans le champ de la comparaison ces autres substances, additifs divers ou ingrédients obligés qui confèrent autant, sinon davantage, de « puissance » au mélange, et dont on serait cependant en peine de justifier des effets intoxicants : herbes, colorants qui, le plus souvent, rougissent les préparations, voire cendres et chaux, tous relevant me semble-t-il de ce même paradigme de la confection d'une boisson rituelle dont les qualités déterminantes ne paraissent pas découler uniquement des propriétés enivrantes, associées à la fermentation alcoolique⁴³.
- 11 Le *balché* maya, boisson rituelle fermentée à base de miel, d'eau et d'écorce de *Lonchocarpus longistylus*, que récoltaient seulement certains individus, prêtres ou chamans, en offre une bonne illustration⁴⁴. Cette même liane dont on a vu que plusieurs espèces fournissaient en Amazonie, aux Caraïbes et en Mésomérique des poisons de pêche, était donc parfois bue en décoction, associée à du miel fermenté dans une boisson rituelle ; la consommation en petite quantité de cette liane paraît pourtant n'induire aucun effet intoxicant directement perceptible, au contraire d'infusions du même genre et connues ailleurs de tabac, d'*ayahusca* ou de stramoine.

La transformation du corps

- 12 En attirant l'attention sur les fondements implicites de critères comme « fermentation alcoolique » et « ivresse », j'ai souligné le risque d'artificiellement exclure de l'analyse du complexe cérémoniel des fêtes de boisson d'autres substances – voire même d'autres *techniques* de transformation du corps – pourtant fondées à y figurer. Du point de vue de l'altération de conscience, le moyen de l'ivresse alcoolique doit en effet être mis en perspective d'autres techniques du corps – jeûne, essoufflement, hypoxie, douleur –, dont les effets sont recherchés, à l'occasion de ces cérémonies⁴⁵. Cette idée de transformation corporelle non limitée à l'altération de conscience me paraît centrale, ainsi que le remarquaient avec raison Eduardo Viveiros de Castro et Anne-Christine Taylor⁴⁶ : « les effets émétiques et anxiogènes de nombreux psychotropes amazoniens, loin d'être des « effets secondaires » indésirables, comme on l'a longtemps cru, sont délibérément recherchés car ils signalent et symbolisent une métamorphose corporelle parallèle à l'altération de la conscience ».
- 13 Lévi-Strauss a mis en évidence, dans les mythologies des deux hémisphères du continent américain, la constance du thème des personnages ouverts ou fermés, percés ou bouchés, lesquels « servent d'argument à la pensée mythique pour traduire certaines notions fondamentales »⁴⁷. Une telle approche incite par conséquent à reprendre l'analyse des fêtes de boisson moins du point de vue des substances et de leurs effets supposément induits sur les corps que de celui des circulations de ces substances entre les corps des acteurs, et au travers de ces corps.

La régurgitation

- 14 La régurgitation offre sans doute l'une des manifestations les plus spectaculaires de cette notion de transformation corporelle, dans la figure d'un corps ouvert, circulé,

traversé par un flux, qu'il reçoit et qu'il rend. L'importance de ce comportement, que les observateurs mentionnent à date ancienne et avec constance⁴⁸, est pourtant rarement retenu comme un trait rituellement significatif des banquets cérémoniels⁴⁹, alors même qu'il s'agit d'un motif commun aux fêtes de boisson, fermentées ou non. La propension très générale des Indiens à boire sans soif, jusqu'à épuisement des quantités parfois considérables de liquides spécialement élaborées pour l'occasion, a sans aucun doute largement contribué à l'image de débauche construite autour de ces cérémonies. Mais l'exemple Yanomamë prouverait cependant suffisamment combien une anodine compote de plantain peut suffire à déclencher la même « démesure » et la même « joyeuse confusion », les mêmes « vomissements spectaculaires » au cours d'un « cocktail sauvage »⁵⁰.

- 15 Par conséquent, et pour être cohérent avec le dépassement du critère éthylique que je suggère, on pourrait affirmer que les fêtes de boissons sont autant des fêtes d'absorption que des fêtes de régurgitation ; ou plutôt que, dans le mouvement d'ingérer et de rendre, se joue en partie la transformation d'un corps⁵¹, de façon au moins aussi significative que par l'ivresse, la narcose ou l'hallucination, dont les effets peuvent notoirement se cumuler. Précisons que la démarche analytique que je propose ne vise pas à substituer à la fermentation alcoolique un nouvel et unique critère – en l'occurrence la régurgitation – mais bien plutôt à déplacer l'attention des propriétés de la substance vers l'étude de ses circulations intra- et inter-corporelles.
- 16 Pour ce qui est de la transformation du corps dans des contextes rituels en effet, l'ingestion d'un liquide ne constitue vraisemblablement pas une modalité privilégiée par les indiens de circulation au travers du corps des substances ou de qualités appréhendées comme *actives*⁵² : l'inhalation, la mastication, l'onction ou le lavement purgatif⁵³, sont des pratiques également largement attestées sur le continent, et faisant usage des mêmes substances, préparées à peu de choses près, en mettant en œuvre des opérations culinaires identiques⁵⁴. Et s'il est courant que ces préparations provoquent, amertume ou effet induit, des vomissements⁵⁵, la régurgitation pas moins sans doute que les salivations ou les crachats abondants qui accompagnent la prise de ces substances ne doit nous apparaître comme la formule privilégiée d'extériorisation d'un flux. Céline Geffroy parle du « corps béant » des buveurs andins dont les vomissement, miction, logorrhée, défécation, et jusqu'aux « instruments du boire », *tutuma*, *diablito* ou *andavete*, semblent spécialement destinés à s'écouler et répandre leur contenu⁵⁶. De la même façon, il serait présomptueux de croire que le vomissement fournirait un critère – unique et suffisant – permettant de réunir sous une même étiquette analytique toutes les situations rituelles où il en est fait usage. Nous devons, faute d'une exploration plus systématique du phénomène⁵⁷, nous contenter à ce stade de noter que le vomissement est également fréquent dans des contextes thérapeutiques ou initiatiques⁵⁸.
- 17 Ces restrictions posées, reste que l'absorption d'émétiques ou l'emploi de techniques visant à provoquer la régurgitation, sont des traits de la ritualité amérindienne qui présentent une diffusion bien plus large que celle des boissons fermentées. Ainsi chez les Karajá qui sont des Gé et dont on a vu qu'ils ne préparaient pas de boissons fermentées, le vomissement est justement obtenu par « l'absorption d'une grande quantité de nourriture »⁵⁹. Il me paraît donc intéressant de reposer la question de la singularité du continent nord-américain, puisque celle-ci n'a finalement été définie que sous le rapport de l'absence de boissons rituelles alcoolisées. Je me propose dans la dernière partie de cet article d'illustrer l'intérêt de cette compréhension élargie des

