

PETER T. FURST

Le
Peyotl
chez les
indiens Huicholes du Mexique

L'ESPRIT FRAPPEUR



Peter T. Furst

**LE PEYOTL
CHEZ LES INDIENS
HUICHOLAS
DU MEXIQUE**

Traduit de l'américain
par Vincent Bardet

L'ESPRIT FRAPPEUR



L'Esprit frappeur n° 62

Peter T. Furst

Le Peyotl chez les Indiens huicholes du Mexique

Ce texte est extrait de

La Chair des dieux, L'Usage rituel des plantes psychédéliques,
ouvrage dirigé par Peter T. Furst (Éditions du Seuil, 1974).

Titre original : *Flesh of the Gods : The Ritual Use of Hallucinogens*

Du même auteur

Hallucinogens and culture, Chandler & Sharp, 1976.

L'Art précolombien du Mexique, La Bibliothèque des arts, 1982.

Mushrooms, Psychedelic Fungi,

(coédité avec Stacy B. Schaefer), Chelsea House Publishers, 1986.

People of the Peyote : Huichol Indian History, Religion, and Survival,
University of Mexico Press, 1996.

L'Esprit frappeur

9, passage Dagorno ~ 75020 Paris

© 1972, Praeger Publishers, Inc.

© 1972, Gordon Wasson.

© 1974, Éditions du Seuil, pour la traduction française.

© 2000, L'Esprit frappeur (NSP), pour la présente édition.

ISBN : 2-84405-102-2

SOMMAIRE

Continuité et changement dans la religion et les rites huicholes	5
La « racine diabolique »	15
La quête primordiale du peyotl	19
Esprit, pouvoir et métamorphose	27
Le pèlerinage du peyotl	33
Post-scriptum	81
Bibliographie	83

*« Ils savent les vertus, l'essence des plantes.
Ils ont découvert le peyotl
et le prisent plus que le vin ou les champignons.
Ils s'assemblent quelque part dans le désert,
chantent toute la nuit, tout le jour.
Et le jour suivant on les trouve encore assemblés.
Ils pleurent, ils pleurent à l'excès.
Ils disent que leurs yeux sont lavés,
qu'ils ont purifié leurs yeux. »*

*Sahagún, Histoire des choses de la Nouvelle-Espagne
(livre X)*

*“La vie est un constant objet de prière
chez les Huicholes; selon leur conception,
elle est quelque part au-dessus d'eux,
et il faut l'atteindre.”*

Carl Lumholtz, Mexique inconnu (1902)

CONTINUITÉ ET CHANGEMENT DANS LA RELIGION ET LES RITES HUICHOLÈS

FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN, le plus grand des premiers chroniqueurs espagnols, au milieu du XVI^e siècle, auteur de la monumentale *Histoire des choses de la Nouvelle-Espagne (Codex florentin)*, premier ethnographe de la civilisation indienne américaine, porte au crédit d'un peuple de chasseurs primitifs des déserts du nord, qu'il appelle « Téochichimèques », la découverte du cactus psychédélique que les Aztèques connaissent sous le nom de *jícuri* (var. : *hícuri*, *cíguri*), et les botanistes sous le nom de *Lophophora williamsii*. La description que donne Sahagún du rituel téochichimèque du peyotl est toujours pertinente : aujourd'hui encore, chaque année, des groupes de Huicholes « s'assemblent quelque part dans le désert », à 500 km au nord-est de leur terre – perdue au cœur de la Sierra Madre –, ils « chantent toute la nuit, tout le jour » et « pleurent à l'excès ». Ils placent le peyotl à part, au-dessus des autres plantes psychédéliques, à tel point qu'ils laissent les champignons hallucinogènes, l'ololiuqui, le datura et autres plantes sacrées aux sorciers, qui s'en servent pour la magie noire. Seul est honoré par

ailleurs le puissant tabac indigène, *Nicotiana rustica* (ye en huichole, *macuche* en mexicain), qui joue un rôle indispensable. La Barre a émis l'idée que les rites actuels du peyotl chez les Huicholes sont probablement « ce qu'il y a de plus proche des rites précolombiens », jugement confirmé par mon propre travail. Les rites du peyotl chez les Huicholes d'aujourd'hui, et les mythes sous-jacents – vécus, à des degrés divers de participation, par une population de 10 000 âmes – n'ont peut-être pratiquement pas changé depuis Cortès. En tout cas, le complexe symbolico-religieux qui prend la quête du peyotl pour centre sacré apparaît comme la seule survivance, sur une grande échelle, de rites et de croyances indiens relativement purs, sans adjonction substantielle d'éléments catholiques, dans le Mexique d'aujourd'hui.

Tout un ensemble de facteurs a empêché la nouvelle religion de prendre pied chez les Huicholes, même après la conquête officielle, en 1722 (deux siècles après la conquête du Mexique proprement dite) de la terre corahuichole, dans la Sierra Madre occidentale : l'incroyable hostilité du relief, chaînes de montagnes escarpées interrompues seulement par des canyons vertigineux et des rivières infranchissables durant la longue saison des pluies ; l'absence totale de voies de communication, excepté les précaires sentiers indiens ; l'absence d'incitation économique à la colonisation intensive ; le refus entêté, de la

part des Indiens, d'abandonner leur formule caractéristique d'habitat familial dispersé et indépendant (en *ranchos*, ou *rancherías*), en faveur de plus vastes regroupements où ils pourraient recevoir une instruction plus continue de la part du clergé; les contradictions internes et les discordes à l'intérieur de la complexe structure coloniale; le petit nombre et l'isolement physique et social des missions établies dans la sierra en 1722, et leur rapide abandon; les difficultés linguistiques; le relatif isolement des Indiens du courant de la vie nationale; et, peut-être le facteur le plus important, l'harmonie, la plénitude qu'ils tirent de leur façon traditionnelle de voir le monde.

Comme tant d'Indiens américains, les Huicholes voient les phénomènes naturels – l'homme y compris – comme l'incessante transformation de principes innés. Dans une telle vue des choses, toutes les énergies de la biosphère, à tous les plans de la manifestation, sont capables de transformations et grosses de métamorphoses. Tous les phénomènes sont dès lors tenus pour qualitativement équivalents, chacun selon sa forme ondoïdante étant pure vibration de l'énergie cosmique – émanation du pouvoir surnaturel. Voilà bien l'antithèse du Credo judéo-chrétien, selon lequel les êtres vivants et les choses de la Terre sont la création d'un Dieu tout-puissant, l'homme étant chargé par Dieu de dominer la nature et d'asseoir sa maîtrise sur le reste

du monde, plutôt que de devenir un avec le cosmos (qu'il est) – étincelle d'or de la lumière nature.

Bref, quelle qu'en soit la raison, de nos jours, seul un très petit nombre de Huicholes peuvent être considérés comme bien catholiques, et la plupart de ceux-là ont suffisamment adopté les coutumes de leur nouvel environnement culturel pour y faire figure de métis plus que d'Indiens. Pas plus n'y a-t-il trace de pratiques cultuelles pagano-chrétiennes, comme, par exemple, la religion du peyotl des Indiens d'Amérique du Nord, qui remonte probablement à la même source précolombienne que le chamanisme huichole, mais qui s'en est écartée, alors que les pratiques huicholes du peyotl n'ont guère bougé depuis l'origine. Tous les Huicholes n'ont pas participé à la quête du peyotl – certains, même, ne l'ont jamais goûté – mais le cactus sacré fait tellement corps avec les mythes et les rites natifs que tout le monde le tient en très haute estime et que personne n'irait songer à renoncer à la longue pérégrination jusqu'à Wirikúta (Real de Catorce), la terre sacrée du peyotl, dans l'État septentrional de San Luis Potosi. Au contraire, comme on va le voir, la longueur du voyage, sa durée dans le temps et son extension dans l'espace, les privations requises et les difficultés rencontrées, tout cela fait partie intégrante de la quête du peyotl et de sa signification dans la culture huichole.

Cela n'est pas pour dire que l'idéologie chrétienne et européenne, la vie nationale et la culture matérielle n'ont pas laissé d'empreinte dans la vie huichole. Les Huicholes utilisent encore la houe en bois, traditionnelle, pour cultiver leurs parcelles de maïs, mais à part les chiens et les abeilles, leurs animaux domestiques sont d'origine coloniale, de même que des éléments omniprésents dans leur vie économique : le café, le sucre, les arbres fruitiers, les violons, les outils métalliques, l'argent. Au plan idéologique, une partie du cycle cérémoniel est, à un certain degré, syncrétiste, de par l'influence des rites religieux non indiens importés après 1722. Ainsi, comme partout dans les campagnes mexicaines, des fêtes catholiques comme Noël ou la semaine sainte jouent un rôle important dans le déroulement du calendrier rituel. Ce qui distingue les Huicholes des autres groupes indiens, c'est que les rites et les mythes pagano-chrétiens non seulement n'ont pas supplanté les pratiques précolombiennes, mais les ont enrichies sans les modifier en quoi que ce soit de fondamental. Les Mayas des hautes terres, pour ne citer qu'un exemple, apprirent – au début de la période coloniale – au moins à affubler de noms du panthéon chrétien beaucoup de leurs anciens dieux, ou à conférer aux figures chrétiennes les attributs et les pouvoirs des dieux mayas. De leur côté, les antiques dieux huicholes continuent à former leur propre système clos, tandis que les rites traditionnels – particulièrement les rites du peyotl et les rites

agaires de fertilité – demeurent largement intacts, sans avoir été altérés ou supprimés par l'influence missionnaire.

De vieilles images saintes, apportées dans la sierra par les premiers clercs, sont vénérées et jouent un rôle dans les cérémonies pagano-chrétiennes. Elles peuvent même être associées à des rites purement traditionnels. Beaucoup de Huicholes acceptent aussi la Vierge de Guadalupe comme une divinité, quoique de rang mineur, ou l'identifient à la Mère aigle des cieux, *Tatéi Wérika'Uimári* (Notre Mère jeune fille aigle). En revanche, les saints chrétiens et les événements bibliques ne se rencontrent pas dans les récits traditionnels, sauf cas de coïncidences. Tandis que le cycle mythique traditionnel est ainsi demeuré à l'abri des influences chrétiennes, un cycle extraordinaire de récits pagano-chrétiens s'est développé, dont les chamans chantent des fragments le vendredi saint et d'autres jours sacrés d'origine missionnaire. Ce cycle témoigne du degré auquel des traditions culturelles d'origine étrangère peuvent être modifiées et infléchies à travers le temps. Par exemple, selon une version huichole du Nouveau Testament (il y en a plusieurs), *Jesucristo* est le rejeton de la Vierge de Guadalupe et de Tayaupá, le Père soleil, qui eut pitié de Guadalupe lorsque, abandonnée par son mari San José (Joseph), elle tomba entre les mains « d'un tas de soûlots espagnols ». Et *Jesucristo* manifesta sa gloire en gagnant un tournoi de violoneux !

De telles histoires ne visent pas « à être irrévérencieuses ». Les Huicholes ont l'habitude de parodier le clergé dans leur propre rituel (par exemple, lors de la cérémonie du peyotl qui suit le pèlerinage à Wirikúta) mais ils sont généralement fort respectueux des croyances et des pratiques religieuses des autres hommes, et demandent seulement qu'on respecte les leurs de la même façon. En l'occurrence, les Huicholes ont intégré à leur propre expérience culturelle quelque chose que les missionnaires ne leur ont pas permis d'ignorer (particulièrement en enrôlant les enfants dans leurs écoles), mais qu'ils ne pouvaient ou ne voulaient accepter sans réserve tel quel.

Ainsi le vendredi saint est-il célébré très solennellement, mais l'effet global de ces célébrations « chrétiennes » n'est pas aussi chrétien que les missionnaires pourraient le souhaiter. Parallèlement, les cérémonies périodiques d'installation des gouverneurs locaux huicholes offrent certains aspects qui sont plus indiens traditionnels que coloniaux espagnols (alors que l'institution des gouverneurs est, bien sûr, d'origine européenne). Les Huicholes ne connaissent pas le système pyramidal des populations rurales (indiennes et métisses) mexicaine et guatémaltèque, dans lequel les membres de la communauté recherchent des « charges » (*cargos*) cérémonielles assurant un prestige grandissant et assurées par une dépense croissante de la part de l'intéressé, qui est censé faire à l'église et à la communauté des

dons en rapport avec l'accroissement de sa responsabilité publique et de sa part de prestige privé.

Chez les Huicholes, on ne fait pas campagne pour obtenir une charge. Les noms du futur *gobernador* (gouverneur) et des responsables importants sont souvent « rêvés » par le *mara'akáme* (chaman) de plus haut rang, et approuvés par le consensus d'une assemblée d'anciens. Les frais de l'installation où, rituellement, la boisson coule à flots, sont largement couverts non par les personnes élues, mais par la communauté. Il n'est pas rare que l'on choisisse un homme pauvre pour gouverneur, puisque sa pauvreté est une preuve d'honnêteté.

Dans la pratique, malgré l'existence d'un gouvernement civil, les décisions majeures sont à peu près toujours prises avec la participation déterminante du premier *mara'akáme*. Celui-ci consulte les grands Êtres, et en particulier Tatewarí (littéralement, Notre Grand-Père, l'aïeul feu, souvent nommé simplement Mara'akáme, au sens de premier chaman), Tayaupá (Notre Père le soleil), et autres puissances prééminentes. Il communique leurs souhaits aux autorités civiles, qui agissent en conséquence. Certains chamans jouissent d'une éclatante autorité. J'ai même une fois entendu parler de Nicolas, le vieux *mara'akáme* prestigieux de San Andrés Cohamiata, comme de Tatewarí : « Tatewarí vit parmi nous ici. Il vit en "Colas". Notre

mará'akáme est Tatewarí ». Lumholtz confirme ce que l'on a dit du statut du premier *mará'akáme* :

Il surpasse tout autre chaman par le rang, et sa dignité est même plus élevée que celle du gardien de Grand-Père feu. En fait, il est le chef spirituel de la communauté. C'est lui qui fixe les dates des fêtes et les observances à suivre, en accord avec les communications qu'il est censé directement recevoir des dieux eux-mêmes. Ce chaman chanteur (...) est vraiment le chef, il est même supérieur au *tatowan*, ou gouverneur.

Cette totale identification du premier *mará'akáme* avec Tatewarí est, bien sûr, d'un autre ordre que l'apothéose temporaire du chef de la chasse sacrée du peyotl en Tatewarí. Le chef des *peyoteros* est souvent un chaman à part entière, ou à tout le moins un novice, qui « devient » Tatewarí, et est appelé ainsi, durant le temps du voyage. Tatewarí en effet conduisit la première quête du peyotl, que chaque nouveau voyage réactive par le rite. De la même façon, les participants sont identifiés aux grands ancêtres qui suivirent Tatewarí à Wirikúta pour « trouver leur vie ».

