UNIVERSITE PARIS DESCARTES, SORBONNE PARIS CITE
UFR Sciences de l'homme et de la santé

Thèse
pour l'obtention du grade de
Docteur en psychologie

Présentée et soutenue publiquement par
Clara Novaes
le 22 novembre 2011

L'EXPERIENCE URBAINE DE L'AYAHUASCA : PAYSAGES DES SUBJECTIVITES CONTEMPORAINES

Approche ethnopsychanalytique

Directrice de thèse :
Madame la Professeure Marie Rose MORO (Université Paris Descartes, Sorbonne Paris Cité)
Codirecteur de thèse :
Monsieur le Docteur Olivier TAÏEB (Université Paris 13)

JURY

Monsieur le Professeur François MARTY (Département de Psychologie, Université Paris Descartes, Sorbonne Paris Cité), *Président du Jury*
Monsieur le Professeur Luiz Eduardo PRADO DE OLIVEIRA (Département de Psychologie, Université Européenne de Brest et Université Paris 7), *Rapporteur*
Monsieur le Professeur Thierry BAUBET (Département de Psychologie, Université Paris 13), *Rapporteur*
Monsieur le Professeur François LAPLANTINE (Professeur Emérite, Faculté d'Anthropologie et de Sociologie, Université de Lyon)
Monsieur le Professeur Christian GHASARIAN (Institut d'Ethnologie, Université de Neuchâtel Suisse)

REMERCIEMENTS

Je remercie très sincèrement la professeure Marie-Rose Moro de m'avoir introduite aux champs de l'ethnopsychanalyse et de la psychiatrie transculturelle, de m'avoir initiée à ces disciplines avec rigueur, inspiration et passion. Elle reste présente tout au long de ce travail. Je remercie sa patience et son ouverture au fil de ces six années de travail partagé.

Tout particulièrement, je remercie vivement le Docteur Olivier Taïeb pour sa lecture attentive du manuscrit, ses suggestions précieuses, sa très généreuse disponibilité. Il a toujours cru et guidé avec enthousiasme cette recherche et reçoit mon entière et sincère reconnaissance.

Je remercie infiniment le professeur François Marty d'avoir accepté d'être le président de ce jury.

Je remercie le professeur Luis Eduardo Prado de Oliveira d'avoir accepté de porter son regard sur mon travail en acceptant d'en être un des rapporteurs. Son parcours personnel, son expérience à la fois brésilienne et française ainsi que sa vaste connaissance de la psychanalyse font de lui un lecteur averti dont le regard me sera précieux.

Le professeur Thierry Baubet a également accepté d'être rapporteur de mon travail. Je le remercie chaleureusement.

Je remercie avec beaucoup de joie le professeur François Laplantine de m'avoir fait l'honneur de participer à ce jury. L'influence marquante de son travail et de sa pensée est explicitement présente dans ce travail. Ses livres et sa riche analyse du Brésil m'ont profondément marqué (à un point qu'il m'est encore aujourd'hui difficile d'estimer).

Je remercie le professeur Christian Ghasarian non sans complicité mais avec toute l'admiration que je porte au travail passionné qu'il dédie à l'étude des pratiques néo-spirituelles.

Je remercie également tous les *ayahuasqueiros* que j'ai rencontrés au fil de ces années de recherche (et qui m'ont fait part de leur singularité), tout spécialement ceux que j'ai interviewés.

Je remercie affectueusement la *Clinique de La Borde*, le docteur Jean Oury et tous les *labordiens* pour m'avoir accordé du temps pour écrire, pour me donner de l'inspiration dans le travail quotidien et me faire découvrir un certain régime de sensibilité...

Je remercie vivement les chers amis qui ont accepté de lire mon travail en l'état, pour en corriger le français ou en faire des commentaires: Marie Leydier, Christophe Mugnier, Leila Lemaire, Marc Ledoux, Patrice Eymann, Catherine Vallon et Annabelle Gugnon.

Je remercie tous mes très chers et nombreux amis brésiliens qui m'ont soutenue à distance, qui ont laissé des traces ineffaçables dans ma vie et qui m'inspirent. Merci tout particulièrement à Altieres Frei.

Merci également à Marilia Petrechen, Daniel Shinzato, Lucas Robles, Eduardo Nogueira, Pedro Reis, Ronaldo Rocha, Juliana Gonçalves, Alessandra Martins, Sandro Novaes, Suely Novaes, Simone Bressan, Melissa Scanhola, Maria Betânia, Maria Siqueira, Fabio Bueno, Juliana Esperança. Je remercie également l'ami brésilien Gabriel Binkowski, grand partenaire des discussions transculturelles ainsi que le petit collectif partenaire des « traductions » : Karina Soares, Maíra Dubena et Antoine Ménard.

Je remercie avec *saudade* et un profond respect le professeur Hélio Rebello Cardoso Jr. et la professeure Marilia Muylaert pour m'avoir initiée à la pensée de Gilles Deleuze et Félix Guattari ainsi qu'à la singularité des modes de subjectivation… Une pensée pour la vie universitaire de la ville de Assis (São Paulo, Brésil).

Je remercie l'anthropologue et amie Beatriz Caiuby Labate, grande chercheuse du monde ayahuasqueiro. Je remercie le groupe de *chercheurs-alliés*, le NEIP: riche source d'amitié, d'informations et d'engagement politique.

Je remercie mes collègues du séminaire de thèse de Marie-Rose Moro, en particulier Laura Rakotomala, Asmaa Takhssaoui, Marie Eve Gachelin, Malika Mansouri et Muriel Bossuroy. Les discussions collectives que ce séminaire occasionnait, l'encouragement mutuel qu'il faisait naître sont autant de moments singuliers qui, lors de mon retour en train vers Blois, me laissaient fascinée rien que de constater combien les recherches sont inéluctablement liées à l'histoire de chacun de ceux qui les mènent.

Je remercie ma sœur aimée Tassia pour m'avoir écoutée divaguer pendant des heures au sujet de ma recherche, pour avoir lu l'ensemble des entretiens, pour m'inspirer, m'accompagner, m'aider à traverser la vie et être toujours là… Une petite pensée aussi pour Roman, le chat ardéchois, fidèle compagnon de ces heures de labeur… Et Milan et Kundera, les chats *paulistanos*, les premiers à m'avoir entrainée dans un *devenir-animal.*

Enfin je remercie Joris De Bisschop pour avoir été là, toujours, lors de cette traversée… pour les discussions vives, pour sa finesse, son humour, son intelligence et son extraordinaire sensibilité, sa patience lors de mes turbulences, sa rigueur absolue pour les corrections et la mise en page et ses soutien et encouragement constants, *vitaux* tout au long de ce travail… Mon grand merci d'amour…

A mon mari-*amor Joris De Bisschop*

A ma sœur-amie *Tassia Camila*

A mes parents *Teresinha* et *José Roberto*

A la mémoire de mes grands-parents : *Cecilia Alcantara Raimundo*
Manoel Alcantara Raimundo

Alzira Cortes de Novaes
João Caetano de Novaes

A tous mes amis

A ma famille brésilienne et belge

PRELUDE

« On est entré dans une zone de chocs. Phénomènes des foules, mais infimes, infiniment houleuses. Les yeux fermés, on a des visions intérieures. (…) On est devenu sensible à de très, très fines variations (sanguines? cellulaires? moléculaires ?), à d'infimes fluctuations (de la conscience ? de la cénesthésie ?) (…) On est devenu sensible à de très, très petites unités de temps. A tout ce qui est infime, on est devenu sensible. (...) Un superlatif de l'inconnu. Un absolu superlatif (…) Superlatifs qui, vaille que vaille, montrent quand même la voie ascensionnelle, vers l'admiration ultime à laquelle on est presque sans le savoir tout préparé, tout émulsionné et bouillant, superlatifs qui vous montrent sans que vous le compreniez encore et que vous le compreniez jamais peut-être, qui vous montrent vous-même aspirant à l'infini, entraîné vers l'infini, en famine d'infini, auquel par ailleurs vous essayez de résister. Cependant la poussée d'Infini toujours continue, en vous, sur vous, à travers vous, en tous sens infinifiant (…) Il faut de toute nécessité *se présenter bien* à l'infini ».

Henri Michaux, *L'infini turbulent*, 1964

« Le vent expérimente ce qu'il va faire de sa liberté. »

Guimarães Rosa, Turbulência, in *Magma*, 1936

« Plus haut que l'amour du prochain se trouve l'amour du lointain et de ce qui est à venir. Plus haut encore que l'amour de l'homme, je place l'amour des choses et des fantômes. (…) Mes frères, je ne vous conseille pas l'amour du prochain, je vous conseille l'amour du plus lointain. »

Friedrich Nietzsche, DE L'AMOUR DU PROCHAIN in *Ainsi Parlait Zarathoustra,* 1883-1885

« Le multiple et le chevauchant sont à l'œuvre en vous. (...)
Je suis à nouveau devenu un trajet, trajet dans le temps. »

Henri Michaux, *Misérable Miracle*, 1972

TABLE DE MATIERES

RÉSUMÉ 6
ABSTRACT 7

INTRODUCTION 8

La subjectivation dans le monde tel qu'il devient ou notre problématique 8
Les agencements de la subjectivité, l'ayahuasca et le contemporain 15
Présentation de la thèse 18

PREMIERE PARTIE 20

I. PAYSAGES DE L'AYAHUASCA : LE SENSIBLE, LE VISIBLE ET L'INVISIBLE 20

Le chamanisme et les portes de l'invisible 24
Les chamans dans le monde 25
Les agencements *New-Age* et le chamanisme 27
La nature et l'animisme amazonien 29
La notion de « plantes de pouvoirs » et de « plantes enseignantes » 31
Le chamanisme mosaïque en Amazonie 33
La place de l'ayahuasca dans le chamanisme amazonien 34

II. LES RECHERCHES SUR L'AYAHUASCA ET LES QUESTIONS LEGALES 38

Les drogues dans l'histoire et la guerre à la drogue 38
Les recherches actuelles 44
L'étude de l'ayahuasca et des religions ayahuasqueiras brésiliennes 45
La législation de l'usage de l'ayahuasca 55

III. PAYSAGES DU BRESIL OU LE BRESIL EXPERIMENTAL 60

Le Brésil des années 30 et l'expansion de l'ayahuasca 60
La Semaine d'Art Moderne à São Paulo 62
Oswald de Andrade et ses Manifestes 64
Le Manifeste Bois-Brésil de 1924 64
Le Manifeste Anthropophage de 1928 65
La révolution de 1930 et le début de L'ère Vargas 68
La Nouvelle République 69
La révolte rouge de 1935 71
Le « Nouvel Etat » ou *Estado Novo* 72
La présence de la notion d'anthropophagie à la fin de l'ère Vargas 73
Le Brésil contemporain 77
São Paulo mosaïque 80

IV. L'AYAHUASCA ET L'OCCIDENT 83

Le cartographe William Burroughs et le Yagé : « changer le réel » 83
L'ayahuasca et le néo-chamanisme ou le chamanisme urbain occidental 91

V. HALLUCINOGENES, ENTHEOGENES, PSYCHEDELIQUES ? 94

Les substances psychoactives et l'ayahuasca selon les classifications 94
Les appellations 95
La chimie des alcaloïdes 97

VI. LES AGENCEMENTS URBAINS BRESILIENS DE L'AYAHUASCA 100

Les religions ayahuasqueiras 100
Le Santo Daime 102
La dénomination « daime » 105
L'origine de la doctrine 106
Sebastião Mota de Melo 108
O Céu do Mapiá 108
La dimension « enthéogène » de l'expérience daimiste : boire le thé 109
La dimension musicale 109
La cure dans le *Santo Daime* : entre végétalisme et spiritisme 111
La dimension enseignante de l'expérience 113
Comment devient-on daimiste ? 114
Le salon 115
La *miração* 116
Le *feitio* ou la préparation du thé 116
Le *Santo Daime* dans le monde 117
L'União do Vegetal 118
Les origines 119
Le Maître Gabriel 123
Le rituel de l'*União do Vegetal* et sa doctrine 125
L'entrée dans le groupe 127
Les jours festifs du calendrier « udeviste » 128
L'*União do Vegetal* dans le monde 128
La Barquinha 129
Les origines 130
« Une cosmologie en construction » 131
Le rituel 133
Comuníndios : cartographie d'un agencement urbain de l'ayahuasca 136
Le parcours de son leader et la formation de *Comuníndios* 139
Ma rencontre avec *Comuníndios* à São Paulo 143
Ma rencontre avec *Comuníndios* en Amazonie 145
Ma place de chercheuse et le contre-transfert 149
Ma rencontre avec *Comuníndios* Pays-Bas 154
Comuníndios et son expansion 156
La cosmologie *Comuníndios* 160
Le calendrier et le vocabulaire *Comuníndios* 164
La préparation au rituel et son déroulement 165
Le triangle ou la trilogie musicale 169

DEUXIEME PARTIE 171

I. PRESENTATION DE NOTRE BOITE A OUTILS THEORIQUE 171

Expérience, agencement et production de subjectivité 172
Foucault : subjectivation et souci de soi 176
Le mode de subjectivation éthique, esthétique et politique 181
Individualité x Identité x Singularité 184
La notion de devenir 186
Que peut un corps ? 188
Le transculturel et l'ethnopsychanalyse 192
Le métissage 196
Les lignes et les cartographies de l'étrange 198
Le mode anthropophage ou le devenir anthropophage d'Oswald de Andrade 200
Anthropophagie & Cannibalisme 206
Un regard psychanalytique du Cannibalisme 207
Introjection, incorporation et identification 210
Le mode mystique d'être au monde ou l'expérience mystique 215
Le mode psychotique d'être 223
Le mode toxicomaniaque d'être au monde 226

II. PROBLEMATIQUE, OBJECTIFS ET HYPOTHESES 230

III. L'OUTIL METHODOLOGIQUE 233

L'approche qualitative phénoménologique en psychologie 233
La procédure méthodologique et la présentation du matériel 236
Sujets 236
Site 242
Entretiens 242
Présentation du guide d'entretien semi-structuré 243
Analyse 245
Le contre-transfert du chercheur 247

TROISIEME PARTIE 256

I. RESULTATS, PREMIER TEMPS : LES ENTRETIENS 258

Entretien Sebastien ou les « jungles intérieures » 258
Entretien Luc ou « le chemin se fait en marchant » 261
Entretien Joseph ou le devenir héros mythologique : l'envie « d'agir » 264
Entretien Valentina ou le devenir danseuse 266
Entretien Line ou l'appel du « xamãe » depuis les Pays-Bas 277
Entretien Pablo ou un voyage dans le temps-espace fait de souvenirs 280
Entretien Marina ou le modelage de mondes 282
Entretien Jorge ou le devenir éboueur 284
Entretien François ou le devenir chaman 287
Entretien Marcos ou l'outil pour l'expérience du sentir 290
Entretien Jeanne ou le devenir plante 292
Entretien Carlos ou le devenir alchimiste-homo-sapiens 295
Entretien Luna ou « il y a du sang qui court dans mes veines » 295

Entretien Leonardo ou la circulation du soin 298
Entretien Gustav ou « le thé est une clef » 302
Entretien Joana ou la migration vers le spirituel 304
Entretien Thomas ou suivre la trace du maître Irineu 306

II. RESULTATS, DEUXIEME TEMPS : LES THEMES 310

Présentation générale des principaux thèmes 310
Un discours ayahuasqueiro ? 319

III. RESULTATS, TROISIEME TEMPS : ANALYSE TRANSVERSALE DES CINQ AXES 322

La dimension enseignante de l'expérience et la subjectivité 322
La dimension du travail, d'auto-connaissance et la voie de la réminiscence 331
La dimension de la purge, la *peia* et la purification 336
La dimension enthéogène et anthropophage 346
La dimension spirituelle, océanique et mystique 352

QUATRIEME PARTIE 362

I. DISCUSSION 362

Cartographies singulièrs 367
Les axiomes de la quotidienneté 369
L'ayahuasca est-elle une dérive sectaire ? 370
Quotidien et toxicomanie 376
Toxicomanie, ayahuasca et subjectivité 378
Vision-mouvoir 382
Politique du regard 384
La subjectivité dans les axiomes du quotidien ou la production de subjectivité 386
Le groupe *Comuníndios* : un mode de subjectivation en pleine expansion ? 392
Le spirituel, l'auto-connaissance et le souci de soi 396
Les *ayahuasqueiros* Brésiliens et Européens 406
La prise de conscience, l'inconscient et le mythe de l'attelage ailé 420
Les processus d'incorporation, introjection et l'anthropophagie 431

II. LIMITES 447

III. PERSPECTIVES 450

CONCLUSION OU CONSIDERATIONS FINALES 453

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES 460

GLOSSAIRE 477

POSTLUDE : *Le manifeste anthropophage* (Oswald de Andrade) 478

Les annexes avec la version intégrale des entretiens sont consultables
sur le CD-ROM qui accompagne cette thèse.

TABLE DES FIGURES

Figure n°1 : **Carte du bassin amazonien** 21
Source : erudit.org

Figure n°2 : **La liane *Banisteriopsis Caapi*** 22
Source : Clara Novaes

Figure n°3 : **La feuille *Psychotria Viridis*** 22
Source : Clara Novaes

Figure n°4 : **Carte du Brésil** 78
Source : http://www.ciep.fr

Figure n°5 : ***Comuníndios* São Paulo** 144
Source : Clara Novaes

Figure n° 6 : **Fin d'un rituel *Comuníndios*** 144
Source : Clara Novaes

Figure n° 7 : ***Feitio* à Alter do Chão** 147
Source : Clara Novaes

Figure n° 8 : ***Feitio* à Alter do Chão** 147
Source : Clara Novaes

Figure n° 9 : ***Feitio* à Alter do Chão** 147
Source : Clara Novaes

Figure n° 10 : ***Feitio* à Alter do Chão** 147
Source : Clara Novaes

Figure n° 11 : ***Feitio* à Alter do Chão** 148
Source : Clara Novaes

Figure n° 12 : ***Feitio* à Alter do Chão** 148
Source : Clara Novaes

Figure n° 13 : ***Feitio* à Alter do Chão** 148
Source : Clara Novaes

Figure n° 14 : **Abaporu, le début du mouvement** 205
Source : Tableau de Tarsila do Amaral (1928)

Figure n° 15 : **Dessin de Tarsila pour la couverture du livre *Pau Brasil*, « Bois Brésil » d'Oswald de Andrade paru en 1925** 205
Source : Dessin de Tarsila do Amaral (1925)

TABLEAU

Tableau n°1 : **Présentation des données principales des sujets** 257
Les dix-sept participants à la recherche

RÉSUMÉ:

Face à l'expansion vertigineuse des usages de l'*ayahuasca* (puissante boisson psychoactive amazonienne induisant des états modifiés de conscience) par des populations autres qu'indigènes, cette recherche réalise une cartographie de ces expériences au sein des agencements rituels-urbains dans le Brésil contemporain et dialogue avec des expériences qui ont lieu à Paris et aux Pays-Bas. Elle s'appuie sur une méthode phénoménologique et compte dans sa boîte à outils des concepts de l'ethnopsychanalyse, de la psychanalyse et de la philosophie. Son matériel provient de dix-sept entretiens semi-structurés réalisés avec des personnes qui font un usage rituel-urbain de l'ayahuasca. Une ethnographie détaillée du groupe *Comuníndios* (au Brésil et aux Pays-Bas) illustre le paysage mouvant de ces nouveaux agencements *ayahuasqueiros*. Les résultats montrent que l'expérience de l'ayahuasca déborde et prolonge le cadre du rituel lui-même et est incorporée dans la vie quotidienne à travers un ensemble d'« enseignements ». Le rapport entre les prises de l'ayahuasca et le quotidien a révélé des données importantes : les récits démontrent que les sujets ne s'inscrivent ni dans un mode toxicomane d'être au monde ni dans un mode de vie sectaire. Si les toxicomanes recherchent l'oubli de soi et du temps vécu, les *ayahuasqueiros* cherchent au contraire à « se rappeler », se retrouver, se « développer », se « remémorer ». La dimension du « rappel de soi » (réminiscence platonicienne) dans cette dialectique mémoire-oubli-remémoration constitue une partie très importante de leur démarche. La nature du désir d'auto-connaissance dans le contemporain est discutée à travers les concepts de l'inconscient et du « souci de soi » (Foucault). L'analyse des processus de subjectivation révèle que les *ayahuasqueiros* ainsi que leurs groupes réactualisent un rapport « anthropophage » (modernisme brésilien) à l'autre, en cherchant à introjecter de l'autre ce qui peut être affirmatif pour soi. Ces expériences sont caractéristiques du contemporain car elles se meuvent au cœur de l'enchevêtrement de l'actuel et de l'archaïque.

Discipline : Psychologie

Mots-clefs : Ayahuasca, états modifiés de conscience, Amazonie, Brésil, processus de subjectivation, agencement, *Comuníndios*, spiritualité, souci de soi, toxicomanie, inconscient, anthropophagie, auto-connaissance.

ABSTRACT
"URBAN EXPERIENCE OF AYAHUASCA: LANDSCAPES OF CONTEMPORARY SUBJECTIVITIES"

Noting the vertiginous expansion of the ritual use of ayahuasca (a powerful psychoactive beverage from the Amazon which brings about altered states of consciousness) by populations other than indigenous, this research produces a cartography of these experiences within urban-ritual *agencements* in contemporary Brazil and dialogues with the experiences taking place in Paris and in the Netherlands. It has a phenomenological research method. This study's tool case contains the concepts of ethno-psychoanalysis, psychoanalysis and philosophy. It is based on the material resulting from seventeen semi-structured interviews with people making urban-ritual use of ayahuasca. The detailed ethnography of the group *Comuníndios* (in Brazil and in the Netherlands) illustrates perfectly the landscape in motion of *ayahuasqueiros agencements*. The results show that the ayahuasca experience extends the ritual set and is incorporated in everyday life through an ensemble of teachings. The connection in between the ayahuasca use and daily life revealed important data: the narratives make it clear that these subjects don't show neither a substance dependant way of being nor a sectarian way of life. Whereas drug addicts aim to forget "the self" and the "lived time", the *ayahuasqueiros* on the other hand try to "remember", to find and to "develop themselves", to "recall". The dimension of "self-remembering" (platonic reminiscence) in the dialectic memory-forgetting-remembering is very important in their approach. The nature of the contemporaneous desire of self-knowledge is discussed through the concepts of the unconscious and the "care of the self" (Foucault). The analysis of the processes of subjectification reveals that the *ayahuasqueiros* as well as their groups re-actualize an "anthropophagical" (Brazilian modernism) relation to the other, trying to introject from the other that which can be affirmative for themselves. These experiences are characteristic of present times since they are at the heart of the entwinement of the actual and the archaic.

Subject : Psychology

***Key-Words* :** Ayahuasca, altered states of consciousness, Amazon, Brazil, processes of subjectification, *agencement*, *Comuníndios*, spirituality, the care of the self, drug addiction, unconscious, anthropophagy, self-knowledge.

INTRODUCTION

« Il y a l'entre archaïque et le moderne un rendez-vous secret, non seulement parce que les formes les plus archaïques semblent exercer sur le présent une fascination particulière, mais surtout parce que la clé du moderne est cachée dans l'immémorial et le préhistorique. C'est ainsi que le monde antique se retourne, à la fin, pour se retrouver, vers ses débuts ; l'avant-garde, qui s'est égarée dans le temps, recherche le primitif et l'archaïque. C'est en ce sens que l'on peut dire que la voie d'accès au présent a nécessairement la forme d'une archéologie. »

Giorgio Agamben (2008, p.34-35)

« Toute vision se change en contemplation, toute contemplation en réflexion, toute réflexion en association, de sorte que l'on peut dire que chaque fois que nous jetons un regard attentif sur le monde, nous faisons déjà de la théorie. »

Goethe

La subjectivation dans le monde tel qu'il devient ou notre problématique

Selon le philosophe et psychanalyste slovène Slavoj Zizek (2004, p.13) : « La pensée ne vient jamais au jour spontanément, d'elle-même, dans l'immanence de ses principes ; ce qui nous incite à penser est toujours une rencontre traumatique, viscérale, violente, avec un réel extérieur qui s'impose brutalement à nous, remettant en cause nos façons habituelles de penser. En tant que telle, une pensée véritable est toujours décentrée : on ne pense pas spontanément, on y est contraint ».

C'est à partir d'une telle « contrainte » que commence pour nous un voyage au monde de la subjectivité. La nôtre a émergé de la rencontre des usages rituels urbains de l'ayahuasca et de leur inscription dans les espaces citadins, inaugurant pour nous le travail de penser ces expériences deplacées de l'Amazonie, leur contexte originaire, depuis quelques décennies ; puis la situation particulière qu'est celle de travailler en tant que

chercheuse sur son propre pays étant loin, depuis la France où j'habite depuis maintenant plusieurs années.

Dans notre monde contemporain, la mondialisation et la vitesse de ses technologies ont rapproché des univers multiples, contradictoires, lointains. Nous sommes en 2011 et nous assistons aux métissages vertigineux des subjectivités quelles que soient leur place dans ce monde. Dans ce travail, les cartographies en mouvement des expériences urbaines autour d'une boisson qui au départ était uniquement indigène, nous interpellent et nous poussent à penser ce monde.

La pensée se fait en marchant, à partir des territoires, des paysages à la fois plats, à la fois vallonnés, parfois avec des virages surprenants, qui exigent un certain nomadisme. Cela devient la condition qui permet de prendre le chemin d'une voie de pensée (ou « du penser ») singulière.

Tout au long de notre recherche nous serons témoin du surgissement des subjectivités qui s'engendrent dans la combinaison, parfois dans le syncrétisme, certaines dans le métissage, dans l'agencement (notion pensée ici avec Deleuze et Guattari), dans l'intrication de théories, de pratiques, de cultures, de rituels, de lieux qui entretiennent un lien charnel avec le monde.