banquets cérémoniels amérindiens au travers d'un exemple tiré de l'ethnologie nord-américaine.

Une fête de boisson en Amérique du Nord ?

- 18 On a décrit dans le Sud-est de l'Amérique du Nord – grossièrement, dans la vaste région limitée à l'ouest par le Mississippi et au nord par la chaîne des Appalaches – un complexe cérémoniel, centré sur la célébration annuelle des premiers maïs semés et arrivés à maturité, appelé en anglais « Green Corn Ceremony », parfois également désigné génériquement par le terme *busk*, corruption d'un mot creek désignant diverses sortes de rites, *boskita* (« le jeûne »)⁶⁰. La cérémonie, ou plus justement : le cycle cérémoniel⁶¹, se tenait dans un espace dédié, généralement appelé « square ground » ou « public square » dans l'ethnographie nord-américaine, dont la disposition de détail pouvait varier d'un groupe à l'autre mais dont les traits caractéristiques sont les suivants : un emplacement rectangulaire, dégagé et soigneusement balayé qu'encadraient sur les côtés des loges ou banquettes, largement ouvertes sur trois côtés, abritant des gradins couverts où prenaient place, dans un ordre cérémoniellement établi, les participants masculins. L'objectif principal de cette cérémonie d'ouverture de l'année semble avoir été la propitiation des maïs arrivés à maturité, par la cuisson sur un feu nouveau. Mais tout autant, sous des formes diverses, précèdent ce climax par lequel la cérémonie s'achevait, s'y mêlait l'idée de lustration ; et c'est dans ce contexte qu'une ou plusieurs décoctions de plantes, rituellement préparées en grande quantité, étaient distribuées à tous les participants qui, généralement à jeun et à plusieurs reprises, buvaient et vomissaient copieusement celles-ci.
- 19 On s'est beaucoup interrogé sur la nature émétique de ces breuvages. Des boissons de ce type, et les vomissements spectaculaires que leur absorption ne manquaient pas de déclencher, sont mentionnés dès les premiers témoignages européens sur les indiens de cette région, au début du 16^e siècle⁶². On a identifié dans *Ilex vomitoria* Aiton, plus communément appelé *yaupon* ou *cassine*, l'ingrédient principal de la boisson que les colons anglais, unifiant sous ce terme des recettes sans aucun doute variées, avaient pris l'habitude d'appeler *black drink*. Or, en dépit de son nom – résultat d'une méprise ethnographique transmise aux botanistes européens –, si les tiges et les feuilles riches en caféine de cet arbuste de la famille des houx, légèrement torréfiées puis mises à bouillir, fournissaient bien une boisson amère et sombre, une sorte de café aux propriétés excitantes ou diurétiques, il est certain que la cassine à elle seule ne suffisait pas à provoquer les vomissements qui pourtant accompagnaient son usage rituel⁶³.
- 20 Par conséquent, nous devons ici encore suspecter que ce ne sont pas seulement les propriétés, réelles ou supposées, du liquide qui conditionnaient son efficacité rituelle. Il me semble plus sûr de penser que la régurgitation en tant que motif rituel était moins un effet induit qu'un comportement prescrit et délibérément provoqué par les buveurs eux-mêmes. Frank G. Speck a ainsi observé en 1904 chez les Yuchi (Tennessee) que ceux-ci, après avoir absorbé une décoction de racines, se faisaient vomir, employant pour cela leurs doigts ou d'autres moyens physiques⁶⁴. A l'issue d'une grande cérémonie estivale dont nous savons peu de choses sinon qu'elle durait six jours de danses et de jeûne en l'honneur de « Noon-Day Sun », les Chitimacha (Louisiane), avant de rompre le jeûne, « buvaient de l'eau dans le but de provoquer un vomissement »⁶⁵. Les grandes

quantités absorbées par chacun des buveurs, de même qu'en Amérique du Sud, concourraient sans doute grandement au résultat⁶⁶.