Les Huicholes forment à l'évidence un peuple unique en son genre parmi les Indiens qui vivent, de nos jours, au nord des forêts amazoniennes : non seulement des individus ou des groupes mais, pratiquement, tout le monde participe plus ou moins activement à un système philosophique et rituel préeuropéen. L'objectif premier de ce système est

la « chasse au peyotl ». Chasse au sens littéral, puisque pour les Huicholes peyotl et cerf sont synonymes. Le premier des cactus sacrés à être vu par le chef du groupe de chasseurs contient l'essence du Grand Frère Wawatsári, « maître » des cervidés, manifestée elle-même sous forme de cerf, ce qui explique en retour pourquoi ce cactus est « chassé » à l'arc avant d'être déterré et rituellement partagé entre chasseurs. En même temps, le cerf-peyotl s'incarne dans le maïs, source de vie également sacrée, de telle sorte que cerf, peyotl et maïs forment à eux trois un symbole complexe. Dans la cueillette, ou « chasse », du peyotl, ces trois éléments se confondent, les « premiers temps » mythiques d'avant la séparation (en hommes, plantes, animaux, et « dieux ») sont actualisés, et l'homme est réuni à ses ancêtres. Les contradictions entre ce qui a été, ce qui est et ce qui pourrait être, entre la vie et la mort, entre le masculin et le féminin, sont résolues. L'homme, la société, la nature et la surnature sont un. Voilà ce que veulent dire les Huicholes lorsqu'ils déclarent à propos de la chasse au peyotl : « Nous partons trouver notre vie. »

LA « RACINE DIABOLIQUE »

IL A FALLU l'arrivée dans l'ouest du Mexique de Nuño de Guzmán – l'un des héros les plus antipathiques de la conquête espagnole – et la fondation de la province de Nouvelle-Galice, au début du XVI^e siècle, pour que l'on apprenne que les Indiens de la Sierra Madre occidentale recouraient largement au peyotl dans leurs rites. Aux XVII^e et XVIII^e siècles (bien avant la conquête effective du pays cora-huichole), l'usage rituel du peyotl était assez répandu pour être mentionné de façon répétée et dénoncé avec la plus grande violence (la plus grande ferveur apostolique) par les franciscains et les jésuites. Sous les espèces du petit cactus psychédélique, le clergé espagnol a vu le moyen principal par lequel les indigènes du nord-ouest du Mexique restaient en communication avec le « diable ». Comme on a, chez les Huicholes, le démon que l'on mérite, un tel jugement n'est critiquable que par les démonologues occidentaux. On peut assurément comprendre que les bons pères aient vu dans le peyotl une sérieuse menace à la christianisation, et qu'ils aient cherché à détruire implacablement toute trace d'un culte du peyotl chez les Indiens soumis à leur contrôle – et cela sans le moindre succès.

La plus célèbre de ces premières dénonciations du peyotl est l'œuvre du R. P. José Ortega; dans son *Histoire du Nayarit*, publiée en Espagne en 1754, il parle de « racine diabolique ». Ortega s'était convaincu qu'après la conquête de la sierra, les Indiens, au sortir de deux siècles de résistance opiniâtre, avaient embrassé la foi chrétienne « comme des brebis » et tourné le dos à leurs pratiques idolâtres. On trouve une déclaration plutôt moins optimiste sous la plume d'un franciscain du XVIII^e siècle, le P. José Arlegui; il avait une expérience de première main de la vitalité tenace des rites indigènes parmi les « brebis » de la province de Zacatecas, qui englobait une partie des tribus montagnardes de la sierra. De toutes les herbes utilisées par les indigènes, écrit-il, le peyotl est la plus vénérée. Broyé et mélangé à de l'eau, il soigne toutes sortes de maladies et permet d'atteindre à de « fantastiques imaginations » et à la connaissance du futur. Arlegui se lamente de ce que « l'abus infernal » persiste non seulement chez les Indiens perdus dans la montagne, mais aussi dans les paroisses. Il rapporte que ses ouailles réussissent toujours à se procurer « l'abominable breuvage », et le boivent en secret pour connaître les faits à venir. Le plus scandaleux à ses yeux est le cas de ces Indiens qui, en lieu et place « des quatre Évangiles que l'on donne aux enfants en Espagne », dissimulent du peyotl dans les sacs de leurs fils, déclarant « sans embarras ni peur » que le peyotl les rendrait sages et habiles à monter les chevaux. De telles actions, nous dit Arlegui, sont châtiées sans pitié.

Presque un siècle plus tôt, le R. P. jésuite Antonio Arias de Saavedra, décrivant, dans une longue lettre à ses supérieurs, les coutumes des Indiens païens du Nayarit, raconte que les Cora boivent une décoction de peyotl pour sceller leur pacte avec les Esprits. Le « créateur du peyotl » est, paraît-il, *Naycuric*, qui vit dans la terre sous la forme d'une écrevisse. En 1659, le curé de San Pedro Teocaltiche, le P. Andrés Estrado Flores, se plaint lui aussi : les habitants de la région de Caxcana, dans le nord du Jalisco, boivent le peyotl lors de cérémonies et de séances de guérison, et, sous l'effet du cactus, voient « d'horribles visions ».

Les premiers jésuites à travailler parmi les Indiens des rudes confins nord-ouest du Sinaloa, dans le nord du pays Cora, et chez les Indiens de Coahuila, furent aussi très troublés par l'entêtement des populations à célébrer les rites du peyotl. Pérez de Ribas vint au Sinaloa en 1605, et il y demeura seize ans ; il rapporte que, bien qu'il eût des vertus médicinales, le peyotl était interdit, et son usage réprimé par l'Église, parce qu'inextricablement lié à des « rites et superstitions païennes », et utilisés à de « diaboliques fantaisies ».

Le caractère si répandu de l'usage du peyotl, à l'époque coloniale, chez les Indiens du Mexique occidental, du nord de l'État de Jalisco à l'État de Sinaloa, fit croire aux observateurs que le peyotl était une plante indigène. Encore aujourd'hui, il nous arrive de lire que le peyotl ne pousse pas seulement dans les déserts du nord du Mexique, mais

aussi dans la Sierra Madre occidentale. Ce n'est qu'à partir de la publication par Lumholtz de ses observations sur les Huicholes, entre 1895 et 1898, que fut connue l'existence du long voyage à la recherche du peyotl. Le travail de Lumholtz est tout à fait remarquable si l'on considère l'absence d'études sérieuses l'ayant précédé, le gouffre qui séparait son propre système d'interprétation, européen, de celui des Indiens, les difficultés, enfin, de voyage, de communication et de survie qu'il a dû surmonter au cours de ses séjours dans la sierra.

Bien que Lumholtz n'ait pas lui-même participé à un pèlerinage du peyotl, il put observer et raconter en détail certaines cérémonies qui y sont liées, et obtint de ses informateurs une excellente description du voyage. En 1966, nous fûmes à même de confirmer ce que dit Lumholtz de la pérégrination et de sa signification dans la culture huichole – deux ans plus tard, la même vérification était entreprise par l'écrivain mexicain Fernando Bénitez qui faisait aussi le pèlerinage. Ni Bénitez ni moi-même n'aurions pu entrer comme nous l'avons fait dans le sens des rites si nous n'avions disposé des travaux de Lumholtz. Ce n'est pas là seulement rendre hommage à ses qualités d'observateur et à sa capacité de fraterniser avec les Indiens, c'est aussi dire combien les rites ont peu changé en près de quatre-vingts ans. Le rituel s'est donc maintenu pratiquement inchangé pendant toute la période où l'agression extérieure envers la culture huichole devint la plus forte.

LA QUÊTE PRIMORDIALE DU PEYOTL

LA QUÊTE DU PEYOTL nous vient d'anciens, de très anciens temps. Les temps de mon arrière-arrière-grand-père, des aïeux de mon arrière-grand-père, des ancêtres de mon grand-père *mara'akáme*, des pères de mon père. L'histoire remonte à ces temps très anciens...

Ces anciens, dont je parle, commencèrent à se dire l'un à l'autre : « Comment cela va-t-il se passer, comment tout restera-t-il un comme nous le connaissons ? » L'un dit : « Ah, il est une chose merveilleuse, qui est notre vie : *jícuri* (le peyotl). » Et un autre dit : « On dit qu'il est comme une belle fleur. Comme le cerf. C'est notre vie. Nous devons aller et voir notre vie. »

Ainsi mon vieil ami huichole Ramón Medina Silva commence-t-il un récit du voyage originel à Wirikúta – la quête primordiale, modèle mythique du pèlerinage huichole. Selon le mythe, les anciens dieux s'étaient réunis dans le *tuki*, le prototype du sanctuaire huichole, construit par Tatewarí, de sorte que chacun ait sa bonne place. Une fois ensemble, ils découvrirent qu'ils étaient tous malades – l'un des poumons, l'autre du ventre, le troisième des yeux, le quatrième des jambes, etc. Les responsables de la pluie n'envoyaient plus de pluie ; les maîtres des animaux ne

trouvaient rien à chasser. La sierra était malade, et personne ne savait comment « trouver sa vie ».

Dans l'assemblée des dieux malades entra le *mara'akáme*, Tatewarí, figure tutélaire des chamans huicholes. Tatewarí les avait réunis comme aujourd'hui encore le chaman appelle les êtres surnaturels à « prendre chacun sa place ». « Qu'est-ce qui nous guérira ? se demandaient-ils. Comment nous soignerons-nous ? Comment trouver notre vie ? »

Tatewarí leur dit qu'ils étaient malades parce qu'ils n'étaient pas allés à Wirikúta (Real de Catorce), la Terre sacrée du peyotl, le lieu dans l'est où naît le soleil. S'ils voulaient recouvrer la santé, il leur fallait se préparer rituellement et le suivre en bon ordre dans le long et difficile voyage jusqu'au peyotl. Ils devaient jeûner et ne toucher ni sel ni *chile*. Quelles que fussent leur faim et leur soif, ils n'avaient que le droit de grignoter quelques *tortillas* sèches, et d'assouvir leur soif avec une goutte d'eau.

Alors il les plaça en bon ordre, l'un derrière l'autre. Il n'y avait pas de femme présente – elles rejoindraient les hommes plus tard, aux lacs sacrés ou trous d'eau nommés Tatéi Matiniéri (Là où demeure Notre Mère) qui vont visibles depuis les montagnes sacrées de Wirikúta.

Tous les pèlerins n'accomplirent pas le voyage primordial. Certains, comme Lapin et Oiseau-Mouche, furent chassés de la file rituelle par la faim, la soif ou l'épuise-

ment. Ils restèrent derrière sous leur forme animale, sanctifiant de leur présence des lieux que les pèlerins d'aujourd'hui vénèrent encore, sur leur chemin, par des offrandes et des prières. Mais les principaux dieux mâles et femelles (les Mères de la pluie, de la terre-prête-à-la-semaille, et de la fécondité) suivirent Tatewarí jusqu'aux montagnes sacrées au bout du monde – « au cinquième niveau » – où le cerf-peyotl se révéla à eux. De cette façon ils « trouvèrent leur vie » et, par leur exemple, enseignèrent aux Huicholes à faire de même.

Le pèlerinage du peyotl peut prendre place n'importe quand à compter de la fin de la saison pluvieuse, en octobre-novembre, jusqu'au début du printemps. Nos deux pèlerinages eurent lieu en décembre, mais il est arrivé que Ramón, et d'autres Huicholes, fassent le voyage en février, voire en mars. En général, cependant, la chasse sacrée suit de peu une fête d'automne dans laquelle les enfants, le tambour chamanique, le maïs, et particulièrement les premiers épis mûrs, jouent un rôle essentiel. Bien qu'on n'y consomme pas le peyotl, cette fête, que Lumholtz appelait des « Premiers Fruits » est une composante vitale du complexe peyotique, car c'est à travers le rituel que le chaman inculque alors aux enfants l'itinéraire sacré de la quête du peyotl.

La « cérémonie du tambour et de l'épi » est l'une des rares occasions du cycle cérémoniel annuel où le *mara'akáme*

utilise le tambour debout (*tepu*), un billot de chêne évidé monté sur trois pieds grossièrement taillés, ouvert à la base et fermé au sommet par une peau de cerf. Comme beaucoup de tambours miniatures en céramique trouvés dans les fouilles archéologiques du Mexique occidental, le tambour huichole a un trou (une « bouche ») sur le devant, qui vomit la fumée sacrée lorsque l'on place sous le tambour des braises de bois de pin pour tendre et accorder la peau du tambour. Le corps du tambour peut être considéré comme femelle, et les braises mâles, comme le feu, l'action est symboliquement connotée autant qu'elle est pratiquement pourvue de sens. On considère que la suie qui se fixe à l'intérieur du tambour a des vertus thérapeutiques. Le tambour lui-même est chargé de pouvoir et possède une personnalité. Seuls le chaman et ses assistants ont le privilège d'en jouer. Comme partout ailleurs dans le contexte culturel indigène, c'est exclusivement un instrument rituel, dont on ne se sert pas pour se distraire. La peau de cerf est frappée par le chaman avec la paume de chaque main, deux coups rapides de la main gauche équilibrent un seul coup, plus fort, de la main droite. Les enfants secouent des *maracas* pour accompagner le tambour.

Battant sans cesse le *tepu* et chantant sans discontinuer, le chaman entreprend de « transformer » les enfants en oiseaux-mouches et de conduire magiquement leur vol de la sierra à la terre du peyotl :

« Regardez, oiseaux-mouches,
 C'est bien sûr, nous allons où ont été les *peyoteros*,
 À l'ancien pèlerinage du peyotl,
 Qui sait si nous allons y arriver ou pas,
 Le voyage est plein de périls.

Il faut voler bien haut
 pour passer au-dessus du vent,
 Légers comme l'air,
 Nous prendrons du repos
 Sous les plus grands arbres.

Maxa Kwaxí les guide,
 Il leur donne les noms des lieux
 Qu'ils vont survoler,
 Pour qu'ils y pénètrent en toute sécurité.

Ils montent, ils montent,
 Comme un collier de perles,

« Quel beau pèlerinage,
 Vraiment quel splendide pèlerinage ! »
 S'exclame Maxa Kwaxí. »

Les enfants « montent » et volent vers l'est, selon les vibrations produites par le battement rythmique du tambour chamanique. Leur vol en une seule file est symbolisé par une cordelette le long de laquelle ils sont disposés. Une extrémité de la corde est attachée au tambour, tandis que l'autre est fixée à une paire de cornes de cerf, représentant le cerf. La peau du tambour symbolise le Frère

cadet cerf Maxa Kwaxí, qui assiste le chaman dans le vol des oiseaux-enfants.

Le chant consiste en plusieurs centaines de vers brefs, chacun répété quatre fois. Le long de la route magique, le chaman désigne les repères sacrés : « Ici les anciens ont fait des *tortillas* », « Ici ils ont pris du repos », « Ici Lapin est resté dans le fourré de cactus », « Ici est le lieu des Eaux perdues », « Ici ils ont broyé leurs pigments avant de se peindre le visage », etc. Certains lieux sont simplement « survolés » ou « cerclés », en d'autres les enfants-oiseaux-mouches se posent, afin de se familiariser avec des lieux qu'ils parcourront probablement lors d'une quête du peyotl.