Au fil de notre recherche, lors de cette traversée périlleuse, les notions d'identité et d'invariants cèderont la place aux notions de subjectivités en devenir, en mouvement, et d'expérience au sens étymologique, vif, pragmatique du terme. Comment se passe notre ouverture au monde ? Par quelles voies passe notre ouverture à notre objet d'étude ? Quelle grille de lecture nous faudra-t-il esquisser pour approcher notre problématique sans être complètement aveuglés, sans avoir trop de préjugés, trop d'*a priori* ?

Nous devrons un temps oser « la logique du vague » dans le sens de Charles Sanders Peirce pour traverser un domaine où règnent beaucoup d'incertitudes, d'ambivalences, de paradoxes, d'ambiguïté, d'affects et de sensibilités, souvent déserté par la science positiviste qui, dans ses prémisses mêmes, exclut de son centre d'intérêt quasi toute la sphère de l'étrange, de l'invisible.

Nous nous retrouvons au croisement, au carrefour transversal de plusieurs disciplines (la psychanalyse, l'anthropologie, l'ethnopsychanalyse, la philosophie, la psychopathologie) dont nous ne pouvons faire l'économie au nom d'un choix qui se voudrait exclusif et unique. Ceci ne relève aucunement d'une incapacité de choisir ou d'assumer une manière de penser

ni d'une fusion des différentes positions théoriques ; dans notre recherche celles-ci coexisteront pour s'inspirer et se féconder mutuellement. Cela se justifie du fait que notre problématique elle-même se situe sur un carrefour métis, prise dans un véritable agencement depuis toujours : le Brésil, l'ayahuasca, ses nouveaux usages rituels, les nouvelles sensibilités religieuses, le monde contemporain, ma place de brésilienne vivant en France depuis plusieurs années, mes amitiés intellectuelles, mon arrière-pays théorique et celui de mes directeurs de recherche etc.

La manière avec laquelle nous avons tissé une telle entreprise demande des croisements, des alliances et des expérimentations. Cela ne veut pas dire que tout s'agencera sans contradictions ni qu'une fusion théorique y sera faite. Les concepts se confronteront. Ils nous obligeront à penser et à repenser certaines questions, puis à fonder des notions. Les concepts ici choisis constitueront notre « boîte à outils » parce que nous les croyons opérants pour ouvrir une lecture originale de notre matériel de recherche, à savoir les récits des dix-sept personnes avec lesquelles nous avons pu nous entretenir, mais aussi pour construire une cohérence théorique dans sa différence et affirmer le caractère du cheminement du penser. Nous rejoignons François Laplantine lorsqu'il affirme que : « La démarche ethnopsychanalytique, loin de nous enfermer dans la monoculture, nous ouvre à l'universel à travers des situations qui sont toujours singulières. Elle féconde la méthodologie des correspondances (dont Freud a eu le premier l'intuition) entre des processus psychologiques et psychopathologiques et des formations culturelles pouvant être étrangères au sujet concerné » (Laplantine, 2007, p.20).

*

L'ayahuasca est le nom le plus courant donné à une décoction de deux végétaux, *Banisteriopsis Caapi* (une liane) et *Psychotria Viridis* (une plante) ingérée sous forme d'infusion (appelée souvent « thé »). Le breuvage est un puissant psychoactif utilisé dans le bassin amazonien bien avant l'arrivée des portugais et des espagnols.

L'usage rituel de l'ayahuasca et son expansion dans des populations autres qu'indigènes et métisses d'Amazonie, est un phénomène transculturel, social et psychique d'importance dans le monde contemporain. Tout comme les « religions ayahuasqueiras », à savoir le *Santo Daime,* l'*União do Vegetal* et la *Barquinha* (Labate & Araújo, 2002), les nouveaux groupes

urbains brésiliens réinventent certains usages amazoniens de l'ayahuasca et sont en plein essor.

Depuis six ans nous étudions les mouvements urbains autour de l'ayahuasca dans le Brésil contemporain et l'Europe. En prenant les réinventions urbaines à São Paulo, la plus grande ville du Brésil, comme principal point de départ, nous essayons de faire une *cartographie* de certaines de ces pratiques. Qui sont ces personnes qui font l'usage de l'ayahuasca ? Que font-elles, comment vont-elles ? Y a-t-il un rapport avec la toxicomanie ? Peut-on parler de l'expérience de l'ayahuasca, une pratique si ancienne, comme d'une pratique qui s'inscrit dans le *contemporain* et qui produit une certaine subjectivité ? Si oui, de quelle production et de quelle politique de subjectivité est-il question ?

Les géographes disent qu'une cartographie sert à mieux saisir l'espace, les territoires, les paysages. Contrairement à un plan, une cartographie peut tenir compte des changements et des mouvements dans un paysage. Ici, les espaces urbains, les territoires subjectifs-psychiques et les paysages du sensible de ceux qui font l'expérience de l'ayahuasca retiendront notre attention. La région du territoire subjectif sur laquelle intervient la psychologie est celle de sa rencontre avec les territoires de l'éthique, de la politique et de la culture. Ainsi, ce sera, tout particulièrement, la curiosité à l'égard des paysages de la subjectivité et de la culture et ses régions frontalières avec l'éthique, la politique et l'esthétique qui nous guidera au cours des étapes de cette aventure. Il n'y a pas de subjectivité sans une cartographie culturelle qui lui serve de guide ; et réciproquement, il n'y a pas de culture sans un mode de subjectivation qui fonctionne avec, il est même impossible de dissocier ces deux paysages qui s'entrecroisent… Certes ils se recoupent également ailleurs, mais ce qui compte ici c'est notre découverte que, au-delà des confluences proprement dites, ces paysages (et ses reliefs) sont reliés par une transversalité qui inaugure différentes compositions de leurs forces, de leur lignes. Diverses constellations se forment autour de la subjectivité ; chaque mode d'existence réalise des plis qui forment la subjectivité. Ici nous examinerons attentivement ce qui constitue le dedans et le dehors de chaque figure de la subjectivité qui s'ébauche et comment elles sont traversées par l'usage rituel et transculturel de la boisson indigène ayahuasca en dehors de l'Amazonie.

Nous avons déjà l'intuition que le dedans et le dehors ne sont pas de simples espaces, séparés par une peau compacte qui délimiterait chaque géographie une fois pour toutes. Ils nous semblent plutôt indissociables et, paradoxalement, inconciliables dans une

danse qui ne s'arrête jamais : le dedans retient le dehors et le dehors défait le dedans. La peau n'est pas seulement contour mais tissu du monde ; elle tisse ce mouvement perpétuel du dedans-dehors, du proche et du lointain. Il y a ainsi un dedans et un dehors de la subjectivité qui ne se confond pas avec intériorité et extériorité. Deleuze aimait parler d'un dehors qui est plus lointain que tout extérieur, un dehors qui se « plie », se « double » d'un dedans plus profond que toute intérieur. Le dedans se convertit en paysages et en corps. Le dehors est un devenir. Dans *l'Idée fixe* (1933) Paul Valéry nous en donne la piste quand il nous dit que la peau ce qu'il y a de plus profond en l'homme. Que veut-il dire sinon que la peau n'est rien d'autre que le dehors du dedans ? Il s'avère claire en tout cas que dehors et dedans communiquent… Valéry rajoute cependant une condition qui ne sera pas sans rapport à la problématique sur laquelle nous allons nous aventurer ici : « Ce qu'il y a de plus profond en l'homme, c'est la peau » dit-il, « en tant qu'il [l'homme] se connaît ».

C'est cette condition et son croisement avec la subjectivité qui sera au cœur des expériences de l'ayahuasca. Expérience est ici comprise comme une traversée, un affranchissement, un aller de l'autre côté, un voyage. Des moments critiques où quelque chose nous tombe dessus, traverse notre chemin et nous transforme dans un moment de décision. Dans ce sens connaître est toujours co-naître, un processus. La condition humaine dans son ensemble s'y traduit en rythmes, territoires et itinéraires psychiques. La métamorphose règne sur chacun de ces territoires. Les *ayahuasqueiros* nous parlent de l'homme comme d'un pays à explorer ou d'un paysage dont l'apparente stabilité dissimule quantité de minuscules événements et de minuscules invisibles. L'ayahuasca opère du déplacement et fait apparaître l'insoupçonné de l'ordinaire en transfigurant le monde.

La question fondamentale dans cette recherche n'est pas le « quoi » mais le « comment », c'est-à-dire le style, la manière dont se passent les expériences avec l'ayahuasca dans des contextes urbains pour ensuite élaborer à quoi cela ouvre comme pensée. La méthodologie phénoménologique nous a semblé ainsi la plus appropriée pour notre démarche.

Lors de notre master recherche[1], nous avons montré que la prise rituelle de la substance psychoactive amazonienne nommée « ayahuasca » différait de la prise de drogues

[1] Master Recherche en *Développement, Psychopathologie et Psychanalyse et Clinique Transculturelle* (2005-2006) sous la direction de Marie Rose Moro et Olivier Taïeb à l'Université de Paris 13 intitulé : L'expérience de l'ayahuasca et ses « états modifiés de conscience » : *Une étude transculturelle des récits des usagers urbains de l'ayahuasca.* Une lecture à travers le concept de l'inconscient selon Gilles Deleuze.

comme par exemple la cocaïne ou l'héroïne. Nous avons constaté que le mode d'être au monde des usagers urbains de l'ayahuasca que nous avons pu rencontrer lors de notre enquête se différenciait du mode toxicomaniaque d'être au monde (selon la littérature psychanalytique-phénoménologique et selon notre pratique clinique). En affirmant une différence entre l'*ayahuasqueiro* et le toxicomane, cela a permis d'ouvrir un dialogue entre leurs dimensions existentielles respectives. L'expérience recherchée, les buts visés, étaient signes de *demandes subjectives distinctes*. La prise en groupe, ritualisée de l'ayahuasca n'engendrait pas une expérience semblable à celle permise par les drogues dites « récréatives ». Chez les *ayahuasqueiros*, nous avons retrouvé des problématiques existentielles et des manières de « se subjectiver » que nous avons eu envie d'explorer davantage lors d'un travail plus profond tel une thèse de doctorat.

Ainsi, après avoir travaillé la différence entre ceux qui font l'expérience de l'ayahuasca comme mode de subjectivation et ceux qui ont un rapport problématique voire pathologique avec les drogues, nous nous apprêtons alors à nous risquer à franchir cette nouvelle étape. Dans cette première recherche, une demande, une quête spirituelle très prononcée s'esquissait chez nos sujets. Pourtant une question insistait : si les usagers de l'ayahuasca n'obéissent pas à la logique pulsionnelle telle que nous repérons dans les toxicomanies, s'ils révèlent une autre manière d'être et d'agir sur le monde, à quelle logique obéissent-ils alors ? La logique du spirituel ? A l'époque on se demandait, puisque nous avions marqué la différence entre les *ayahuasqueiros* et les toxicomanes, si toutefois ces premiers pouvaient être pris dans un cercle de « dépendance spirituelle ». Questionner ce qu'il en est de l'aliénation et de la dépendance (non pas d'un produit mais dans le sens d'une "dimension existentielle") dans la spiritualité et dans la religion s'est avéré à ce moment-là pour nous une perspective de recherche future. Nous avons été interpellés par cette dimension sans que nous puissions l'explorer davantage. En outre nous avons repéré l'existence d'un réseau urbain néo-*ayahuasqueiro* brésilien qui se développait à toute vitesse dans les grandes villes. Certains groupes venaient de commencer tout juste leur expansion à l'intérieur du Brésil et à l'étranger.

Nous allons travailler ici ces questions qui sont restées en suspens lors de la fin de notre recherche de *Master* et d'autres qui se sont imposées pendant toutes ces années de travail. Dans le *Master* par exemple, notre recherche était circonscrite aux récits des personnes. Nous n'avions alors pas connu les groupes, ni étudié de plus près leur

cosmologie, ni fait des enquêtes de terrain. À présent, de manière concomitante aux nouveaux entretiens que nous avons réalisés, nous avons pu établir l'ethnographie d'un nouveau groupe *ayahuasqueiro* : *Comuníndios*. Nous sommes allées à la rencontre à la fois de sa base à Alter do Chão, en Amazonie (la « matrice »), puis de son plus grand groupe à São Paulo (qui illustre une réinvention urbaine) et encore aux Pays-Bas (qui illustre l'expansion vers l'Europe).

Pour comprendre ces nouvelles formes d'agencement religieux de l'ayahuasca dans la contemporanéité brésilienne (en dialogue avec l'européenne), nous avons préféré analyser des itinéraires personnels et les récits des expériences avec l'ayahuasca en prenant ces récits comme des formes d'interprétation de leur vécu. Il nous a semblé incontournable d'agencer les singularités des parcours individuels, d'analyser le sens de leur démarche tout en approchant également les groupes, institutions ou doctrines religieuses dans lesquelles les personnes choisissent de vivre leur expérience de l'ayahuasca.

Cinq années se sont passées depuis notre première recherche et l'ayahuasca n'a jamais été aussi connue dans le monde occidental. Il existe également un regain d'intérêt de la part des scientifiques à l'égard de ces substances et leur éventuel pouvoir thérapeutique, ainsi qu'un naissant débat international sur la politique de drogues dans le monde contemporain. Au-delà des travaux scientifiques, une discussion informelle (notamment des usagers) à ce sujet n'a cessée d'augmenter, notamment grâce à internet (forums, sites de réseaux sociaux). Nous suivons ces mouvances avec beaucoup d'intérêt depuis de nombreuses années et cette thèse est l'occasion de mettre en œuvre un travail en cheminement.

Les agencements de la subjectivité, l'ayahuasca et le contemporain

« L'une des vocations enfin de l'ethnopsychanalyse contemporaine est de se tourner davantage vers le devenir personnel et collectif vers lequel on va que vers les origines respectives d'où l'on vient. Cela consiste à explorer, à accompagner et pourquoi pas à contribuer à créer des possibilités que nous avons à devenir différents de ce que nous sommes. Il convient alors de réaliser ce qui, dans le trouble et la turbulence, est aujourd'hui en train de s'inventer dans les périphéries ou dans les entre-deux de la culture : de nouvelles formes de subjectivité pouvant être qualifiées d'hybrides, de métisses ou de mutantes, qui sont autant de devenirs possibles du sujet et du lien social qui n'ont pas encore été essayés. »

François Laplantine (2007, p.22)

Selon Giorgio Agamben (2003) seul celui qui perçoit les indices ou la signature de l'archaïsme dans les choses les plus modernes et les plus récentes peut être un contemporain. Car la contemporanéité s'inscrit dans le présent en le signalant avant tout comme archaïque.

Que signifie l'archaïque ? Du mot latin *archaicus* emprunté au grec *arkhaikos*, *arkhē,* cela veut dire le commencement, le début, l'origine. Pour que nous ne tombons pas dans le piège de penser l'origine située uniquement dans un passé chronologique, Agamben soulignera que l'origine est contemporaine du devenir historique et « ne cesse pas d'agir à travers lui, tout comme l'embryon continue de vivre dans les tissus de l'organisme parvenu à maturité, et l'enfant dans la vie psychique de l'adulte. L'écart – et tout ensemble l'imminence – qui définit la contemporanéité trouve son fondement dans cette proximité avec l'origine, qui ne perce nulle part avec plus de force que dans le présent » (*Ibid.,* p.34).

C'est dans ce sens que, en tant que chercheurs et en tant que cliniciens que nous sommes, nous ne pouvons pas dévier notre regard de notre temps. Ici notre regard se pose de manière particulière sur les agencements urbains de l'ayahuasca et leur inscription dans le contemporain.

Or, le contemporain, toujours troublant, nous pousse sans cesse à nous dévier d'où nous étions et à mettre en question tout ce que nous sommes. Ou comme dirait Nietzsche :

« Je pense que nous sommes tous dévorés par la fièvre de l'histoire et que nous devrions au moins en rendre compte » (*Ibid.,* p.9). Le contemporain garde justement une relation assez complexe avec l'histoire et se distingue d'elle de manière intempestive. Si d'un côté il semble vouloir nous libérer des chaînes causales qui nous transforment en figures de l'histoire, il ne veut pas pour autant nous libérer de l'histoire elle-même, supposant sa fin. Au contraire, il nous incite à chercher dans l'histoire la force de propulsion qui nous permette la déviation. Selon Agamben, Roland Barthes, dans une note de ses cours au Collège de France, résume les écrits, les « Considérations inactuelles » de Nietzsche dans ces termes : « Le contemporain est l'inactuel ». D'après Agamben « Nietzsche situe par là sa prétention à l'« actualité », sa « contemporanéité » vis-à-vis du présent, dans une certaine disconvenance, un certain déphasage. Celui qui appartient véritablement à son temps, le vrai contemporain, est celui qui ne coïncide pas parfaitement avec lui ni n'adhère à ses prétentions et se définit, en ce sens, comme inactuel ; mais précisément pour cette raison, précisément par cet écart et cet anachronisme, il est plus apte que les autres à percevoir et à saisir son temps » (*Ibid*., p.8). Autrement dit, c'est dans le contemporain que nous expérimentons la bifurcation productrice de la nouveauté ; nous y éprouvons l'ouverture à ce que nous ne sommes pas encore. C'est en lui que nous sommes en train de différer, car en lui le temps comporte dans une même épaisseur, le passé et l'avenir. La contemporanéité est donc, selon Agamben, une relation singulière avec son propre temps, auquel on adhère tout en prenant ses distances. Nous savons combien nous sommes tissés de temps. Le maintenant est là, même si on ne sait pas préciser ce que cela veut dire. Selon Jean Oury, le maintenant n'est pas le présent, mais une sorte de « hors-temps ». Une variable universelle entre l'infini et le ponctuel qui s'affole par exemple dans l'existence psychotique. Le maintenant parfois est une illusion de présent – un point entre le passé et l'avenir ? – et débordement de l'attente, entre le zéro et l'infini.

C'est dans ce tissage complexe de temps que nous nous retrouvons en France à vouloir travailler une problématique qui prend ses racines dans l'Amazonie des années 30. Le Brésil est bien connu pour vivre encore aujourd'hui plusieurs « temps » à la fois. La vitesse et la modernité des régions industrialisées d'un côté puis la lenteur et précarité des régions plus défavorisées n'en sont que les exemples les plus visibles. La réalité sociale demande un combat toujours aussi urgent dans ce pays, cependant, le combat pour la subjectivité ne se situe pas seulement dans ce champ. Selon François Théron (*In* Zizek, 2004, p.9), chez Slavoj

Zizek le combat pour la subjectivité se situe tout autant dans la dimension de la réalité sociale et de la lucidité à l'égard de ces transformations récentes qu'au champ du réel, en tant que le réel se distingue de la réalité (sociale, fantasmatique, etc.) : « Le réel, c'est ce reste de toute histoire qui échoit au sujet, excédant le sujet lui-même. Le réel est sa part la plus intime et en même temps la plus étrangère, la condition même de la subjectivation. Mais où est le réel du sujet ? Comment le situer aujourd'hui dans son nouage au symbolique et à l'imaginaire idéologique (capitaliste, fondamentaliste ou *New Age*) ? ».

Ce travail est une esquisse afin de situer le sujet « *ayahuasqueiro* »[2], ses choix, ses expériences, sa production de subjectivité et les éléments du monde contemporain à l'œuvre de cette production. On peut parler de processus de subjectivation quand on considère les diverses manières dont les individus ou les collectivités se constituent comme sujets – dans leurs dimensions politique, esthétique et éthique – échappant à la fois aux savoirs constitués et aux pouvoirs dominants (même s'ils engendrent par la suite de nouveaux pouvoirs ou repassent dans de nouveaux savoirs). On pourrait parler aussi bien de nouvelles manières de penser ou de nouveaux types d'événements dans un mouvement continu réversible entre un dedans et un dehors (Deleuze 1990). Mais qu'entendons-nous par cette notion de subjectivité ? Nous allons la développer tout au long de cette recherche.

En 1993 Michel Hulin (1993/2008) écrit (p.169) : « Il n'est pas inimaginable que l'usage de certaines au moins des drogues puisse être un jour à nouveau sacralisé, c'est-à-dire encadré par une pratique spirituelle, comme cela paraît avoir été le cas notamment dans les sociétés précolombiennes ». Voilà, il ne s'agit plus de l'imagination, certaines drogues sont à nouveau sacralisées et utilisées dans des rituels non plus au fin fond de l'Amazonie, mais dans les grandes villes du monde telles que São Paulo, Paris et Amsterdam, pour n'en donner que quelques exemples.

[2] Au Brésil, les personnes qui font l'usage de l'ayahuasca dans divers contextes sont fréquemment appelées *ayahuasqueiros*. Au Pérou le terme *ayahuasquero* est davantage attribué au guérisseur, *curandero* ou chaman.

Présentation de la thèse

Pour commencer à explorer ce nous appellerons les *paysages de l'ayahuasca*, nous en situerons l'arrière-pays théorique et historique. Tout d'abord nous contextualiserons le chamanisme et l'animisme amazonien et ferons un état des lieux des principales recherches sur l'ayahuasca et des politiques contemporaines concernant la question de la drogue, avant de regarder de plus près l'histoire du Brésil dans les années 30. Pendant ces années-là, l'usage rituel de l'ayahuasca, jusqu'alors un usage traditionnel indigène, connaît des métissages qui donnent naissance aux systèmes religieux nommés plus tard « les religions ayahuasqueiras ». L'évocation des principaux épisodes politico-sociaux qui ont caractérisés ces années-là sera nécessaire pour pouvoir comprendre cette migration d'une pratique ancestrale vers les grands centres urbains. Les réinventions des expériences avec l'ayahuasca résonnent avec la série de changements très importants qui ont transformé alors le Brésil. Nous esquisserons quelques traits majeurs de l'histoire brésilienne du siècle passé, plus précisément des années 30, pour mieux situer ce moment décisif dans la rencontre entre l'archaïque et le contemporain en ce qui concerne notre sujet d'étude. Par la suite nous étudierons un des premiers récits sur l'ayahuasca (sous son nom de *Yagé*), arrivé en Occident et écrit sous la plume de l'écrivain américain William Burroughs. Après un petit passage sur la notion de Néo-chamanisme, nous présenterons les trois religions ayahuasqueiras brésiliennes (à savoir le *Santo Daime*, l'*União do Vegetal* et la *Barquinha*), leur histoire, fondement et cosmologie respectifs.

Ensuite, nous aborderons la cartographie d'un agencement urbain brésilien en pleine expansion, *Comuníndios*, que nous avons pu analyser de plus près. Sa cartographie est fruit d'un travail multi-site que nous avons réalisé à São Paulo, à Alter do Chão en Amazonie puis aux Pays-Bas.

Dans un second temps nous allons situer les grands axes théoriques de notre recherche centrés sur les notions de « production de subjectivité », « modes de subjectivation » et « souci de soi » dans leur croisement avec la clinique, la psychanalyse, l'ethnopsychanalyse et la philosophie. Nous exposerons la notion de paradigme éthique-esthétique-politique, l'anthropophagie comme métaphore d'une relation à l'altérité puis les lectures psychanalytiques du cannibalisme. Nous ferons un bref exposé des modes

mystique, psychotique et toxicomaniaque d'être au monde. Ces modes d'être au monde et d'être en rapport avec autrui, nous guideront ou du moins pourront éclairer certains aspects lors de la lecture des récits.

Après avoir fabriqué cette boîte à outils conceptuels, nous pourrons passer à la lecture des récits des dix-sept sujets que nous avons rencontrés pour cette recherche lors d'un entretien semi-dirigé. Cela nous permettra de dessiner le *visage de la pensée* autour des *expériences urbaines* avec la plante psychoactive amazonienne « ayahuasca ».

À partir de la description phénoménologique de l'expérience et des parcours des sujets faisant usage rituel-urbain de l'ayahuasca, nous interrogerons l'expérience, ses effets et ses raisons pour pouvoir discuter comment ces personnes choisissent de vivre ces épreuves avec l'ayahuasca. Les résultats de *l'analyse de contenu* et *l'analyse transversale* seront organisés selon cinq grands axes que nous avons dégagés : la dimension enseignante de l'expérience; la dimension purgative; la dimension du travail et de l'auto-connaissance; la dimension anthropophage puis la dimension spirituelle-mystique.

Dans la discussion nous répondrons aux questions qui se posent sur le plan clinique et transculturel : qui sont les personnes qui font usage urbain et rituel de l'ayahuasca ? Que font-elles, comment vont-elles ? Qu'est-ce que cela leur apporte ? De quelle manière sont-elles traversées par l'expérience de l'ayahuasca, changées ? Comment cela touche leur quotidien et ne s'assimile ni à une secte ni à une toxicomanie ? Peut-on parler de l'expérience de l'ayahuasca, une pratique si ancienne, comme une pratique qui s'inscrit dans le *contemporain* et qui produit une certaine subjectivité ? Si oui, de quelle production et de quelle politique de subjectivité est-il question ? Quelle multiplicité est introduite dans le sujet par l'expérience de l'ayahuasca ? Quels processus psychiques, quel mode de subjectivation, psychopathologique ou non, révèlent les « *ayahuasqueiros* » qui sont pris dans cette vague spirituelle, « thérapeutique » autour des expériences urbaines avec l'ayahuasca ? Que signifient la voie de la spiritualité, la quête de soi et de l'auto-connaissance ?