- 21 Nous devons regarder de plus près, à travers un exemple concret, le contexte dans lequel prenaient place ces épanchements de boisson. Conformément en cela au modèle régional, les Yuchi célébraient chaque année⁶⁷, à l'époque de la récolte du premier épi de maïs – autour de la mi-juillet – la plus importante de leurs cérémonies dite « *in the rainbow* » ou « *in the big house* », qui durait plusieurs jours et réunissait, sous peine d'amendes, tous les hommes rattachés à une même « *big house* », ainsi qu'ils nommaient l'aire cérémonielle. Après diverses danses, le second jour était inauguré par le feu nouveau allumé au centre de l'aire. Sans pouvoir quitter celle-ci et après s'être astreints au jeûne, conformément à la pratique instituée selon un mythe par un personnage Soleil, les hommes se soumettaient à deux épreuves : la scarification, à l'aide de poinçons trempés dans le jus de plantes sacrées (*red root* ou *button snake root*), pour faire s'écouler le sang ; puis la prise d'une décoction de ces mêmes plantes, « perhaps the most important rite of the occasion », qui était ensuite régurgitée. L'objet de ces écoulements était de « purifier leurs corps contre la maladie pour la période inter-cérémonielle à venir » ; une fois la totalité de la boisson ainsi absorbée puis vomie, les participants se rendaient à la rivière pour s'y baigner et se débarrasser de leurs peintures corporelles. De retour sur l'aire, la cuisson du premier maïs avait lieu, suivie de diverses danses – dont Speck souligne l'atmosphère de licence érotique assumée⁶⁸ – et d'affrontements au jeu de balle. L'association étroite de ces rites avec la guerre transparaissait mieux anciennement, puisque la prise de l'émétique était accompagnée par l'immolation de captifs, tradition dont seul le poteau érigé dans l'angle de l'aire cérémonielle, où on les attachait, rappelle le souvenir⁶⁹. L'absorption de boisson suivie de vomissements envisagés comme une forme de purge n'était pas cantonnée aux seules cérémonies annuelles du type du *busk*. Dans le Sud-est, cette modalité de la consommation se rencontre également attestée dans des contextes dont l'extension s'avère identique à ce que nous avons constaté en Amérique du Sud⁷⁰ : lors de cures de type chamanique, lors de funérailles, au départ et au retour d'un raid guerrier, enfin avant de disputer une partie de jeu de balle (*lacrosse*), pantomime guerrière dont on trouve des variantes à travers tout le continent⁷¹.
- 22 Nous nous trouvons donc, dans les deux continents, en face de formes rituelles qui présentent entre elles un réseau de convenances trop serré pour n'être pas l'indice de rapports d'homologie étroitement déterminés et qui s'étendent bien au-delà du seul trait spectaculaire du vomissement⁷². Pour n'en souligner qu'un seul : par un délicieux contresens néanmoins significatif, la boisson que nous appelons *black drink*, les Creek la percevait comme blanche, couleur – religieusement connotée – de l'écume qu'on faisait en sorte de former à la surface du breuvage⁷³. L'importance accordée à ce motif est vraisemblablement ancienne puisque dans le précoce et précieux témoignage de Cabeza de Vaca, on lit ceci à propos d'une décoction de feuille mise à bouillir quelque part sur les côtes du Texas actuel entre 1527 et 1536, et que les indiens vomissent : « i quando está con mucha espuma, bebenla tan caliente, quanto pueden sufrir / et quand il y a beaucoup de mousse, ils en boivent [de cette boisson], aussi brûlante qu'ils peuvent le supporter »⁷⁴. On pourra trouver qu'il y a comme une façon de validation dans le fait de retrouver, si loin de notre point de départ, ce détail, en apparence trivial par lequel nous avons débuté, de la mousse et de l'écume, associées là comme en Amérique du Sud à la préparation de boissons – un phénomène qui était, les témoignages nous en convainquent, délibérément recherché⁷⁵. A défaut de prouver quoique ce soit, il me

semble que la cohérence, dans chacun des cas, entre un nombre significatif d'éléments dont l'articulation les uns aux autres n'était pas d'emblée donnée, rend tout du moins plausible l'interprétation proposée.

Conclusion

- 23 Comme le suggère le cas des boissons rituelles du sud-est de l'Amérique du Nord, les fêtes de boissons fermentées ne représentent donc vraisemblablement qu'une variante dans un groupe plus vaste de cérémonies axées sur une transformation du corps. Certainement, le motif de la régurgitation d'un liquide rituel préalablement ingurgité en offre une figure spectaculaire et répandue. On a suffisamment montré cependant combien il serait vain de chercher à réduire à cette seule modalité un thème central dans les rites du continent ; combien plus pertinent serait de mieux caractériser l'étiologie de l'ensemble de ses variantes. Il me semble par conséquent que c'est l'importance que les Amérindiens accordent aux manipulations du corps, lesquelles en font s'écouler ou y font transiter une substance, qui mériteraient d'être reconsidérées à l'aune de l'analyse qui précède⁷⁶ : d'une part en tenant compte de l'importance du thème des qualités sensibles attachées aux boissons ou substances, qualités qui paraissent traduire pour les Amérindiens une « efficacité » et dont les critères ne sont nullement évidents ; d'autre part, l'intérêt d'une approche centrée sur les flux de substance entre des corps plutôt que sur la caractérisation typologique des effets supposés de ces substances.