Parlant par la bouche du chaman, Maxa Kwaxí avertit aussi les enfants des points dangereux : « Dans ce village vivent de mauvais Espagnols, évitez-les », « Ici on ne doit pas vous voir, on essaierait de vous capturer, n'allumez pas de feu » (littéralement : « n'allumez pas Tatewarí »). Et, inversement, « Ici vivent de bonnes gens qui vous aideront. » Il y a probablement un fond historique à de telles déclarations, comme aussi au récit de la quête primordiale du peyotl menée par les grands ancêtres sous la direction du chaman charismatique. L'allusion aux « mauvais Espagnols qui peuvent vous capturer » remonte sans doute à la période coloniale, lorsque les pèlerins devaient cheminer aussi secrètement que possible, peut-

être de nuit, dans la peur constante d'être découverts et capturés, en particulier par les rabatteurs d'esclaves des nombreuses mines d'argent de Zacatecas et San Luis Potosi. Ces mines ont consommé un nombre effroyable d'Indiens dans les deux siècles qui ont suivi la conquête. La terre du peyotl elle-même a dû être particulièrement dangereuse, puisqu'elle coïncide avec le centre minier colonial de Real de Catorce. Combien de voyageurs pour Wirikúta ne sont jamais revenus ?

Le moment crucial dans le vol des enfants-oiseaux est celui du passage à travers la dangereuse « Porte de nuages », ou « Là où les nuages s'ouvrent et se ferment ». Dans le pèlerinage du peyotl, ce passage mythologique est situé sur une éminence, près de la ville de Zacatecas. Le chaman appelle à son aide Maxa Kwaxí, et tandis que le cerf retient les nuages menaçants de chaque côté avec l'extrémité de ses bois, les enfants-oiseaux s'engagent à tire-d'aile dans le passage. Toute l'assistance retient son souffle pendant que le chaman, dans son chant, raconte comment les nuages se sont refermés sur les plumes de la queue d'une petite fille-oiseau, et comment lui, « avec son pouvoir », l'a dégagée d'un coup de pouce. Finalement, les enfants atteignent les sources sacrées et les lieux de fertilité nommés Tatéi Matiniéri, « Où vit Notre Mère », la demeure des Mères pluies, à l'est. De là, ils s'envolent pour le dernier tronçon de leur voyage magique

à Wirikúta, terre du peyotl et des grands Êtres. À Wirikúta, les enfants sont reçus par la Grande Mère des enfants huicholes, Niwetúka (me). « Allons où est Niwetúkame », chante le chaman. « Allons, allons tous voir Notre Mère. Allons là où vit celle qui nous embrasse, celle qui nous aime tant. » La déesse Mère les accueille avec ces mots : « Maintenant je suis satisfaite, maintenant je suis heureuse. Je leur donnerai la vie... Regardez, mes enfants, je suis celle qui vous embrasse. Je suis celle qui vous donne votre Küpúri (énergie vitale). »

Porteuse de significations fort subtiles, et jouant à l'évidence un rôle éducatif et culturel, la cérémonie sert aussi à imprimer dans les esprits des enfants huicholes une espèce de carte territoriale. Sur ce tracé, les repères sacrés qui jalonnent la piste, de la sierra à la terre du peyotl, sont ineffaçablement gravés ; le jour venu, l'enfant pourra s'orienter lui-même, géographiquement et culturellement, dans le voyage réel. Comme dit Ramón : « De cette façon, ils commencent à apprendre ce que c'est que d'être huichole. »

ÉSPRIT, POUVOIR ET MÉTAMORPHOSE

NOMBREUX sont les Huicholes qui passent toute une vie sans faire un seul pèlerinage du peyotl : « On le fait ou on ne le fait pas, c'est comme on veut. » Certains Huicholes participent aux rites avant et après le voyage, et prennent du peyotl lors des diverses cérémonies, mais ne souhaitent pas se soumettre à l'ascèse du *peyotero* – qui s'abstient rituellement d'activité sexuelle, de sel et de nourriture normale. D'autres sont allés à Wirikúta cinq, dix, voire vingt fois. On dit que Nicolas, le premier *mara'akáme* de San Andrés, n'y est pas allé moins de trente-deux fois.

Certains vont à Wirikúta en accomplissement d'un vœu, ou à la requête du chaman lorsque quelqu'un dans la famille est tombé malade. Ramón lui-même, et sa femme Guadalupe, ont fait, lui son sixième, elle son troisième voyage, parce qu'elle souffrait de rhumatismes et avait promis aux êtres tutélaires de faire la longue marche en vue d'obtenir de l'aide dans sa guérison. Bien qu'elle souffrît de ses jambes au point de pouvoir difficilement tenir debout, au début de l'année 1970 Ramón et elle firent à pied tout le chemin jusqu'à Wirikúta – près de 500 km !

Pourquoi y vont-ils ? Par « patriotisme », parmi beaucoup d'autres raisons, dit Lumholtz, en quoi il dit probablement la même chose que l'« être huichole » de Ramón. « Pourquoi y va-t-on ? demande Ramón. Pour trouver sa vie. » Le pèlerinage aide chacun à trouver ce qu'il désire : la santé, des enfants, la pluie, la protection contre les éclairs et les sorciers, ou une intervention surnaturelle contre les *vecinos* (« voisins » métis), qui ne cessent d'empiéter illégalement sur le territoire huichole avec leurs troupeaux, et expulsent parfois par la force les Indiens de leurs fermes. Mais tous y vont par-dessus tout pour atteindre des visions d'une grande beauté, entendre les voix des Esprits, des ancêtres, et être guidés par eux.

En un sens, la participation à un voyage du peyotl fait de chacun d'eux une espèce de chaman ou de prêtre. Après le pèlerinage, les participants gardent entre eux un lien rituel. Ils se saluent de façon particulière, portent des noms particuliers et des insignes : sacoches pour le tabac de Tatewarí, queues d'écureuil sur la tête. Le voyage du peyotl a tous les traits d'une initiation : le débutant est « nouveau », comme un nouveau-né ; c'est un *matewáme*, et il doit observer certains interdits particuliers, parce que son inexpérience le rend extrêmement vulnérable aux effets de la magie noire des sorciers.

S'il est vrai que tous les *peyoteros* ont les attributs du chaman (durant le voyage, ils peuvent se transformer, ou être transformés, en Esprits – ce qui est très exacte-

ment une expérience chamanique), ce sont des chamans du bas de l'échelle. Les véritables apprentis chamans ressentent que leur voyage est plus profondément motivé que celui des pèlerins ordinaires. Bien sûr, eux aussi ont des besoins dont ils espèrent que le pèlerinage hâtera la satisfaction : santé, progéniture, bétail, pluie, maïs. Il n'y a pas, chez les Huicholes, de chamans professionnels. Comme tout Huichole, le chaman doit subvenir à ses besoins, essentiellement par la culture archaïque de la *milpa* (ou parcelle). Mais, pour lui, la quête du peyotl a une plus profonde signification.

L'homme qui voudrait assumer la charge rituelle et le rôle psychologique considérables de *mara'akáme*, devenir responsable du bien-être de sa communauté, doit d'abord faire au moins cinq pèlerinages du peyotl. Ces voyages, il ne doit pas, de plus, les faire en simple pèlerin, concentré sur ses pensées privées ou sa vision personnelle. Il doit manifester à chaque voyage sa capacité d'être un guide efficace, un « psychopompe », qui fait franchir sans encombre à ses compagnons esprits les barrières de l'espace et du temps, en traversant la Porte des nuages mouvants, et les fait accéder aux montagnes sacrées, aux confins du monde à l'est, où les attendent les Esprits ancestraux.

L'apprenti chaman doit prouver qu'il est capable de se priver, non seulement de nourriture et de boisson, mais aussi de sommeil. La nuit, lorsque ses compagnons se reposent autour du feu sacré, il doit demeurer éveillé, en

alerte, toujours prêt à défendre leur intégrité spirituelle contre les menaces surnaturelles. (Ramón, que j'ai vu à deux occasions se priver de sommeil sept jours consécutifs au cours du pèlerinage, dit qu'un chef de *peyoteros* est « comme quelqu'un qui porte le plus lourd fardeau. Les cordes lui entaillent si profondément les épaules que celles-ci sont ensanglantées ».) Bien sûr, tous sont des Esprits durant le voyage, mais lui, plus qu'aucun autre doit transcender les limites physiques de son soi, et réaliser la *percée* qui fait du chaman un autre homme, un homme à part. Si l'apprenti n'est pas capable, il ne « s'accomplira » jamais. Il va sans dire que le guide doit connaître les moindres détails mythiques de l'itinéraire, et savoir exécuter les rites avec la plus grande exactitude, le long du chemin, aux étapes sacrées, et surtout dans la terre du peyotl elle-même. Il doit « voir » avec son œil intérieur, car c'est lui, et lui seul, qui reconnaîtra les traces du cerf-peyotl, et qui verra le brillant Esprit arc-en-ciel du Frère aîné Wawatsári, le premier cerf, s'élever de la plante de peyotl lorsqu'elle sera « abattue » par ses flèches.

Je voudrais insister sur l'idée sous-jacente à la nécessité de faire plusieurs voyages pour devenir un chaman accompli. Il ne s'agit point d'accumuler les trajets, les épreuves ou les visions, comme des mérites ou des décorations. Il s'agit d'accumuler du pouvoir spirituel, en progression géométrique, à travers un processus répété de métamorphoses, chaque fois plus intense. « S'accomplir »

signifie qu'en soi les forces de l'esprit l'emportent sur celles de la matière, jusqu'au point où l'on est transporté et spirituellement transfiguré dans l'espace du voyage et le temps du rite.

À mon avis, la condition spéciale qui est celle du chaman ne peut être ni contrefaite ni truquée – le chaman, mais aussi ses compagnons, savent parfaitement distinguer si un homme qui se dit *mara'akáme* possède « l'équilibre », comme disent les Huicholes – cette capacité unique et indicible de s'aventurer sur le « pont étroit » qui surplombe le gouffre séparant le monde habituel de la « réalité non ordinaire ».

L'été de l'année 1966, Ramón nous donna une démonstration mémorable de ce que signifie l'« équilibre ». Il nous emmena à une cascade spectaculaire, en à-pic vertigineux au-dessus de la vallée. Cette chute d'eau, nous dit-il, était « spécialement pour les chamans ». Tandis que les autres Huicholes se rassemblaient en demi-cercle dans un lieu sûr à quelque distance du bord du précipice, Ramón enleva ses sandales, fit une série de gestes rituels en direction des points cardinaux et commença à bondir – il serait plus exact de dire « voler » – d'un rocher à l'autre, les bras étendus, atterrissant souvent à quelques centimètres seulement de la pierre glissante au bord du gouffre. Quelquefois il disparaissait derrière un rocher pour réapparaître en un point inattendu. Ou bien il s'immobilisait à l'extrême limite d'un énorme bloc, pour pivoter soudainement et bondir sur l'autre

rive, au-delà des eaux rugissantes. Jamais il ne paraissait se soucier du danger de perdre l'équilibre et de basculer dans le vide. Nous étions franchement terrifiés, profondément mal à notre aise devant ce qui nous apparaissait comme une folle témérité, mais ni sa femme ni les Huicholes qui l'observaient ne montraient la moindre marque d'inquiétude. La démonstration prit fin de façon aussi abrupte qu'elle avait commencé, sans que Ramón nous donnât d'explication sur son étrange comportement.

Le lendemain, il nous demanda si nous pensions qu'il avait cherché à faire le malin. Il dit : « Peut-être avez-vous pensé : "Ah, Ramón est saoul, il a bu trop de bière." Mais non, je vous ai amenés là pour vous montrer ce que c'est que "posséder l'équilibre", pour que vous puissiez voir et comprendre. Lorsqu'on fait le *passage* comme chaman, on voit en dessous de soi l'abîme rempli de bêtes sauvages cherchant à vous dévorer. Celui qui ne possède pas l'équilibre prend peur. Il bascule dans le vide et meurt. » Ramón voulait nous rendre intelligible quelque chose que notre héritage culturel, pensait-il, nous rendait inaptes à comprendre. Aussi avait-il décidé de nous donner la démonstration physique – comme la transcription littérale – d'un phénomène qui fonde, toujours et partout, l'expérience chamannique.

LE PÈLERINAGE DU PEYOTL

LA CHASSE du cerf-peyotl à Wirikúta revêt un caractère tellement dramatique que certains faits antérieurs tendent à être estompés – ils sont pourtant d'une importance cruciale pour le succès de la quête. Le premier de ces actes est le rite de confession et de purification à travers lequel les participants sont intégrés à la dimension sacrée du pèlerinage.

Le rite de purification est une cérémonie tout à fait extraordinaire. Chacun – les *peyoteros* comme ceux qui restent à la maison – est invité à confesser publiquement toutes ses aventures sexuelles, depuis le début de son âge d'adulte. Bien plus, il doit nommer ses partenaires, sans tenir compte de la présence des épouses ou des maîtresses. On admet toutefois que les vieux confondent un peu leurs affaires amoureuses et se trompent dans les noms. Il est interdit de manifester de la jalousie, de la douleur ou de la colère, il n'est même pas permis de nourrir de tels sentiments « dans son cœur ». Toute manifestation d'agressivité, toute omission volontaire d'une rencontre sexuelle ou d'un nom d'être aimé ne mettrait pas seulement en danger le contrevenant et ses compagnons, elle compromettrait l'entreprise sacrée tout entière. La quête de la vie

deviendrait stérile. En dernière instance, même si l'on atteignait la terre du peyotl, ceux qui se sont incomplètement purifiés, ou qui transportent « des pensées mauvaises dans leur cœur », seront probablement la cible des sorciers, la proie de terribles visions et peut-être même de la mort. C'est un rite encore plus extraordinaire pour qui a appris à considérer la jalousie comme un sentiment humain « naturel », commun à tous les hommes, plus que comme un produit de la culture.

Il se peut que des participants au rite aient éprouvé quelque ressentiment à l'adresse d'une épouse ou d'une amante en apprenant quelque infidélité. Mais il n'y eut jamais, au cours des deux rites auxquels j'ai assisté, la moindre manifestation agressive. Au contraire, l'ambiance était extrêmement légère et spirituelle. Les confessions individuelles étaient ponctuées de vagues de rires et d'échanges de plaisanteries salées, particulièrement lorsqu'une femme éprouvait le besoin de rafraîchir la mémoire d'un époux trop discret en lui rappelant telle escapade hors du foyer conjugal.

Lors du pèlerinage de 1968, la cérémonie de confession fut tenue tard dans la soirée du premier jour. Les dix-sept Indiens – neuf hommes, cinq femmes et trois enfants, le plus jeune étant âgé de sept jours au début du voyage – étaient assis ou accroupis en cercle autour du feu cérémoniel. En tant que *mara'akáme*, Ramón était assis sur

son *uwéni* (fauteuil de chaman), à l'ouest, regardant l'est à travers le feu sacré, flanqué de ses deux principaux assistants. Après les chants rituels et le récit du rassemblement primordial des êtres tutélaires en vue de la même cérémonie, Ramón fit signe qu'on lui amène le premier des participants. Il tenait en main une cordelette de fibre de sisal et son *muviéri*, son plumeau de chaman. À ses pieds gisaient une paire de bois de cerf, à l'image de Káuyumarie, l'Esprit cerf, dont l'assistance est indispensable à l'exercice de la fonction chamanique ; son *takwátsi*, un panier oblong où il garde ses instruments cérémoniels et objets de pouvoir ; et son bol, unealebasse votive.