PREMIERE PARTIE

I. PAYSAGES DE L'AYAHUASCA : LE SENSIBLE, LE VISIBLE ET L'INVISIBLE

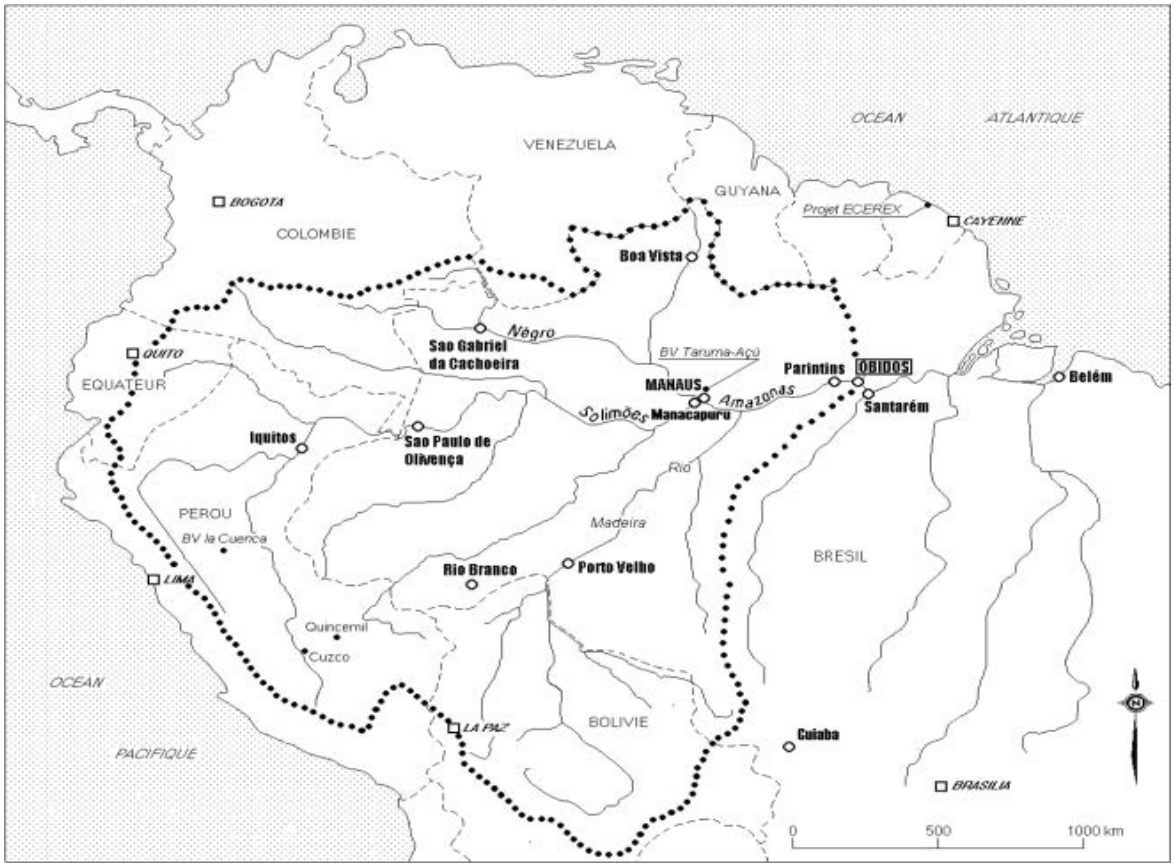
La découverte et l'usage des substances naturelles capables de modifier la conscience et de plonger son expérimentateur dans « d'autres réalités » ou régimes de sensibilité ne datent pas d'hier. En revanche, ce qui est nouveau est la résurgence contemporaine de l'intérêt pour les « sciences holistiques ou ésotériques », les « néo-chamanismes » et les usages rituels urbains de ces substances. Aujourd'hui, on trouve dans toutes les grandes villes du monde occidental, des mouvements, des groupes, voire des religions, qui font un usage rituel des substances psychoactives (de la mescaline, de l'iboga ou encore des champignons) notamment de l'ayahuasca, celle qui est la plus en vogue.

L'ayahuasca exerce une grande fascination sur le monde contemporain comme en témoignent les rituels métis brésiliens de la doctrine du *Santo Daime* et l'*União do Vegetal* (les deux ont d'ailleurs dépassé les frontières du Brésil) et la *Barquinha* ; le travail destiné à soigner des toxicomanes par le biais de l'ayahuasca mis en œuvre par le médecin français Jacques Mabit dans le Centre Takiwasi au Pérou ; la fréquentation de toute la région d'Iquitos au Pérou par des voyageurs du monde entier en quête de découvrir les pouvoirs de la plante amazonienne ; l'apparition de nouveaux groupes réinventant des pratiques ayahuasqueiras dans plusieurs villes de l'Occident, visant un but spirituel, religieux, thérapeutique, médicinal, esthétique etc. L'internet sert de « canalisateur » et est devenu un instrument important de propagation, médiation et communication de ces nouvelles pratiques ou de ces nouveaux usages et a certes contribué à constituer un réseau international qui ne cesse de se développer.

Nous nous intéressons à ce croisement entre le contemporain et l'archaïque : comment ce dialogue se fait-il, comment ce croisement forge-t-il de nouvelles manières d'être au monde, comment agence-t-il le sacré et le profane, comment tisse-t-il des liens entre le social et la culture et comment fonde-t-il des nouvelles manières de se subjectiver ?

L'ayahuasca est une plante fondamentale du chamanisme du bassin amazonien. En langue Quechua (langue officielle Inca au Pérou) le mot ayahuasca désigne une boisson obtenue par la décoction de plusieurs plantes et qui porte le nom de l'une d'entre elles, une liane. Selon le contexte *aya* désigne le cadavre, le défunt et *huasca* la corde ou la liane. Il est courant de dire que cela signifie « liane des esprits » ou encore « vigne de la mort ». Selon Patrick Deshayes (2004) la signification exacte du nom de cette plante serait « liane amère ». En Amazonie, le mot *ayan* utilisé dans le dialecte quechua parlé à Lamas, près de Tarapoto, est traduit par « amer » (Baud, 2009). Néanmoins, l'expression « liane des morts » est la plus couramment employée dans la littérature mais avant tout celle qui prévaut dans le discours des *ayahuasqueiros* d'origine non indienne.

Figure n° 1 : Carte du bassin amazonien *Source : Erudit.org*



Ce breuvage contient des éléments psychoactifs très puissants : il est riche en *DMT* (*diméthyltryptamine*), la plus puissante molécule psychoactive dérivée de la *tryptamine*. Il s'agit normalement d'une décoction de deux végétaux, *Banisteriopsis Caapi* (une liane de la famille des *Malpighiacées*) et le plus souvent *Psychotria Viridis* (une *Rubiacée*), un petit arbuste connu comme *chacruna* (« la reine de la forêt ») dont on utilise les feuilles (ce sont elles qui contiennent la DMT). Or, la chacruna peut être en certains cas remplacée par une autre *Malpighiacée*, la *Diploptrys Cabrerana*.

Figure n° 2 : La liane *Banisteriopsis Caapi*

Source : Clara Novaes

Figure n° 3 : La feuille *Psychotria Viridis*

Source : Clara Novaes

Selon une certaine tradition amazonienne (à laquelle les discours urbains brésiliens font fréquemment allusion), la liane serait responsable d'introduire la « force » dans les expériences et représente le côté masculin ; la feuille, elle, amène la lumière et symbolise le côté féminin. En effet leur combinaison est indispensable car les lianes ou les feuilles, si elles sont ingérées seules, n'ont pas d'effet psychoactif. En effet, la *diméthyltryptamine* (présente dans les feuilles) a besoin de *l'harmine* et de *l'harmaline* (des alcaloïdes végétaux présents dans la liane) pour inhiber les enzymes de la *monoamine-oxydase* de l'estomac qui bloquent son action. Ainsi, ces enzymes métabolisés, la diméthyltryptamine ne trouve plus d'obstacle dans le sang et ses alcaloïdes peuvent être activés et atteindre le cerveau. Nous reviendrons plus en détail sur cette chimie complexe.

Les métis amazoniens appellent souvent cette plante « la médecine » (le remède) et « *la purga* » (la purge) qui, par ailleurs, est une dimension essentielle de l'expérience qu'elle entraîne. Toutefois, l'ayahuasca reçoit un nom différent dans chaque langue indienne locale : *natem* chez les Aschuars et Jivaros d'Equateur, *caapi* (notamment dans la région du rio Negro au Brésil), *datem* chez les awajun de la famille Jivaro (Baud 2009) ou encore *yagé* (dans la région de l'Amazone en Colombie). Ces différentes nominations, parfois synonymes et parfois de simples termes génériques que les Indiens donnent à toutes les plantes psychoactives, ont été responsables d'une certaine confusion dans la littérature sur le sujet, compliquant sérieusement la tâche de définir l'espèce botanique exacte à laquelle on avait affaire (Reichel-Dolmatoff, 2000). La nomination quechua *ayahuasca*, étant la plus célèbre, est celle que nous allons privilégier dans ce travail. Dans les réinventions brésiliennes on dit souvent « le thé » du *Santo Daime*, ou *daime* (dans l'église brésilienne du *Santo Daime* et même ailleurs) ou juste « thé », et encore *hoasca* ou végétal (dans le groupe *União do Vegetal* et ses dissidences). A *Comuníndios* on dit *xamãe*, un néologisme qui veut dire « thé-mère ».

Plusieurs facteurs jouent sur les effets de l'infusion : les plantes choisies et ses propriétés, la recette (la technique de préparation du « thé »), l'ambiance du rituel, le rôle de son guide et, bien évidemment, le psychisme de son utilisateur. L'ingestion de l'ayahuasca peut provoquer, sur le plan physique, des nausées, des vomissements voire une diarrhée, une accélération modérée du rythme cardiaque, des alternances entre sensations de froid et de chaud et un état d'ivresse (la *mareacion*). La dimension purgative de la boisson est à souligner. Sur le plan psychique, l'ayahuasca peut entrainer une altération de la pensée, une transformation de la perception de la réalité, du temps, des couleurs et de la luminosité, des synesthésies (c'est-à-dire un croisement des sens, par exemple sentir l'odeur d'une couleur), des hallucinations visuelles les yeux fermés (la *miração*), un vécu de rencontres surnaturelles, l'apparition de motifs colorés, des troubles de la mémoire et de la concentration, une focalisation de la pensée sur des détails ou sur des grands concepts. De plus il peut y avoir l'émergence de contenus psychiques, une augmentation de l'introspection, un sentiment d'euphorie, un éventuel vécu mystique, la réactualisation d'événements du passé, des réactions d'angoisse, un vécu de persécution (Escobar et Roazzi, 2010).

L'ayahuasca occupe une place singulière tant dans la forêt amazonienne que dans les milieux urbains, officiels, religieux ou « alternatifs ». Dans le Brésil urbain l'infusion puissante est servie aux personnes par des guérisseurs « curandeiros » ou, le plus souvent d'ailleurs, par des personnes qui sont appelées « maîtres » (dans le cas de l'*União do Vegetal* et d'autres) ou *padrinhos*, des « parrains » (dans le cas du *Santo Daime*), ou encore « guides » ou juste « serviteurs », « assistants » dans les groupes (tels que *Comuníndios* que nous allons analyser dans ce travail) qui ne veulent pas donner le statut de « chaman » et encore moins celui de « gourou » à la personne qui sert l'ayahuasca lors des rencontres que l'on appelle souvent, dans des différents milieux, de « travail ».

Dans notre recherche, il ne s'agit pas à proprement parler de chamanisme mais de pratiques ou d'expériences qui situent le chamanisme comme une « origine », qui s'en inspirent, même si cette inspiration reste plutôt de l'ordre de l'imaginaire. Il nous semble alors indispensable, avant d'entrer dans le cœur de notre problématique, de présenter les grandes lignes du chamanisme, en réservant une plus grande attention à la place des plantes psychotropes dans certaines de ces pratiques pour mieux saisir ensuite les réinventions rituelles-urbaines de l'ayahuasca.

Le chamanisme et les portes de l'invisible

Le chamanisme a connu une transformation capitale au cours des siècles : dans le monde contemporain le chaman n'est plus considéré comme un « imposteur, un être démoniaque, un déséquilibré mental mais au contraire comme un thérapeute, un sage et un visionnaire » (Laugrand, 2007, pp.605-606). Au cours des dernières décennies et en raison sans doute du succès du *New Age* et des médecines alternatives, la notion de chamanisme a acquis une visibilité assez importante dans le monde. Selon Laugrand (2006-2007) l'hypothèse du chamanisme semble ressurgir à chaque fois qu'il existe le besoin de donner un nom à la « religion primitive » d'hier et d'aujourd'hui. Effectivement, les chamanismes, en particulier l'amazonien, sont un phénomène d'actualité qui s'inscrit dans la contemporanéité de manière très dynamique et hétéroclite, notamment au sein des nouvelles pratiques de l'ayahuasca. Son étude s'avère nécessaire pour comprendre la dynamique des cultures et leurs processus ainsi que les nouvelles formes de relations interethniques dans les quatre

coins de l'Amazonie (brésilienne, péruvienne, équatorienne et colombienne), mais aussi entre cette région et le reste du pays (Brésil, Pérou, Equateur et Colombie) ou les autres pays dans le monde.

En ce qui concerne le chamanisme, dans le sens commun, l'héritage qui semble prévaloir dans les espaces urbains est celui d'une pensée du chamanisme comme un système de caractère universel, détenteur des « origines », qui permet de tisser des relations entre l'univers, le cosmos et les hommes, le visible et l'invisible et de rejoindre les origines du monde. Maîtriser les entités spirituelles grâce aux « plantes de pouvoir » est une des facultés généralement attribuées aux chamans. Mais qui sont ces chamans ?

Les chamans dans le monde

Les européens, quand ils se sont mis à explorer les Amériques il y a un peu plus de cinq siècles, ont souvent fait la rencontre des personnes qui affirmaient pouvoir communiquer avec les esprits afin de « guérir les gens et connaître la vie ». Au XVIIe siècle, quand les Russes commencent à coloniser la Sibérie, ils rencontrent eux aussi des individus qui affirment pouvoir entrer en communication avec les esprits. Le récit d'André Thévet, un prêtre français, lors de sa visite au Brésil en 1557 (cinquante-sept ans après sa « découverte »), décrit les gens qu'il rencontra comme « des ministres du Diable » (Narby et Huxley, 2009) !

Or, dès le départ la figure du chaman suscite deux jugements différents mais tout aussi négatifs : les dévots dénoncent son paganisme, les rationalistes des Lumières dénoncent son imposture religieuse. Cependant la notion de chaman se déplacera entre plusieurs registres et c'est à la fin du XVIIIe siècle que nous constaterons un changement de ton. Les préromantiques allemands adoptent un jugement plus favorable qui exalte même le chaman comme un être à l'écoute du sensible et de l'univers des songes ; le chaman y est décrit comme un véritable créateur de l'imaginaire des peuples.

L'anthropologue Robert Hamayon, grand chercheur du sujet, fait remarquer que cette perception s'inscrit également dans la durée, puisqu'elle préfigure à certains égards celle des occultistes du XIXe siècle ainsi que celle des hippies, des postmodernes et des adeptes du *New Age* au XXe siècle (Laugrand, 2006-2007).

La toute première mention à un chaman est attribuée à la Sibérie de la fin du XVIIe siècle (Hamayon 2003, p.12). Généralement on s'accorde à dire que le mot « chaman » viendrait de *çaman*, un mot emprunté aux Toungouses (Evenk), une ethnie turco-mongole de l'est sibérien. Le mot apparaît pour la première fois dans les dictionnaires en français sous la forme « schaman » en 1699 dans Relations du voyage de M. Evert Isbrand. Selon le professeur d'anthropologie de l'Université de Strasbourg Eric Navet, l'une des premières descriptions de la transe chamanique et des propriétés hallucinogènes des champignons l'Amanite tue-mouche (*Amanita muscaria*), chez les Koryak du Kamtchatka, est celle de l'observateur allemand P.J. von Strahlenberg, à la suite de son voyage en Russie, en Tartarie et en Sibérie en 1730. Jusqu'aux années 1950 le terme s'appliquera exclusivement à certaines croyances et pratiques des peuples de Sibérie. Cependant, on a su très tôt qu'une partie de ces attributions du chaman sibérien était partagée par d'autres populations. Dès 1557, André Thevet, membre de l'expédition de Villegagnon au Brésil, note à propos des Tupinambá qui peuplaient alors la côte brésilienne : « Ces sauvages ont encore une autre opinion étrange et abusive touchant quelques-uns d'entre eux qu'ils estiment comme de vrais prophètes, et ils les nomment en leur langue *pagés*, auxquels ils déclarent leurs songes et les autres les interprètent ; et ils ont cette opinion qu'ils disent la vérité. » (Thevet, 1983, p.71). La question de l'aspect universel ou relatif du chamanisme se posera donc. Existait-il assez de traits communs entre toutes ces croyances et pratiques pour appliquer le terme de « chamanisme » à des cultures non sibériennes ?

Dans le premier ouvrage qui prend le chamanisme comme objet spécifique de réflexion : *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951), Mircea Eliade, historien des religions, rassemble des informations qui permettent d'élargir considérablement les champs d'expression du chamanisme. On ne nie plus aujourd'hui qu'il existe un chamanisme authentique ailleurs qu'en Sibérie : en Asie et dans les Amériques et même dans une partie de l'Afrique. Dans l'œuvre d'Eliade, le chaman (défini comme le « grand spécialiste de l'âme humaine » et comme le « grand maître de l'extase »), devient le personnage central d'un système religieux présenté comme universel. Selon l'anthropologue Frédérique Laugrand (2006-2007), le livre de M. Eliade remporte à l'époque un franc succès. Or, le *Zeitgeist*, l'esprit du temps, ne pouvait pas être plus ouvert à s'inspirer de ce livre. C'était les années soixante, les années de la contre-culture et du mouvement hippie. Carlos Castañeda et Michael Harner étaient devenus des anthropologues enthousiastes du

chamanisme, de sa mystique et d'une spiritualité liée à l'usage des psychotropes. C'est à cette période que l'on situe cette conception du chamanisme spirituel qui demeure toujours actuelle. C'est Claude Lévi-Strauss qui essayera tout de même d'ouvrir la question du chamane à une pratique avant tout liée à un système symbolique donné. Il approchera la cure chamanique de la cure psychanalytique et enlève l'aura spirituelle du chaman. Laugrand (2006-2007) nous précise qu'à l'époque, Eveline Lot-Falck (1953) décrit le chamanisme comme un « mode de communication ». Les pratiques chamaniques, par leur diversité, peuvent se marier aussi bien avec des systèmes religieux monothéistes qu'animistes. Cette dimension flexible du chamanisme nous allons la retrouver de manière assez claire dans les « religions ayahuasqueiras » brésiliennes que nous allons étudier.

Ainsi, si dans les années 50, Mircea Eliade proposait de voir dans le chamanisme l'expérience religieuse à l'état brut et de le définir comme une technique de l'extase, d'autres chercheurs l'ont associé à une forme élémentaire de religion ou plutôt à une thérapeutique jusqu'à ce que l'on s'accorde à définir le chamanisme comme un système de pensée et d'action propre aux sociétés de chasseurs, mais que l'on trouve, plus ou moins modifié, dans d'autres types de sociétés (Chaumeil 1999). Alors, finalement, qu'est-ce que le chamanisme a à voir avec les variantes *New Age* qui se propagent depuis quelques décennies dans les pays occidentaux et dans les grandes villes du monde ?

Les agencements *New-Age* et le chamanisme

Silvia Mesturini (2010), dans sa toute récente thèse de doctorat « Espaces chamaniques en Mouvement », touche de manière remarquable à un point qui nous semble essentiel si nous voulons comprendre quelque chose à cette appropriation de l'idée du chamanisme que nous retrouvons dans certaines pratiques contemporaines, en particulier celles qui concernent l'usage de l'ayahuasca. Nous la citons : « La démarche d'Eliade, consistant à juxtaposer des similitudes issues de zones géographiques très éloignées et de temps historiques très différents afin de défendre l'existence d'un phénomène religieux primordial et commun à l'humanité au-delà de toute différence culturelle, constitue le point de départ d'une approche nouvelle du chamanisme et d'une grande extension de ce que cette notion est susceptible d'inclure. Son exemple sera suivi par des auteurs qui

chercheront dans les pratiques chamaniques le moyen pour penser une spiritualité à échelle planétaire, une spiritualité capable de survivre au désenchantement face aux grandes religions et au rôle qu'elles ont joué en tant qu'institutions de pouvoir dans les diverses entreprises coloniales d'exploitation et de soumission. Centrée sur la figure du chaman, sa vocation mystique, son initiation, ses transes et ses rêves, l'approche d'Eliade présente un système religieux où le pouvoir ne se mesure qu'à l'échelle du chaman lui-même et jette ainsi les bases d'une réinterprétation du chamanisme en termes d'expérience personnelle, de vécu intérieur et de pouvoir individuel » (Mesturini, 2010, pp.11-12).

En effet, le chamanisme, souvent pensé comme un « tout » dépourvu des nuances culturelles qui lui sont correspondantes, connaît actuellement une réinterprétation incarnée dans des nouvelles pratiques qui portent essentiellement d'une part, sur son caractère universel, c'est-à-dire l'idée que le chamanisme « puisse marcher » en dépit des différences culturelles et d'autre part le fait qu'il ouvre à « l'expérience de soi », au « développement personnel ». Ces mouvements que l'on qualifie de *New Age* se réclament donc du chamanisme mais est-il est possible de le penser en dehors de ses sociétés, avec leur contexte précis ?

Dans ces réinventions que nous allons approcher ici, le vécu individuel semble gagner une place essentielle en dépit de tout enjeu social. Or, tandis que dans les mouvances dites *New Age* c'est l'aspect thérapeutique du chamanisme celui qui est le plus retenu, dans les « sociétés traditionnelles » le côté thérapeutique du chamanisme n'est qu'un aspect parmi d'autres. Dans ces sociétés le chamanisme est avant tout une religion de chasseurs contraints de perdre la vie pour vivre. C'est dans ce sens que la vision chamanique de l'équilibre cosmique est largement fondée sur l'idée de fournir une compensation aux animaux dont il faut se nourrir. Le chaman, dans plusieurs sociétés à la mission d'aller trouver le propriétaire de l'animal pour en négocier le prix avec lui (Vitebsky, 2001).

Toujours est-il que certains parleront du chamanisme comme la plus vieille religion du monde, souvent appelée « religion de l'origine », d'autres en parleront plutôt comme une expérience singulière de l'âme et du corps (Hamayon, 2003, p.7).

Selon l'anthropologue Peter Furst le chamanisme provient du paléolithique et a donné naissance à plusieurs cultes, parmi lesquels les grandes religions mondiales. Sa pratique remonte au moins à plusieurs dizaines de milliers d'années. Selon Furst (1974, p.9) : « Les ressemblances frappantes entre les thèmes et les pratiques du chamanisme sur toute

la surface de la planète suggèrent ceci : on est en présence d'un phénomène extrêmement ancien, et certaines structures de l'inconscient humain sont universelles ».

Or, la question de « l'universel » touche à une dimension largement reprise dans le monde contemporain par les personnes qui cherchent des pratiques dites chamaniques, *New Ages* ou Néo-Chamaniques ou qui s'en inspirent. Dans le milieu urbain de l'ayahuasca il n'en va pas autrement. Suite à ces expériences, les personnes affirment souvent l'universalité du sentiment religieux qui y est déclenché et l'universalité de certains aspects de l'inconscient. La notion d'inconscient n'est pas forcément entendue dans le sens psychanalytique freudien ou lacanien, mais davantage selon une version analytique jungienne. Le chamanisme prendra encore une place clef dans le souci actuel de « connexion à la nature » et dans la conscience écologique en vogue. Sa réactualisation centrée sur l'expérience personnelle et le vécu du monde intérieur, semble intégrer, comme nous verrons plus loin, plusieurs questions (ou réponses) qui traversent une certaine subjectivité contemporaine.

La nature et l'animisme amazonien

En quoi consiste donc le *chamanisme* ? Les débats demeurent vastes et polémiques. Néanmoins, nous pouvons affirmer qu'il s'agit d'un système ou d'un « mode de vie » qui suppose des croyances animistes et la croyance en la survivance des esprits.

Selon Philippe Descola (2005, p.183) nous pouvons nous accorder à dire que l'*animisme* « est l'imputation par les humains à des non-humains d'une intériorité identique à la leur ».

Centré sur la nature et ses phénomènes, le chamanisme est un système cohérent de croyances et de pratiques religieuses qui tentent d'organiser et d'expliquer les interrelations entre le cosmos, la nature et l'homme. Ces explications sur la place que l'homme occupe dans la nature sont en partie fondées sur des expériences visionnaires (Reichel-Dolmatoff G., 1989). Une préoccupation cruciale des communautés chamaniques est la prévision et la maîtrise de la forêt qui est leur unique source de subsistance et de protection.

Une invariante encore est l'idée que le cosmos est stratifié et qu'il consiste en une séquence de mondes superposés, ce qui implique une gradation.[3] En une image simplifiée, le cosmos serait divisé en trois parties : notre monde terrestre, un monde souterrain et un autre supérieur céleste. Les chamans et d'autres personnes ayant des connaissances, subdivisent ces trois principales strates en un nombre supérieur d'autres dimensions et parlent d'une chaîne, remontant chaque fois plus loin vers d'autres mondes. Ce sont précisément ces autres dimensions que les chamans (comme de nombreux *ayahuasqueiros* urbains) disent visiter lors de leurs transes.

En outre, il est répandu de croire que, dans des époques mystiques, existait pour tout le monde la possibilité d'entrer en communication avec ces mondes au moyen d'un chemin secret, mais que cette communication fut interrompue pour des raisons diverses. Ces mondes échelonnés sont imaginés sous différentes formes selon la tribu considérée. Il existe donc une infinité d'images ; mais celle qui est invariable, c'est le modèle du cosmos clairement stratifié[4], chaque strate se différenciant des autres par des caractéristiques uniques qu'elles soient des personnifications surnaturelles bienveillantes ou malveillantes, le Pays des Morts, les animaux, les plantes médicinales, la musique céleste, les soleils et les lunes propres.

Selon certaines croyances chamaniques, ces mondes échelonnés qui s'étendent hors de cette terre, correspondent à un microcosme reproduisant, en une séquence de dimensions, le propre monde intérieur de l'individu, c'est-à-dire qu'ils représentent une échelle interne de « mondes » de la conscience humaine. Les chamans disent que, lors de leurs hallucinations, ils pénètrent les différentes strates du cosmos comme s'il y avait des portes étroites par lesquelles ils peuvent et doivent explorer les dimensions de leur être. Contrairement à un médium où ce sont les esprits qui contrôlent la situation, c'est le chaman qui garde le contrôle de sa transe et de cela dépend son pouvoir.