NOTES

1. Par exemple, Roth, Walter E. « An Introductory Study of the Arts, Crafts and Customs of the Guiana Indians ». Dans *Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution*. 38. Washington: Government printing office, 1895., paragr. 277, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb37575968z/date>.
2. Fournier, Dominique. « Les vicissitudes du divin au Mexique. L'évêque, le juge et le pulque ». Dans *Le ferment divin*, édité par Salvatore D'Onofrio, 225-40. Ethnologie de la France. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014. <http://books.openedition.org/editionsmslh/2427>.
3. Salazar-Soler, Carmen. « Ivresses et visions des Indiens des Andes. Les Jésuites et les enivremments des Indiens du vice-royaume du Pérou (XVI^e-XVII^e siècles) ». *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée* 101, n° 2, 828-830, 1989.
4. Rivet, Paul. « Les Indiens Colorados, récit de voyage et étude ethnologique ». *Journal de la Société des Américanistes* 2, n° 1 (1905) : 196. doi:10.3406/jsa.1905.3554.
5. Cooper, J.M. « Stimulants and Narcotics ». Dans *Handbook of South American Indians. Volume 5, The comparative ethnology of South American Indians*, édité par Julian Haynes Steward, 224-34, 1949.
6. Viveiros de Castro, Eduardo, et Anne-Christine Taylor. « Un corps fait de regards ». Dans *Qu'est-ce qu'un corps ? : Afrique de l'Ouest, Europe occidentale, Nouvelle-Guinée, Amazonie*, par Michèle

Coquet, Michael Houseman, Jean-Marie Schaeffer, et Stéphane Breton. Paris, France : Musée du quai Branly : Flammarion, 2006.

7. Désveaux, Emmanuel. *Quadratura americana: essai d'anthropologie lévi-straussienne*. Genève, Suisse, 2001, 115. ; Erikson, Philippe, éd. *La pirogue ivre: bières traditionnelles en Amazonie*. Saint-Nicolas-de-Port, France: Musée Français de la brasserie, 2006, 5. ; Bruman, Henry J. *Alcohol in Ancient Mexico*. Salt Lake City, Etats-Unis d'Amérique : University of Utah Press, 2000, 7-11.

8. Carneiro Da Cunha, Manuela. « Les Études gé ». *L'Homme* 33, n° 126, 86, 1993.

9. L'articulation entre ces degrés de consommation mériterait très certainement d'être analysée plus avant, d'autant plus que c'est cette même articulation problématique qu'on retrouve entre pratique individuelle et collective de la régurgitation, voir suite.

10. La question de la participation des femmes, ou de certaines catégories de femmes aux fêtes de boisson réclamerait un traitement spécifique. Sans être la règle, il est en tout cas clair que leur participation est attestée : Nivacles, Sterpin, Adriana. « La chasse aux scalps chez les Nivacle du Gran Chaco ». *Journal de la Société des Américanistes* 79, n° 1, 33-66, 1993. doi:10.3406/jsa.1993.1468. ; Y. d'Evreux à propos des Tupinamba, Erikson, *La pirogue ivre*, 105. ; Carib du continent, Kirchhof, Paul. « Tribes North of Orinoco River ». Dans *The Circum-Caribbean tribes*, édité par Julian Haynes Steward. Handbook of South American Indians 4. New York, Etats-Unis: Cooper Square, 1948, 490.

11. Sur l'invitation d'ennemis : Nivacle du Chaco, Sterpin, « La chasse aux scalps chez les Nivacle du Gran Chaco », 41 ; 57. ; Chiriguano, Saignes, Thierry. « Les guerres indiennes dans l'Amérique pionnière : le dilemme de la résistance Chiriguano à la colonisation européenne, XVI^e-XX^e siècle ». *Histoire, économie et société* 1, n° 1, 79, 1982. doi:10.3406/hes.1982.1284.

12. Témoignage de Pascual de Andagoya au XVI^e siècle sur les Lile de la vallée du Cauca Hernandez de Alba, G. « Sub-andean Tribes of the Cauca Valley ». Dans *The Circum-Caribbean tribes*, édité par Julian Haynes Steward. Handbook of South American Indians 4. New York, Etats-Unis : Cooper Square, 1948, 303. ; dans les Andes, à Cuzco, Fioravanti-Molinié, Antoinette. « “Te faire la peau pour t'avoir dans la peau”. Lambeaux d'ethnopsychanalyse andine ». *L'Homme* 39, n° 149, 114-115, 1999. doi:10.3406/hom.1999.453505. Dumézil, Georges, et G. Alencastre Andrés. « Fêtes et usages des Indiens de Langui (Province de Canas, Département du Cuzco) ». *Journal de la Société des Américanistes* 42, n° 1, 27-28, 1953. doi:10.3406/jsa.1953.2402. ; groupe arawak du nord du Vénézuëla, Kirchhof, « Tribes North of Orinoco River », 490. ; dans le Vaupès, Roth, « An Introductory Study of the Arts, Crafts and Customs of the Guiana Indians », paragr. 299. Sur l'échange de calebasse comme « guerre alimentaire parodique entre alliés politiques » : Albert, Bruce. « Temps du sang, temps des cendres : représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne) ». Thèse de doctorat, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, 1985, 457. Sur les dimension guerrière des compétitions et jeux rituels en Amérique, Désveaux, *Quadratura americana*.

13. Erikson, *La pirogue ivre*, 2006, 141.

14. Viveiros de Castro, Eduardo. *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. Traduit par Catherine V. Howard. Chicago, Etats-Unis, 1992, chap. 5.

15. Désveaux, *Quadratura americana*, 118. La réaction de fermentation alcoolique – l'éthanol et le gaz carbonique sont des produits de la transformation anaérobie de glucides par des microorganismes – est sensiblement exothermique.