Crescenciano allait jouer le rôle d'une sorte de cérémoniaire durant le voyage du peyotl. Il personnifiait le Grand Frère Párikuté, patron des animaux et de la chasse. Crescenciano-Párikuté mit les pèlerins en file et les conduisit en face de Ramón, en dessinant le parcours rituel, tournant autour du feu dans le sens inverse des aiguilles d'une montre. D'abord les hommes, puis les femmes, enfin le plus âgé de ses trois enfants, un garçonnet de dix ans. Chacun fit, selon le rite, le récit de ses aventures amoureuses – sauf, bien sûr, le petit Francisco, qui secoua la tête, le visage largement fendu d'un sourire, quand Ramón lui demanda le plus sérieusement du monde : « Alors, petit *matewáme* (novice), dis au *mara'akáme*, dis à Tatewarí combien de femmes tu as eues dans ta vie ! » Et l'assemblée partit dans

un énorme éclat de rire. Pour chaque affaire d'amour qu'on lui rapportait, Ramón faisait un nœud sur la corde. Ceux dont la mémoire était défaillante recevaient des exclamations d'encouragement ou se voyaient rappeler telle ou telle affaire galante. José, le plus âgé parmi les pèlerins, qui personnifiait Tayaupá, le soleil, fut le premier à comparaître devant Ramón ; il donna plusieurs noms de femmes et ajouta : « J'ai vécu une si longue vie que déjà mes pieds commencent à pourrir en terre ; si je devais parler ici de toutes les femmes que j'ai connues, on ne partirait pas avant demain ou après-demain. » Cela plut beaucoup à tout le monde, et Ramón dit qu'il était d'accord, pour Tayaupá il ferait un seul nœud, très gros, car sinon il n'y aurait plus de place pour personne d'autre sur la ficelle. À nouveau, une vague de rires. Le rite tout entier se déroula de cette façon, sans tension d'aucune sorte.

Mais il ne faudrait pas croire que la légèreté d'esprit et l'enjouement qui règnent durant ces cérémonies en affectent en quoi que ce soit le profond sérieux – au contraire ! On rit, un point c'est tout. Nul cynisme. Chacun participe pleinement, « avec son cœur », en toute conscience de ce qu'il fait, en acceptant sans réserve les implications funestes d'un éventuel manquement à la conduite prescrite. Le ton léger et la plaisanterie renforcent plutôt au premier chef, m'a-t-il semblé, l'obligation rituelle pour chaque parti-

cipant de rester bien disposé à l'égard de tous ses compagnons, quoi qu'il arrive.

De toute façon, si toute trace de l'agressivité qui pourrait accompagner de telles confessions collectives est complètement désamorcée par la bonne humeur rituelle, la manière dont les *peyoteros* sont « purgés » de leur passé sexuel ne laisse aucun doute sur l'extrême gravité de l'événement. Lorsque chaque *peyotero* avait achevé la récitation rituelle et que le dernier nœud était noué sur la corde, Ramón se levait et brossait sa flèche de cérémonie avec son *muviéri* en plumes de faucon au-dessus du visage, des épaules, des bras et de la poitrine, et le long des jambes du pénitent, jusqu'aux pieds. Il conduisait le pèlerin devant Tatewarí, le feu purificateur, et demandait au feu de « tout brûler, tout, brûler toutes tes transgressions, tout consumer, et qu'il ne reste rien, de telle sorte que tu sois nouveau. Le *mara'akáme* (Tatewarí) fait et défait (il transforme) ». Les *peyoteros* se penchaient alors au-dessus du feu et tendaient une main, puis l'autre, au-dessus des flammes, et faisaient de même ensuite avec chacun de leurs pieds. Les femmes levaient leurs jupes de façon que la chaleur du feu monte jusqu'à leurs cuisses. Quelques audacieux sautaient au-dessus du feu, geste qu'ils allaient renouveler plusieurs fois au cours du voyage, et qui est comme le rappel d'une antique pratique rituelle de marcher sur les braises.

Lorsque tout le monde, Ramón y compris, eut achevé sa confession et fut purifié, Ramón roula en spirale la cordelette de sisal, maintenant pleine de nœuds, et la déposa dans le feu. Elle flamba en un instant et bientôt il n'y eut que des cendres. Ramón remua ces cendres avec la pointe de sa flèche cérémonielle et dit : « Maintenant vous voyez que vous êtes nouveaux. Tatewarí a tout consumé. Il vous a débarrassés de tout. Maintenant nous pouvons continuer le voyage. Le *Mara'akáme* fait et défait. »

Comment doit-on comprendre cet événement ? Lumholtz a reconnu qu'il conditionnait de façon fondamentale le pèlerinage du peyotl, mais il l'a interprété au premier chef en termes de pureté sexuelle. Le Huichole, écrit-il, vise à atteindre la santé, le bonheur, la *vie* elle-même en récoltant le peyotl. Pour que le but soit atteint, les participants doivent se purifier de leurs péchés, c'est-à-dire de leurs expériences sexuelles : « ... En tant que le feu, qui est pur, n'est d'aucun bénéfice à ceux qui sont impurs, les hommes et les femmes ne doivent pas seulement s'abstenir de pécher à l'avenir, mais se purifier de toutes leurs fautes passées. »

Au premier abord, on est tenté d'expliquer l'ensemble du processus en parlant d'influence catholique. Pourquoi donc les Huicholes, qui admettent la polygamie, et ne se font guère remarquer par leur conformisme sexuel, assimileraient-ils l'acte sexuel au péché, ou tout au moins à la transgression ? Et pourtant je ne vois aucune raison de voir

dans la cérémonie huichole autre chose qu'un rite purement indigène et préeuropéen. La cérémonie de la confession publique était pratiquée dans ces régions du Nouveau Monde bien avant l'arrivée des Espagnols (chez les Aztèques, la déesse à qui étaient adressées les confessions s'appelait fort à propos « la Mangeuse de crasse »). Ensuite, des différences fondamentales entre le rite catholique et le rite huichole sont occultées par l'emploi, dans les deux cas, du mot de « confession ». Dans la religion catholique, le pécheur reconnaît avoir fauté et si le confesseur considère que sa contrition est sincère, il l'absout de ses péchés. Le Huichole ne se repent pas, il reconnaît avoir commis un certain acte. Le terme de « profession » paraît plus adapté que celui de « confession », si l'on excepte, bien sûr, le fait qu'au cours de la quête du peyotl l'acte sexuel en soi est désapprouvé et, par là même, représente une transgression. Mais qu'est-ce qui est transgressé, et à l'encontre de qui ou de quoi y a-t-il transgression ?

On trouvera peut-être la réponse dans la signification du pèlerinage du peyotl lui-même. La métamorphose et le retour aux origines sont le *leitmotiv* de la quête du peyotl prise dans son ensemble, et la fertilité de la Terre est le but visé. De même, il me semble que c'est la métamorphose, et non l'absolution, qui gît au cœur de la cérémonie de confession – métamorphose de l'homme en enfant, du mortel en être spirituel. Mais on voit moins clairement ce que vient

faire ici l'inceste. L'inceste est une faute grave chez les Huicholes (l'inceste et l'accouplement avec un « Espagnol » sont les seuls manquements qui encourent une punition *post-mortem*), et au plan symbolique l'inceste fait partie intégrante de l'effort pour « voir » avec le peyotl. C'est sans doute en explorant dans cette direction que nous trouverons l'élément qui nous manque encore pour rendre compte intégralement du sens du rite. (Cette dimension ne m'est apparue qu'un peu de temps après mon pèlerinage, lorsqu'il me fut possible d'objectiver l'expérience, de confronter les observations et d'analyser bon nombre de photographies.)

Meyerhoff, qui a participé au premier pèlerinage en 1966, a eu raison de voir dans le voyage à Wirikúta un retour symbolique à l'origine. Pour être en mesure d'entreprendre la quête sacrée, « les pèlerins, écrit-elle, qui sont de simples mortels, doivent être lavés de toute expérience sexuelle, ils doivent revenir au stade de l'innocence de l'enfance ». En ce sens, elle considère que le rituel de confession lui-même est, comme le pèlerinage, un voyage aux origines. Mais pourquoi l'abandon de la condition adulte ouvre-t-il les portes de la Terre sacrée? Et qu'est-ce, au fait, que la Terre sacrée? Une sorte de Grande Mère? On comprendrait alors pourquoi il importe tant de jeter par-dessus bord toutes les expériences sexuelles de la maturité avant de s'embarquer dans le voyage, sous peine pour l'entreprise de faire naufrage, ou pour le contrevenant de

sombrer dans la folie. « Entrer » en adulte dans la Mère équivaudrait à commettre l'inceste, c'est-à-dire réaliser la transgression la plus impensable dans l'univers social, celle qui met en danger non seulement le transgresseur, mais le groupe tout entier. Il n'y a certes pas, dans les traditions peyotiques huicholes, d'identification patente de Wirikúta à une Grande Mère. Mais cette équation y est sous-jacente : que l'on se souvienne comment les enfants oiseaux-mouches sont embrassés par la Déesse-Mère Niwetúka (me) lorsqu'ils atteignent la Terre sacrée du peyotl.

Il est bien sûr possible d'interpréter de multiples façons le thème mythique du retour à un état originel, Paradis retrouvé. On peut gager que l'assimilation de la Terre sacrée à une Grande Mère ne représente qu'une dimension dans un vaste complexe symbolique bâti autour de la quête du peyotl. Les autres dimensions restent à explorer, et il est douteux qu'elles soient compréhensibles du point de vue de la tradition culturelle occidentale. Rien là de bien surprenant : il n'y a pas de « primitifs ». Les Huicholes apparaissent à l'observateur « moderne » comme un groupe humain qui a abandonné la chasse et la cueillette pour se livrer à l'agriculture de subsistance, sans perdre toutefois la vision du monde propre à un mode de vie préagricole. Une vie ne suffirait pas pour explorer l'ensemble de leur univers culturel.

Le concept de métamorphose est, on l'a vu, implicite dans le rite de confession. La cérémonie, en restaurant le *peyotero* dans sa condition originelle, fait de lui un homme nouveau. Il se dépouille de son enveloppe d'adulte pour retrouver l'état natif de fils du soleil, pour devenir semblable à un petit enfant. En même temps, le *peyotero* prend les traits de l'un des acteurs surnaturels de la quête peyotique primordiale. Car ce n'est pas assez de retrouver le paradis perdu de l'enfance : il faut être replongé dans l'état originel pour que s'ouvrent les portes de l'« autre » monde, les portes de la perception de la face spirituelle du monde.

Si le retour à l'état d'enfance est le but immédiat du rite de purification, jusqu'à quel point de son propre passé le *peyotero* doit-il remonter ? Il se peut que l'on trouve la réponse, au moins en partie, dans une deuxième cordelette sacrée sur laquelle le chaman « noue » les *peyoteros*, selon le rite de préparation de la chasse au peyotl. La façon dont les nœuds sont noués (et ils seront dénoués au retour des pèlerins) fait apparaître ceci : le chasseur de peyotl doit être ramené au point de son origine en tant qu'être humain, ou au moins au moment de sa naissance. Comme on va le voir, les novices remontent à la source même de leur existence, puisqu'ils vont se retrouver dans l'obscurité totale de l'état prénatal « simulé ».

Peu de temps après la consommation de la ficelle de sisal et de ses nœuds symboliques, Ramón prit une seconde

cordelette, beaucoup plus longue que la première, dans la calebasse qui était à ses pieds. Il la déroula, en tint une extrémité avec le bois de son arc magique, fit vibrer plusieurs fois la corde de l'arc à l'aide d'une flèche, et chantonna doucement. Alors lui et José (Tayaupá), assis à sa gauche, firent passer à deux reprises la cordelette autour d'eux-mêmes, une fois par-devant, une fois par-derrrière. Ramón se leva et marcha avec cordelette et *muviéri* (arc cérémoniel), traversant le cercle rituel jusqu'aux *peyoteros* qui lui faisaient face. Se déplaçant de la droite vers la gauche, il s'arrêta devant chacun, le touchant avec les plumes de faucon, et faisant un nœud. Lorsque les dix-sept Indiens, y compris le bébé âgé de sept jours, eurent été « noués » de la sorte par le *mara'akáme*, celui-ci fit encore quelques nœuds pour les témoins, « de telle sorte que nous ayons tous le même cœur ».

De retour à son siège, Ramón tint une nouvelle fois l'extrémité de la cordelette avec le bois de son arc, fit vibrer la corde de l'arc, et tendit la corde à José-Tayaupá. Tandis qu'il continuait à faire vibrer l'arc comme un tambour, la corde à nœuds, bien tendue, voyagea derrière le groupe, dans le sens contraire des aiguilles d'une montre, et devant lui, dans le sens des aiguilles d'une montre. Lorsque la cordelette fut à nouveau entre les mains de Ramón, il la roula en spirale et la lia au bois de l'arc.

Chez les Huicholes, les nœuds, l'action de faire des nœuds et des ligatures, possèdent la même vertu magique que partout ailleurs. À travers le monde, les croyances populaires et les rituels religieux « attribuent aux nœuds et aux liens une fonction de guérison, un pouvoir de protection contre les forces mauvaises, ou une vertu de conservation des forces magiques et de l'énergie vitale » (M. Éliade, *Images et symboles*). Mais, prises comme elles le sont dans le contexte du pèlerinage au peyotl, il semble que les cordelettes à nœuds aient une dimension supplémentaire, qui, au plan symbolique, est peut-être leur fonction primordiale : la fonction de cordon ombilical. Cette nouvelle dimension m'apparut lorsque j'eus le loisir de comparer le rite de nouage de la cordelette avec celui du dénouage, au retour du pèlerinage. Dans le premier cas, c'est le chaman qui fait les nœuds ; dans le second, c'est le pèlerin qui les défait. Cette observation suggère la comparaison suivante : de même que la sage-femme noue le cordon ombilical du nouveau-né, de même il faut que ce soit le *mara'akáme* qui noue la cordelette pour le *peyotero* « nouveau-né ». Le *mara'akáme* joue ici de façon très concrète le rôle d'une sage-femme, le passage dans l'« autre » réalité est une véritable mise au monde. Mais une fois atteint le but sacré, et les pèlerins revenus de leur quête de la vie, ceux-ci retrouvent leur ancien statut d'adultes. C'est ce que vient confirmer symboliquement le dénouage des nœuds lors du retour dans la terre huichole. Au cours de la cérémonie, la cordelette

à nœuds, qui est restée sous la sauvegarde du *mara'akáme* tout au long du pèlerinage, est passée le long du cercle des participants, une fois dans le sens des aiguilles d'une montre, et une fois dans le sens inverse (pour symboliser la transformation ou, comme disent les Huicholes, « le faire et le défaire »). Ensuite le *mara'akáme*, cordelette en main, marche le long du cercle, à l'intérieur, et marque un arrêt devant chaque pèlerin pour lui permettre de dénouer son nœud, cette fois-ci sans assistance du *mara'akáme*.