Dans la cosmologie des « sociétés traditionnelles », le monde est composé d'une infinité d'éléments distincts et différenciés, humains et non humains, visibles et invisibles, et

[3] Au sujet de la vision cosmologique et la pratique chamanique, consulter les bibliographies concernant l'anthropologie du chamanisme : ELIADE, M. (1951) ; LEWIS, I.M. (1971) ; COLCHESTER, M. (1982) ; HAMAYON R, (1982) ; MITRIANI, P. (1982) ; REICHEL-DOLMATOFF G. (1975).

[4] Voir REICHEL-DOLMATOFF (1989, p. 27) au sujet de l'idée du cosmos stratifié, mais également pour une description des indiens de la Sierra Nevada et de la région amazonienne et leur notion d'« escalier chamanique » qui met en relation plusieurs strates et leur mythe de *construction d'une échelle pour monter au ciel*.

la seule façon de le maintenir dans son fragile équilibre est, pour l'être humain, de respecter des lois naturelles qui sont de conciliation et non d'opposition, qui sont d'ouverture et non de fermeture.

Qu'appelons-nous sociétés traditionnelles ? Le professeur d'anthropologie Eric Navet (lors d'une intervention faite à l'Université de Strasbourg en mars 2010) nous donne encore une piste ; selon lui on peut caractériser les sociétés traditionnelles comme celles répondant au souci de maintenir un triple équilibre : 1. l'équilibre des relations que les êtres humains entretiennent, individuellement et collectivement, avec leurs environnements non humains, visibles et invisibles ; 2. l'équilibre des relations que les êtres humains entretiennent les uns avec les autres, au sein de chaque communauté et entre les communautés ; 3. l'équilibre de l'individu. Selon une vision holistique de l'univers tous les êtres vivants sont dans un rapport d'interrelation et d'interdépendance, et toute atteinte portée à l'une des parties, affecte nécessairement l'ensemble.

L'activité chamanique est donc fondée sur des représentations de l'espace-temps singulières : il existe d'autres mondes (mondes supérieur et inférieur), d'autres sphères où le chaman doit se rendre pour « régler » plusieurs choses du monde quotidien, lui aussi peuplé d'esprits (des morts que nous avons connus ou ceux des forces de la nature). Il est admis que les esprits existent et qu'ils affectent notre santé, notre vie, notre environnement et que parfois il faut envoyer des voyageurs (les chamans) pour convaincre ces esprits à agir d'une autre manière. Cet espace autre, invisible, de lois des esprits, inscrit une différence, une séparation, une altérité vis-à-vis laquelle le chaman, par le biais de son voyage, essaierait de trouver la possibilité d'un retour, d'un accès à un état primordial ou même de retrouver l'unité (Vitebsky, 2001). Les techniques pour un tel voyage varient dans les différentes pratiques chamaniques du monde. En Amazonie, c'est notamment à l'aide des plantes que cela est possible.

La notion de « plantes de pouvoirs » et de « plantes enseignantes »

Si nous retrouvons des points de ressemblances entre les idées chamaniques dans diverses cultures et contextes, le chamanisme sud-américain a cependant quelques traits distinctifs dont le plus important est la particularité d'avoir recours de manière plus intense

aux plantes psychoactives, principales responsables des transes, des « vols de l'âme » et de visions.

La médecine populaire est une tradition amazonienne toujours présente. Les praticiens mestizos *Vegetalistas*, Chamans, *Ayahuasqueiros* ou *Curandeiros* exercent un rôle important pour assurer la santé des personnes de la région. Nous retrouvons des spécialistes qui se servent d'un certain nombre de plantes appelées de *doctores*, des plantes maîtresses ou encore les plantes qui enseignent. Ils croient que, s'ils s'astreignent à quelques règles, dont l'isolement suivi d'une diète, ces plantes ont le pouvoir de leur « enseigner » comment diagnostiquer et soigner les maladies, comment mener à bien d'autres tâches chamaniques, habituellement grâce à des mélodies magiques ou *Icaros*, et comment utiliser les plantes médicinales (Luna, 2009).

Si l'on interroge les chamans sur la nature et l'identité de ces plantes, le régime à suivre, la manière dont s'opère la transmission du pouvoir chamanique, la nature de leurs esprits auxiliaires, la fonction des *Icaros* que leur enseignent les plantes, nous trouverons une croyance commune, à savoir, celle que des nombreuses plantes aient chacune leur propre « mère[5] » ou esprit et que c'est grâce à l'aide des esprits de certaines plantes que le chaman est capable acquérir ses pouvoirs. Autrement dit, c'est la plante elle-même qui enseigne : « La purga misma te enseña » [la purge elle-même t'apprend], comme ont coutume de dire les chamans de l'ayahuasca (*Ibid.*, p.238).

Parmi les Awajún, société indigène appartenant à la famille Jivaro au Pérou, la plante est initiatrice et comme dans la plupart de ces sociétés, enseignante. Médiatrice, elle est à l'origine de ce lien spirituel entre l'âme et l'esprit présent en tout être vivant et entre l'homme et le « monde-autre » (Baud, 2009, p.25).

Dans le monde amazonien les plantes ont un pouvoir, elles font voir et elles partagent un savoir[6]. Nous constatons un rapport particulier entre ces trois verbes si présents dans le monde du chamanisme et nous allons même les retrouver dans les récits de personnes qui font parties des groupes urbains qui ont réinventé l'usage de l'ayahuasca.

[5] Dans le chamanisme la figure de la mère exerce en effet un rôle subjectif clef.

[6] Par ailleurs, cela a fait un bel objet de travail de Jean-Pierre Chaumeil sur le Chamanisme chez les *Yagua* de l'Amazonie Péruvienne, 2000.

Le chamanisme mosaïque en Amazonie

En Amazonie, on utilise ainsi le terme « chaman », *Pajé*, *Curandeiro* ou *Ayahuasqueiro* et bien d'autres encore pour faire allusion aux personnes de la communauté qui ont la faculté, le pouvoir de guérir. Elles font l'intermédiaire entre le monde des humains et celui des esprits. Autrement dit, on fait recours à un chaman pour qu'il fasse à son tour recours à ses outils en vue de guérir chacun de son malheur. De quels outils s'agit-il ?
Si cela peut changer d'une région et d'un chaman à l'autre, en Amazonie leurs outils de base ainsi que leurs croyances présentent des traits similaires : l'initiation par la transe, la prise fréquente de plantes psychoactives, « les plantes de pouvoir » de la forêt, les voyages dans le monde surnaturel, le recours à des assesseurs spirituels, les chants (*Icaros*) et les percussions. Il est encore courant les fumigations de tabac sur le malade, accompagnées d'invocations aux auxiliaires surnaturels, et l'extraction du mal par succion de la partie atteinte.

Si au XIXe siècle on pouvait penser que les pratiques chamaniques de sociétés dites exotiques allaient disparaître, écrasées par les religions des pays dominants, nous avons assisté au fil du XXe siècle et plus particulièrement depuis les années 60 à la vive résistance de ces pratiques aux colonisations mais aussi à l'intérêt grandissant de la part du monde Occidental.

L'Amazonie a été, dès le début des phases coloniales, aux XVIe et XVIIe siècles, pénétrée par les grands courants religieux provenant de l'Europe et d'Afrique. Le catholicisme ibérique, la religion des conquistadores, sera le premier à se répandre au long des fleuves au fur et à mesure où les centres de missions s'y installent. Cette période d'intense activité missionnaire perdurera sur plus d'un siècle et entrainera des impacts conséquents, le principal étant la décimation de millions d'indigènes. C'est toutefois à l'intérieur des missions qu'une première « alliance » entre chamanisme et catholicisme s'effectuera.

Les légions d'esclaves noirs, par ailleurs, déportés entre les XVIIe et XVIIIe siècles vers le Nouveau Monde et ses colonies pour remplacer la main-d'œuvre indigène, apporteront avec eux leurs religions et leurs cultes qui s'implantent ainsi, plus ou moins transformés, aux quatre coins de l'Amérique du Sud (Chaumeil, 2003).

Toujours selon Jean-Pierre Chaumeil (2003), important chercheur des chamanismes amazoniens, les cultes afro-américains du Brésil, qui pendant très longtemps ne pourront être pratiqués par les classes populaires que clandestinement, vont se mélanger aux religions amérindiennes et au catholicisme officiel ; c'est le cas de la *Pajelança*, de l'*Umbanda* et du *Candomblé* pour ne citer que ces trois exemples. Le catholicisme prendra une dimension populaire et s'ouvrira aux métissages amérindiens et afro-américains. Plus récemment, l'implantation d'innombrables sectes spirites, sectes mystiques, sociétés secrètes ou confréries diverses s'ajoute au panorama religieux amazonien déjà fort composite : « L'évolution des pratiques religieuses apparaît donc indissociable du prodigieux métissage de cultures et des religions qui s'est opéré dans les missions et les villes au cours des quatre derniers siècles. Or, curieusement, l'une des institutions indigènes qui a mieux survécu à ce brassage est le chamanisme » (*Ibid.*, p.160).

Les *curandeiros* ou chamans métis reconnaissent l'origine indigène de leur savoir. Il existe un vaste réseau d'échanges chamaniques en Amazonie. Tant en Equateur, au Pérou, en Colombie qu'au Brésil, il n'est pas rare que les *curandeiros* fassent des séjours chez leurs confrères indigènes. Car ce sont les chamans indiens qui initient les métis en leur apprenant les *Icaros* (les chants chamaniques) et diverses langues indigènes. Le chamanisme urbain apparaît « comme le lieu de convergence d'une multitude de traditions ou de styles chamaniques originaires des quatre coins de la forêt » (*Ibid.*, p.161).

Ce chamanisme populaire, urbain et métis, est en pleine expansion en Amazonie mais aussi dans le reste de l'Amérique Latine (*Ibid.*). De nos jours, les chamanismes urbains (au pluriel) connaissent une « resignification » et une expansion bien au-delà des frontières de l'Amérique Latine. Il est important de situer ce chamanisme au cœur de ce métissage de peuples et de croyances. L'ayahuasca joue un rôle très important dans ce scénario que nous aurons à cerner au plus près.

La place de l'ayahuasca dans le chamanisme amazonien

Le puissant « thé psychoactif » ayahuasca est utilisé en Amazonie Occidentale depuis un temps immémorial et occupe une place singulière dans le chamanisme et les mythologies sud-amérindiennes. Son invention est attribuée selon la légende, au prince *Huáscar*,

membre de la maison royale inca à l'époque de la *conquista*, qui, prenant la fuite devant les espagnols, serait responsable de l'introduction du thé chez les indiens qui actuellement sont en Amazonie péruvienne.

Au début du XXe siècle (1919) la substance extraite d'une liane sud-américaine, *Banisteria caapi* (ou *Banisteriopsis Caapi*), servant à préparer une boisson utilisée localement pour ses propriétés enthéogènes, fut nommée *télépathine*, *yajéine* ou *banistérine* (Valla, 1987). « Dans tout l'ouest du bassin amazonien et jusque sur la côte pacifique, de la Colombie au Pérou, ces plantes sont utilisées dans la préparation d'une boisson appelée suivant les régions yagé, yajé, natem, naterma, ayahuasca ou caapi » (Valla, 1983, p 73). Selon les preuves archéologiques réunies en Équateur par Naranjo (1986) les peuples amazoniens utilisent l'ayahuasca depuis 5000 ans (Narby, 1995). D'après d'autres chercheurs ces preuves restent toutefois discutables et de nos jours nous ne savons pas exactement depuis quand l'on utilise l'ayahuasca.

Néanmoins, les ethnobotanistes se sont toujours étonnés de la connaissance botanique des peuples indigènes en Amazonie. Et ces derniers ont toujours répondu que leurs connaissances provenaient des plantes elles-mêmes. L'ayahuasca et sa composition chimique illustrent bien cet étonnement car, en effet, cette complexe mixture psychoactive, « connue sans aucun doute depuis des millénaires, est une combinaison de deux plantes. La première contient une hormone sécrétée naturellement par le cerveau humain (via la production de tryptamines et de mélatonine via la glande pinéale[7]), la diméthyltryptamine (DMT), qui est toutefois inactive par voie orale, puisque elle est inhibée par une enzyme de l'appareil digestif, la monoamine-oxydase. La seconde plante de la mixture contient précisément plusieurs substances qui protègent l'hormone de l'assaut de cette enzyme » (Narby, 1995, p.17). A ce propos, voici comment Richard Evans Schultes, le renommé ethnobotaniste du XXe siècle, exprime son étonnement devant une telle complexité : « On se demande comment des peuples de sociétés primitives, sans connaissance ni de chimie ni de physiologie, ont réussi à trouver une solution à l'activation d'un alcaloïde via un inhibiteur de monoamine oxydase. Par pure expérimentation ? Peut-être pas. Les exemples sont trop

[7] Pour savoir plus sur la production endogène de diméthyltryptamine dans le cerveau humain, voir SMYTHIES, J.R. et al. (1979).

nombreux et pourraient le devenir encore plus avec des recherches supplémentaires » (1974, pp. 38-39).

Il y a en effet différentes recettes d'ayahuasca et la seule substance constante dans toutes ces différentes préparations est l'utilisation de la liane *Banisteriopsis caapi*, qui contient les trois inhibiteurs de monoamine oxydase (*harmine, harmaline* et *tetrahydroharmine*) – qui sont eux-mêmes, selon certains, hallucinogènes quand consommés à forte dose. Fréquemment, selon les régions, des feuilles de *Banisteriopsis rusbyana* ou de *Psychotria viridis* (la plus courante), contenant des *tryptamines* (de la N,N-dimethyltryptamine ou N,N-DMT) sont ajoutées dans ces boissons pour « réveiller » leur pouvoir psychoactif.

Les plantes psychotropes sont amères et extrêmement déplaisantes pour le goût lorsqu'elles ne provoquent pas la nausée et beaucoup d'entre elles exigent une préparation complexe. Il est alors hautement improbable qu'elles aient été découvertes « par hasard » au cours des activités quotidiennes de cueillettes destinées à assurer la nourriture.

Différentes ethnies indiennes de l'Amazonie brésilienne, péruvienne, colombienne et équatorienne ont une longue tradition d'usage des plantes, l'ayahuasca ayant une place princeps due aux propriétés puissantes de son breuvage et les diverses fonction qu'il peut acquérir. Les ethnies Tukano, Yagua, Jivaro, Shipibo-Conibo, Sione, Cashinahua, Ashaninca, Shuar sont connues pour avoir des pratiques chamaniques dans lesquelles l'ayahuasca est intégrée. En effet, Luna (1986) a recensé quelque soixante-douze peuples utilisateurs d'ayahuasca en Amazonie Occidentale. Si dans le reste de l'Amazonie (notamment au Brésil) il existe d'autres techniques chamaniques sans l'ingestion de plantes psychotropes, dans cette région du bassin amazonien il est rare de trouver une tribu qui n'emploie pas des plantes psychoactives (Narby, 1995).

Selon les indiens Tukano du Vaupès, le yagé a été créé au début des temps, et c'est l'un des pivots de leur culture (Reichel-Dolmatoff, 2000). Si selon plusieurs chercheurs l'usage de l'ayahuasca est similaire dans les différentes sociétés, les conditions et raisons d'ingestion et les usages cérémoniels changent d'une société à l'autre.

Selon Weston La Barre, la pratique des plantes psychédéliques remonte au moins à 15000 ou 20000 ans avant notre ère. L'anthropologue Peter Furst (1974) pense que la

découverte par l'homme que certaines espèces végétales peuvent modifier sa conscience et le faire accéder à des «états de réalité non ordinaires», puis l'institutionnalisation des expériences extatiques personnelles dans un cadre idéologique et rituel accepté par l'ensemble du groupe (c'est-à-dire une religion, sinon un culte organisé), remontent peut-être à l'émergence de la culture humaine, à l'apparition de l'homme. En ce qui concerne le Nouveau Monde, l'archéologie, l'histoire et l'ethnographie convergent pour démontrer que l'on y consomme diverses espèces de champignons psychédéliques depuis au moins 3000 ans. Lévi-Strauss (1950) affirme : « Peu de peuples primitifs ont acquis une connaissance aussi complète de propriétés physiques et chimiques de leur environnement botanique que l'Indien d'Amérique du Sud » (Narby, 1995, p.158 *apud* Lévi-Strauss, 1950, p.484).

Au Pérou on parle d'un « chamanisme de l'ayahuasca » en référence à la pratique des *vegetalistas*. Ces derniers constituent le premier de trois types de *curandero* (chaman-guérisseur) que distingue Chaumeil (2003, p.163) : « Le second type regroupe ceux qui soignent par la prière et qui sont plutôt liés à la tradition du catholicisme populaire (*benzedores* ou *rezadores* au Brésil, *oracionista*s au Pérou). Enfin, les « espíritas » (proches de sectes spirites, kardéciennes) s'appuient sur l'évocation des esprits dans les cures. À cette dernière catégorie, il faudrait sans doute rattacher les « rosacruzistas » (sorte de néo-chamans de la tradition écrite) qui s'inspirent directement des livres de magie et du symbolisme de la croix. Cependant rien n'empêche un *vegetalista* de pratiquer le spiritisme et vice-versa ; le caractère éminemment composite du chamanisme urbain ».

L'ayahuasca est utilisée dans la forêt amazonienne comme dans les milieux urbains aux cours des rituels hybrides pratiqués dans différents cultes du *Santo Daime*, l'*União do Vegetal* et la *Barquinha* et d'autres groupes, religieux ou expérimentaux, ayant un but artistique, thérapeutique ou spirituel (inscrit dans la démarche du « développement de soi ») tel que *Comuníndios*, que nous allons étudier de plus près.

II. LES RECHERCHES SUR L'AYAHUASCA ET LES QUESTIONS LEGALES

Les drogues dans l'histoire et la guerre à la drogue

« Il n'y a pas de drogue « dans la nature ». Il peut y avoir des poisons « naturels » et même des poisons naturellement mortels, mais ils ne le sont pas en tant que drogues. Comme celui de toxicomanie, le concept de drogue suppose une définition instituée, institutionnelle : il faut une histoire, une culture, des conventions, des évaluations, des normes, tout un réseau de discours enchevêtrés, une rhétorique explicite ou elliptique. »

Jacques Derrida *(1989, p.197)*

Le rôle que les substances psychotropes telle que l'ayahuasca ont joué dans la plupart des civilisations connues est indéniable et redevient d'actualité. Devant la complexité de cette problématique, nous ne pouvons pas la penser dans un domaine limité d'expertise. Si elle traverse le domaine de la médecine et de la santé, elle traverse aussi plusieurs domaines des sciences humaines, le Droit, l'Anthropologie, la Sociologie, la Psychologie, les Arts etc.

Il nous semble important de ne pas penser les « drogues » uniquement comme des composés dotés de propriétés pharmacologiques déterminées qui peuvent les classer définitivement comme bonnes ou mauvaises, même si c'est le discours dominant de nos sociétés contemporaines concernant ces substances. Cela exclut non seulement la différence existante entre les substances elles-mêmes comme notamment les différents usages qui peuvent exister. Cela écrase également le fait que ces usages touchent à des questions très complexes d'éthique et de politique, de liberté et de discipline, de pathologie et de santé, de souffrance et de plaisir, de spiritualité et de désir, etc.

Nous sommes interpellés par ce constat : si la toxicomanie[8] constitue aujourd'hui un problème social dont se préoccupent les milieux médicaux et les pouvoirs publics, si l'image de la drogue est de nos jours celle d'une « dépendance nocive », l'usage des drogues a toujours été un phénomène ou une pratique culturelle qui a exercé une influence non négligeable sur la subjectivité humaine, avant d'être considéré quasi exclusivement comme un danger social.

De l'hédonisme radical à l'ascétisme médical, nous constatons que les discours actuels sur les drogues et les drogués relèvent essentiellement des registres de la médecine, de l'hygiène sociale, du droit, de la religion et principalement de la morale. Les usages de drogues dans leur ensemble sont vite assimilés à la toxicomanie et désignent à la fois une pathologie, un délit et un fait social.

De nos jours, les politiques officielles concernant la législation des drogues, en vigueur dans presque tous les pays du monde, sont marquées par une impressionnante uniformité. Ces politiques sont uniformes, au moins par rapport aux aspects suivants : elles établissent une distinction entre les drogues en se basant sur des critères biomédicaux ; elles présentent une tendance à augmenter la liste des substances considérées illicites ; ce sont des politiques[9] « antidrogues ». Autrement dit, elles impliquent la criminalisation de la production, de la distribution et de la consommation des drogues hors cadre thérapeutique, sauf rarissimes exceptions telles que l'alcool, le tabac et les produits que Sidney Mintz (1985, p.180 et p. 186) a appelé très justement « les aliments-drogues », comme le thé, le café, le sucre et le chocolat.

Il est clair que les théories autour des drogues et de la toxicomanie ont été construites à un moment donné de l'histoire, et ne sont donc pas naturelles. Si d'un côté il est courant de dire que les substances capables de modifier la conscience sont anciennes comme l'humanité et connues les expériences (qui remontent à la fin du XVIe siècle) faites par le poète anglais Samuel Taylor Coleridge avec du laudanum, l'oxyde nitreux et le haschich, ce n'est qu'au XIXe siècle que les drogues en tant que « sujet » ou « problème »

[8] Au sujet de la toxicomanie, lire *Les histoires des toxicomanes. Récits et identités dans les addictions* (2011) du docteur Olivier Taïeb.

[9] A la fin de l'écriture de cette thèse nous avons eu accès au rapport exposé par le « Global Commission on Drug Policy » qui réunit des personnalités, des anciens présidents notamment de plusieurs pays, disponible sur : www.globalcommissionondrugs.org. Ce rapport évoque l'échec absolu des politiques mondiales contre les drogues et esquisse la construction d'une nouvelle politique. Le débat actuel autour de ces questions est assez fécond et nous pouvons envisager des changements pour les temps à venir.

commencent à réveiller l'intérêt des sciences et à être systématiquement explorées comme source littéraire. Puis si le XXe siècle a été « le grand siècle » pour les drogues (en ce qui concerne les expérimentations et les recherches scientifiques), actuellement nous voyons le monde partir en guerre contre les drogues, contre ces substances qui sont la première marchandise du monde et contre la figure du drogué. Si l'histoire de cette guerre dans ses aspects économiques, culturels, politiques et même militaires commence à être écrite, d'autres histoires de la drogue et ses ambivalences ont déjà été racontées et sont racontées tous les jours. Non seulement la guerre à la drogue ne parvient pas à mettre fin à la criminalisation, mais elle entraîne la marginalisation et la stigmatisation des personnes consommant des drogues. Réformer les politiques nationales et mondiales de contrôle des drogues devient ainsi urgent. La politique de prohibition n'est s'avère efficace ni en termes de santé ni en termes de contrôle du trafic.

Nous savons que la notion « drogue » est relativement récente. Plurivalente elle garde une certaine frontière imprécise avec des catégories voisines telles que celles des « aliments », des « remèdes », des « médicaments », des « poisons ». Une raison de plus pour ne pas les penser sans faire une analyse des corps et sujets humains qui en font leur usage. Car si l'histoire des usages de drogues renvoie à de temps immémoriaux, le contexte des contacts entre les peuples européens et les « autres » à la fin du Moyen Âge a joué un rôle clef et a fait émerger les « drogues » en tant que telles. Depuis, l'Occident garde cette relation paradoxale (de répression et d'incitation) vis-à-vis la consommation des drogues qui donne des effets assez pervers (trafic, stigmatisation).

La culture européenne a intégré alors les épices, le tabac, le café, le chocolat, le thé, l'opium. Ces substances n'ont pas été considérées comme source de problèmes, au contraire leur usage est devenu courant et elles ont été hautement prisées. Toutefois l'usage de certaines substances telles que le cannabis en Europe et l´usage de toute une gamme de plantes inductrices de « visions » utilisées aux Amériques par les Indiens dans des rites religieux continua à être réprimé (Sueur C. Benezech A. et *al*, 1999). Or, en ce qui concerne les substances psychoactives « des recherches historiques rapportent leur utilisation en Mésopotamie, en Inde, en Perse, en Egypte, en Afrique, en Chine, au Japon, en Europe, en Amérique précolombienne. Dans la plupart des cas, leur usage semble avoir été socialement bien intégré, au point même que certains anthropologues, au rang desquels Claude Lévi-Strauss (1973), considèrent qu'ils ont occupé un rôle social central, voire même que leur

utilisation a participé au fondement même de la « culture » de certaines civilisations (*Ibid.*, p.2). C'est R.G. Wasson (1972 et 1980), le mycologue qui s'est consacré à l'étude des champignons psychoactifs parmi des indiens mexicains, qui a soulevé en premier cette hypothèse. En partant de la longue controverse autour du « *Soma* » (substance mystérieuse chantée dans les hymnes du *Rig-Véda*, hymnes sacrés de l'Inde antique), il l'associe au champignon *Amanita muscaria*, mettant l'accent sur la nature affective des relations entre certains peuples et les champignons. Furst (1976, pp.129-130) et La Barre (1974, pp.249-266) évoqueront également cela dans ces travaux qui essayent de prouver la place des psychoactifs dans l'histoire de l'humanité.

Il y a un peu plus d'un siècle aucune drogue, d'usage médicamenteuse ou pas, n'était criminalisée, cela a changé radicalement. Comment a été possible la construction de cette uniformité des politiques officielles à propos d'un thème si polémique ? Pour quelles raisons le nombre d'usagers et le montant des drogues consommées ne semblent pas avoir diminué dans le dernier siècle, en faisant par ailleurs croire le contraire ; les pratiques contemporaines de consommation des drogues n'ont jamais été si fortes et variées.

Selon l'anthropologue brésilien Edward MacRae (1998, pp.325-338) : « Ce n'est que lorsque le christianisme devint la religion officielle dans l'Empire Romain, que tout sembla désigner les anciennes pratiques et connaissances païennes à la condamnation, et à une persécution violente. Ainsi, la plupart des connaissances médicales existantes furent rejetées, et avec elle l'usage de la plupart des riches et anciennes pharmacopées (…). Les boissons alcoolisées, les vins et les bières, furent alors les seules substances psychoactives tolérées. Toutes les autres substances, même l'opium qui était jusque là très prisé pour ses nombreuses utilisations médicales, religieuses ou récréatives, furent considérées comme d'essence démoniaque, et tout ceux qui était découverts les utilisant, étaient considérés comme des sorciers, et soumis à la torture, aux mutilations, voire étaient exécutés. Des conséquences similaires menacèrent également tous ceux qui appréciaient les propriétés psychoactives de la plus courante des plantes, la marijuana ou cannabis; mais ce n'est qu'au cours du XXe siècle « rationaliste », qu'il fut considéré comme nécessaire de rendre hors la loi *les plantes* elles-mêmes, quel que soit l'usage qui pouvait en être fait ».