16. Ainsi, la notion de *pamuri* : Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *Desana: le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupès*. Traduit par Carmen Bernand. Paris, France: Gallimard, 1973, 80. ; pour les Xokleng : Erikson, *La pirogue ivre*, 2006, 139.

17. Respectivement : Viveiros de Castro, *From the enemy's point of view*, 123 ; 354. ; Erikson, *La pirogue ivre*, 2006, 114.

18. Lévi-Strauss, Claude. *Le cru et le cuit*. Mythologiques 1. Paris, France : Plon, 2009, 263.

19. Clastres, Pierre. *Chronique des Indiens Guayaki: ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*. Paris, France : Presses pocket, 1988. Idem chez les Tukuna : Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, 269. Sur l'usage de plantes mastiquées et frictionnées pour mousser sur le corps lors d'une cure : Zulema Lehm Ardaya à propos des Mojeños (Arawak, Bolivie) dans Erikson, *La pirogue ivre*, 2006, 60.
20. Sur le pulque (*octli*) comme « produit toujours situé à la limite d'une corruption naturelle », voir Fournier, « Les vicissitudes du divin au Mexique. L'évêque, le juge et le pulque », paragr. 5.
21. d'après Nicolas Journet, cité dans Erikson, *La pirogue ivre*, 2006, 119.
22. Désveaux, *Quadratura americana*, 236.
23. Viveiros de Castro, *From the enemy's point of view*, 131 ; 354.
24. Désveaux, *Quadratura americana*, 119.. Pour une remarque similaire chez les Yanomamë et une vision comparatiste (Piaroa, Araweté et Haut-Xingu), voir Albert, « Temps du sang, temps des cendres », 543-4.
25. Erikson, *La pirogue ivre*, 2006, 7.
26. Geffroy, Céline. « La gestuelle du buveur dans le contexte festif andin (note de recherche) ». *Anthropologie et Sociétés* 36, n° 3 85-86, 2012. doi:10.7202/1014166ar.
27. S'interrogeant sur cette étrange relation entre consommation collective et danger des « principes pathogènes » : Viveiros de Castro, *From the enemy's point of view*, 137. ; sur les catégories du poison et de l'ordure : Lévi-Strauss, Claude. *Œuvres*. Édité par Vincent Debaene. Paris, France : Gallimard, 2008, 1069 ; 1067. ; Lévi-Strauss, Claude. *L'homme nu*. Mythologiques 4. Paris, France : Plon, 2009, 493 ; Lévi-Strauss, Claude. *L'origine des manières de table*. Mythologiques 3. Paris, France : Plon, 2009, 43
28. « les morts s'enivrent au même rythme que leurs anciens congénères : « Quand nous faisons une *ch'alla*, l'âme en boit la saveur. Si nous nous enivrons, elle aussi s'enivre, c'est pour ça que nous buvons avec elle », formule un habitant de la communauté » : Geffroy, « La gestuelle du buveur dans le contexte festif andin (note de recherche) », 90.
29. La bière amère des Araweté est « l'ex-nourriture des divinités Maï » : Viveiros de Castro, *From the enemy's point of view*, 125-126.
30. Albert, « Temps du sang, temps des cendres », 129 ; 380 ; 526-7. Voir également la très riche réflexion sur la commensalité et le partage de nourriture entre humains et non humains, impliqué par la cérémonie d'absorption de l'ayahuasca chez les Sharanahua : Déléage, Pierre. « Le chamanisme sharanahua: enquête sur l'apprentissage et l'épistémologie d'un rituel ». *École des hautes études en sciences sociales*, 2005, 277.
31. Sur l'identité de l'« ivresse » due à la bière ou au tabac : Yvinec, Cédric. « Invention et interprétation : chants de boisson et chants chamaniques chez les Suruí du Rondônia ». *Journal de la société des américanistes*, n° 97-1 (5 octobre 2011): paragr. 5.
32. Geffroy, « La gestuelle du buveur dans le contexte festif andin (note de recherche) », 79. ; Salazar-Soler, « Ivresses et visions des Indiens des Andes. Les Jésuites et les enivrements des Indiens du vice-royaume du Pérou (XVIe-XVIIe siècles) », 821. rappelle que dans les Andes, l'ivresse était initialement condamnée (à mort) en dehors des contextes rituels prescrits - notamment lors des cultes funéraires.
33. On trouve ce même concept de force, associé au pourrissement d'un « corps » chez les Otomi : Galinier, Jacques. « La peau, la pourriture et le sacré : champ sémantique et motivation dans un exemple otomi (Mexique) ». *Journal de la Société des Américanistes* 66, n° 1 (1979): paragr. 213.
34. Ou inversement comme un remède : « les Qhoareños disent que l'urine sort comme la bière, avec de la mousse, qu'elle en a aussi l'odeur et contient la même énergie que l'alcool qu'elle évacue », Geffroy, « La gestuelle du buveur dans le contexte festif andin (note de recherche) », 86.
35. Erikson, *La pirogue ivre*, 2006, 10. ; sur l'utilisation de philtres amoureux - une autre forme de l'empoisonnement - dans la bière : Descola, Philippe. *Les lances du crépuscule : relations Jivaros Haute-Amazone*. Paris, France : Pocket, 2006.