Cette identification de la ficelle de fibre de sisal avec le cordon ombilical explique pourquoi le *mara'akáme* attache l'extrémité de la cordelette à nœuds au bois de l'arc, lors des rites du nouage et du dénouage. Comme le tambour chamannique, l'arc est mâle-femelle, il représente à la fois l'aspect maternel – la Grande Mère Terre qui nourrit ses enfants par le cordon ombilical – et l'aspect mâle procréateur.

Il nous est maintenant possible de jeter quelque lumière sur le lien, dont nous avons suggéré l'existence, entre l'inceste et la cérémonie de confession et de purification. On se souvient qu'avant de pénétrer dans la terre du peyotl, les pèlerins doivent se rendre à Tatéi Matiniéri, Là où demeure Notre Mère, le Lieu des trous d'eau dans le désert, où l'on a la première vision des montagnes sacrées de Wirikúta. C'est en cet endroit que l'on demande la pluie et la fertilité. C'est là que les *matewámete*, les novices, « émergent à la lumière ». C'est là que les *peyoteros* sont

rituellement lavés par le *mara'akáme*, comme des nouveaux-nés par une sage-femme; là que les réservoirs sont remplis d'eau fertilisante. Dans le contexte d'ensemble de la quête, le rituel de confession, en annulant la sexualité adulte, facilite la métamorphose en être spirituel. Le rapport avec les puissances maternelles, au Lieu de Notre Mère, serait l'équivalent d'un inceste s'il n'y avait pas d'abord restauration de la « pureté » de l'enfance. C'est là, à tout le moins, une façon de voir les choses. Quant au danger inhérent à l'entreprise, il est souligné lors du passage de la Porte des nuages battants, qui menacent d'écraser ceux qui s'aventurent dans un voyage dans l'« autre » réalité.

Le passage dangereux

Les rites importants qui précèdent et accompagnent le passage dangereux prirent place à un jet de pierre seulement d'une route à grande circulation. Ce fait ne semblait pas affecter les Huicholes le moins du monde. Comme d'habitude, ils agirent comme si le XX^e siècle n'avait pas d'existence ou, plus exactement, comme si le cours du temps s'était inversé. À vrai dire, le spectacle offert par les pèlerins de jícuri, manifestant leurs croyances les plus profondes aux portes de la ville de Zacatecas, insoucieux du tapage et des vibrations des poids lourds et des bus lancés sur la route toute voisine, est sans doute l'image qui symbolise le mieux l'enracinement du pèlerinage (et du peuple huichole) dans l'« autre » réalité.

La traversée du seuil critique se fait en deux étapes : la Porte des nuages est la première, Là où s'ouvrent les nuages est la seconde. Quelques pas seulement séparent la seconde étape de la première, mais les conséquences psychiques du passage de l'une à l'autre sont, pour les participants, décisives. De là on se rend à un endroit appelé Vagin, puis, en traversant une suite d'étapes (celles des voyageurs primordiaux), on arrive à Tatéi Matiniéri. Mais c'est en vain que l'on chercherait à repérer ces lieux sur une carte géographique des environs de la ville minière. Les signes des lieux relèvent d'une géographie spirituelle.

Nous arrivâmes dans les environs de Zacatecas au milieu de la matinée du quatrième jour. Les véhicules furent garés, et les pèlerins s'assemblèrent une fois de plus « dans leur ordre propre » (c'est-à-dire celui fixé par Tatewarî), et se rendirent en procession jusqu'à un petit massif de cactus nopal et de buissons épineux, à quelques dizaines de mètres de la grand-route. Ils firent halte et Ramón descendit la file, brossant chaque pèlerin avec le *muviéri* et prononçant son nom rituel – qui était, pour chacun, celui de l'un des pèlerins de l'origine. Tous écoutaient attentivement tandis que Ramón rappelait les épisodes de la tradition peyotique se rapportant au lieu, et invoquait la protection de Káuyumarie et des autres Êtres devant l'épreuve qui les attendait. À son signal, chacun prit une petite plume de perroquet rouge et verte dans un petit sac transporté par un *matewáme*, ou novice,

et l'attacha aux branches épineuses d'un petit buisson. Lorsque la dernière plume eut été attachée, ils se remirent en file indienne, murmurèrent des prières et retournèrent aux véhicules. Ils n'y remontèrent cependant pas, et Ramón fit lentement avancer les voitures pendant qu'ils suivaient à pied. Ramón expliqua plus tard que Káuyumarie, représenté par les bois de cerf et les flèches magiques fichés sur le devant des véhicules, devait servir de guide lors de l'approche finale des Nuages battants – dans un pèlerinage traditionnel, à pied, les bois de cerf sont portés par le *mara'akáme*. Les plumes offertes ne symbolisaient pas seulement un parcours céleste, elles commémoraient le passage des dieux et servaient d'ex-voto pour la sécurité du passage « de l'autre côté ». S'écartant un peu de la route, Ramón conduisit les pèlerins à un lieu dégagé d'où l'on avait une vue splendide sur la vallée que l'on venait de quitter. L'on se groupa en demi-cercle, les hommes à gauche, les femmes et les enfants à droite de Ramón. Bien que tous connussent par cœur les traditions du peyotl, chacun écouta avec la plus grande attention le chaman raconter comment les ancêtres avaient « fait cette chose », et comment, avec l'aide de Káuyumarie, on allait traverser la dangereuse Porte des nuages battants et pénétrer dans la Terre sacrée. À partir de là, et jusqu'à ce qu'on arrive Là où demeure Notre Mère, les novices auraient à marcher dans l'obscurité. En effet ils étaient nouveaux, dit Ramón, et fragiles, ils risquaient d'être aveuglés par la claire lumière qu'irradie la Terre sacrée

de l'autre côté des nuages, ils étaient particulièrement vulnérables aux tourbillons d'air et autres dangers envoyés sur les novices par de mauvais sorciers. Les yeux bandés ils seraient saufs, mais il leur faudrait avancer prudemment, en tenant l'épaule de celui qui les précédait, et en faisant attention à ne pas trébucher ni tomber. « Ça va être dur, dit Ramón, cette marche est très dure. Le voyage à Wirikúta est une grande pénitence, vous allez beaucoup pleurer. »

Commençant par les femmes, Ramón entreprit de bander les yeux de ceux qui étaient « nouveaux et fragiles ». Il couvrit même les yeux des trois enfants, encore que pour le nouveau-né l'acte fût seulement symbolique. Il était très doux avec chacun, en gestes et en paroles, les encourageant à la vaillance et à l'attention, car on arrivait à la Porte. Il y avait du danger, mais grâce à son pouvoir (celui de Tatewarí) et à celui de Káuyumarie ils allaient chacun être « admis » et passer sains et saufs « de l'autre côté ».

Bien que tout le monde prît au sérieux l'aveuglement (certains pleuraient), nous fûmes à nouveau saisis de ce qu'il n'y avait pas un moment où l'enjouement ne voisinât avec la profondeur. L'humour perçait toujours derrière la solennité. Lorsque Ramón arriva au niveau des anciens, dont il n'avait pas à bander les yeux, il échangea avec eux des dialogues fort spirituels et souvent d'un comique irrésistible. Est-ce que le compagnon était bien nourri, est-ce qu'il avait bien étanché sa soif ? Oh oui ! fut la

réponse, l'estomac du quidam était plein à éclater de toutes sortes de bonnes nourritures et de boissons. Et, oui, il était content de faire un si long chemin dans le confort et le luxe. Il ne faut pas oublier que depuis plusieurs jours l'alimentation avait été réduite à sa plus simple expression. Quant à l'allusion au luxe et au confort, elle n'avait rien à voir avec les véhicules et la grand-route que l'on venait de quitter. Plusieurs Indiens, au contraire, avaient déclaré qu'ils préféraient marcher « parce que c'est plus beau ». On avait là un exemple du recours à l'inversion des significations, partie intégrante de la quête peyotique, qui s'intensifie au fur et à mesure que le pèlerinage progresse vers son point culminant. Le recours à l'inversion devint fréquent une fois que nous eûmes quitté la grand-route (« Oh ! le mauvais chemin rocailleux, tout plein de trous et de pierres ! ») et que nous nous fûmes engagés sur des chemins miniers aux profondes ornières (« Ah ! la belle route, si bien pavée, si douce ! »).

Après le rite du bandage des yeux, Ramón emmena les *peyoteros*, quelques centaines de mètres plus au nord-est, au redoutable seuil cosmique que lui seul, comme chaman, pouvait percevoir, mais dont personne ne mettait en doute la réalité. Arrivé à un certain point, il fit soudainement halte, invitant ceux qui le suivaient à en faire autant.

C'est là, sur une petite éminence de terre poussiéreuse, en un endroit absolument banal aux yeux d'un observateur étranger, qu'était la ligne de partage mystique, l'entrée

de l'autre monde, la Porte de la quête du peyotl. Les pèlerins restaient immobiles, attentifs à chaque mouvement de Ramón. Certains allumèrent des bougies. On voyait des lèvres bouger, murmurer une prière à peine audible. Ramón se pencha et posa son arc et ses flèches en travers de son panier de chaman – l'arc et les flèches orientés vers l'est, dans la direction de Wirikúta. Il se releva et entre tint un dialogue animé avec des êtres invisibles, tout en agitant son *muviéri* en direction des quatre points cardinaux et du centre sacré.

Pour un observateur extérieur, le passage à travers les Nuages battants n'avait rien de spectaculaire. Ramón fit un pas en avant, éleva l'arc et en plaça une extrémité contre sa bouche tandis qu'il faisait vibrer la corde à l'aide d'une flèche. Il fit plusieurs pas, s'arrêta à nouveau, fit des gestes (adressés à Káuyumarie, nous expliqua-t-il plus tard, pour le remercier de retenir la Porte des nuages avec ses bois, au lieu-dit « Où les nuages s'ouvrent »), puis il repartit d'un pas plus rapide, en continuant à faire vibrer son arc. Le reste de la troupe le suivit de près, toujours en file indienne. Lorsque le terrain était difficile, certains *matewámete* se tenaient à ceux qui les précédaient, tandis que d'autres faisaient de leur mieux pour avancer seuls. La vibration produite par l'arc de Ramón se propageait comme la résonance aiguë d'un tambour, mais avec un son bien particulier.

Si l'événement n'avait extérieurement rien de spectaculaire, son impact sur les participants ne pouvait échapper à personne. Leurs visages reflétaient la grande émotion qui accompagne le passage, un engagement de tout l'être, et puis le soulagement et le plaisir lorsque Ramón eut fait la preuve de son pouvoir de leur faire traverser sains et saufs les Portes battantes. Une fois, un camion d'ordures cabossé et bruyant coupa la file en marche, noyant la vibration musicale de l'arc de Ramón dans son tapage mécanique et son brinquebatement. Pour nous, qui le voyions rouler sur la terre sacrée que les Indiens venaient de fouler, le symbole était tellement criant qu'il en devenait presque banal. Mais je me demande si les Huicholes ont même remarqué son passage – ou s'ils l'ont remarqué, ils n'ont manifesté aucun trouble.

Ramón se montrait plein de sollicitude envers les *matewámete* dont les yeux étaient bandés, il les aida à monter en voiture, et il leur parlait avec douceur, comme on le ferait avec un enfant apeuré. Mais il insistait aussi pour que l'on se dépêchât. Tout le monde était bien « passé », mais il ne convenait pas pour autant de s'attarder dans des lieux dangereux et sacrés.

L'événement dont nous avons été les témoins coïncide de façon remarquable avec ce que dit Mircea Éliade du motif du passage dans le chamanisme et les mythologies héroïques. Selon lui, le « passage paradoxal » s'ouvre seule-

ment à un être spirituel – c'est-à-dire un mort ou un être vivant métamorphosé. Dans la mythologie huichole, le pèlerinage du peyotl est l'occasion unique pour les hommes « ordinaires », et non plus seulement les chamans, les dieux et les esprits des morts, de passer de ce monde dans l'au-delà. Métamorphosés, ces hommes pénètrent dans l'« autre » réalité. Mais ils n'ont pas le droit d'oublier que la transfiguration est passagère, même pour le chaman – qu'ils sont des hommes et non des dieux. Aussi invoque-t-on l'aide de Káuyumarie.

Les sources de Nos Mères

En fin d'après-midi, nous arrivâmes aux trous d'eau sacrés que les Huicholes appellent Tatéi Matiniéri, près de San Luis Potosí. Ramón aurait préféré arriver à l'aube, lorsque le Père soleil se lève et qu'il protège plus puissamment. Des événements merveilleux et épouvantables devaient s'y dérouler, aussi les pèlerins étaient-ils tendus dans leur attente. Le cadre était aussi peu inspirant que possible : un « pueblo », dans le désert, occupé par des métis misérables, situé au bord d'un lac asséché ; à quelques centaines de mètres des dernières huttes en *adobe*, un grand nombre de trous d'eau entourés de marécages. Dans la quête du peyotl, ce n'est pas la réalité ordinaire qui importe, mais celle que perçoit l'œil intérieur. Aussi, pour les Huicholes, Tatéi Matiniéri n'est-elle pas une oasis

abandonnée et probablement polluée, mais le lieu où vivent Nos Mères, et donc la source des eaux de la vie.

En file indienne, les pèlerins se rendirent au bord du marécage. Ils déposèrent leurs affaires et les gourdes et les bouteilles qu'ils avaient apportées pour les remplir aux sources, et commencèrent à prier avec une grande ferveur, tournés vers l'est. Ramón exhorta une nouvelle fois les *matewámete* à rester bien calmes et concentrés. Lorsqu'il invita tout le monde à s'asseoir ou s'accroupir, il dit aux novices (les yeux toujours bandés) de se faire tout petits et de garder la tête baissée. Ensuite, il y eut beaucoup d'activité, avec des va-et-vient aux différents trous d'eau, dont chacun représentait une Mère différente, avec son nom particulier. Ramón plongeait l'extrémité en bois de son *muviéri* dans plusieurs des trous, agita le trouble liquide et aspergea la terre en direction des quatre points cardinaux et des pèlerins. Pendant ce temps, ceux qui n'avaient pas les yeux bandés défaisaient les paquets contenant leurs offrandes – flèches votives, croix de laine aux vives couleurs, bougies, bols votifs, en bois, ornés de dessins rituels faits avec du fil de laine, etc. et déposaient ces offrandes avec précaution « pour que Nos Mères les voient ». Il y avait des cadeaux ou des prières adressés aux Mères elles-mêmes, on les déposait dans les trous ; d'autres offrandes seraient sacrifiées par le feu à Wirikúta. Qu'il s'agît d'offrandes gratuites, ou d'offrandes votives deman-

dant plus précisément la santé, la pluie, la fécondité ou la chance à la chasse, ces offrandes gagnaient beaucoup en efficacité d'être imprégnées de l'énergie vivifiante de l'eau des sources.

Pour les *matewámete*, la période d'obscurité touchait à sa fin, et, pour une large part, l'agitation qui les entourait était destinée à préparer les conditions de leur « émergence » à la lumière. Il en allait un peu de même pour tous les participants, d'ailleurs, puisque chacun, y compris Ramón, allait être lavé rituellement et purifié intérieurement par l'eau de Nos Mères. Ce n'est qu'après cette toilette rituelle qu'ils seraient à même de voir la Terre sacrée, tout autour d'eux, et en particulier les montagnes de la terre du peyotl, qui barraient l'horizon, à l'est.