Ainsi, ce n'est qu'à la fin du XIXe siècle que nous verrons apparaître des récits évoquant des problèmes sociaux associés à l'usage de psychoactifs. « Du XVIIe siècle à la fin

du XIXe siècle, les Indiens qui persistaient à communier autour de leurs sacrements traditionnels, tels le *peyotl*, *l'amanita muscaria* et le *volubilis*, étaient soumis au risque de torture et d'exécution brutales. Puis, durant le XIXe siècle, l'usage abusif d'alcool commença à être vu comme un problème social, et fut associé au prolétariat, et aux groupes ethniques issus des populations immigrées exploitées aux Amériques. Parallèlement, la découverte de la morphine, de la cocaïne et de l'héroïne conduisit à un usage généralisé de préparations médicales basées sur ces principes actifs, dans un contexte totalement légal; ce n'est qu'au XXe siècle que l'usage des substances psychoactives autres que l'alcool fut considéré comme une sérieuse menace pour la santé de la population » (Sueur C. Benezech A. et al, 1999, p.3). Actuellement, les politiques antidrogues, investies dans ce qu'on appelle dans le monde entier la « *guerre à la drogue* » ont prêté une force de loi à un consensus moral qui est devenu très répandu, la liste de substances proscrites ne cessant de s'agrandir. L'effet symbolique global de cette politique, s'exprime en lignes générales dans ces termes : les drogues entraînent de la dépendance, elles font du mal quand tout simplement elles ne tuent pas, faire leur usage est alors absurde et il faut s'en abstenir. Il faut donc « dire non aux drogues ». A toutes les drogues. Mises toutes dans le même sac, elles possèdent toutes les mêmes dangers. On leur attribue une « nature démoniaque qui n'est pas sans rapport avec la conception que l'on avait au Moyen Age de la pharmacopée paganique » (*Ibid.*, p.3). La mesure de leur nocivité ou violence ou tout simplement leurs différences sont très rarement exprimées.

Toujours selon MacRae (1998, p.326) : « La recherche sur les drogues fut donc influencée par cette vision moraliste des choses, dans laquelle toutes les drogues étaient considérées comme « mauvaises », inéluctablement dangereuses, et physiologiquement ou psychologiquement source d'addiction ; l'abstention était donc la seule voie raisonnable ». On assimilera donc celui qui prend des drogues pour une raison quelconque au toxicomane. Dans ce discours, il existe une fatalité qui fait forcément passer l'usager de certaines drogues d'une logique qui pourrait s'approcher de celle de l'expérimentation à celle de la catastrophe et de la maladie. Néanmoins, il est convenable de distinguer dans les expériences avec les drogues les usages culturels, rituels ou thérapeutiques des usages qui obéissent à une logique pulsionnelle, incontrôlable. Est-ce qu'on peut prendre des drogues par curiosité, par souci esthétique de créativité littéraire ou artistique, par goût, dans un

esprit de convivialité ou encore par quête de spiritualité ? Ces préliminaires nous semblent être trop souvent négligés et nous allons l'analyser dans ce travail.

Suivons encore MacRae (1998, p.326) : « Quoiqu'il en soit, avec le développement de la médecine scientifique institutionnelle au cours du XXe siècle, les médecins commencèrent à être investis de l'autorité suprême vis-à-vis du discours sur la santé, y compris sur l'usage des substances psychoactives. La pharmacologie moderne suivit alors une approche totalement biologique de la compréhension des effets produits par ces substances ».

De plus, les usages des drogues impliquent l'intervention pénale à cause de leur illégalité. Cela posera tout un ensemble de questions en ce qui concerne les droits de l'homme[10]. Nous n'allons pas entrer dans ce propos maintenant, mais il sert à illustrer la complexité de cette problématique. Cette question va toutefois se poser quand nous analyserons le discours du français leader du mouvement du *Santo Daime* en France.

En Occident, le pharmacologue allemand Louis Lewin (1850-1929) a été un pionnier dans l'étude des psychotropes. En 1886 il publie la première étude consacrée au Peyotl. Lewin est considéré à l'origine de la première description (à partir de la morphine) de ce le Dr. Lewinstein appellera vers 1887 la « toxicomanie ». En 1924 Lewin publie le livre *Phantastica* (1970) devenu un grand classique où il décrit et classe les psychotropes en fonction de leurs effets. Quelques quatre pages sont intitulées « Banisteria caapi ou Yage » (pp. 157-160). Sa description reste circonscrite à la liane mais il spécule tout de même sur un ajout éventuel, peut-être d'autres lianes. La « recette » de l'ayahuasca n'était pas encore connue et on ignorait l'ajout de plantes telles que les *psychotria viridis*. Cependant, Lewis met l'accent sur la dimension vomitive de la plante et sur les usages sacrés, magiques qu'en font les indiens. Il écrit (p.159) : « Ce qui fait que l'Indien aime l'« Ayahuasca », ce sont, abstraction faite des visions du rêve, les tableaux qui se rapportent à son bonheur personnel et qu'il voit pendant l'état de narcose, avec les yeux de l'âme. Il aperçoit alors des animaux qu'il tient pour des incarnations de démons, ou bien des fantômes singuliers ou agréables. Peut-être éprouve-t-il aussi des impressions sexuelles. Il semble que le breuvage détermine surtout des illusions et des visions ». Déjà à l'époque Lewin remarque (1970, p.160) que : « L'usage du phantasticum est intimement associé à des conceptions religieuses (…) Cette association s'explique par le fait que les illusions sensorielles provoquées par le toxique sont

[10] Autour de la problématique des drogues et des droits de l'homme il existe disponible sur internet le mémoire de l'avocat E.G. Lembelembe N'Kaschama (1995).

tenues pour choses véritablement existantes par le sujet enivré et qu'il les conçoit comme des impressions réelles. C'est un état psychique qui arrache l'individu à la réalité de tous les jours, qui lui fait connaître des choses nouvelles, insaisissables, agréables et qui, pour toutes ces raisons, lui est devenu et lui restera indispensable ».

C'est également au cours du XXe siècle que des liens entre recherche psychiatrique, applications thérapeutiques et substances psychédéliques s'établissent (Sueur C. Benezech A. et al, 1999).

La répression légale de l'usage des substances psychoactives dites « psychédéliques » au début des années 70 et les risques qu'on y associe a affecté profondément la pensée scientifique, entravant les études de ces substances, sans pour autant en affecter notablement l'expérimentation « sauvage » (Furst, 1974).

Après un long silence (depuis l'interdiction du LSD jusqu'aux interdictions pour les recherches liées à ce sujet) la recherche sur ces substances et leurs usages thérapeutiques en médecine et en psychiatrie sont à nouveau discutés dans le monde scientifique. Mieux, les substances psychoactives sont de plus en plus souvent évoquées, l'ayahuasca jouant là également un rôle de premier plan.

Les recherches actuelles

Pendant une vingtaine d'années aucune recherche impliquant « les psychédéliques » n'a été effectuée sur un être humain. Seuls quelques chercheurs « hors la loi », souvent des héritiers de la contre-culture des années 60/70 qui s'opposaient politiquement à cette interdiction, considérée moraliste, vont continuer à s'intéresser à ces substances. Leur intérêt portera notamment sur les effets neurophysiologiques des psychédéliques, sur leur synthèse chimique et leur « utilisation pratique, dans une optique spiritualiste, artistique ou thérapeutique » (*Ibid.*, p.4). Hors la loi donc, jusqu'à ce qu'en 1990, le chercheur en psychiatrie, le Dr Rick Strassman[11], obtient une autorisation de recherche sur la DMT (diméthyltryptamine). Rick Strassman, Charles Grob[12] et Dennis McKenna[13] sont parmi les

[11] Strassman R.J, 1991, 1995 et 1998.
[12] Cf. : Grob, 1998 et Grob et al., 1996.
[13] Cf.: Grob, McKenna,Callaway et al, 1996.

scientifiques les plus respectés de l'ethnobotanique, de la toxicologie, de la psychiatrie et de la psychopharmacologie et ils se sont consacrés à analyser les effets des substances psychoactives du type psychédélique sur la santé.

Le renouveau de la recherche sur ces substances a engagé le développement de tout un ensemble d'organisations telle que la « MAPS[14] », *Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies*, créée en 1986 pour soutenir ces recherches. Toujours aux États-Unis, ont vu le jour l'institut *Heffter* et la *Cottonwood Foundation* qui favorisent la recherche scientifique sur les psychédéliques (Belvie W, 2010).

Actuellement, l'intérêt pour ces recherches a dépassé les frontières des Etats-Unis et plusieurs pays s'y sont mis également, mis à part la France. Non seulement la France ne porte pour l'instant aucun intérêt scientifique sur ces substances mais possède la loi la plus répressive en ce qui les concerne. Ailleurs, des pays comme la Suisse ont fait des recherches autour de la MDMA, de la kétamine et la psilocybine ; l'Allemagne sur la psilocybine, la Russie sur la kétamine, les Pays-Bas sur l'Ibogaïne et le LSD, l'Espagne sur la MDMA et l'ayahuasca, le Brésil sur l'ayahuasca, l'Israël sur le cannabis, la MDMA et l'Ibogaïne. Il est possible de suivre l'avancée de ces recherches[15], notamment à partir des bulletins informatifs de la MAPS.

L'étude de l'ayahuasca et des religions ayahuasqueiras brésiliennes

C'est à partir de la fin des années 90 que l'on voit apparaître une expansion progressive des études sur les religions brésiliennes d'origine amazonienne. Dans leur travail consacré à une revue de la bibliographie autour de l'ayahuasca, Labate, Rose et Santos (2008) affirment qu'il existait en 2008 un peu plus de cinquante travaux académiques autour de religions ayahuasqueiras et leurs dissidences. La plupart de ces écrits sont des mémoires d'étudiants en master recherche. Parmi les autres on comptait sept thèses de doctorat et un

[14] http://www.maps.org/home/

[15] Sueur C., Benezech A et al (1999) ont fait une revue de la littérature, en français, sur les substances hallucinogènes et leurs usages thérapeutiques (disponible sur internet, en deux parties). Bois-Mariage F. (2002) a publié un vaste article « Ayahuasca : une synthèse interdisciplinaire ». En portugais, Escobar et Roazzi (2010) ont publié également un panorama contemporain des usages thérapeutiques des psychédéliques. Labate, Rose et Santos (2008) ont réalisé un bilan bibliographique autour des religions ayahuasqueiras. Les trois ouvrages contiennent une vaste bibliographie à ce sujet.

seul travail de post-doctorat. À ce moment-là il y avait neuf recherches en cours (trois masters, cinq doctorats et un post-doctorat). Cette liste n'incluait ni les mémoires de maîtrise, ni les travaux présentés dans des congrès, ni les reportages ou les livres écrits par les participants des religions. Labate, Rose et Santos ont constaté également une expansion d'une littérature[16] réalisée par les adeptes qui décrivent leurs expériences, sans oublier les livres écrits par les leaders des églises ou les biographies sur les personnages clefs des religions. Il existe par ailleurs quelques publications de la main d'anciens adeptes portant des critiques ou des accusations sur les églises auxquelles ils ont appartenu. Dans ces publications il est souvent question de défendre l'histoire du groupe le plus légitime (la forme la plus originale du *Santo Daime* par exemple) à l'égard d'un autre groupe. Autrement dit, ces livres témoignent de la problématique de légitimité d'un groupe par rapport aux autres. La tendance procédurière étant très à la mode, peut-être qu'on trouvera dans l'avenir de plus en plus ce genre d'écrits lié aux pratiques de l'ayahuasca (déjà courant sur internet en forme de forums ou blogs).

Au milieu des années 90, en 1995 plus précisément, a eu lieu la première « Rencontre d'études sur les rituels religieux et sociaux et l'usage de plantes psychoactives » organisée par Edward MacRae. Cet anthropologue est très engagé, ayant publié une quarantaine d'articles en portugais, espagnol, anglais et même en français[17] au sujet des plantes psychoactives. C'est à Rio de Janeiro, en 1995 également, qu'il y a eu la première conférence des études de la Hoasca, financée par l'*União do Vegetal*. Le but de cette conférence était de présenter les résultats du « Hoasca Project », probablement la recherche la plus importante jamais réalisée sur l'ayahuasca.

En fait, la religion ayahuasqueira brésilienne l'« *União do Vegetal* » (UDV) a créé en 1986 en son sein le *Département Médical-Scientifique* (DEMEC), chargé de jouer le rôle d'interlocuteur entre l'UDV, les autorités et les scientifiques. Cet organisme essaie de faciliter la réalisation des recherches d'institutions scientifiques et universitaires sur l'usage de l'ayahuasca, particulièrement à l'intérieur de l'UDV. Il est également chargé d'organiser des congrès sur l'ayahuasca. Le « *Projet Hoasca* », réalisé à Manaus dans les années 90, était la première grande étude et reste toujours une recherche clef autour de l'ayahuasca. Ce

16 En France il existe également un livre référence de ce type de littérature, voir Lacombe 2005.
17 MacRae E. *Cahiers du Brésil Contemporain,* 1998.

projet a été mené par un ensemble de neuf groupes de recherches comprenant des institutions et des universités du Brésil, des Etats-Unis et de la Finlande, engageant plus de trente chercheurs dont les très réputés Charles Grob, Dennis McKenna et Jace Callaway. Les quinze sujets volontaires pour cette recherche étaient tous membres de l'UDV, affiliés au groupe depuis au moins dix ans pendant lesquels ils ont consommé de l'ayahuasca environ une fois par semaine[18]. Le « *Projet Hoasca* » portait sur les conséquences à long terme de l'usage régulier de l'ayahuasca dans un cadre rituel. Conduit ainsi par une équipe internationale de chercheurs, les résultats ont été publiés dans une prestigieuse revue de psychiatrie. La recherche a permis de conclure à la « normalité » physiologique, neuropsychologique et psychiatrique des personnes étudiées. Bien que la plupart des volontaires avait présenté des épisodes de dépendance à l'alcool ou à d'autres substances avant d'intégrer l'*União do Vegetal*, ils étaient abstinents depuis. Plus étonnant, leurs résultats aux tests neuropsychologiques étaient meilleurs que ceux d'un groupe contrôle apparié de personnes n'ayant pas pris de l'ayahuasca.

Cette recherche a été fondamentale dans l'histoire de la réglementation brésilienne de l'ayahuasca dans les cadres urbains religieux. Les autres groupes tels que *Comuníndios* sont reconnaissants envers cette initiative de l'UDV (qui est très centrée sur cette dimension scientifique-médicale). Si cette recherche est restée davantage centrée sur les effets physiques-psychiques de la substance en soi, attribuant peu d'importance au rituel, elle a tout de même représenté à l'époque un pas très important et a ouvert la voie à d'autres recherches. Elle a favorisé également l'élaboration de nouvelles connaissances et informations aussi bien pour les personnes qui font l'usage de l'ayahuasca (à l'UDV ou ailleurs) que pour le monde scientifique. Nous pouvons tout de même mettre en question cet éloge du paradigme scientifique – cette nécessité de légitimer, voire de justifier par le biais de la science, une pratique qui se veut avant tout spirituelle-religieuse – qui est si présent dans l'*União do Vegetal* (ce groupe compte parmi ses membres un certain nombre de médecins).

Au Brésil, après le projet Hoasca, la seconde principale recherche scientifique sur les effets de l'ayahuasca a été conduite à la demande du Ministère publique fédéral brésilien.

[18] Voir Callaway et *al.* 1994,1996 ; Grob et *al*. 1996 ; McKenna et *al* 1998 ; Callaway et *al*. 1999 ; Lima 1996-1997 ; Lima et *al*. 1998, 2002 ; Andrade et *al*. 2004 ; Brito 2004 ; Grob et *al* 2004.

Elle était placée sous la direction de la psychiatre brésilienne Evelyn Doering Xavier da Silveira (2003) et comptait de nombreux collaborateurs étrangers. Ce vaste travail d'évaluation neuropsychologique réalisé avec quarante adolescents de l'*União do Vegetal* a débouché sur plusieurs articles[19] publiés dans une édition du *Journal of Psychoactive Drugs* consacrée entièrement à l'ayahuasca. Pour résumer, cette étude a montré que, de manière générale et comparés au groupe contrôle, les adolescents qui prennent de l'ayahuasca dans le contexte de l'UDV ont présenté des résultats similaires à ceux du groupe contrôle. Tous les adolescents participants, usagers de l'ayahuasca dans un contexte religieux, tout comme les non usagers, ont obtenu des scores considérés normaux dans tous les tests (Doering-Silveira, 2003 ; Doering-Silveira et *al*., 2005a). Les adolescents de *l'União do Vegetal* ont présenté moins de symptômes psychiatriques comparés aux autres adolescents. Ils se sont montrés plus responsables, plus optimistes, plus respectueux et plus soucieux du bien être d'autrui. Ils connaissant une meilleure qualité de vie dans leurs foyers familiales respectives (Da Silveira et al., 2005b ; Dobkin de Rios et al., 2005). Ils ont également montré, par rapport au groupe contrôle, un usage d'alcool moins important (Doering-Silveira et *al*., 2005b). Selon Doering-Silveira (2003), cette recherche ne permettait pas d'examiner séparément les effets bénéfiques de l'ayahuasca et les éventuels effets bénéfiques de l'insertion des individus dans une communauté religieuse, en occurrence *l'União do Vegetal*.

Il existe par ailleurs des travaux psychiatriques (Labigalini Jr. 1998 ; 1995) qui associent à l'ayahuasca un potentiel thérapeutique dans les soins d'alcooliques et des personnes présentant d'autres addictions. D'autres recherches à ce sujet sont en cours au Brésil, notamment un post doctorat mené par le biologiste et anthropologue Marcelo Mercante qui investigue le travail du Centre Takiwasi puis l'usage de l'ayahuasca par la population sans domicile fixe de São Paulo.

Dans la perspective de la « psychiatrie culturelle », le chercheur Paulo Barbosa (Barbosa, 2001, 2003, 2004) a réalisé une étude[20] avec vingt-huit personnes qui prenaient de l'ayahuasca pour la première fois lors des cérémonies du *Santo Daime* et de l'*União do Vegetal* (Labate, Rose, Santos, 2008). Les résultats ont été publiés dans des périodiques

[19] Voir Doering-Silveira, 2003 ; Doering Silveira et al. 2004 ; Da Silveira et al. 2005 ; Dobkin de Rios et al. 2005 ; Doering-Silveira et al. 2005.

[20] La recherche dans son intégralité est disponible sur le site du NEIP : http://www.neip.info/downloads/paulo_tse/tese_paulo.pdf.

nationaux et internationaux (Barbosa et al., 2005). L'auteur s'attarde sur deux vécus induits par l'ingestion rituelle de l'ayahuasca, sérénité et pouvoir, pour utiliser ses propres termes. Le psychiatre reconnait dans ces états mentaux induits par l'ayahuasca des changements structuraux et des changements qualitatifs radicaux par rapport à l'état normal de la conscience. Il met l'accent sur l'autonomie partielle de ces états à l'égard des repères religieux, autrement dit, l'ayahuasca peut produire certains effets indépendamment du contexte, des motivations et des attentes de la personne. Cela pourrait expliquer le fait que les vécus et les contenus se révèlent être très souvent des surprises pour les participants aux rituels avec l'ayahuasca. Si cette recherche a démontré des améliorations psychiques positives les jours après la prise de l'ayahuasca, le chercheur affirme que ces améliorations peuvent être encore des résidus de l'expérience en soi et non des changements permanents. L'auteur commente le cas de l'hospitalisation d'un jeune psychotique qui ne faisait pas partie du groupe de volontaires de l'étude mais qui avait été hospitalisé auparavant dans son service et qui a fait une rechute après la prise de l'ayahuasca. Ce chercheur suggère donc que les personnes psychotiques ou les personnes ayant une prédisposition à la psychose devraient s'en abstenir. Une telle précaution est déjà connue par rapport aux hallucinogènes de manière générale (Strassman 1984 ; Masters et Houston 2000). Elle semble être bien prise en compte notamment au sein du *Santo Daime* et de l'*União do Vegetal* (Labate, Rose, Santos 2008) qui manifestent une grande préoccupation envers ces questions de santé.

Sans surprise c'est le Brésil qui est le pays à avoir produit la plus grande bibliographie sur le *Santo Daime*, *la Barquinha* et *l'União do Vegetal*. Nous comptons une cinquantaine de livres, quatre-vingt-dix articles publiés dans des recueils, des revues ou sur des sites internet, soixante-dix travaux présentés lors de congrès en plus des travaux académiques mentionnés ci-dessus (Labate, Rose et Santos, 2008). Vu la vitesse avec laquelle tout cela évolue, ce comptage ne prétend pas être exhaustif mais a sa place ici juste à titre d'information[21]. A l'étranger nous trouvons plus de cent-vingt articles, une trentaine de livres et une dizaine de recherches partagées en quatre pays : l'Allemagne, l'Espagne, la France (où nous incluons

[21] Faisant partie depuis plus de cinq ans d'un groupe brésilien NEIP (www.neip.info) qui rassemble plusieurs chercheurs de psychoactifs, ainsi que le tout récent groupe anglophone « *Ayahuasca researchers* », c'est là que se situe ma source principale d'informations sur le scénario de recherches sur l'ayahuasca.

notre recherche) et les Pays-Bas, sans oublier une thèse réalisée en Italie il y a quelques années.

Tant au Brésil qu'à l'étranger le plus grand nombre de recherches se font dans le domaine de l'anthropologie. Curieusement, plusieurs chercheurs anthropologues finissent par s'affilier à un des groupes ayahuasqueiros lors de leurs recherches. Il y a même des travaux écrits à ce sujet par Beatriz Labate (2004) et Isabel Santana Rose (2007). Toutefois, l'intérêt grandissant que la pharmacologie, la psychologie et la psychiatrie porte à l'ayahuasca enrichit ce champ de recherches.

Après le Brésil c'est aux États-Unis que se concentre une grande partie des publications, notamment sur la pharmacologie de l'ayahuasca La tradition des « sciences dures » américaine semble bien valoir dans ce cas précis. Il existe plus de treize livres, une soixantaine d'articles et une quinzaine de recherches académiques autour de l'ayahuasca. Aux Etats-Unis, c'est plutôt le réseau de la psychologie transpersonnelle, intéressée par toutes sortes de pratiques holistiques, qui travaille sur ces groupes et sur les « drogues enthéogeniques ». Du côté de l'anthropologie on constate une vraie lacune concernant l'étude de ces religions.

En France en revanche, des chercheurs comme Jean Pierre Chaumeil (1992) et Patrick Deshayes (2002, 2004, 2006) se sont beaucoup intéressés aux religions ayahuasqueiras : le premier a écrit sur le chamanisme métis amazonien et les rituels syncrétiques de l'ayahuasca, le deuxième a étudié longuement le *Santo Daime* sur lequel il a réalisé un film[22].

En Europe, c'est en Allemagne que se trouve le plus grand nombre de travaux publiés aux sujets des inventions brésiliennes de l'ayahuasca : sept livres, douze articles et quatre thèses. De plus, il existe à l'Université de Heidelberg un groupe de chercheurs lié à un centre de recherches appelé « *Ritual Dynamics* » (Labate, Rose, Santos, 2008). Ce groupe s'intéresse aux pratiques contemporaines de l'ayahuasca en Europe, à savoir le mouvement du *Santo Daime* qui est implanté dans plusieurs pays occidentaux, les groupes *ayahuasqueiros* européens qui soit font venir des chamans sud-américains, soit ont déjà leurs leaders, puis d'autres groupes encore qui cherchent à utiliser l'ayahuasca dans un but

[22] *O santo daime. Le don sacré.* Patrick Deshayes (1993).

thérapeutique. L'anthropologue brésilienne Beatriz Labate travaille dans ce sens actuellement et est notre principale informatrice à ce sujet.

L'Espagne et les Pays-Bas sont les deux pays où le *Santo Daime* a vraiment pris. Après une longue confrontation avec la justice et des procédures contraignantes, le mouvement du *Santo Daime* a fini par obtenir dans les deux pays le droit à un usage rituel et religieux de l'ayahuasca en toute légalité.

En Espagne il existe très exactement six livres et dix-sept articles au sujet de l'ayahuasca. L'équipe de Jordi Riba à l'Université Autonome de Barcelone est responsable pour une des principales recherches actuelles sur la pharmacologie humaine de l'ayahuasca. Un de ces membres est le brésilien Rafael Guimarães dos Santos[23] qui a travaillé auparavant sur la relation entre l'ayahuasca et les états d'anxiété, de dépression et de panique ; nous avons pu le rencontrer en Espagne. L'étude en question (publiée[24] depuis 2001 dans plusieurs revues internationales), contrairement à toutes les autres dont nous avons parlé, est la seule à être réalisée hors contexte des religions ayahuasqueiras (Labate, Rose, Santos 2008). L'ayahuasca utilisée dans cette étude de laboratoire n'est pas administré sous forme d'infusion ; elle est « lyophilisée », c'est-à-dire qu'elle a subi un processus de déshydratation. Il ne s'agit donc aucunement de l'ayahuasca synthétisée mais simplement de l'ayahuasca dont on a extrait tout l'eau pour la transformer en poudre (mis en gélule ensuite). Les sujets de cette recherche sont des volontaires sains ayant eu des expériences préalables avec des hallucinogènes. Les chercheurs examinent les effets aigus de l'ayahuasca par le biais des dessins expérimentaux. Ils procèdent également à des *blind-tests* contrôlés avec des placebos puisque la mise en gélule empêche le volontaire de savoir si la gélule qu'il accepte d'ingérer contient ou pas de l'ayahuasca. Les recherches de Jordi Riba ont évalué avant tout les effets subjectifs produits par l'ayahuasca, sa tolérance et ses effets cardiovasculaires mais aussi les effets sur l'électroencéphalogramme, les zones cérébrales impliquées par les effets, la distribution des alcaloïdes, etc. (*Ibid.*). De nouvelles recherches par la même équipe sont toujours en cours.