36. Par exemple, l'adjectif *itumhak*, appliqué au cachiri wayana ou *thô* à la boisson de miel des Xokleng : respectivement Eliane Camargo et Jules Henry cités dans Erikson, *La pirogue ivre*, 2006, 143 ; 139. Voir également les notions de *sho* et, plus spécifiquement, de *chimu*, chez les Matis (Pano) : Erikson, Philippe. *La griffe des aïeux : marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*. Peeters Publishers, 1996.
37. Viveiros de Castro, *From the enemy's point of view*, 120 ; 124.
38. Erikson, *La griffe des aïeux*, 200 ; 203 ; 300.
39. Pour les Achuar (Jivaro) dans Descola, *Les lances du crépuscule*, 232. ; pour les Matis (Pano) dans Erikson, *La pirogue ivre*, 2006, 47.
40. Lévi-Strauss, Claude. *Du miel aux cendres*. Mythologiques 2. Paris, France : Plon, 2009, 218.
41. Dans les Andes, on retrouve tant en milieu rural qu'urbain cette idée de « puissance » ou de « force » attachée à la boisson alcoolisée : Martinez, R. « Boire pour jouer, jouer pour boire. Relations entre musique et alcool dans la fiesta des Jalq'a (Bolivie) ». *Cahiers de sociologie économique et culturelle*, n° 18 (1992). ; Stobart, Henry. « Sensational Sacrifices. Feasting the Senses in the Bolivian Andes ». Dans *Music, sensation, and sensuality*, édité par L. P. Austern, 97-120. New York : Routledge, 2002.
42. Respectivement : D'Onofrio, Salvatore. « Guerre et récit chez les Indiens Ayorés du Chaco boréal paraguayen ». *Journal de la société des américanistes* 89, n° 89-1 (1 janvier 2003): paragr. 72. ; Lizot, Jacques. *Le cercle des feux: faits et dits des indiens Yanomami*. Paris, France : Seuil, 1993, 40-43. et Albert, « Temps du sang, temps des cendres », 446 note 20 ; 456.
43. Salazar-Soler, « Ivresses et visions des Indiens des Andes. Les Jésuites et les enivrements des Indiens du vice-royaume du Pérou (XVIe-XVIIe siècles) », 821. rappelle que la *zora* (bière très forte de maïs) était parfois mélangée avec la *villca* (*Andenantha colubrina*), employée comme psychotrope par les chamans. Pour un exemple d'« herbe » ajoutée à une boisson, voir par exemple le *palo* ou *coapatli* du pulque aztèque : Fournier, « Les vicissitudes du divin au Mexique. L'évêque, le juge et le pulque », paragr. 21. ; pour une idée de la variété de ces « auxiliary herbs » en Mésamérique: « Appendix B », Bruman, *Alcohol in Ancient Mexico*, 103-106.
44. Godoy, Augusto, Teófilo Herrera, et Miguel Ulloa. *Bebidas alcohólicas no destiladas indígenas de México*. UNAM, 2003, 32-33. ; Smet, Peter de. *Ritual Enemas and Snuffs in the Americas*. Centre for Latin American Research and Documentation, 1985, 66.
45. Désveaux, *Quadratura americana*, 126-130. Pour un exemple sud-américain d'essoufflement : Granero, Fernando Santos. « From Prisoner of the Group to Darling of the Gods : An Approach to the Issue of Power in Lowland South America ». *L'Homme* 33, n° 126 (1993): 219. Sur la douleur : Erikson, *La griffe des aïeux*, 203-204.
46. Viveiros de Castro et Taylor, « Un corps fait de regards ».
47. Lévi-Strauss, *L'origine des manières de table*, 393. Egalement, Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, 144., ainsi que dans les « petites mythologiques » : Lévi-Strauss, *Œuvres*, 1138-9 ; 1194-5. Il est notable que les Amérindiens ne réservent pas aux seules croyances ou à la mythologie ces conceptions, relatives à la rétention ou à l'incontinence. Elles guident des pratiques quotidiennes, qu'il s'agisse d'attendre le soir pour aller à la selle, ou de se « se faire vomir au réveil pour éliminer toute nourriture ayant séjourné la nuit dans l'estomac », que ce soit par excitation de l'arrière-gorge ou par l'absorption d'émétiques, voire en combinant les deux : Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, 247. ; voir les Achuar (Descola, *Les lances du crépuscule*, 64.) ; ou les pratiques régulières « d'allègement corporel » chez les Karajá, qui incluaient vomissement et scarification des membres : Pétesch, Nathalie. « Divinités statiques, hommes en mouvement. Structure et dynamique cosmique et sociale chez les Indiens Karaja du Brésil Central ». *Journal de la Société des Américanistes* 73, n° 1, 78, 1987.
48. Témoignages anciens du Père Breton, pour un groupe Arawak des Antilles, ou encore H. Staden et Y. d'Evreux sur les Tupinamba, respectivement dans Erikson, *La pirogue ivre*, 2006, 95 ; 100 ; 105. ; pour les Indiens Colorados de Colombie, Rivet, « Les Indiens Colorados, récit de voyage et étude

ethnologique », 201. ; témoignage du diplomate du début du XIX^{ème}, Barbé Marbois en Guyane, signalé dans Marcel, Gabriel. « Un texte ethnographique inédit du XVIII^e siècle ». *Journal de la Société des Américanistes* 1, n° 2 (1904): 144. ; pour les Guyanes, également Roth, « An Introductory Study of the Arts, Crafts and Customs of the Guiana Indians », paragr. 277. ; Emérillons, Perret, Jacques. « Observations et documents sur les indiens Emerillon de la Guyane française. » *Journal de la Société des Américanistes* 25, n° 1 (1933): 65-98. ; Wayana, Hurault, J. « Les Indiens Oayana de la Guyane française. » *Journal de la Société des Américanistes* 50, n° 1 (1961) : 146. ; Surui du Rondônia : Yvinec, « Invention et interprétation », paragr. 3. ; Yanomamë, Albert, « Temps du sang, temps des cendres », 456. ; Araweté : Viveiros de Castro, *From the enemy's point of view*, 128 ; 131.