Bien que, de toute évidence, Ramón fût désireux de hâter le mouvement en vue d'avoir fini avant le coucher du soleil, les préliminaires prirent un bon moment. Certains comportements étaient obscurs pour nous, et le restent ; dans ces situations rituelles, on n'obtient guère d'autre explication que la réponse toute faite : « C'est ainsi qu'il faut faire. » Le sens originel était perdu, ou bien il était présent à l'esprit de tous les tenants de la culture huichole et ne nécessitait pas d'explication.

Il reste que, de même que le bandage des yeux avant la traversée du passage dangereux peut être entendu en termes de retour à la matrice et de métamorphose (dans

le sein de leur mère, les enfants sont des esprits, ils deviennent humains à la naissance, lorsqu'ils reçoivent l'énergie vitale par la fontanelle, au sommet du crâne), de même la façon dont les Mères « reçoivent » les pèlerins des mains du *mara'akáme* est, comme on va le voir, chargée du symbolisme de la naissance, ou plutôt de la renaissance.

Après avoir plongé le *muviéri* dans l'un des trous d'eau, dans l'une des Mères de la pluie et de la fécondité, le *mara'akáme* demande qu'on lui amène les pèlerins l'un après l'autre. L'assistant prend l'un des participants par le bras et le conduit, en faisant le tour du trou d'eau, en face du *mara'akáme*. Le *mara'akáme* demande au compagnon s'il a bien mangé durant la journée, et s'il a bu beaucoup de bière et de tequila. Est-ce que son ventre est bien rempli? Est-ce qu'il est content? Est-ce qu'il fait bon, derrière le bandeau qui lui masque les yeux, « dans le noir »? À nouveau, la réponse rituelle est oui, le ventre est bien plein, oui, il (ou elle) a beaucoup bu aujourd'hui et se sent bien au chaud (en réalité il fait froid, à 1 800 m d'altitude, en mi-décembre; la nuit il gèle souvent). Ce dialogue provoque les éclats de rire et les cris d'encouragement de toute la troupe, à l'exception des novices plongés dans l'obscurité, qui demeurent complètement immobiles, à genoux ou accroupis, la tête basse et les épaules relevées. Alors Ramón s'incline, remplit une gourde d'eau lustrale, la tient derrière son dos et enlève le bandeau du *matewá-*

mete. Avec de grands gestes il pointe le doigt vers l'est, en s'exclamant : « Maintenant, compagnon, tu peux voir ! Contemple là-bas les lieux sacrés », ou une formule de la même eau, et sans l'avertir il vide la gourde au-dessus de la tête du compagnon. Alors, il lui enjoint de se frotter vigoureusement la tête et de bien faire pénétrer l'eau sacrée dans ses cheveux, ses yeux et sa peau. Bien que l'eau soit très froide, personne ne manifeste de désagrément en recevant l'onction, bien au contraire. Entre-temps, Ramón a rempli une nouvelle gourde et la porte aux lèvres du pèlerin, en lui disant de tout boire sans laisser une goutte. Ensuite il lui donne sa « première nourriture », des morceaux de *tortilla* et de biscuits ramollis dans l'eau. C'est une nourriture de bébé et un renfort symbolique. Elle confirme au compagnon sa condition de « nouveau-né ».

Tous les participants furent assujettis au rite, avec beaucoup de douceur pour les deux jeunes enfants. Ensuite, Ramón lui-même fut rituellement lavé et rendu à même de « voir » par l'un de ses compagnons. Il faut noter que, à l'exception du bain rituel qui précède le départ, c'est là l'unique occasion de se laver pour un pèlerin, durant tout le voyage – qui, à pied, dure quarante-cinq jours.

Il restait plusieurs choses à faire avant que nous pussions reprendre ce que les pèlerins persistaient à appeler notre « marche ». Le bébé, âgé maintenant de dix jours, n'avait pas encore reçu de nom, parce que Ramón,

qui, en tant que *mara'akáme* devait lui conférer un nom, s'était mis d'accord avec les parents pour le faire en présence des Mères, ce qui aurait les meilleurs effets sur la santé et la croissance de l'enfant. Ramón présenta donc l'enfant aux Mères, au Soleil, aux quatre points cardinaux et au centre sacré, et il prononça son nom, qui lui était venu en rêve.

Ensuite, il fallut remplir les nombreux récipients avec l'eau des Mères. Une petite quantité du précieux liquide serait utilisée lors des rites dans la terre du peyotl, mais la plus grande partie serait rapportée à la sierra pour la célébration des rites agraires de fertilité. Tatéi Matiniéri n'est pas la seule source possédant une puissance magique (et, dans un sens, l'eau est toujours et partout sacrée pour le Huichole), mais on attribue à ces sources du désert, placées sur le chemin de la terre du peyotl, un exceptionnel pouvoir de fécondité. Ce n'est pas par hasard que l'un des premiers gestes des pèlerins, à leur retour, consiste à asperger leurs femmes avec des bouquets de fleurs trempés dans l'eau sacrée – un geste que le *mara'akáme* accomplit dans la terre du peyotl. L'eau-mère qui provient des sources sacrées est utilisée de diverses façons, toutes liées au concept de la fertilité : on la boit en petites quantités lors des rites ; on l'ajoute au *nawá*, la bière de maïs rituelle, pendant la fermentation ; on la mélange aux infusions de peyotl, on en asperge les champs, les moissons, les bêtes,

les gens, les outils, les armes de chasse et les objets rituels. Il arrive aussi que les chamans la transportent jusqu'aux rivages de l'océan Pacifique et s'en servent dans des rites destinés à faciliter la venue de la pluie.

La façon de remplir les gourdes et les autres récipients dans les sources sacrées est l'objet de prescriptions rituelles. On peut l'interpréter symboliquement en termes d'union sexuelle, la flèche cérémonielle servant de phallus et le récipient vide, de matrice. Avant que le pèlerin puisse verser de l'eau dans sa bouteille, ou la remplir en la plongeant dans l'un des trous d'eau, le *mara'akáme* doit déposer quelques gouttes d'eau dans la bouteille avec la pointe en bois dur de sa flèche cérémonielle. Si le symbolisme sexuel est ici flagrant, il serait simpliste à l'extrême de réduire ce rite à Tatéi Matiniéri au seul sens d'un coït symbolique. Les Huicholes, on l'a vu, ne manquent pas de sensualité, et ils tirent un grand plaisir de l'activité sexuelle. Cela dit, ce n'est pas du sexe qu'il s'agit dans le pèlerinage du peyotl, mais de la fécondité – de la survie du peuple huichole et de son environnement naturel et culturel. Ce que mime le *mara'akáme* avec sa flèche cérémonielle n'est donc pas seulement le coït, mais l'embrassement, l'union vivifiante des principes mâle et femelle à l'œuvre dans la nature entière.

Il n'est pas surprenant que l'eau des sources sacrées soit considérée comme un remède puissant contre la stéri-

lité ; avant la fin du voyage, l'un des pèlerins, une femme dépourvue d'enfant, demanda à Ramón de la « guérir » afin qu'elle pût concevoir. La cérémonie qui s'ensuivit diffère peu des rites chamaniques de guérison qui ont cours dans toute l'Amérique latine, à ceci près : en plus d'actes rituels comme souffler de la fumée de tabac sur son corps, cracher, « sucer » pour faire sortir le corps étranger (caillou, éclat de bois) censé la rendre malade, Ramón prit de l'eau à l'un des trous d'eau, la versa sur son ventre nu et l'éparpilla avec ses doigts et son *muviéri*. Deux jours plus tard, dans la terre du peyotl, il lui toucha la région du ventre avec une plante de peyotl et lui dit de faire de même. Nous remarquâmes aussi son offrande au cerf-peyotl et aux autres êtres de Wirikúta : un petit bol votif intérieurement décoré ; on y voyait l'image d'un enfant, sous la forme d'une petite figure de cire d'abeille – comme un bâtonnet – entourée de perles légèrement teintées et de décorations de laine.

La chasse au Frère aîné

Comme on l'a dit, le territoire du peyotl coïncide plus ou moins avec le district minier de l'époque coloniale nommé Real de Catorce, dans les hautes terres désertiques du nord-ouest de l'État de San Luis Potosi. C'est le type même de la région désertique, à près de 2 000 m d'altitude, couverte de buissons épineux et de nombreuses espèces de cactus (agaves, yuccas, etc.). Les Huicholes disent « c'est beau, c'est très beau ici », et l'on a soudain le senti-

ment qu'ils ressentent ce qu'ils disent, et qu'ils ne pratiquent pas seulement l'inversion rituelle du signifiant. Lorsqu'ils disent que le désert de Wirikúta est couvert de « fleurs aux couleurs brillantes », sans doute parlent-ils du peyotl. En 1966, Ramón nous avait pris par la main et nous avait désigné tout ce qui rendait possible la survie, et même une assez bonne vie : des feuilles, des graines et des racines comestibles, des cactus-réservoirs pleins d'un liquide qui étanche la soif, des herbes contre les blessures et toutes espèces de maladies (le peyotl lui-même est considéré comme le meilleur remède, efficace non seulement contre la fatigue mais aussi les infections et les maux intestinaux), les terriers et les lits de petits animaux. « Ici l'on vit bien, nous dit-il, si l'on a bien appris et si l'on prend selon ses besoins. » Cette leçon particulière d'écologie désertique me revint par la suite, lorsque quelqu'un essaya de me convaincre que les propriétés psychédéliques du peyotl « devaient » avoir été découvertes accidentellement, « parce qu'il n'y a rien à manger dans le désert et que les Indiens affamés étaient tellement désespérés qu'ils ont absolument tout essayé, même le peyotl rebutant ». Mon propre point de vue – et j'admets qu'il n'y a pas de preuves – est que la découverte du peyotl, comme de beaucoup d'autres plantes sacrées psychédéliques, fut probablement le résultat d'une recherche délibérée de substances élargissant le champ de la conscience de la part des chamans engagés dans la quête de la vision.

Le Jardin sacré des Grands-Parents est en fait beaucoup plus vaste que la région où l'on cueille rituellement le peyotl. La contrée s'étend entre deux chaînes de montagnes distantes l'une de l'autre d'une cinquantaine de kilomètres. L'une est Wirikúta à proprement parler, et c'est au pied de ces hauteurs que l'on chasse le cerf-peyotl. L'autre chaîne montagneuse est appelée Tsinurita. On dit que le peyotl y pousse aussi sur les basses pentes. Dans le mythe huichole du Déluge, Tsinurita est l'une des extrémités du monde, l'image en miroir de Wirikúta, la montagne sacrée par excellence. On dit que les sommets des deux chaînes sont la demeure des Kakaayarixi, terme générique par lequel les Huicholes désignent toute la population surnaturelle quand ils s'adressent à elle. Le mot est intraduisible en français; les Huicholes disent qu'il s'agit des « anciens », les « très anciens », des Grands Ancêtres. Le plus sacré des pics de Wirikúta est 'Unaxu, le lieu de naissance légendaire du Soleil; son symétrique sur la chaîne Tsinurita est la montagne de Tatewarí. Les Kakaayarixi ne séjournent pas toujours dans leur demeure, mais voyagent parfois vers l'ouest jusqu'au pays huichole et à la côte Pacifique. Dans ces occasions, ils voyagent souvent sous la forme d'un vol de canards – comme font aussi les êtres surnaturels chez les Indiens pueblo du sud-ouest. Il existe une analogie frappante entre Wirikúta et les montagnes sacrées de San Francisco des Pueblos; c'est

l'un des nombreux points communs entre les Cora-Huicholes et les Pueblos d'Arizona et du Nouveau-Mexique.

Entre Tatéi Matiniéri et la contrée du peyotl proprement dite, il devait y avoir encore deux étapes. La seconde était seulement à une vingtaine de kilomètres (deux heures de conduite, dans ce désert rude) de la région que Ramón avait choisie en son for intérieur pour y chasser le Grand Frère Wawatsádi. Le camp fut levé avant l'aube, dans un froid mordant; on attendit seulement la première lueur rouge à l'aube afin que les pèlerins pussent honorer le Père soleil qui se levait, et invoquer sa protection. Peu de paroles furent échangées sur le reste du chemin. Chacun restait silencieux, sauf lorsqu'il fallait descendre de voiture pour franchir un passage particulièrement difficile. Même alors, il n'y avait pas de mots inutiles. Lupe et José allumèrent des bougies lorsque nous nous mîmes en route et les tinrent jusqu'à la fin du parcours.

Il était sept heures du matin lorsque Ramón fit arrêter les voitures et dit aux Indiens de descendre et de se rassembler en file sur le bord du chemin. Le moment de marcher était venu. En effet, quelle que soit la façon dont on est parvenu jusque-là, on doit aborder et quitter le jardin des Grands-Pères exactement comme l'ont fait Tatewarí et les pèlerins primordiaux – à pied, en soufflant dans une corne et en faisant vibrer l'arc. À l'origine, on soufflait dans une conque marine; mais José soufflait dans une corne de

chèvre et l'un de ses compagnons utilisait une trompe faite à partir d'une corne de vache. Comme ils progressaient, les chercheurs de *jícuri* ramassaient des morceaux de bois sec et des branches de créosote. Le petit Francisco, qui portait son frère âgé de deux ans, s'arrêta pour casser une branche verte pour lui, et mit une longue badine dans la petite main du marmot. C'était la nourriture de Tatewarí. Signe, encore, de la totale unité du *jícuritámete* (ou quête du peyotl), chaque compagnon, jusqu'au plus jeune, participe à la première « alimentation » du feu cérémoniel lorsqu'il est amené à la vie par le *mara'akáme*.

Cela arriva si vite que nous faillîmes ne pas le remarquer. Ramón s'accroupit et, en quelques secondes, fit jaillir une petite flamme et une colonne de fumée bleue. Il avait fait « sortir » Tatewarí (le feu est « dans » le bois, il suffit de l'en faire « sortir »). Maintenant, plus que jamais au cours du pèlerinage, l'adresse et la rapidité étaient de rigueur pour allumer le feu, car sur la Terre sacrée l'on est dans un équilibre précaire, et l'on a besoin d'être protégé par la manifestation de Tatewarí. Et le feu n'est jamais abandonné, lorsqu'il faut partir on lui permet de disparaître : le *mara'akáme* verse de l'eau sacrée sur les cendres chaudes et choisit un morceau de charbon de bois, le *küpùri* (âme, force vitale) de Tatewarí, et le met dans un petit sac autour de son cou. Comme il répète la cérémonie à chaque

campement, les charbons magiques s'accumulent, et font partie de sa collection d'objets de pouvoir.

En chantant religieusement, Ramón empila des branches épineuses qui prirent rapidement feu. Pendant ce temps, les autres se disposèrent en cercle, chacun avec son offrande combustible et ils commencèrent à prier avec une grande ferveur et une visible émotion. Nous avons vu des larmes couler sur le visage de Lupe, et l'on entendait des sanglots. De telles manifestations rituelles de joie intense mêlée à une profonde tristesse se reproduiraient au cours de notre séjour à Wirikúta, en particulier après l'issue heureuse de la « chasse », et puis au moment de quitter la contrée sacrée.