[23] La recherche de Santos a été publiée en anglais en forme d'article (Santos et al. 2007) et est également disponible dans son intégralité en portugais (Santos 2006) sur le site du Neip : http://www.neip.info/downloads/rafael/tese_rafa.pdf.

[24] Voir à ce sujet : Riba et al. 2001a, 2001b, 2002a, 2002 b ; Yritia et al 2002 ; Riba et al, 2003,2006. Certains de ces articles peuvent être retrouvés dans la thèse de doctorat de Jordi Riba (2003) disponible sur le site de la *Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies* (MAPS) : http://www.maps.org/research/ayahuasca/jriba_thesis.pdf

Aux Pays-Bas, la production théorique autour de l'ayahuasca est non négligeable : un livre, quatorze articles, un mémoire de master et une thèse de doctorat.

En plus de ces principaux pays, il existe des publications sur la thématique en danois, en italien et en japonais. Au Japon le *Santo Daime* existe de manière discrète (*Ibid.*).

Le champ d'étude des « religions ayahuasqueiras » et des nouveaux usages urbains de la boisson indigène est très vaste et va bien au-delà de la question de la substance ayahuasca en soi. Certains travaux vont énoncer davantage la dimension physiologique ou neurobiologique, certes importante, mais sans s'attarder aux rituels et aux différents usages. Etudier minutieusement ces derniers aspects nous semble pourtant plus que précieux si nous voulons comprendre quelque chose aux inscriptions de ces pratiques dans le monde contemporain.

Il existe une quantité conséquente d'études autour des aspects chimiques et botaniques de l'ayahuasca. N'oublions pas que c'est de l'ethnobotanique[25] que sont apparues les toutes premières recherches. Cela fait à peine vingt ans que les recherches sur les divers effets (physiques, psychiques etc.) du breuvage de l'ayahuasca (et d'autres substances) sur des êtres humains sont à nouveau autorisées, ce qui en explique certaines limites et a fait que la production reste encore aujourd'hui relativement peu conséquente. Nous n'allons pas nous attarder ici sur ces recherches, ni sur leur validité, ni sur leurs implications sur la santé humaine, ni sur la tendance des sciences d'isoler d'un côté les effets objectifs et de l'autre tout ce qui peut venir de la culture, compris parfois comme étant des effets subjectifs dépourvus d'intérêt scientifique. Néanmoins, plusieurs recherches tentent tout de même d'ouvrir un dialogue autour de la relation complexe entre la substance en soi et le « set et le setting », ou encore, entre les modifications chimiques que subit l'organisme humain et l'interaction qui s'installe entre la personnalité et le contexte (l'ambiance ainsi que la culture dans un sens plus large) dans lequel ont lieu ces expériences. Nous allons passer en revue quelques-unes des plus significatives ou des plus étonnantes.

Tout d'abord, les États-Unis ont connu des tentatives de breveter la formule du savoir phytochimique des peuples amazoniennes qui est ancestral. La réaction des peuples indigènes a pu empêcher cela jusque-là mais plusieurs compagnies pharmaceutiques

[25] Cf. Schultes (1972, 1986, 1988).

continuent à lutter pour s'octroyer le droit d'explorer les propriétés actives de l'ayahuasca en vue d'une commercialisation possible.

À la suite d'un séjour chez les indiens Ashaninca d'Amazonie péruvienne (de 1984 à 1986), Jeremy Narby, docteur en anthropologie (Université de Stanford, aux États-Unis) vivant en Suisse, a écrit en 1995 *Le serpent cosmique, l'ADN et les origines du savoir*. Il y avance l'hypothèse que les chamans d'Amazonie, dans leurs états modifiés de conscience provoqués par l'ayahuasca, « voient » la double hélice (le double serpent) de l'ADN (la molécule commune à tous les êtres vivants) et accèdent ainsi aux secrets les plus intimes de la Nature. Dans son livre il relate son expérience personnelle avec l'ayahuasca. Poussé initialement par les surprenantes connaissances des indiens sur la botanique, Narby apprend que pour eux toutes ces connaissances viennent de l'intelligence de la plante elle-même. Après avoir résisté, Narby finit, comme beaucoup d'autres chercheurs, par faire une première expérience de l'ayahuasca et la décrit comme troublante et déterminante. Il attendra tout de même sept ans avant de lancer son hypothèse. L'ouvrage de Narby, traduit en plusieurs langues, avait causé quelques controverses à sa sortie en 1995, surtout dans le monde scientifique. Bien que ce livre soit devenu une référence pour les *ayahuasqueiros*, il n'a pas eu de répercussions importantes sur les recherches actuelles dans ce domaine. En revanche, la réputation « scientifique » de Narby semble sortir fragilisée de cet épisode.

Nous ne pouvons pas oublier la célèbre recherche du professeur de psychologie de Jérusalem Benny Shanon (2002) dont le livre « *The Antipodes of the Mind : Charting the phenomenology of the ayahuasca experience* » traduit la vaste recherche dans le domaine de la psychologie cognitive à partir de la phénoménologie des états de conscience induits par l'ayahuasca. L'aspect principal de sa recherche (réalisée avec une population conséquente et une méthodologie rigoureuse) est l'analyse des contenus les plus fréquents lors des expériences avec l'ayahuasca. Shanon a pu démontrer qu'il existe des *patterns* communs concernant les visions de tout être humain qui prend de l'ayahuasca. Cela lui a valu de devenir très connu dans le monde *ayahuasqueiro* et d'y être souvent cité.

Plus proche de la France, nous trouvons le travail fait par le médecin français Jacques Mabit avec l'ayahuasca au Pérou. Son « Centre Takiwasi » destiné aux soins de toxicomanes, attire de plus en plus de chercheurs qui veulent voir de près leur travail fait avec des toxicomanes. Ce travail, le docteur Mabit l'appelle « l´anthropologie médicale

participative »[26]. De nombreux personnes se rendent à Takiwasi pour se faire soigner. Il y a une recherche en cours autour de Takiwasi et son projet thérapeutique mené par l'étudiant David Dupuis. Au Brésil en 2011, au mois de septembre, Marcelo Mercante organise à l'Université de São Paulo un colloque de trois jours intitulé « L'ayahuasca et le traitement de la dépendance ». Jacques Mabit y est invité. Il existerait au Brésil au moins deux centres qui travaillent également dans cette perspective et un des buts du colloque est de les mettre en relation et d'ouvrir un débat autour de ces pratiques.

En France, en décembre 2006, l'Observatoire Français de Drogues et Toxicomanies (OFDT) a édité un petit livre, disponible en ligne[27] : *Les usages contemporains de plantes et champignons hallucinogènes. Une enquête qualitative exploratoire conduite en France.* Cette recherche a été réalisée par Catherine Reynaud-Maurupt. L'ayahuasca fait partie des plantes utilisées par les sujets de la recherche mais n'en constitue pas l'objet principal. Par ailleurs, nous y avons même relevé une imprécision : selon les informateurs de la recherche le *yagé* serait une liane qui s'ajouterait à l'ayahuasca alors que nous savons bien qu'il s'agit juste d'une autre nomination de celle-ci en fonction de la région. Si la recherche est assez ample, essaye de contempler de divers usages et laisse entendre les usagers, nous avons tout de même ressenti une préoccupation majeure de mettre en avant les risques et dangers associés à ces usages. En fin de compte, les substances sont mises toutes dans le même sac, inscrites dans ce mouvement néo-chamanique qualifié *sectaire* dont il faudra se méfier. Reynaud-Maurupt signale à propos de l'ayahuasca : « C'est la seule plante hallucinogène pour laquelle une telle préparation du corps est rapportée » (2006, p.34). Nous ressentons presque un regret que la recherche n'ait pas pu prouver scientifiquement la dangerosité de l'ayahuasca. Faute de cela, la recherche reste bien prescriptive et prône davantage l'évitement de toute substance que la construction d'une pensée à leur sujet. Cependant, le discours des personnes interviewées qui prennent de l'ayahuasca ainsi que les données générales sur le breuvage s'approchent de celles trouvées dans notre recherche.

[26] Voir l'article disponible sur internet « L'hallucination par l'ayahuasca chez les guérisseurs de la haute-amazonie peruvienne ». Document de travail de l'I.F.E.A. (Institut Français d'Études Andines), Docteur Mabit, 1988.

[27] http://www.ofdt.fr/BDD/publications/docs/epfxcrmc.pdf

En France, l'ayahuasca est avant tout connue dans et par son circuit péruvien. Le travail de Mabit ainsi que les films et les livres du réalisateur français Jan Kounen[28] ont amené une plus grande diffusion de l'ayahuasca notamment dans le contexte du chamanisme Shipibo-Conibo. Kounen (2011) vient tout juste de publier un livre qui selon lui est destiné aux occidentaux qui veulent s'initier à l'ayahuasca au Pérou et formule notamment certaines précautions aux voyageurs.

D'autres écrivains et chercheurs indépendants, proches de Kounen, tel que Romuald Leterrier (2008) sont également engagés dans une recherche sur l'ayahuasca et le pouvoir des plantes psychoactives sur la cognition.

Le médecin psychiatre Olivier Chambon a écrit *La médecine psychédélique* (2007), un livre sur le pouvoir thérapeutique des hallucinogènes dans lequel il explicite une approche de soins appelée « psychothérapie intégrative ».

Depuis les cinq dernières années nous avons remarqué en France une montée considérable de la littérature au sujet de l'ayahuasca, pas forcément académique. Une avalanche d'informations est disponible aujourd'hui pour celui qui a accès à Internet (en plus des nombreux ouvrages publiés à son sujet au cours des dernières années) au point qu'il est difficile d'imaginer à quel point l'ayahuasca était quelque chose d'obscur il y a encore très peu de temps.

La législation de l'usage de l'ayahuasca

L'ayahuasca en soi n'est pas réglementée par les conventions internationales, seule la DMT l'est. Sa législation est ainsi variable d'un pays à l'autre. Actuellement elle est dépénalisée dans de nombreux pays dans le monde (sauf en Europe).

[28] KOUNEN J. *D'autres mondes* (2003) et *Blueberry, L'expérience secrète* (2004).

En France, selon le rapport de la *Miviludes*[29] (Mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les sectes) « sur proposition de la Commission nationale des stupéfiants et des psychotropes, le Ministre des Solidarités, de la Santé et de la Famille a classé, par arrêté du 20 avril 2005, comme stupéfiants une série de produits : le *banisteriopsis caapi*, le *peganum harmala*, le *psychotria viridis*, le *diplopterys cabrerana*, le *mimosa hostilis*, le *banisteriopsis rusbyana*, le *harmine*, le *harmaline*, le *tétrahydroharmine* (THH), le harmol, le harmalol, c'est-à-dire des substances rentrant dans la préparation de ce que l'on nomme généralement « ayahuasca ». En dehors des motifs purement pharmacologiques qui ont conduit les membres de la Commission à proposer ce classement, le fait que cette substance soit essentiellement prise lors des cérémonies rituelles de l'*Eglise du Santo daime* n'a pu être ignoré » (Miviludes, rapport 2005, p.121).

Au Brésil, l'année de 1985 fut une année clef pour l'histoire juridique de l'ayahuasca dans ce pays. La « division nationale de vigilance sanitaire » (DIMED), un organisme du Ministère de la Santé, inclut la liane *Banisteriopsis caapi,* principal composant de l'infusion, dans la liste de stupéfiants proscrits au Brésil. L'*União do Vegetal* adresse alors une pétition au CONFEN (Conseil Fédéral de Stupéfiants, l'organisme responsable pour l'inclusion ou l'exclusion des substances sur la liste de stupéfiants) qui n'avait pas été consulté par le Ministère de la Santé, demandant l'annulation de la mesure. Grâce à la résolution 04/85, le CONFEN (actuel CONAD – Conseil National Antidrogues) détermine la formation d'un groupe multidisciplinaire pour examiner la question (MacRae, 1992; Labate 2005). Pendant cette période d'évaluation, en théorie, tous les rituels devaient être suspendus. La suspension de l'usage de l'ayahuasca s'est maintenue jusqu'au début 1986 et le CONFEN a alors réclamé que la *Banisteriopsis* ne figure plus sur la liste de stupéfiants. Le 27 août 1987 un avis favorable est donné pour que la *Banisteriopsis caapi* soit rayée de cette liste.

À nouveau nous percevons la place qu'assume l'*União do Vegetal* en ce qui concerne la loi, l'autorité et le monde scientifique. En 1991, l'UDV a même élaboré une charte avec des principes destinés aux usagers de l'ayahuasca qui sera consacrée à la première conférence internationale de l'ayahuasca qui aura lieu l'année suivante.

[29] Rapport annuel 2005 de la Mission Interministérielle de Vigilance et de lutte contre les dérives sectaires (Miviludes) : *http://www.miviludes.gouv.fr/article.php3?id_article=170*

En 2004 (après dix-huit ans d'attente), l'ayahuasca a été définitivement dépénalisée au Brésil au titre d'objet de culte (si à partir de 1986 elle n'était plus interdite, son usage n'était pas encore bien réglementé). En mars 2006, le Conseil National Antidrogues (CONAD) a réalisé le « Séminaire ayahuasca » pour inviter les *ayahuasqueiros* à choisir les six représentants qui allaient composer le Groupe Multidisciplinaire de Travail (GMT) qui aura pour but d'élaborer les différents aspects liés à l'usage de l'ayahuasca au Brésil. Faisaient partie du GMT un médecin pharmacologue et psychiatre, une psychologue, une avocate, une assistante sociale, un autre psychiatre et l'anthropologue Edward MacRae. Leur travail a abouti à la législation officielle de l'ayahuasca au Brésil. En 1971 le Brésil avait fait partie des pays qui ont signé à Vienne la convention internationale sur les substances psychotropes (la France utilise d'ailleurs toujours ce traité comme argument). Depuis l'ONU a divulgué que la DMT obtenue des plantes n'est pas sujet au contrôle de ce traité.

Le 25 janvier 2010, le CONAD a annoncé sa résolution donnant le droit à l'usage rituel de l'ayahuasca dans un cadre religieux. Celle-ci établit des normes et principes éthiques que les religions devront respecter.

En mars 2010, juste après que le CONAD annonce la résolution tant attendue qui réglemente l'usage de l'ayahuasca, l'artiste cartooniste Glauco, un des leaders le plus célèbre du *Santo Daime* au Brésil (de l'église *Céu de Maria* à São Paulo, une de premières églises en dehors de l'Amazonie et la plus grande) et son fils sont assassinés par un ancien membre de leur église. Ce drame a créé un impact médiatique défavorable autour de l'ayahuasca qui demeure toujours peu connue dans la société brésilienne dans son ensemble. Un député du parti travailliste chrétien et membre de la Police Militaire a voulu mettre en question la Résolution du CONAD (prise après plus de 10 ans de travail). A nouveau l'UDV a mobilisé des scientifiques et des autorités pour montrer que le député n'avait pas accompagné le long travail du GMT. Jusqu'à maintenant, le CONAD n'est pas revenu sur sa décision et les médias ne parlent plus de l'ayahuasca, « ce thé hallucinogène » comme était le cas il y a maintenant un an.

La position du Brésil est d'une très grande originalité et fait preuve d'un sérieux travail qui a pu ouvrir un long débat en associant les représentants des religions ayahuasqueiras à plusieurs domaines d'expertise importants de la société : scientifique, médical, social etc. Ce débat tourne autour de la question de la légitimité des principes qui

assurent la liberté religieuse. C'est dans ce sens que le modèle brésilien peut s'avérer utile dans l'avenir vu l'expansion croissante des « usages globalisants » de l'ayahuasca dans le reste du monde. Cela est déjà évident pour certains pays avec l'expansion du *Santo Daime* et de l'*União do Vegetal* sur leurs territoires.

Un article tout récent de Beatriz Labate et Kevin Feeney (juin 2011), « Ayahuasca and the process of regulation in Brazil and internationally : implications and challenges », traite de la réglementation de l'ayahuasca au Brésil et dans le reste du monde. Il présente de manière succincte l'évolution depuis la prohibition dans les années 80 jusqu'au moment où le CONAD adopte en 2010 la nouvelle résolution concernant les usages de l'ayahuasca au Brésil. Cette résolution est utilisée par les auteurs comme point de départ pour un débat autour de l'expansion et l'internationalisation de ces pratiques et pourrait avoir une influence sur les décisions prises au niveau international. L'article révise des notions complexes telles que liberté et légitimité religieuses.

De nos jours, les religions brésiliennes ayahuasqueiras sont présentes aux Etats Unis, au Canada, au Japon, en Afrique du Sud, en Australie et dans plusieurs pays de l'Europe et en l'Amérique Latine. Le *Santo Daime* et l'*União do Vegetal* seraient présents en trente-huit pays (Labate et Feeney, 2011). Plusieurs nations font déjà face à la question de l'ayahuasca dont les pratiques diverses sont déjà arrivées dans leurs pays. Dans le contexte actuel de « *war on drugs* » dont nous avons parlé ci-dessus, cela vient réactualiser cette question.

Au Pérou, l'ayahuasca n'est pas pénalisée ; elle est utilisée dans le cadre de la médecine traditionnelle. Aux USA (grâce, encore une fois, aux groupes liés à l'*União do Vegetal*) l'ayahuasca n'est plus pénalisée depuis le 21 février 2006. Aux Pays-Bas, l'usage de l'ayahuasca dans des contextes religieux est autorisé depuis le 21 mai 2002. En Espagne cet usage est également une pratique licite depuis octobre 2003. Il existe dans ces deux derniers pays des groupes « daimistes[30] » très consolidés, liés au CEFLURIS (du *Santo Daime*). Ils obéissent à la matrice brésilienne.

Dans le cercle *New Age* de Berlin (Balzer, 2004) au milieu des années 90 (quand l'ayahuasca quittait les limites de l'Amérique Latine) le *Santo Daime* n'a pas été bien accueilli ni accepté. Ce cercle pensait rencontrer un « chamanisme païen » sans aucun élément catholique mais s'est confronté en réalité au rituel religieux et éclectique du *Santo Daime*

[30] « Daimiste » est le nom donné aux adeptes du *Santo Daime*.

(au point de faire des hommages à Jésus Christ et à la vierge Marie). On dit qu'actuellement il existe toujours des groupes *ayahuasqueiros* en Allemagne mais comme ceux de la France, de l'Italie (ceux qui affrontent les plus de problèmes d'intolérance de la part de la loi), de la Belgique (où il y a un groupe *Santo Daime* et d'autres groupes alternatifs), de la Suède et de la Finlande, ces groupes sont très discrets et leurs membres acceptent difficilement de parler ou de participer aux recherches. Nous avons essayé de prendre contact avec le leader belge du *Santo Daime* mais sans succès. Actuellement en Irlande et en Angleterre les daimistes rencontrent également de sérieux problèmes pour pratiquer leur culte.

On parle également des groupes en Argentine, Venezuela, Chili, Uruguay, Canada, Portugal et Japon (où ces groupes sont vus plutôt comme un « mouvement culturel »).

En France l'ayahuasca est proscrite depuis mai 2005. C'est au milieu des années 90 que deux daimistes français créent à Paris, avec un brésilien qui faisait un doctorat en littérature française à l'époque, un petit groupe selon les principes du *Santo Daime*. On parlait à ce moment-là aussi de l'existence d'un groupe à Marseille. Jusqu'en 1999, les français recevaient sans problème de l'ayahuasca du Brésil, lorsque, à cause d'une dénonciation, la police a commencé à investiguer ces pratiques. À ce moment là, ces trois personnes ont été emprisonnées pendant trois semaines. En janvier 2005, l'ayahuasca a été légalisée en France pour être à nouveau interdite le mois de mai de la même année. Actuellement, Sébastien (dont le véritable nom n'est pas cité ici, et que nous avons pu interviewer) et d'autres personnes essaient toujours de suivre l'exemple de l'Espagne et des Pays-Bas afin de pouvoir pratiquer légalement le *Santo Daime*. La France semble pourtant bien vouloir se défendre des phénomènes qu'elle considère comme « sectaires », même si les *ayahuasqueiros* revendiquent bien évidemment ne pas l'être. Selon certains *ayahuasqueiros* et certains anthropologues français que j'ai pu rencontrer, des querelles personnelles entre politiques auraient joué un rôle déterminant dans la décision concernant la légalité de l'ayahuasca en France. Cependant nous n'avons pas pu investiguer à propos de ce sujet, cela reste à faire.

III. PAYSAGES DU BRESIL OU LE BRESIL EXPERIMENTAL

Le Brésil des années 30 et l'expansion de l'ayahuasca

C'est à partir de 1930 que l'ayahuasca commence à être utilisé comme le sacrement principal de trois religions ayahuasqueiras brésiliennes (Labate & Araújo, 2002) : la *Barquinha*, le *Santo Daime*, et l'*União do Vegetal*.

Ces systèmes, que nous appelons « agencements urbains de l'ayahuasca » nous allons les étudier de plus près dans le chapitre suivant. Pour l'instant, posons-nous notre regard sur le Brésil du président Getúlio Vargas. Cela nous aidera à comprendre la complexité des mesures et des importants changements politiques, économiques et socioculturels que ce pays va connaître à partir des années 30 et qui vont marquer son destin à jamais.

On comprendra également mieux pourquoi l'Amazonie, située au nord du Pays, va connaître une intense vague d'arrivée de migrants du reste du pays, notamment du Nordeste, pour répondre aux enjeux politiques et économiques. Pour extraire de l'hévéa, matière première du caoutchouc, nous verrons l'émergence du personnage du « soldat du caoutchouc » qui changera l'histoire de cette région. En effet, dans les premières décennies du XXe siècle, l'extraction du latex de l'hévéa, poussée par la demande mondiale du caoutchouc, était devenue une pratique intense dans la région ; c'est ce cycle économique qui a fait aboutir à l'incorporation de l'Etat de l'Acre par le Brésil : « Attirés par les perspectives d'enrichissement facile, plusieurs vagues de migrants originaires de régions aussi contrastées que le littoral pacifique, le piémont andin ou les Etats surpeuplés du Nord-Est brésilien déferlent sur l'Amazonie, ouvrent des comptoirs, remontent les affluents secondaires en quête du précieux latex et contactent les groupes indigènes les plus reculés » (Chaumeil, 2003, p.163).

La tradition fait remonter l'origine des groupes *ayahuasqueiros* à l'action commune de plusieurs chercheurs de caoutchouc noirs qui, au contact de chamans indigènes, s'initièrent aux rituels de la plante visionnaire. C'est entre 1880 et 1914, au moment du grand boom du caoutchouc, que la plupart des villes amazoniennes ont connu leur essor démographique et économique; et c'est là que se situe la grande expansion du chamanisme urbain (*Ibid.*).

Ainsi à cette époque l'afflux des migrants, partis du nord-est du pays vers l'Amazonie pour chercher du travail dans les plantations de l'hévéa, a été très important. Raimundo Irineu Serra (1892-1971), le fondateur du *Santo Daime*, la première religion ayahuasqueira, se trouvait parmi eux. La fin des années 20, début des années 30, probablement en territoire bolivien, Irineu Serra a fait la rencontre de l'ayahuasca, administrée chez lui dans un but thérapeutique par un « curandeiro » de la région. Dans une transe il a jugé avoir reçue la visite d'une certaine « Reine de la Forêt » qui se prénommait « Clara » ; elle s'était annoncé à lui comme étant celle qui dans le catholicisme répond au nom de « Notre Dame de la Conception ». Suivant les instructions de cette dame il a passé huit jours seul dans la forêt, presque sans manger, avant d'en sortir pour fonder une des premières religions nées au Brésil qu'il a baptisé « *Santo Daime* » en faisant allusion aux appels « dai-me [donne-moi] de la lumière », « donne-moi de l'amour » etc. (Filho, 2003).

Devenu « maître Irineu », il édifia une « religion visionnaire », axée sur les prises de l'ayahuasca (devenue un sacrement) et les guérisons, où se mêlent des éléments divers comme le chamanisme indigène amazonien, les croyances chrétiennes (catholicisme populaire), le symbolisme kardeciste (spiritisme), des traditions néo-africaines comme le « Candomblé » (afro-brésilien ; Irineu était noir), l'ordre du Rose-Croix etc.

Si le *Santo Daime* naît au début des années 30 durant la décadence de l'économie du caoutchouc (1915-1941), les deux autres religions sont apparues après le deuxième cycle du caoutchouc : la *Barquinha* la deuxième moitié des années 40, l'*União do Vegetal* à la fin des années 50. Elles ont été également fondées par des « nordestinos », des migrants qui partaient vers l'Acre soit pour chercher fortune durant le premier cycle du caoutchouc (1860-1915), soit pour échapper à la sécheresse touchant le nord-est du Brésil (Balzer, 2004,p.509).

Daniel Pereira de Matos (1888-1958), guéri pendant des rituels « daimistes » dans le groupe de son ami Irineu Serra (le tout premier groupe 'daimiste' nommé « Alto Santo »), a

reçu une mission différente. Il sera le fondateur de la religion « Barquinha » à Rio Branco (capitale de l'Acre). Quant à l'« *União do Vegetal* », elle a été fondée le 22 juillet 1961 par José Gabriel da Costa (1922-1971), dans un autre Etat amazonien, celui de Rondônia, à Porto Velho (la capitale).

Irineu Serra a guéri également le « spirite » Sebastião Mota de Melo (1920-1990) qui, à l'occasion du décès d'Irineu, quitte « Alto Santo » pour fonder un nouveau groupe d'abord appelé « *Colônia* 5000 », plus tard devenu « CEFLURIS » (maintenant connu comme ICEFLU), où il a introduit quelques changements organisationnels et a rajouté un nouveau sacrement, la « Santa Maria » (Cannabis sative).