49. Roth écrit laconiquement, à propos d'Indiens des Guyanes : « This vomiting is to some extent part of the festivities » : Roth, « An Introductory Study of the Arts, Crafts and Customs of the Guiana Indians », paragr. 277. ; dans l'introduction du recueil d'articles, Erikson note cependant : « Certaines ethnies confèrent même à cette phase du rejet une dimension rituelle », Erikson, *La pirogue ivre*, 2006, 10.

50. Albert, « Temps du sang, temps des cendres », 456.

51. Mais si le corps ainsi traversé est transformé, il se joue sans doute également une transformation symétrique pour la substance circulante dont on a vu par quelles homologues les Amérindiens tendent à l'associer à une chair ou des ordures corporelles, voir la note .

52. Le *sho* circule à travers le regard chez les Matis : Erikson, *La griffe des aïeux*, 201. ; pour une notion proche chez les Araweté : Viveiros de Castro, *From the enemy's point of view*, 137.

53. Sur l'emploi de clystères pour s'administrer des intoxicants – et se purger – et les témoignages directs ou iconographiques : Smet, *Ritual Enemas and Snuffs in the Americas*, 19 ; 73.

54. L'emploi de miel comme onguent est attesté lors du caouinage des Tupinamba : Fernandes, Florestan. « La guerre et le sacrifice humain chez les Tupinamba. » *Journal de la Société des Américanistes* 41, n° 1 (1952): 148-9. De même, le tabac peut être fumé (geste rarement distingué du « boire »), mastiqué, bu, inhalé en poudre, employé « sur le corps » en fumigations ou encore « léché » à la façon dont on goûte un miel sirupeux : du bout des doigts.

55. Déléage, « Le chamanisme sharanahua », 274. : « l'ayahuasca était un puissant émétique : son ingestion est généralement suivie, après un laps de temps dépendant des individus, de la quantité ingérée, etc, de vomissements. L'ayahuasca est donc ingérée et expulsée. Lorsque les chanteurs parlent de cette expulsion (en élaboration secondaire), ils disent que la langue de l'anaconda est entrée dans leur bouche, les forçant à vomir." Cette dernière image ne peut manquer de rappeler l'usage amérindien de spatules vomitives ; notamment chez les Taino (Grandes Antilles), à la suite de la prise de *cohaba* par un chaman ou un chef (les sources sont peu explicites et la substance non identifiée) : Samonà, Giuseppe A. « L'insaisissable religion des Taïnos. Esquisse d'anthropologie historique ». *Journal de la société des américanistes* 89, n° 89-2 (2008): 7-66. Plusieurs de ces spatules vomitives attribuées aux Taino se trouvent au Musée du Quai Branly, dont l'une « en forme de serpent » référencée 70.2009.47.1 au Musée du Quai Branly.

56. Geffroy, « La gestuelle du buveur dans le contexte festif andin (note de recherche) », 84-86. Sur les homologues entre vomissement, coït, défécation, vacarme et puanteur : Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres*, 177 ; 210.

57. Travail de l'auteur en cours dans le cadre d'une thèse de doctorat à l'EHESS sous la direction d'Emmanuel Désveaux.

58. Plusieurs exemples de purge liée à un empoisonnement (poisons de sorcellerie, viande crue ou sang ennemi), chez les Yanomamë : Albert, « Temps du sang, temps des cendres ». Sur les vertus initiatiques du vomissement, notamment au chamanisme : Métraux, Alfred. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Édité par Simone Dreyfus. Paris, France : Gallimard, 1982, 105-116. Les Sharanahua (Pano) incitent à poursuivre l'analyse dans ce sens dans la mesure où l'ensemble des épreuves d'initiations chamaniques sont « toutes considérées comme des ingestions de substances qualifiées de *pau* : des substances « fortes », « puissantes »,

« douloureuses », « enivrantes » : Déléage, « Le chamanisme sharanahua », 304 ; 315-336. Sur l'usage thérapeutique des émétiques et autres purgatifs (en Guyane) : Roth, « An Introductory Study of the Arts, Crafts and Customs of the Guiana Indians », paragr. 920.

59. Pétesch, « Divinités statiques, hommes en mouvement. Structure et dynamique cosmique et sociale chez les Indiens Karaja du Brésil Central », 79.

60. Swanton, John R. « Religious Beliefs and Medical Practices of the Creek Indians ». Bulletin - Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology 42, 1910, 546. Sur tout le Sud-est, les travaux ethnohistoriques de Swanton, qui a rassemblé et organisé dans plusieurs publications du Smithsonian Institute un grand nombre de témoignages historiques comportant un intérêt ethnographique, restent incontournables.

61. Plusieurs danses préparatoires à la cérémonie proprement dite - cuisson des épis nouveaux sur un feu renouvelé - se déroulaient selon ce même schéma.

62. Speck, Frank Gouldsmith. *Ethnology of the Yuchi Indians*. Philadelphia, Etats-Unis d'Amérique : University Museum, 1909, 131.