Après que l'on eut beaucoup prié, chanté et tendu cérémoniellement le bois à brûler aux points cardinaux, après la procession rituelle autour du feu dans le sens inverse du mouvement du soleil, chacun donna son offrande de « nourriture » à Tatewarí, et s'en fut se reposer pour être prêt à la chasse du cerf-peyotl.

Ramón donna le signal du début de la chasse au milieu de la matinée. Lorsque je lui demandai si nous aurions à aller loin pour trouver le peyotl, il me répondit : « Loin, très loin, Tamátsi Wawatsári, le premier cerf, nous attend là-haut, sur les pentes de la montagne. » Il m'apparut que la distance était d'environ cinq kilomètres.

Tout le monde rassembla ses offrandes dans des sacs et des paniers. On vérifia les cordes des arcs. Catarino Rios, l'incarnation de Tatutsí (l'Arrière-Grand-Père), l'un des principaux êtres tutélaires, s'arrêta de jouer de son arc pour aider sa femme Veradera (Notre Mère Haramára, l'océan Pacifique) à couper quelques fils qui dépassaient du petit tableau en laine qu'elle offrirait au cerf-peyotl qui allait être sacrifié. Le tableau représentait un veau. Quant à la musique produite par Catarino avec son arc, elle était destinée, nous dit-on, à réjouir le cerf avant sa mort prochaine. Ramón conduisit les pèlerins dans un nouveau circuit autour du foyer – en tournant dans le sens inverse des aiguilles d'une montre –, tout le monde déposa encore de la « nourriture » dans le feu et lui demanda aide et protection. Ramón supplia Tatewarí de ne pas s'enfuir et de les réchauffer à leur retour. Ensuite, le groupe de pèlerins se mit en marche vers la montagne lointaine.

À une centaine de mètres du campement, nous traversâmes une voie de chemin de fer et, au-delà, une clôture de barbelés. Les hommes tenaient leurs arcs, les flèches à portée de la main. Chacun avait un sac en bandoulière rempli d'offrandes, et certains portaient des paniers. Après deux cents mètres de marche, Ramón mit son doigt devant ses lèvres en signe de silence, plaça une flèche sur la corde de son arc et fit signe à ses compagnons de se déployer rapidement et silencieusement en un large arc de cercle. Je montrai

du doigt les pentes lointaines – n'était-ce pas là-bas que nous trouverions le peyotl ? Ramón secoua la tête en souriant. Bien sûr, j'avais oublié les inversions ! Quand il m'avait dit : « Loin, très loin », cela signifiait tout à côté. Ramón s'accroupit et se mit à ramper, observant le sol.

L'arc de Catarino, qui avait résonné tout le long du chemin « pour contenter le Grand Frère », se tut. Les femmes restèrent en arrière. Ramón s'arrêta soudain, montra le sol et chuchota : « Ses traces, ses traces ! ». Je ne discernais rien. José-Tayaupá se faufila près de Ramón et renchérit : « Oui, oui, *mara'akáme*, là parmi le jeune maïs, il y a ses traces, là au premier niveau. » (Il y a cinq niveaux conceptuels ; lorsqu'un homme parvient au cinquième, comme Ramón allait le faire ici à Wirikúta, il est « complet », c'est un chaman.) Le « jeune maïs » était un petit bouquet de tiges desséchées. Les chasseurs cherchent toute espèce de plante qui puisse être associée au maïs, puisque le cerf n'est pas seulement peyotl, mais aussi maïs. De même, le peyotl a ses « couleurs », qui correspondent aux cinq couleurs sacrées du maïs : bleu, rouge, jaune, blanc et multicolore.

Ramón avança à nouveau, suivi de près par José, dont le visage était illuminé d'avance à la perspective de la découverte. Tout à coup, Ramón s'arrêta net, faisant signe aux autres, de façon pressante, de s'approcher. À six ou sept mètres de lui se dressait un petit buisson. Il le

désigna : « Là, là, le cerf ! ». Sous le buisson, se détachant à peine du sol, on pouvait distinguer quelques taches d'un vert poussiéreux – à n'en pas douter, tout un groupe de *Lophophora williamsii*. Bien que j'aie vu le peyotl pousser en plein soleil, on le trouve plus souvent dans un fourré de *mesquite* ou de créosote, à l'ombre d'une euphorbe (en particulier *Euphorbia antisiphilitica*) ou tout près d'un opulent cactus *Opuntia*. L'œil d'un profane passe souvent à côté de ce petit cactus en couronne, qui se détache à peine du niveau du sol, sans le voir.

Ramón visa et sa première flèche vint atterrir à quelques centimètres du plant de peyotl le plus proche. Il en tira une seconde, qui se ficha légèrement de côté. José bondit et tira, presque verticalement. Ramón acheva le « meurtre » en fichant une flèche cérémonielle, pourvue de plumes de faucon, dans le sol, du côté opposé, de telle sorte que la plante sacrée était maintenant entourée de flèches, une en direction de chaque point cardinal. Le *mara'akáme* se pencha pour examiner le peyotl. « Regardez, dit-il, comme il est sacré, comme il est beau, le cerf à cinq marques ! » Il était remarquable que chacun des plants de peyotl avait cinq boutons – cinq, le chiffre sacré de la perfection ! Plus tard, il enfilerait des plants « à cinq marques » le long d'une ficelle en fibre de sisal et les tendrait entre les bois de Káuyumarie, à la proue du véhicule.

Les compagnons se mirent en cercle autour du Grand Frère « agonisant ». Beaucoup pleuraient. Tous priaient à haute voix. Celui qu'on appelait Tatutsí, l'Arrière-Grand-Père, dénoua le foulard rouge qui protégeait le panier d'objets de pouvoir de Ramón, le *takwátsi*, et déposa le panier à la portée de Ramón, pour qu'il s'en servît au cours du long rituel de propitiation du cerf mort, et de partage de sa chair entre les participants. Ramón expliqua que le *kūpuri*, l'essence vitale du cerf qui, comme chez les humains, est logée dans la fontanelle, « s'élevait, s'élevait, s'élevait, comme un arc-en-ciel étincelant, vers les cimes des monts sacrés ». Ne te fâche pas, Grand Frère, supplia Ramón, ne nous punis pas de t'avoir tué, car tu n'es pas mort. Tu surgiras de nouveau – et les pèlerins reprenaient ses paroles en écho –, nous te nourrirons bien, vois les offrandes que nous t'apportons; nous t'apportons du tabac, nous t'apportons de l'eau de Nos Mères, nous t'apportons des flèches, nous t'apportons des calebasses votives, nous t'apportons du maïs et tes plantes préférées, nous t'apportons du *tamale*, nous t'apportons nos prières. Nous t'honorons et nous t'apportons notre dévotion. Prends nos offrandes, Grand Frère, prends-les et donne-nous notre vie. Nous offrons notre dévotion aux Kakaayaríxi qui vivent ici à Wirikúta; nous sommes venus pour être reçus par eux, car nous savons qu'ils nous attendent. Nous sommes venus de loin pour t'honorer.

Pour renvoyer l'arc-en-ciel *kūpuri*, que lui seul pouvait voir, dans le cerf, Ramón leva son *muviéri*, d'abord vers le ciel puis vers les points cardinaux, puis il l'abaissa lentement et avec force jusqu'à ce que les plumes de faucon touchent les boutons de la plante sacrée. Dans son chant il décrivait comment les plants de peyotl éclosaient en foule tout autour du cerf mort, comment ils surgissaient de ses bois, de son dos, de sa queue, de ses pattes et de ses sabots. Tamátsi Wawatsári est en train de nous donner notre vie, dit-il. Il prit son couteau dans le panier et commença à découper la terre autour du cactus. Alors, au lieu d'extraire le plant tout entier, il le coupa à la base, laissant une partie de la racine dans le sol. On agit ainsi afin que « le Grand Frère puisse resurgir de ses ossements ». Ramón détacha la base du cactus et ôta la peau brune, gardant soigneusement la pelure pour des rites ultérieurs. Ensuite il découpa le cactus en cinq morceaux, en suivant la disposition des boutons, et il plaça les morceaux dans unealebasse votive. Ramón et Lupe répétèrent l'opération avec plusieurs autres plants, car il fallait que chaque compagnon eût une part de « la chair du Frère aîné ». Ceux qui avaient déjà fait le voyage s'avancèrent en premier. L'un après l'autre, ils s'accroupirent ou s'agenouillèrent devant Ramón, qui prit un morceau de peyotl dans la calebasse et, après avoir touché leur front, leurs yeux, leur gorge et leur cœur, le mit dans leur bouche, leur enjoignant de « bien mâcher, bien mâcher,

car alors tu verras ta vie ». Ensuite il fit venir les observateurs non huicholes et répéta la cérémonie pour eux, de même qu'il les avait associés au rite des nœuds.

Entre-temps, Ramón avait rassemblé toutes les gourdes à tabac (*yékwé, te*) appartenant aux pèlerins, et les avait placées près des cavités sacrées d'où le peyotl avait été extrait. Comme l'a remarqué Lumholz, ces gourdes sont un élément indispensable de l'équipement du chercheur de *jícuri*, lui conférant en quelque sorte un statut sacerdotal (la gourde à tabac était aussi un insigne sacerdotal chez les Aztèques). J'ai entendu dire que *yé*, le tabac, fut autrefois un faucon, et *kwé*, la gourde, un serpent. Le tabac est toujours l'espèce dite sauvage, *Nicotiana rustica* – le « tabac de Tatewarí » qui contient beaucoup plus de nicotine que les espèces domestiques. Les calebasses dont on se sert pour les gourdes à tabac sont cultivées spécialement à cet effet. Celles qui ont beaucoup d'excroissances sont particulièrement prisées, encore que les lisses soient aussi utilisées, et quelquefois recouvertes de la peau du scrotum d'un cerf.

Tout le *jícuri* qui avait « poussé des bois et du corps du Frère aîné » fut dégagé et déposé sur le sol. Les arcs et les flèches furent déposés contre un cactus voisin. Les offrandes votives et les prières adressées au cerf et aux Kakaayarixi furent placées en pile en face des trous où l'on avait extrait le peyotl. Les pèlerins s'assirent en cercle

sur le sol. Ramón toucha les offrandes avec son *muviéri*, pria, et mit feu à l'un des petits tableaux en laine qu'il avait faits, et qui représentait le Frère aîné. Comme la cire fondait, les flammes prirent aux flèches de cérémonie, et bientôt toute la pile d'offrandes et même le buisson de créosote desséché furent en feu. Ramón murmura des incantations et, avec son *muviéri*, dirigea une partie de la fumée vers les montagnes sacrées. Puis il se leva et, tenant à la main unealebasse pleine de peyotl, passa, dans le sens cérémoniel, de droite à gauche, à l'intérieur du cercle, pour donner à chacun sa part de « chair du Frère aîné ». Il toucha le front, les yeux, la gorge et le cœur de chaque pèlerin avec un morceau de peyotl, avant de le lui mettre dans la bouche. Il répétait sans cesse aux *matewáméte* : « Mâche bien, mon frère (ou ma sœur), et tu verras ta vie, elle t'apparaîtra avec clarté. » Lorsque Ramón arriva au jeune Francisco, âgé de dix ans, tout le monde tourna la tête pour regarder. On ne donne pas le peyotl sans discrimination aux jeunes enfants, mais, à partir de l'âge de trois ans, l'enfant peut manifester s'il a ou non les dispositions pour devenir *mara'akáme*. S'il aime le goût du peyotl, qui est extrêmement amer et difficile à supporter, c'est de bon augure. S'il rejette le peyotl, c'est un indice négatif, mais pas forcément définitif. Ramón toucha le front, les yeux, la gorge et le cœur de Francisco et mit un petit morceau entre ses lèvres. « Mâche, petit frère, et tu verras comme tu l'aimeras. Mâche-le bien, mâche-le bien, car il est doux,

il est d'un goût délicieux. » L'inversion fit naître des sourires mais personne ne rit – ce n'était pas le moment de rire. Après une petite hésitation, Francisco, qui n'avait jamais goûté le peyotl auparavant, commença à mâcher vigoureusement. Il hocha la tête – oui, il l'aimait. Plus tard, il participa avec enthousiasme à la chasse au peyotl, et cette nuit-là il en mangea une grande quantité sans malaise apparent. Il dansa des heures entières, s'endormit en souriant et se réveilla le lendemain matin, à nouveau lui-même. Une *matewámete* fut de toute évidence bouleversée par l'expérience, Veradera, une jeune fille étonnamment belle, apparemment âgée de moins de vingt ans. Veradera mangea plus de peyotl que tout le monde, excepté Ramón et Lupe et, au cours de la nuit, tomba dans un profond état de transe qui dura plusieurs heures et fit que tout le monde la considéra comme particulièrement sacrée.

Lorsque chaque compagnon eut mâché un morceau du premier *jícuri* sacrificiel, Ramón sortit son violon, et quelqu'un d'autre une guitare (les deux instruments, de fabrication domestique) et les anciens se groupèrent pour chanter et danser afin d'amener les *matewámete* à un « état réceptif ». Entre-temps, une autrealebasse avait été remplie de petits morceaux de peyotl et les novices ne furent pas autorisés à se lever avant de l'avoir vidée. Tandis que le bol circulait, les autres, conduits par Ramón, les exhortaient sans cesse : « Mâche bien, compagnon, mâche

bien, et tu verras ta vie. » Lupe prit une plante de bonne taille, en détacha la base, releva sa jupe magnifiquement brodée (comme les vêtements de Ramón, elle avait été faite spécialement pour ce voyage) et frotta la face humide du cactus contre sa jambe, particulièrement sur les nombreuses égratignures infligées par les épines durant la marche dans le désert. Les autres suivirent son exemple. Lupe expliqua que le peyotl ne fait pas seulement disparaître la faim et la soif, ne restaure pas seulement l'esprit de celui qui le prend, mais qu'il guérit aussi les blessures et prévient les infections.

Les chercheurs de *jícuri* connaissent un petit cactus qu'ils nomment *tsuwíri*, qui pousse aussi dans le désert sur les hauts plateaux centraux du Nord, et ils disent qu'il se fait passer pour *jícuri* aux yeux de ceux qui se sont mal purifiés. Les effets, à ce qu'en dit Ramón, s'apparentent à un « mauvais voyage ». Ramón ayant admonesté ses compagnons, de façon répétée, d'être « d'un cœur pur » et de ne pas se laisser tromper par *tsuwíri*, la récolte de *jícuri* pouvait commencer, et les pèlerins partirent dans le désert, seuls ou par deux. *Jícuri* « se cache bien », et plusieurs compagnons durent beaucoup marcher avant de voir leur premier peyotl. Lupe, de son côté, découvrit presque immédiatement un fourré de cactus et de *mesquite* si riche en peyotl qu'en l'espace de deux heures elle eut rempli son grand panier. De temps à autre, elle s'arrêtait pour contem-

pler un *jícuri* particulièrement beau, lui parler doucement et le porter à son front, ses yeux, sa gorge et son corps avant de l'ajouter aux autres. Nous vîmes aussi des pèlerins échanger du peyotl en cadeau. Le pèlerinage prenait à nos yeux une dimension très belle. Aucune cérémonie de prise communautaire de peyotl n'avait lieu sans ce geste rituel de partage, dans lequel chaque participant est censé partager son peyotl avec tous ses compagnons. Le pèlerin découpe soigneusement un peyotl, se lève et va de l'un à l'autre, offrant un morceau et en recevant un en retour. Quelquefois, un ancien mettra son cadeau directement dans la bouche d'un novice, lui recommandant : « Mâche bien, petit frère, mâche bien, et tu verras ta vie. » Mais, très souvent, ces échanges rituels se font en silence.