Si la *Barquinha* et le groupe « daimiste » originel *Alto Santo* n'ont pas montré tendance à l'expansion, l'*União do Vegetal* (UDV) et le groupe CEFLURIS du *Santo Daime* se sont propagés partout au Brésil, dans plusieurs pays et sur internet.[31]

Nous reviendrons ultérieurement de manière plus détaillée sur ces trois religions que nous appelons « agencements urbains-brésiliens de l'ayahuasca ». Avant cela, il nous semble important de s'attarder sur le moment historique clef qu'ont représenté les années trente dans l'histoire récente du Brésil. Faisons alors un petit détour par la Semaine d'Art Moderne qui a eu lieu à São Paulo en 1922.

La Semaine d'Art Moderne à São Paulo

La Semaine d'Art Moderne, également connue comme « la Semaine de 22 », a eu lieu dans le théâtre municipal de São Paulo, Brésil, le 13, 15 et 17 février 1922. Date symbolique puisque il s'agit du premier centenaire d'indépendance politique du Brésil par rapport le Portugal. Chaque jour de la semaine a été consacré à un thème, respectivement, peinture et sculpture, poésie, littérature et musique.

Cette Semaine a représenté au Brésil une véritable rénovation des langages artistiques présentés sous forme d'expérimentations artistiques et corporelles, dans un souci de liberté, de rupture d'avec le passé. L'art passait au modernisme. La poésie, jusque-

[31] Voir : www.santo-daime.org ; www.udv.org et www.abarquinha.org.br

là uniquement écrite, pouvait être déclamée ; la musique a innové par la création de concerts, de chanteurs non plus seuls, mais accompagnés d'un orchestre ; les arts plastiques pouvaient être exhibés sur des écrans, les sculptures et les maquettes d'architecture expérimentaient de nouveaux traits, de nouveaux dessins. L'adjectif « novo », *nouveau*, gagnait une place auprès de toutes ces manifestations.

Des noms respectés au Brésil ont participé à cette Semaine : les écrivains Mário de Andrade, Oswald de Andrade ; l'architecte Victor Brecheret ; le musicien Heitor Villa-Lobos ; les artistes Anita Malfatti, Tarsila do Amaral, Di Cavalcanti et d'autres.

La Semaine d'Art Moderne a eu lieu dans une époque de turbulences politiques, sociales, économiques et culturelles au Brésil. Les avant-gardes esthétiques émergeaient, le monde s'étonnait de ces nouveaux langages déréglés. Subissant de fortes critiques et en partie ignorée, la Semaine n'a pas été comprise à son époque.

Le Brésil se trouvait encore dans le contexte de la « Vieille République » contrôlée par les oligarques du café et de la politique du « café au lait » de São Paulo et Minas Gerais. Le capitalisme gagnait du terrain et l'élite *paulistana* était totalement sous l'influence des normes esthétiques européennes les plus traditionnelles alors que la Semaine voulait renouveler l'ambiance artistique et culturelle de la ville, et trouver une place pour les manifestations brésiliennes.

Cet événement a eu une place symbolique importante dans le processus de discussion autour de l'identité culturelle brésilienne. Si d'un côté, on célébrait un siècle d'indépendance du pays colonisateur, à savoir le Portugal, de l'autre côté il était devenu nécessaire de problématiser ce qu'était la culture brésilienne, ces modes de sentir, de penser, d'agir et ces modes de les exprimer.

Cette quête de définition, de problématisation de l'esprit d'un peuple, contrairement à une idée de repli sur soi, allait à la rencontre des idées avant-gardistes européennes du début du siècle, en faveur d'une ouverture cosmopolite au monde.

Oswald de Andrade et ses Manifestes :

La naissance de l'anthropophagie comme concept

Devenu un des grand noms du modernisme littéraire brésilien et considéré par la critique comme le plus rebelle et innovateur du groupe, Oswald de Andrade fut un des introducteurs majeurs du Modernisme au Brésil. Auteur de deux principaux manifestes modernistes : le *Manifeste de la poésie Bois-Brésil* et le *Manifeste anthropophage*. Il a été également le premier à réaliser un livre de poèmes du modernisme brésilien éloigné de l'éloquence romantique que les autres modernistes avaient du mal à oublier. Dans les années 1920 Oswald s'est retourné contre les formes cultes et conventionnelles de l'art et a commencé à porter son intérêt sur les formes d'expression dites naïves, primitives et leur abstractionnisme géométrique. Lors d'un séjour à Paris, qui semble avoir été décisif dans son « cheminement anthropophage[32] », il découvre, en pleine période futuriste et cubiste, que des éléments de cultures jusqu'alors considérées mineurs, tels que les cultures africaines et polynésiennes, étaient intégrés dans le monde de l'art. L'art de l'Europe industrielle était donc renouvelé par la ré-visitation d'autres cultures et l'expression d'autres peuples. Oswald de Andrade réalise alors comment le Brésil, avec toute sa multiplicité culturelle, des cultures indigènes autochtones variées associées à la culture noire, représentait un potentiel à partir duquel il était possible de construire une « identité » et de renouveler les lettres et l'art. Sa poésie connaîtra donc un certain primitivisme et essayera d'agencer les éléments de la culture populaire avec la culture érudite.

Le Manifeste Bois-Brésil de 1924

Ce manifeste sort la même année que le Manifeste Surréaliste d'André Breton. Le Brésil suit le mouvement des avant-gardes mondiales et cesse d'être une forme d'expression post-lusitaine (portugaise) pour s'affirmer de manière autonome. Dans ce manifeste, Oswald

[32] Le terme *anthropophagie* est composé de *anthropo-* du grec *anthrôpos* qui signifie « homme » (être humain) et *phago*, *phagie* du grec *phagos, phagia, de phagein* qui signifient « manger ». Un certain type de *cannibalisme*, c'est le fait pour un humain anthropophage de manger de la chair humaine.

défendra une poésie naïve, naïve dans le sens de ne pas se laisser contaminer par les manières préétablies de penser et de faire de l'art : « Poètes. Sans réminiscences livresques. Sans recherche étymologique. Sans ontologie » (*Manifeste anthropophage*, 1928).

Le manifeste se déroule sous un ton de parodie et de fête, de la prose poétique avec des phrases aphoristiques. En lui est exprimé le souhait que la poésie soit révolutionnaire et que le Brésil devienne une culture d'exportation, comme lorsqu'il était le *Pau Brasil*, le « Bois-Brésil ». Or, le Bois-Brésil fut un bois exploité par les portugais lors de leur arrivée sur le sol brésilien et cela jusqu'à l'épuisement des ressources naturelles. A ce sujet, Contardo Calligaris, psychanalyste italien qui vit au Brésil depuis plusieurs années, a exprimé un jour son étonnement : « Cela m'impressionne le signifiant Brésil. Quel extraordinaire héritage du colonisateur envers le colon, ce signifiant national qui, à ce que je sache, est le seul à ne pas désigner une lointaine origine ethnique quelconque, ni un lieu, mais un produit d'exploitation, le premier et complètement épuisé. C'est comme si le colonisateur rendait au colon le mannequin déplacé par une jouissance sans frein et ironiquement l'invitait à faire avec ça, l'Un de la nation dont il veut être sujet » [33] (1991, p.23).

Pour revenir au manifeste d'Oswald de Andrade, il exprimait par là son souhait que sa poésie soit un produit culturel qui ne doit plus rien à la culture européenne et qui au contraire puisse l'influencer. Il défendra une poétique spontanée et originale. Le manifeste porte en lui avec humour et ingénuité, la proposition de la décolonisation du Brésil par le biais d'une prise populaire.

Le Manifeste Anthropophage de 1928[34]

« Seule l'Anthropophagie nous unit. Socialement. Économiquement. Philosophiquement. »

Oswald de Andrade, *Manifeste Anthropophage*

Publié dans le premier exemplaire de la Revue de l'Anthropophagie dont les exemplaires étaient énumérés comme « première dentition », « deuxième dentition », le

[33] La traduction du portugais est de notre fait.
[34] A la fin de cette thèse il se trouve la version intégrale de ce Manifeste.

Manifeste Anthropophage de 1928 constitue une synthèse de la pensée de l'auteur sur le Modernisme Brésilien. S'inspirant clairement de Karl Marx, de Sigmund Freud, d'André Breton, de Montaigne et de Rousseau, il s'attaquait explicitement aux missions religieuses, à l'héritage portugais, au prêtre Antonio Vieira[35] (« Avant que les portugais ne découvrent le Brésil, le Brésil avait découvert le bonheur ») et à Goethe qui symboliserait la culture classique européenne.

Le manifeste est signé comme étant écrit à Piratininga, le nom *Tupi*[36] pour la ville de São Paulo, et est daté de « l'année 374, de la Déglutition de l'Évêque Sardine », pour renoncer de manière symbolique et humoristiquement au calendrier grégorien en vigueur. Nous remarquons également l'envie de recréer une langue. Le manifeste s'approche davantage d'une manière brésilienne de parler le portugais qui s'éloignerait du Portugal.

Plusieurs idées émergent de ce manifeste qui cherche avant tout à une affirmation de la puissance de la vie. Celle qui retient toute notre attention est celle de *l'Anthropophagie*. En rapport au rôle symbolique du cannibalisme dans certaines sociétés traditionnelles, Oswald l'actualise en tant que concept pour exprimer la force que cette dimension peut exercer dans la culture brésilienne. D'après sa lecture, le cannibale mange ce qui a de la valeur dans l'ennemi, non pas pour s'alimenter ni par gourmandise, mais pour inclure en soi les qualités de l'autre. Dans ce sens cela implique une certaine vénération de l'ennemi ou, du moins, la reconnaissance de ces qualités et le désir de « l'avaler ».

Dans l'idée de l'anthropophagie telle qu'elle a été repensée par Oswald de Andrade, nous retrouvons l'idée que le Brésil, symbolisé par l'Indien, absorbe l'étranger et l'élément étrange pour ensuite le cannibaliser, lui rendre chair de sa chair, lui faire devenir brésilien. Il ne s'agit pas d'anéantir l'autre ni de se fondre à lui ; il s'agit d'extraire de l'autre ce qui peut nous rendre plus fort, d'en extraire ce qu'il existe d'affirmatif. Nous reviendrons en détail sur cette notion.

De manière métaphorique Oswald de Andrade refusera les « religions du méridien » pour être en faveur des religions indigènes qui, selon lui, ont une relation directe avec les forces cosmiques. Le manifeste va également insister sur les idées de Freud, exprimées dans

[35] Le prêtre Antonio Vieira (1608-1697) fut un jésuite, écrivain et diplomate portugais. Auteur de plus de deux cents sermons, représentant du Baroque littéraire, António Vieira est tenu pour l'un des grands auteurs de la langue portugaise, et un des plus grands orateurs sacrés du XVIIe siècle.

[36] Le terme « Tupi » regroupe les peuples qui habitaient la côte atlantique du Brésil.

Totem et Tabou de 1912 et notamment sur l'élément central de la mort du père de la tribu, mangé par ses enfants avant d'être divinisé. Devenu totem, sacré, les interdictions ont été crées. « L'anthropophagie. La transformation permanente du Tabou en Totem ».

Selon Oswald de Andrade, l'anthropophagie est une inversion du mythe du bon sauvage de Rousseau qui était pur, innocent. L'indien devient mauvais et malin, cannibalise l'étranger, le digère, le rend partie de sa chair. Le Brésil serait donc un pays cannibale. Plusieurs auteurs Brésiliens ont mis l'accent sur comment ce point de vue est intéressant pour subvertir la relation colonisateur-actif et colonisé-passif. Ici, le colonisé digère le colonisateur. Autrement dit, ce n'est pas la culture occidentale, portugaise, européenne, blanche qui occupe le Brésil, mais c'est l'indien qui digère tout ce qui l'approche. Oswald de Andrade érige ainsi un nouveau rapport du colonisé brésilien au colonisateur européen à partir de ce rapport de dévoration-assimilation de l'autre. Si le Manifeste Anthropophage porte une dimension nationaliste, il n'est pas du tout xénophobe, au contraire, on dira qu'il est plutôt « xénophage » : « Seul m'intéresse ce qui ne m'appartient pas. Loi de l'homme. Loi de l'anthropophage » (*Manifeste Anthropophage*, 1928).

L'anthropophage Oswald de Andrade était un avant-gardiste. Il a laissé un héritage très fort et vif, présent dans plusieurs domaines de la culture brésilienne. Sa pensée influencera le mouvement littéraire brésilien qui aura la plus grande répercussion internationale, le concrétisme, ainsi que le cinéma, les principaux mouvements théâtraux du brésil, ou encore le poète brésilien contemporain le plus acclamé, Manoel de Barros, qui se dit un poète de « l'avant-garde primitive ». Le poète Blaise Cendrars disait aussi être très influencé par l'œuvre d'Oswald de Andrade.

Nous reviendrons plus tard sur cette notion d'anthropophagie, essayons tout d'abord d'appréhender le paysage politique-social brésilien inauguré dans les années 30 par la politique du président Vargas. Ce petit détour par l'histoire n'est pas une simple digression mais nous montrera que les changements survenus au Brésil pendant les « années Vargas » ont préparé le terrain fertile qui permettra l'émergence des mouvements tels que les nouveaux agencements urbains de l'ayahuasca.

La révolution de 1930 et le début de L'ère Vargas

« Le vrai visage de l'histoire s'éloigne au galop. On ne retient le passé que comme une image qui, à l'instant où elle se laisse reconnaître, jette une lueur qui jamais ne se reverra. »

Walter Benjamin

« Notre indépendance n'a pas encore été proclamée. Phrase typique de Dom João VI : —Mon fils, pose cette couronne sur ta tête avant que quelque aventurier ne le fasse ! Nous avons expulsé la dynastie. Il faut expulser l'esprit de Bragance, les ordinations et le tabac à priser de Maria da Fonte. »

Oswald de Andrade (*Manifeste Anthropophage*)

Officiellement, l'indépendance du Brésil vis-à-vis le Portugal, son pays colonisateur, date de 1822. Nous savons toutefois que la formation et l'indépendance d'une nation ne peuvent pas être pensées uniquement en rapport à l'administration coloniale. Une véritable indépendance était à construire, était en devenir et n'était pas arrivée par défaut avec la signature du document qui séparait économiquement le Brésil du Portugal.

La Première République Brésilienne, connu par « Vieille République » fut la période de l'histoire du Brésil qui s'étend de la proclamation de la République le 15 novembre 1889 jusqu'à la *Révolution de 1930*. Il convient de rappeler que la République a été instaurée par un mouvement républicain dont les leaders étaient des officiers de l'armée. Avec la réussite de leur mouvement ils ont établi un « Gouvernement Provisoire » dirigé par Marechal Deodoro da Fonseca destituant l'empereur D. Pedro II. Pendant les premières années de la Vieille République, le gouvernement décrétera la séparation entre l'Etat et l'Eglise, la nationalité brésilienne sera donnée à tous les immigrants résidents au Brésil et des gouverneurs seront nommés pour chaque province que se transformeront dans les actuels Etats brésiliens.

La révolution de 1930 a mis fin à la Première République du Brésil et fut pour beaucoup d'historiens le mouvement le plus important dans l'histoire de ce pays au XXe

siècle. Pendant la Première République, le contrôle politique et économique du pays était toujours dans les mains des grands propriétaires des fermes, les « fazendeiros », même si les activités urbaines devenaient déjà le pôle le plus dynamique de la société brésilienne. C'est la Révolution de 1930 qui a cassé l'hégémonie de la bourgeoisie du café (la politique du « *café com leite* » qui alternait entre São Paulo et l'Etat de Minas Gerais), et qui a inscrit le Brésil dans le système capitaliste mondial (Fausto, 1972). Par un coup d'état, le président Washington Luis à vu son pouvoir destitué le 3 octobre 1930 avant que le nouveau président élu, Julio Prestes, gouverneur de São Paulo, ne puisse prendre le pouvoir.

La Nouvelle République

Suite à la révolution un « Gouvernement provisoire » a été installé. C'est Getúlio Vargas qui assume ce gouvernement le 3 novembre 1930 inaugurant une nouvelle politique au Brésil.

Au début de son gouvernement, Vargas initie la centralisation du pouvoir et lutte contre le régionalisme. Il voulait, contrairement à la « Vieille République », que l'administration du pays soit unifiée et non partagée par les propriétaires rurales. Plusieurs mesures prises « au niveau économique financier ne résultaient pas de nouvelles circonstances mais des circonstances imposées par la crise mondiale» (Fausto, 1995, p. 334). Le Brésil dépendait trop du commerce du café pour que le nouveau président l'abandonne. Pour contrôler la superproduction et la crise, Vargas ordonne la destruction de tout le stock de café. Ainsi, malgré la crise mondiale, le « crash de 1929 », le Brésil a connu une intense accélération de son développement industriel.

A partir de 1930 la société brésilienne a vécu des changements très importants. Le processus d'urbanisation s'est accéléré et la bourgeoisie commence à participer de plus en plus à la vie politique. Le processus d'industrialisation naissant, la classe ouvrière monte en puissance. Getúlio Vargas tient une politique de gouvernement adressée aux travailleurs urbains.

Tout ce processus de développement au Brésil a été suivi d'une véritable révolution culturelle et pédagogique qui a assuré le succès de Vargas dans sa tentative de transformer

la société. C'est également à partir de 1930 que les mesures pour la création d'un système éducatif public ont commencé à être officiellement mises en place par le gouvernement. Cette envie de centraliser la formation et de la rendre accessible aux plus défavorisés était affichée lors de la création du Ministère de l'Education et de la Santé en novembre 1930. En 1931, le gouvernement a décrété obligatoire *l'enseignement religieux* dans les écoles publiques. Cette proximité entre l'Etat et l'Eglise a été fortement marquée également par l'inauguration le 12 octobre 1931 de la statue du *Christ Redentée* à Rio de Janeiro qui deviendra un symbole international, la carte postale du Brésil.

L'historien Boris Fausto a affirmé que l'église, en échange, « a amené la masse de la population catholique à soutenir le nouveau gouvernement » (Fausto, 1995, p. 333). En ce qui concerne l'enseignement supérieur, l'Etat cherche à établir les bases du système universitaire et investit dans les domaines de la recherche et l'enseignement. Des jeunes professeurs européens ont été embauchés pour ce fait tel que l'anthropologue Claude Lévi-Strauss.

En plus du développement de l'éducation, le Brésil a connu une véritable révolution culturelle par rapport à la « Vieille République ». Le mouvement littéraire, le modernisme de 1922, tellement critiqué avant 1930 est devenu le principal mouvement artistique à partir de Vargas. La culture prédominante était la culture populaire, répandue dans tout le pays par le biais de la Radio. Des styles comme la samba, la marcha, avant confinées dans les bidonvilles de Rio de Janeiro, ont conquis tout le pays et même les autres classes sociales jusqu'à devenir « le pain quotidien de la consommation culturelle » (Cândido 1984**).** Comme souligne Renato Ortiz (1998), tout ce qui était jusque-là considéré *mestizo*, devient national. Pendant la Vieille République, comme le montre bien le livre *Os Sertões*[37] d'Euclides da Cunha, toutes les origines qui n'étaient pas blanches étaient considérées inférieures. Autrement dit, le populisme de Vargas avait bien compris qu'il fallait bien intégrer l'église catholique dans la sphère du politique, et accueillir tout ce qui était considéré « populaire » pour mieux le contrôler.

[37] Livre classique et très important de la littérature brésilienne. Le livre est conçu sur le mode « la terre, l'homme, et la lutte ». Dans le village de Canudos, un groupe de paysans pauvres emmené par Antonio Conselheiro se révolte. Euclides da Cunha décrit d'abord, à force de précisions géologiques et géographiques, la terre des *sertões* afin de mieux relever l'impact de cette terre sur l'homme ; puis il relate la vie de l'homme du sertão et enfin la lutte messianique de ces hommes (la guerre de Canudos) contre la République et la violente répression.

A São Paulo, une réponse à la Révolution de 1930 fut donnée : la révolution constitutionnaliste de 1932, la révolution de 1932 ou la Guerre « Pauliste ». Cela consistait en un mouvement armé dans l'état de São Paulo entre les mois de juillet et octobre de 1932. Le but de cette révolution était de faire tomber le « Gouvernement Provisoire » de Getúlio Vargas et promulguer une nouvelle constitution pour le Brésil. Cela a été la première révolte contre le gouvernement de Vargas et le dernier conflit armé arrivé dans le Brésil républicain. Au total on compte 87 jours de combat, avec un solde officiel de 934 morts, même si les données non officielles élèvent les morts à 2200. Deux ans après une nouvelle constitution brésilienne à été promulguée (celle de 1891 avait été suspendue pendant la dictature de Vargas), la Constitution de 1934.

Le 3 mai 1933 ont été réalisées les élections pour l'Assemblée National Constituante. C'est à ce moment que les femmes ont pu voter pour la première fois pour les élections nationales. Pour ces élection on créera un nouvel organisme – La Justice Electorale - pour essayer de freiner les fraudes électorales, jusque là courantes dans les élections brésiliennes. Vargas essayera de se réconcilier avec São Paulo et commencera un processus de re-constitutionnalisation du pays qui fera sortir en 1934 la nouvelle constitution. De 1934 à 1937 Vargas gouvernera comme président élu par le vote indirect du Congrès National. Il y avait un fantasme dans le reste du Brésil que São Paulo cherchait surtout à se séparer du pays et s'affirmer en tant que pays puissant, détenteur des richesses et de la nouvelle industrie brésilienne. São Paulo n'a jamais connu de groupes séparatistes importants et fait toujours partie du Brésil…

La révolte rouge de 1935

En novembre 1935, le parti communiste brésilien au nom de l'Alliance National Libertaire, essaye un coup d'état contre le gouvernement de Getúlio Vargas. On appellera ce mouvement de L'*intentona* communiste ou la révolte rouge de 35 ou encore le « levant » communiste. Ce mouvement s'inscrit autour du personnage de Luis Carlos Prestes, ingénieur révolutionnaire qui après avoir organisé des groupes politiques au Brésil dans les années 20 (le Coluna Prestes, mouvement politico-militaire entre 1925 et 1927), s'est converti au communisme. Preste rencontre l'Alliance National Libertaire qui rassemblait les mécontents

du gouvernement de Vargas. Le mouvement contestait également le mouvement *integralista* basée sur la triade « Dieu, Patrie et Famille », d'allure philo-fasciste de Plinio Salgado[38].

Cependant, Vargas, en prenant appui dans une politique de défense de l'ordre, profite aussitôt de l'opportunité et déclare l'ANL illégale, ce que n'empêche pas Prestes de continuer à organiser ce qu'a été connu comme « *l'Intentona Comunista* ». Les préparatifs insurrectionnels avançaient, quand en novembre 1935, une insurrection armée éclate dans la ville de Natal, poussée notamment par des raisons locales. Prestes ordonne alors que l'insurrection soit élargie au reste du pays (Morais, 1993). Néanmoins, juste quelques unités militaires de Recife et de Rio de Janeiro se soulèvent. Le gouvernement brésilien a pu ainsi très vite contrôler la situation et déclencher une forte répression sur l'opposition. Cette répression du mouvement insurrectionnel a permis au Congrès National de déclarer l'Etat de Guerre et d'avancer un ensemble de mesures répressives, avec une érosion décisive en ce que concerne les libertés et garanties individuelles et démocratiques, cela a ouvert le chemin pour que Getúlio Vargas décrète le « Nouvel-Etat » en 1937 renforcé par ce qu'a été nomme le « Plan Cohen de 1937 ».

Le « Nouvel-Etat » ou *Estado Novo*

Le « Nouvel Etat » est le nom qui a gagné le régime politique centré et autoritaire fondé (à nouveau) par Getúlio Vargas en 1937 et qui va durer jusqu'au 29 octobre 1945 quand Vargas sera destitué par les Forces de l'armée. Ce régime a gagné ce nom inspiré de la dictature d'Antonio de Oliveira Salazar au Portugal. Un petit retour aux origines lusitaines…

Le 30 septembre 1937, quand les élections présidentielles prévues en janvier 1938 étaient attendues, le gouvernement de Vargas dénonce l'existence d'un supposé plan communiste pour la prise du pouvoir. Ce plan est connu comme le « Plan Cohen ». Ce Plan a

[38] L'action *integralista* brésilienne (AIB) fut un parti politique brésilien fondé le 7 octobre 1932 par Plinio Salgado, écrivain moderniste, journaliste et politicien. Ainsi comme d'autres mouvements nationalistes, l'*Integralismo* brésilien est considéré un mouvement de la classe moyenne. La doctrine *integralista* est Idéologiquement, ce mouvement n'accepte pas le capitalisme mondialisé, défend la propriété privée, le retour de la culture nationale, la morale, valorise le nationalisme et les pratiques chrétiennes, le principe de l'autorité, l'hiérarchie sociale, combat le communisme et le libéralisme économique. L'*Integralismo brésilien* prend ses origines au Portugal, influencé par d'autres systèmes politiques européens tel que le Fascisme Italien.

été encore un prétexte pour que les élections soient reportées. Vargas a réussi à faire approuver dans le Congrès un état de guerre et suspendre les droits constitutionnels. Le 10 novembre 1937 le Brésil a connu le coup du Nouvel-Etat.

Le Nouvel-Etat était un grand promoteur de manifestations patriotiques, civiques, nationalistes. Les appels patriotiques se faisaient voir dans la presse, dans les livres didactiques. Pendant son régime ont été envoyés en prison aussi bien des militants communistes marxistes que des membres de l'AIB (les *Integralistas*), tant d'intellectuels associés à un de ces deux groupes politiques ou même soupçonnés d'avoir de la sympathie par le Communisme ou par le Fascisme ou comme l'écrivain, Monteiro Lobato, qui, pour défendre la prospection du pétrole au Brésil, fut incarcéré en 1941. Le leader communiste Luís Carlos Prestes reste en prison durant tout le Nouvel-Etat.

Le pays va connaître la censure de la presse. Plusieurs intellectuels vont partir en exil. Une Campagne de nationalisation est mise en place pour intégrer les immigrants et leurs cultures à la réalité national. Le but étant de diminuer leur influence et les intégrer à la population brésilienne. On ne parlait plus de racisme ou suprématie blanche aristocratique comme avant, au contraire, on voit surgir pour la première fois de l'histoire du Brésil la quête de la fabrication d'une identité nationale et d'affirmation des origines noires, indigènes et européennes, considérées comme les trois axes fondateurs du pays.