63. Hudson, Charles M. *Black Drink: A Native American Tea*. University of Georgia Press, 2004, 1-2.

64. Speck, *Ethnology of the Yuchi Indians*, 123-124. A la fin du 18^e siècle, après avoir décrit chez les Creek une cérémonie de prise de la boisson dite *asi*, dans un contexte d'usage plus quotidien, Swan note que « after drinking copiously, the warrior, by hugging his arms across his stomach, and leaning forward, disgorges the liquor in a large stream from his mouth, to the distance of six or eight feet. (...) it is thought a handsome accomplishment in a young fellow to be able to spout well » : Swanton, « Religious Beliefs and Medical Practices of the Creek Indians », 539. ; au début de 20^e siècle, la boisson *asi* n'était plus bue mais rejetée « sans être avalée » : Swanton, John R. « Creek Social Organization and Usages ». Bulletin - Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology 42, 1910, 306.

65. Swanton, John R. « Indian Tribes of the Lower Mississippi Valley and Adjacent Coast of the Gulf of Mexico. » Bulletin - Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology 43, 1911, 352.

66. Walker, W. B. « Creek Confederacy Before Removal ». Dans *Handbook of North American Indians*, V. 14, *Southeast*, édité par William C. Sturtevant et Raymond Fogelson, Government Printing Office, 2004, 386.

67. Speck y assista lors de son enquête en 1904-1905 : Speck, *Ethnology of the Yuchi Indians*, 112-116.

68. Danses organisées lors de la deuxième nuit : Ibid., 124.

69. Sur la dimension guerrière du rite chez les Creek : Swanton, « Religious Beliefs and Medical Practices of the Creek Indians », 549-550.

70. Par exemple chez les Piaroa : Overing, Joanna. « The Stench of Death and the Aromas of Life: The Poetics of Ways of Knowing and Sensory Process among Piaroa of the Orinoco Basin ». *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 4, n° 1 (1 mai 2006): 25. ; voir également Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, 247.

71. La consommation d'émétiques pour purifier le corps avant d'entreprendre une partie paraît fréquente dans ce contexte au-delà du seul Sud-est, par exemple chez les Winnebago et les Ojibwe : Vennum, Thomas. *American Indian Lacrosse: Little Brother of War*. JHU Press, 2007, 46-47.

72. La technique de la pêche à la nivrée était connue des Indiens du Sud-est. Dans un mythe des Creek, il est question d'intoxication des poissons par les cheveux du héros, lavés dans le courant : Swanton, John R. *Myths and tales of the southeastern Indians*. Bulletin - Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology 88. University of Oklahoma Press, 1929, 12 ; 15. Pour des épisodes mythologiques semblables chez les Toba du Chaco : Bolens-Duvernay, Jacqueline. « Avatars mythiques du poison de pêche ». *L'Homme* 23, n° 1 (1983): 47. ; ailleurs en Amérique : Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris, France : Pocket, 1985, 325.

73. Selon le témoignage de Swan ; on trouvera également des références sur l'importance des idées religieuses liées au « blanc » chez les Creek dans : Swanton, « Religious Beliefs and Medical

Practices of the Creek Indians », 538.. Pour une réflexion sur l'intérêt épistémologique de ce genre de contresens : Ginzburg, Carlo. *Le fil et les traces : vrai faux fictif*. Traduit par Martin Rueff. Verdier, 2010, 141-167.

74. Barcía, Andrés González de. « Relacion de los naufragios del Governador Alvar Nuñez Cabeza de Baca ». Dans *Historiadores primitivos de las Indias Occidentales : que juntó, traduxo en parte, y sacó à luz, ilustrados con eruditas notas, y copiosos indices*. Andrés González de Barcía Carballido y Zúñiga, Vol. 1. Madrid, Espagne, 1749, chap. 26.

75. Pour 1699, en Floride méridionale, Jonathan Dickinson rapporte comment, pour préparer une boisson rituelle, il était fait usage d'une gourde percée avec laquelle les Indiens « brew the liquor and make it froth very much ». Du peu de choses que nous savons des amérindiens de la Floride méridionale, c'est à ce témoin, qui s'échoua sur leurs côtes que nous devons l'essentiel : Swanton, John R. *Early History of the Creek Indians and their Neighbors*. Bulletin - Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology 73, 1922, 395. Sur la façon de faire mousser la boisson chez les Creek : Walker, « Creek Confederacy Before Removal », 386. ; pour les Caddo : Rogers, J.D., et George Sabo III. « Caddo ». Dans *Handbook of North American Indians*, V. 14, Southeast, édité par William C. Sturtevant et Raymond Fogelson. Government Printing Office, 2004, 626. Cet intérêt pour la mousse est d'ailleurs attesté pour de nombreuses autres boissons rituelles - par exemple, plusieurs boissons de cacao pour ne mentionner que les anciennes cultures mésoaméricaines : Staller, John, et Michael Carrasco. *Pre-Columbian Foodways: Interdisciplinary Approaches to Food, Culture, and Markets in Ancient Mesoamerica*. Springer Science & Business Media, 2009, 12, p. 315-344.

76. On a déjà noté la pratique karajá (Gé) d'allègement du corps - à laquelle la cérémonie des Yuchi fait étrangement écho - par vomissement et scarification : deux manières de faire s'écouler un liquide corporel. Voir également, l'automutilation et les saignées en Mésoamérique : Graulich, Michel. « Autosacrifice in Ancient México ». *Estudios de cultura náhuatl*, n° 36 (2005), p. 738.

INDEX

Keywords : Ritual, Emesis, Froth, Poison, body, alcohol

Mots-clés : alcool, vomissement, corps, mousse, poison, rites et rituels

AUTEUR

BENJAMIN BALLOY

doctorant EHESS (LIAS)

benjaminballoy@ymail.com