Aucun *jícuri* ne fut jamais extrait sans précaution, ne tomba sur le sol ou ne fut jeté sans ménagement dans un panier ou un sac. Au contraire, chaque peyotl était manipulé avec tendresse et respect par le chercheur de *jícuri*, qui le remerciait de se livrer, le nommait affectueusement et s'excusait de l'arracher à sa demeure. Comme on l'a vu, les cactus de petite taille, bien tendres, à cinq boutons, sont particulièrement prisés. Les jeunes plantes ont un goût moins amer. Certaines étaient nettoyées et portées directement à la bouche – après avoir été portées au front, au visage et au cœur. Lupe pleurait parfois en faisant ce geste. Elle mâchait sans cesse, comme Ramón.

Vers quatre heures de l'après-midi, Ramón se releva d'où il cueillait le peyotl et appela les pèlerins pour retourner au campement. L'un des chercheurs de *jícuri* venait juste de découvrir un beau gîte et hésitait à l'idée d'abandonner une si riche trouvaille. Ramón lui tint ce discours : « Nos gibecières sont pleines. On ne doit pas prendre plus que ses besoins. » Si l'on abusait, si l'on ne laissait pas d'offrandes propitiatoires au cerf-peyotl sacrifié (comme on le fait aussi avec les esprits des animaux que l'on chasse, le maïs que l'on récolte et les arbres que l'on abat), le Frère aîné serait offensé et cacherait *jícuri*, de telle sorte que la prochaine fois les pèlerins reviendraient les mains vides. Pour les Huicholes, cette sagesse écologique découle du principe de l'interdépendance, selon lequel ils ordonnent leurs relations sociales et celles qu'ils entretiennent avec le milieu naturel et surnaturel. Aussi les pèlerins rassemblèrent-ils leurs affaires, leurs paniers et leurs sacs, maintenant lourds de peyotl, et, après un adieu éploré, rentrèrent au campement d'où ils étaient partis, marchant en file indienne au son de l'arc. Sur le chemin ils s'arrêtaient çà et là pour ramasser la nourriture de Tatewarí.

En arrivant au campement, ils firent le tour cérémoniel habituel autour du feu et le remercièrent pour sa protection, sans déposer leurs fardeaux. À nouveau, il y eut beaucoup de pleurs. Le panier de Ramón, qu'il tenait

d'une main tandis qu'il agitait l'autre en direction du ciel et des points cardinaux, devait bien peser quinze kilogrammes. Il restait des braises sous la cendre, et les flammes d'un feu nouveau bondirent vivement autour de la pile de branches, au fur et à mesure que chacun déposait un peu de nourriture pour Tatewarí. Les branches vertes, humides de rosée, envoyaient d'épais nuages de fumée blanche tourbillonnant vers le ciel de plomb. Il commençait à faire froid et humide.

Le groupe passa la nuit à chanter et à danser autour du feu rituel, en mâchant d'énormes quantités de peyotl et en écoutant les anciens récits. Si l'on considère l'absence de nourriture, les longues journées passées sur la route, les nuits glaciales avec peu de sommeil (à l'heure qu'il était, Ramón n'avait pas fermé l'œil de six jours et six nuits!) et, par-dessus tout, l'intensité dramatique du voyage sacré, avec sa succession de rencontres toujours plus fortes et plus exaltantes, on aurait pu s'attendre à ce que les pèlerins prennent quelque repos après leur « chasse » fructueuse, et plongent dans une rêverie peyotique. Il est vrai qu'au retour de la chasse ils étaient pour la plupart calmes et subjugués. Certains étaient entrés dans un état de transe. Veradera était restée assise immobile pendant des heures, les bras repliés autour de ses genoux, les yeux clos. À la tombée de la nuit, Lupe plaça des bougies autour d'elle pour la protéger des attaques des sorciers pendant

que son âme voyageait hors de son corps. Mais la plupart des participants étaient pleinement éveillés, euphoriques et exaltés, ils connaissaient la perfection du bonheur et disposaient apparemment d'une énergie sans limite. Si les chants et les danses s'arrêtaient, c'était parce que Ramón déposait son violon pour communier paisiblement avec le feu ou chanter le récit du premier voyage. Lupe et lui avaient toujours un morceau de peyotl dans la bouche. Et ils gardaient toujours le contrôle de leur énergie – comme, d'ailleurs, tous les pèlerins – et personne, pas même le petit Francisco, ne montra le moindre signe de trouble ou de malaise, ni cette nuit-là ni par la suite.

Les chants, les danses et les récits, ponctués par les rires et les coups de trompe, continuèrent presque sans interruption bien au-delà de minuit; alors Ramón déposa son violon et permit au peyotl de prendre complètement possession de lui, afin de pouvoir s'entretenir directement avec Tatewarí et les Kakauyarixi, et écouter leurs conseils. C'est dans cet état de surconscience que le *mara'akáme* reçoit les nouveaux noms pour les pèlerins (par exemple, Offrande du maïs bleu, Calebasse votive du soleil, Flèches de Tatewarí, etc.).

Il paraît que ces noms émergent du centre du foyer comme des rubans lumineux, aux brillantes couleurs. Ils sont attribués aux chercheurs de *jícuri* le dernier jour et conservés au moins jusqu'à ce que les participants soient

formellement libérés des liens sacrés et des interdits lors d'une chasse symbolique au cerf quelque temps après leur retour dans la sierra.

Les Huicholes considèrent que leurs expériences peyotiques ne regardent qu'eux-mêmes et, en général, n'en parlent à personne, sinon dans les termes les plus généraux (« Il y avait beaucoup de belles couleurs », « J'ai vu le maïs aux couleurs brillantes, beaucoup de maïs », ou, simplement, « J'ai vu ma vie »). Dans certains cas, il se peut que l'on appelle le *mara'akáme* pour qu'il aide à donner forme et sens à une vision, en particulier pour un *matewáme*, ou lors d'une cérémonie de guérison. Un point, toutefois, est bien clair : au-delà de certaines sensations visuelles et auditives « universelles », qui sont peut-être générées par les propriétés chimiques de la plante et ses effets sur le système nerveux central, de puissants facteurs culturels sont à l'œuvre, qui influencent le contenu et l'interprétation de l'expérience – s'ils ne les déterminent pas vraiment. Ces facteurs jouent à l'intérieur même d'une culture. Les Huicholes sont persuadés que le *mara'akáme*, ou le futur *mara'akáme*, et la personne ordinaire n'ont pas la même expérience du peyotl. Il est bien évident que le *mara'akáme* s'engage dans le pèlerinage et dans le voyage psychédélique avec une attente différente de celle des Huicholes ordinaires. Il s'attend à connaître une catharsis qui lui permette de rencontrer personnellement Tatewarí, de

voyager jusqu'au « cinquième niveau » et de rencontrer les Esprits suprêmes aux confins du monde. Et c'est bien là ce qui se passe. Les Huicholes ordinaires font aussi l'expérience du surnaturel, mais essentiellement à travers la médiation de leur chaman. En toute hypothèse, je n'ai rencontré personne qui ne soit persuadé de cette différence essentielle, ou qui prétende avoir fait dans l'autre monde les mêmes rencontres illuminantes que le *mara'akáme*. Il se peut, certes, que les visions soient objectivement similaires, mais elles sont perçues et interprétées différemment. Les chercheurs de *jícuri* partirent comme ils étaient venus – à pied, en file indienne, soufflant du cor. Leurs vêtements, au départ d'une blancheur immaculée, avaient pris l'ocre de la terre du désert, car il avait commencé à bruiner pendant la nuit – événement surprenant au creux de la saison sèche, et favorable présage. Derrière eux, un mince filet de fumée bleue s'élevait du feu cérémoniel. Ils l'avaient contourné dans le bon sens. Ils avaient fait leurs offrandes de tabac, de nourriture et d'eau sacrée puisée aux sources de Nos Mères. Ils avaient purifié leurs sandales. Ils avaient versé des larmes amères en prenant congé de Tatewarí, du Frère aîné, des Kakauyarixi.

Après avoir fait quelques centaines de mètres, ils s'arrêtèrent une dernière fois. Faisant face aux montagnes et au soleil, ils crièrent leur joie d'avoir trouvé leur vie et leur peine d'avoir à partir si vite. « Ne partez pas, suppliaient-

ils à l'adresse des êtres surnaturels, n'abandonnez pas vos places, car nous reviendrons une autre année. » Et de chanter hymne après hymne – cadeau d'adieu aux Kakauryarixi :

« Ah ! les belles collines, les belles collines,
tellement vertes, ici où nous sommes.
Maintenant je ne veux même pas,
maintenant je ne veux même pas rentrer chez moi.
Là-bas chez moi c'est si laid, c'est tellement affreux
chez moi, et ici à *Wirikúta*,
c'est tellement vert, tellement vert.
On peut manger à l'aise,
au milieu des fleurs, tellement belles.
Il n'y a que des fleurs ici,
de belles fleurs, aux couleurs brillantes,
tellement belles, tellement belles.
À manger l'on s'emplit de tout,
chacun ici est tellement plein,
tellement plein de nourriture.

Les collines sont belles pour la marche,
bonnes pour crier et rire,
aussi confortables qu'on peut le souhaiter,
on y est bien avec ses compagnons.
Ne pleurez pas, frères, ne pleurez pas,
car nous sommes venus nous réjouir,
nous avons fait ce voyage
pour trouver notre vie.

Nous sommes tous, nous sommes tous,
nous sommes tous les enfants de,
nous sommes tous les fils d'une fleur
aux brillantes couleurs, une fleur en feu.
Et il n'y a personne, Il n'y a personne
pour regretter ce que nous sommes. »

POST-SCRIPTUM

LE 23 JUIN 1971, Ramón Medina Silva mourut des blessures reçues au cours d'une partie de tir lors d'une fête tenue à son rancho, dans la sierra, pour célébrer la préparation de la terre en vue des semailles du maïs. Comme il est d'usage lors de telles fêtes sacrées, on avait beaucoup bu. Mort à l'âge de quarante-cinq ans, Ramón est considéré comme le plus grand artiste huichole, et comme un *mara'akáme* hors pair. Aucune parole ne pourra jamais exprimer ce que représente sa disparition pour son peuple et ses amis.

BIBLIOGRAPHIE

- ABERLE, David Friend, *The Peyote Religion among the Navaho*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1982.
- BÉNITEZ, Fernando, *En la Tierra mágica del peyote*, Biblioteca Era, Mexico, 1968.
- CASTANEDA, Carlos, *Voir, les enseignements d'un sorcier Yaqui*, Gallimard, Paris, 1973.
- ÉLIADE, Mircea, *Images et Symboles*, Gallimard, Paris, 1979.
- FURST, Peter T., "Huichol conceptions of the soul", *Folklore Americas*, XXVII, 2, 1967, pp. 39-106.
- KLINEBERG, Otto, "Notes on the Huichol", *American Anthropologist*, n.s., XXXVI, 1934, pp. 446-460.
- HARNER, Michael, *Hallucinogènes et chamanisme*, Georg éd., Lausanne, 1997.
- LA BARRE, Weston, "Twenty years of peyote studies", *Current Anthropology*, I, 1960, pp. 45-60.
- *The Peyote Cult*, University of Oklahoma Press, Norman-Londres, 1989.
- LUMHOLTZ, Carl, "Symbolism of the huichol Indians", *American Museum of Natural History, Memoirs*, I, n° 2, New York, 1900.
- *Unknown Mexico : Explorations in the Sierra Madre and others Regions, 1890-98*, Dover Publications, New York, 1987.
- LUNSTRÖM, Jan et AGURELL, Stig, "Thin-layer chromatography of the peyote alkaloids", *Journal of Chromatography*, XXX, 1967, pp. 271-272.

- LYON, William S., *Encyclopedia of Native American Shamanism, Sacred Ceremonies of North America*, ABC Clio Ltd, 1998.
- MYERKOFF, Barbara G., *The Peyote Hunt*, Cornell University Press, Ithaca-New-york, 1972.
- NATIONS UNIES, Division des stupéfiants, *Méthodes recommandées pour l'identification du peyotl (boutons de mescal) et de la mescaline ainsi que des psilocybes et de la psilocybine : manuel à l'usage des laboratoires nationaux de stupéfiants*, Nations Unies, New York, 1990.
- ROUHIER, Alexandre, *Le Peyotl : la plante qui fait les yeux émerveillés*, suivi de *Les Plantes divinatoires* (1^{ère} éd., 1926), Éd. de la Maisnie, Paris, 1989.
- SAHAGUN, Fray Bernadino de, *The Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, University of Utah, Santa Fé, 1950-1963.
- SHONLE, Ruth, "Peyote, the giver of visions", *American Anthropologist*, XXVII, 1925, pp. 53-75.
- SLOTKIN, James, *The Peyote Religion*, The Free Press, Glencoe, 1956.
- SOLOWAY Tom, PINKSON, Ph. D., et JAMPOLSKY, Gerald G., *The Flowers of Wiricuta : A Journey to Shamanic Power with the Huichol Indians of Mexico*, Inner Traditions, 1997.
- STEWART, Omer C., *Peyote Religion : a History*, University of Oklahoma Press, Norman, 1987.
- ZING, Robert, *The Huichols : Primitive Artist*, G.E. Stechert, New York, 1938.

Peter T. Furst dirige le département d'anthropologie de l'université d'État de New-York (SUNY). Il est également chercheur associé au Musée botanique de l'université d'Harvard. Il a essentiellement travaillé sur la religion et le symbolisme du peuple Huichole, Indiens du Mexique contemporain, ainsi que sur l'art précolombien.

PETER T. FURST

**Le
Peyotl
chez les indiens
Huicholes
du Mexique**



Tous les ans à la saison sèche, des Indiens huicholes quittent leurs villages pour les montagnes désertiques de San Luis Potosí et accomplissent le pèlerinage du peyotl, le cactus sacré. Ramón, leur chaman, connaît les passages rituels entre les mondes des vivants et celui des esprits, qui mènent au dieu peyotl. Rendant hommage à ses pouvoirs hallucinogènes, chacun pourra alors « trouver sa vie ». Grand connaisseur des Indiens du Mexique, Peter T. Furst nous fait le récit de cette tradition ancestrale, aujourd'hui intacte malgré cinq siècles de colonisation espagnole.

Traduit de l'américain
par Vincent Bardet

10 F - ISBN : 2-84405-102-2



9 782844 051028

10 FRANCS