La présence de la notion d'anthropophagie à la fin de l'ère Vargas

Grâce au *Mouvement Anthropophage Moderniste* de 1920 à São Paulo et notamment grâce à son principal représentant Oswald de Andrade, les banquets ancestraux des indiens *Tupi-Guarani* et leurs pratiques cannibales sont devenus une métaphore pour une éthique de la relation avec l'autre et sa culture.

La question de l'assimilation de la grande vague d'immigrés arrivée au Brésil était une question sensible à l'époque. « Compte tenu de la fragilité de la société brésilienne due à l'hétérogénéité de sa population, il convient en effet de ne pas sous-estimer les craintes de perte de cohésion nationale, voire d'identité, que pouvait susciter la perspective d'une immigration de plus en plus massive. Quelques chiffres permettent de mesurer aisément

l'ampleur du problème. De 1851 à 1860, arrivèrent au Brésil 121.747 immigrants. De 1861 à 1900, 1.974.014 nouveaux immigrants entrèrent dans le pays. Enfin, de 1901 à 1930, 1.338.704 étrangers de plus immigrèrent au Brésil » (Silva, 2009, p.45). La question se posait d'autant plus que leur présence n'était pas distribuée de manière égale dans tout le pays. Au nord, nord-est la présence des indiens et des africains était plus importante, et dans le sud, sud-est, celle des autres immigrants. Les civilisations latines, germaniques, asiatiques, slaves, méditerranéenne, luso-tropicales se rencontraient dans leurs différences. Dans ces années, São Paulo était devenue une métropole qui fonctionnait comme un grand creuset des multiples cultures du monde. Une métropole anthropophage (Cocco, 2008) faisant de la notion d'anthropophagie avant tout une tentative de théoriser la multiplicité.

Ainsi, au début du vingtième siècle, les intellectuels Brésiliens cherchaient à trouver « le ou les liants qui permettraient à cet ensemble très hétérogène d'hommes et des femmes d'origines très variées de prendre corps. Le recours à l'anthropophagisme pouvait alors apparaître, certes non pas comme une panacée, mais comme une voie parmi d'autres à explorer, une pierre à apporter à la construction de l'identité culturelle brésilienne » (*Ibid.*, p.46). L'anthropophagie devient ainsi une notion qui consiste à extrapoler la littéralité de l'acte même pour le transférer vers la société brésilienne dans son ensemble.

Ce concept sera amplement diffusé durant le Nouvel-Etat et on va compter sur plusieurs artistes et intellectuels importants pour penser « l'identité raciale brésilienne » comme étant le mélange de trois cultures (indienne, africaine et portugaise) qui engendrent une culture « unique, moderne et brésilienne ». Or, « mélanger » les cultures n'implique pas une fusion et n'exclut pas leurs singularités. Cette valorisation d'une certaine identité brésilienne va néanmoins provoquer des effets négatifs en ce qui concerne la reconnaissance des diversités culturelles de peuples indigènes et *quilombolas* (noirs). Ils connaitront une politique d'acculturation très marquée d'un discours positiviste mené par des organismes officiels comme le SPI (Service de Protection des indiens).

Ainsi, c'est au long de cette période que le Brésil va connaître une série de changements qui vont s'inscrire directement dans la vie de ses gens et laisser des traces sur le Brésil contemporain : le décret d'un code pénal, l'implantation de la plupart des lois travaillistes (la CLT : consolidation de lois du travail), le salaire minimum, les vacances et le repos hebdomadaire rémunérées, la journée de travail fixée à huit heures par jour, la

réglementation du travail des femmes, du travail nocturne et des mineurs, le droit à la retraite pour tous les travailleurs urbains, une nouvelle monnaie « le cruzeiro », la construction de la route Rio-Bahia, la première liaison routière entre le Centre-sud du Brésil et le Nord-est , le ministère de l'Aéronautique, la reforme de l'orthographe de la langue portugaise, la fondations de plusieurs organismes en vigueur jusqu'à nous jours comme la Justice du Travail, l'IBGE (institut brésilien de géographie et statistique), la création de la Compagnie *Vale do Rio Doce* (la deuxième plus grande entreprise de minéral au monde qui a été privatisée en 1997), la Compagnie sidérurgique national, la Compagnie d'hydro-électrique de Sao Francisco, le conseil national du Pétrole (qui devient en 1953 la Pétrobras, quatrième pétrolifère du monde).

Le Brésil vivra la seconde guerre mondiale toujours sous le gouvernement de Vargas. Malgré la condescendance de son gouvernement vis-à-vis du régime nazi-fasciste européen (la femme du communiste Prestes, Olga, juive, a été envoyée par Vargas dans un camp de concentration en Allemagne où elle est morte), de nombreux juifs poursuivis ont pu être abrités dans le pays qui reste neutre jusqu'en 1941.

Au début de 1942, pendant la conférence des pays sud-américains à Rio de Janeiro, ces pays décident, malgré Vargas, de condamner les attaques japonaises aux Etats Unis au 7 décembre de 1941 et de rompre les relations diplomatiques avec les pays de l'Axe: L'Allemagne, l'Italie et le Japon (le 21 janvier 1942). Vargas, suspecté de sympathiser avec les idées fascistes, se demande dans son journal intime si les américains ne voulaient pas entraîner le Brésil dans une guerre sans utilité pour eux et pour son pays. L'opinion publique était partagée : il y avait d'un côté les sympathisants des pays de l'Axe, notamment parmi les immigrants de ces pays et les *integralistas* ; et de l'autre côté, les communistes, qui avaient un grand pouvoir de mobilisation et de l'influence dans la presse, demandaient le soutien aux États-Unis. Vargas avait peur de rompre la relation avec l'Allemagne et craignait une invasion jusqu'à ce qu'en 1942, des sous-marins allemands attaquent des navires marchands brésiliens. Cela mettra fin à la neutralité brésilienne. Le 31 aout de 1941, le Brésil déclare la guerre à l'Allemagne et à l'Italie.

Le Brésil de Vargas et les Etats-Unis de Franklin Roosevelt commencent en 1943 à signer plusieurs accords : les nord-américains avaient un besoin urgent de caoutchouc puisqu'ils n'avaient plus le caoutchouc de l'Asie. Cela entraînera le second cycle de

l'exploration de caoutchouc en Amazonie inaugurant une nouvelle vague de migrants vers la région. La formation de l'*União do Vegetal* se situe précisément dans cette période.

Avec l'approche de la fin de la seconde guerre mondiale en 1945, les pressions pour une rédémocratisation du pays deviennent plus fortes. On connaitra la fin de la censure à la presse qui symbolisera l'affaiblissement et la chute du Nouvel-Etat. Malgré la prise de certaines mesures, comme la définition d'une date pour les élections présidentielles, l'amnistie de Luis Carlos Prestes et d'autres prisonniers politiques, la liberté d'organisation partisane et l'élection d'une nouvelle Assemblée Constituante, la pression pour que Getúlio Vargas renonce à son poste reste forte. Getúlio Vargas sera destitué de la présidence de la république le 29 octobre 1945, par un mouvement militaire dirigé par des généraux de son propre ministère qui mettront fin au Nouvel-Etat. Il renonce donc formellement à son poste de Président de la République dans lequel il s'est maintenu depuis 1930. Vargas reviendra encore au pouvoir, cette fois-ci élu par vote direct entre 1951 jusqu'au 24 août 1954, lorsqu'il décide de mettre fin à ses jours.

Le Brésil contemporain

Quatre-vingts ans se sont passés depuis les années trente. Après Getúlio Vargas, le Brésil connaitra plusieurs gouvernements jusqu'à la dictature militaire en 1964. Elle durera jusqu'en 1985 quand, entre la fin de 1983 et le début de 1984, le pays connaîtra des grandes manifestations populaires, une politisation plus importante de sa société et débutera son processus de rédémocratisation.

Au Brésil, il y a encore trente ans, l'ayahuasca était une boisson très peu connue, d'allure mystérieuse, liée à des cultes « exotiques » de la lointaine forêt amazonienne du nord du pays. A partir des années 70 ces religions du lointain nord ont été « découvertes » dans le reste du pays par les hippies, les artistes, les intellectuels et d'autres. Au début des années 80 elles ont commencé à être adoptées notamment par des parties de la classe moyenne des grands centres urbains brésiliens. C'est à la fin des années 80 que commence l'expansion vers l'étranger de l'ayahuasca et de ses rituels (Labate, Rose et Santos, 2008).

Considéré comme le géant de l'Amérique Latine, occupant un rôle important dans tout le continent, le Brésil, qui dans les années 50 vendait l'image du « pays du futur » devient maintenant une grande puissance qui émerge également sur la scène économique et politique internationale. Avec la Russie, l'Inde, la Chine et l'Afrique du Sud, ils ont fondé le « BRIC », le groupe des cinq superpuissances émergentes.

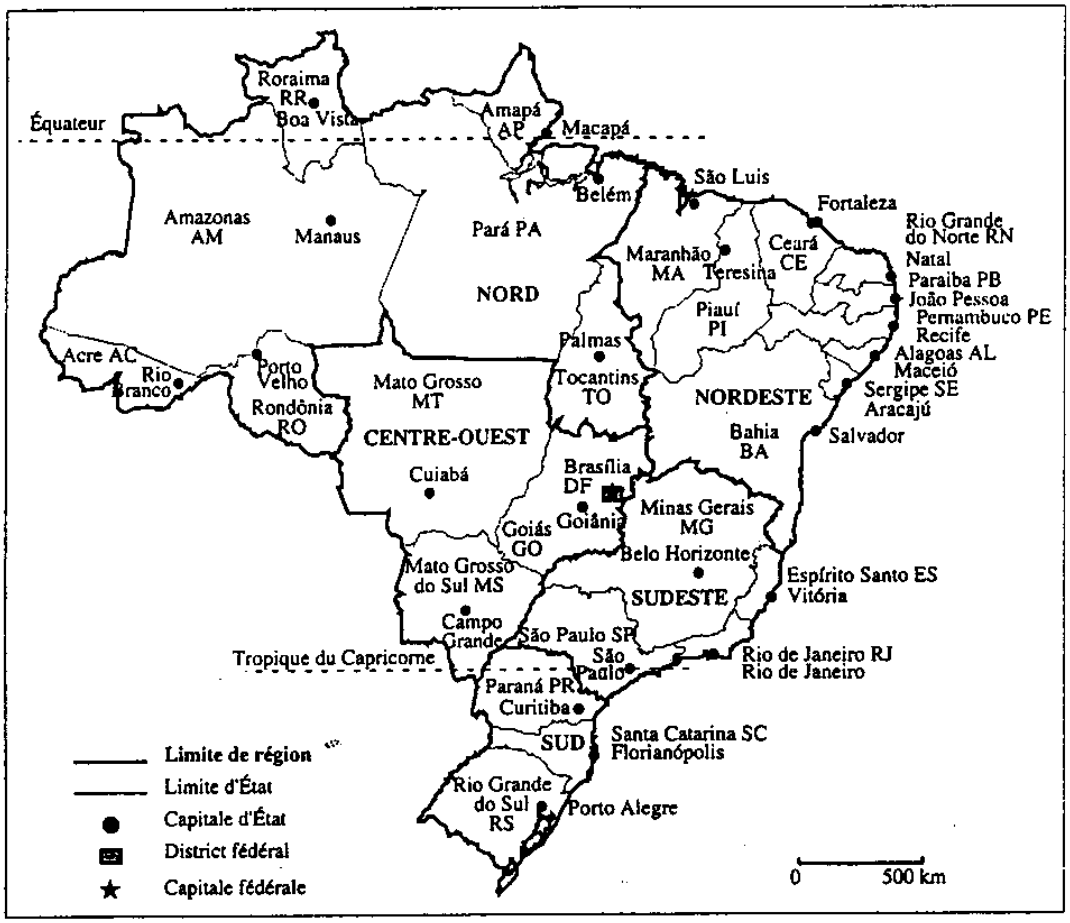
Le Brésil est une République Fédérative et le plus grand pays d'Amérique du Sud. Il couvre près de la moitié de la superficie du continent sud-américain. Bordé à l'est et au nord par l'océan Atlantique, ses voisins sont : au nord, le Venezuela, le Guyana, le Surinam et la Guyane Française ; à l'ouest, l'Argentine, le Paraguay, la Bolivie et le Pérou ; au nord-ouest, la Colombie ; et au sud, l'Uruguay. Sa superficie est de 8.511.966 km². La capitale est Brasília, mais les villes les plus importantes sont São Paulo et Rio de Janeiro. Le pays possède des caractéristiques communes avec la plupart des autres pays d'Amérique du Sud : c'est un pays en majorité catholique, la densité humaine moyenne est assez faible et la population est fortement urbanisée (à 84%). Ensemble, les 26 états et le « district fédéral » (où se trouve Brasília) composent une diversité culturelle très importante.

La société brésilienne est une des sociétés les plus hétérogènes du monde, comptant peu d'indigènes (la plupart ayant été brutalement exterminés). Le Brésil a connu de fortes vagues d'immigration européenne, africaine et asiatique ; son héritage parmi le pays du Nouveau Monde est unique. Si les Brésiliens partagent une langue commune, ils adorent une douzaine de dieux différents et leurs ancêtres viennent de tous les coins du monde.

Figure 4 : **Carte du Brésil**

Source : http://www.ciep.fr

Document n° 1 : Le maillage du territoire brésilien.



Les Brésiliens eux-mêmes, d'une manière générale, se voient et se pensent en occidentaux. Par sa position géographique, par son héritage du christianisme, de la pensée cartésienne, du droit romain et d'une langue latine, le Brésil, malgré ses inégalités sociales,

sa culture populaire prononcée et singulière, ne se voit pas comme un pays en dehors de l'Occident. Les Brésiliens se pensent modernes. D'ailleurs, selon le penseur français Bruno Latour, le Brésil est un des seuls pays postmodernes.

Pouvons-nous penser l'Amérique Latine comme une invention de l'Europe, une sorte de miroir ? Le français Alain Rouquié, auteur de nombreuses études sur l'Amérique Latine contemporaine et sur le Brésil, parle d'un Extrême Occident pour parler de l'Amérique Latine : « Cette Amérique qui ne se dévoile qu'en nous renvoyant à nous-mêmes. (…) Ce que perd désormais l'Amérique dite latine en unité, elle la gagne sans doute en universalité. N'en déplaise aux amateurs de dépaysement, ce sont nos problèmes grossis, hypertrophiés, dramatisés que nous y retrouvons. C'est pourquoi, comme il y a cinq siècles, ce nouveau monde a beaucoup à nous apprendre » (1987/1998, p.14).

Le Brésil est encore aujourd'hui la première nation catholique du monde. Les indigènes eux-mêmes et les Africains amenés en esclavage dans ce « Nouveau Monde » ont adopté sous des formes syncrétiques diverses la religion chrétienne, comme les religions ayahuasqueiras contemporaines. C'est peut-être dans ce sens que l'Amérique Latine est longtemps apparue comme le tiers monde de l'Occident ou l'Occident du tiers monde. « Place ambiguë s'il en est dans laquelle le colonisé s'identifie au colonisateur » *(Ibid.*, p.21). Historiquement une des principales caractéristiques des sociétés latino-américaines était le décalage entre l'économique et le social. Ce caractère « européen » ou d'appartenance culturelle à l'Occident des sociétés d'Amérique Latine (fortement marqué par la circulation des langues européennes) a eu des conséquences évidentes sur la constitution des pays et a fait multiplier les transferts de connaissances et de capitaux.

En même temps l'Amérique Latine possède son temps propre, Deleuze parlait des « vitesses des Amériques ». Le temps américain, le temps du Nouveau Monde semble effectivement être plus dense, semble courir plus vite que le temps du Vieux Monde. On peut le penser comme le produit d'une Histoire qui elle aussi est accélérée. Entre jeu de miroir et de différences vis-à-vis de l'Europe, les sociétés latino-américaines et le Brésil en particulier sont l'incarnation par excellence de paradoxes et de contrastes ; si elles peuvent à la fois inventer de nouvelles façons, inédites, de réinventer le quotidien, elles peuvent également apparaître comme des conservatoires des formes sociales dépassées dans le reste du monde occidental (Rouquié, 1987).

Le Brésil vit plusieurs époques simultanément : si São Paulo, Rio de Janeiro et les autres grandes capitales du pays vivent à un rythme accéléré, les petites villes et les régions rurales on l'air d'appartenir davantage au XIXe siècle. Il en va de même pour les religions ; le Brésil est un laboratoire religieux, tous les cultes, eux aussi originaires de partout, se côtoient (et parfois se métissent comme le cas des religions ayahuasqueiras) : chamanisme amérindien, spiritisme (d'origine européenne), protestantisme, judaïsme moderne ou traditionnel, croyances messianiques et apocalyptiques, théologie de la libération des prêtres catholiques réfractaires, cultes de possession afro-brésiliens (candomblé, umbanda), catholicisme traditionnel, *New Age*, orientalistes... La religiosité populaire semble chercher plus des protecteurs pour la vie quotidienne que le salut éternel (*Ibid.)*.

Les trois principales « religions ayahuasqueiras brésiliennes » sont donc nées dans l'Acre, l'Etat le plus petit du Brésil. Faisant partie de la Bolivie, cette région a été incorporée au Brésil en 1903. Comme nous le savons, l'ayahuasca est utilisée en Amazonie Occidentale depuis un temps immémorial. Toutefois, c'est depuis à peine une trentaine d'années qu'elle est sortie de la forêt amazonienne pour réinventer du nord au sud du pays des nouveaux agencements urbains, de nouveaux usages ritualisés autour de la boisson indigène. Au Brésil, l'un des pays les plus catholiques du monde, sa place reste toujours discrète dans le scénario de la vie urbaine mais ses usages urbains deviennent de plus en plus répandus.

São Paulo mosaïque

Le tropique du Capricorne traverse les faubourgs nord de São Paulo, la New York des tropiques... Dans notre présent travail nous avons rencontré surtout des Brésiliens-*ayahuasqueiros* de São Paulo.

On dit qu'à São Paulo le Brésil se fait plus sérieux. Elle est l'une de ces villes du Nouveau Monde qui « vont de la fraîcheur à la décrépitude sans s'arrêter à l'ancienneté » comme nous dit Claude Lévi-Strauss (qui était parti habiter à São Paulo en 1935 chargé de contribuer à la création de l'Université de São Paulo) et il poursuit : « Certaines cités de l'Europe s'endorment doucement dans la mort ; celles du Nouveau Monde vivent

fiévreusement dans une maladie chronique ; perpétuellement jeunes, elles ne sont pourtant jamais saines » (1955, p.105).

São Paulo est la sixième plus grande ville du monde et la plus grande ville du Brésil. Située dans le sud-est du pays, elle est la capitale de l'État de São Paulo. La dixième ville la plus riche du monde, elle est le centre financier et industriel de l'Amérique Latine. Avec sa périphérie elle dépasse les 20 millions d'habitants. On pense plus São Paulo comme une mosaïque urbaine que comme une ville.

Considérée au Brésil pendant longtemps comme sa locomotive, la ville où tout était possible, elle a su attirer une quantité invraisemblable de personnes venues d'ailleurs, notamment des régions pauvres du nord-est du pays. Pour ces régions, São Paulo a été pendant des décennies la terre promise, la terre où il y avait du travail, cela a néanmoins changé depuis quelques années. De plus, elle est une des plus grandes villes italiennes du monde[39], la plus grande ville japonaise en dehors du Japon, portugaise en dehors du Portugal, espagnole en dehors de l'Espagne…

On compte également plus de cent mille *Paulistanos* d'origine allemande, cinquante-mille d'origine arménienne et syro-libanaise, cinquante mille d'origine russe et cinquante mille autres originaires des Balkans et d'Europe centrale. Elle concentre 60% des juifs Brésiliens. Cent mille Chinois et Coréens forment avec les Japonais une importante communauté asiatique. La capitale a même été classée la quatrième ville au monde où les personnes sont les plus gentilles. São Paulo possède un des plus grands centres spirites[40] du monde et le catholicisme n'est pas sa religion dominante. Près du tiers de sa population se réclame de cultes différents : shinto et bouddhisme pour les Orientaux, islam pour la communauté syro-libanaise et judaïsme. Même parmi les catholiques romains l'office est célébré chaque dimanche dans plus de vingt-six langues.

[39] Selon les données de l'ambassade d'Italie située à Brasília, 30 millions de Brésiliens seraient descendants d'immigrants italiens.

[40] Le mot *spiritisme* a été défini pour la première fois par le français *Allan Kardec* dans l'introduction du *Livre des Esprits*, publié le 18 avril 1857. Le sens du mot spiritisme s'est élargi pour s'appliquer à un courant religieux animiste disparate fondé sur la croyance en l'existence, les manifestations et l'enseignement des « Esprits » en particulier des esprits humains désincarnés et dont les pratiques cherchent à entrer en communication avec ces esprits par divers moyens, comme des sujets en état de transe (médiums) ou des supports inanimés.

São Paulo réunit 20% de la population brésilienne sur moins de 3% de la superficie totale du pays, alors que pendant les trois premiers siècles et demi de l'histoire du Brésil, elle était un petit village sans intérêt. Contrairement aux autres métropoles brésiliennes, les Noirs représentent moins de 10% de la population de la ville.

Même si l'histoire des Noirs au Brésil est depuis l'esclavage très compliquée et que le Noir dans le Brésil contemporain se trouve en général en bas de l'échelle sociale : les pauvres sont souvent Noirs et les riches sont souvent Blancs, races et classes se superposant, cela ne touche pas à leur « statut de brésilien ». Paradoxalement, la culture noire est valorisée et les principaux symboles nationaux (samba, candomblé, feijoada) proviennent de cette minorité dominée. Le célèbre poète, chanteur (longtemps ambassadeur du Brésil) Vinicius de Moraes disait être « le blanc le plus noir du pays » et qu'une fois que les musiciens Brésiliens se retrouvent à l'étranger ils ont tous envie de faire une samba.

Il est très curieux de voir que São Paulo incarne si naturellement cette extraordinaire mosaïque culturelle qu'est le Brésil, que cette diversité n'est pas toujours consciente. Quand nous disons *mosaïque* cela comprend tout ce que cette ville peut également avoir de clivages, brisures, fractures, blessures, préjugés envers les pauvres etc. Toutefois, il y a quelque chose qui fait que tous se sentent avant tout des Brésiliens, même si personne ne sait exactement ce que cela veut dire. La question des origines s'y situe plutôt sur un arrière-plan et non pas en premier plan comme c'est si souvent le cas en Europe.

Les récits que nous allons retrouver plus tard dans cette thèse sont essentiellement des personnes qui vivent à São Paulo. Avant, nous nous tournerons vers le récit d'un américain, qui était lui aussi marqué par un pays-continent et une société composite et qui a ouvert à l'Occident le premier récit autour de la mystérieuse infusion amazonienne : yagé ou ayahuasca et encore bien d'autres appellations.

IV. L'AYAHUASCA ET L'OCCIDENT

Le cartographe William Burroughs et le Yagé : « changer le réel »

Le récit d'un « junky occidental » et sa contribution à l'ethnobotanique

« Le Yagé est peut-être l'ultime fix »

W. Burroughs (2006, p.13)

Le premier récit occidental autour de l'ayahuasca (décrite comme la « maravillosa planta » ou l'hallucinogène le plus bizarre) vient de la main du romancier américain William Burroughs (1914-1997), qui s'y connaissait bien en matière de substances psychoactives. Ce récit arrive avant le boom des années psychédéliques du mouvement beatnik, de la contre-culture (dont Burroughs sera un des grands représentants) et du mouvement hippie.

En janvier 1953, William Burroughs entreprend une expédition de sept mois dans les forêts d'Amérique du Sud pour y trouver de l'ayahuasca ou *Yagé*. A partir de ses carnets et des lettres qu'il envoie à Allen Ginsberg, jeune poète new-yorkais inconnu encore à l'époque, Burroughs compose un récit qui fut dans un premier temps publié dans des magazines. Dans « *Les lettres du Yagé* » (Yagé, comme nous l'avons dit est une autre appellation pour l'ayahuasca), livre paru seulement en 1963, la plante amazonienne reste un mystère dans un texte qui demeure aussi très énigmatique.

L'histoire de la rencontre de l'ayahuasca par Burroughs traverse une grande partie de son œuvre littéraire qui, en occurrence, n'est pas séparée de sa propre vie. C'est en mars 1952 qu'il fait pour la première fois allusion au breuvage dans une lettre écrite à Allen Ginsberg dans laquelle il raconte son périple en Équateur : « Je n'ai pas trouvé de drogue, *Bannisteria Caapi*, *Telépathine*, *Ayahuasca*, divers noms pour la même drogue. Je crois que

c'est une affaire top secrète. Je sais que les Russes l'expérimentent, et les Etats Unis aussi je pense » (Harris *in* Burroughs 2008, pp.14, 15).

Son expédition en Amérique du Sud, sa quête du psychoactif dont on dit qu'il a des pouvoirs de guérison et qu'il touche aux mystères « internes » se situe dans sa tentative, exposée tout au long de son texte, de « changer le réel ». On ne peut pas ne pas faire le lien entre la quête de Burroughs et les évènements tragiques qu'il avait connu quelques années plus tôt : le traumatisme d'avoir tué accidentellement sa femme en essayant de reproduire la performance de Guillaume Tell, d'avoir perdu ses enfants, sa toxicomanie, son homosexualité et ses angoisses bien détaillées dans ses livres.

En 1851 la science occidentale avait découvert l'ayahuasca (prononcer « AILLE-a-wasca ») ou le yagé, grâce aux travaux du grand naturaliste victorien Richard Spruce dont Burroughs avait lu l'ouvrage *Notes d'un botaniste sur l'Amazone et les Andes* publié en 1908. Dans les années 20 le pharmacologiste allemand Louis Lewin (Burroughs l'a probablement lu à Harvard) sort l'étude classique *Phantastica* (1970), une avancée scientifique importante en matière de psychoactifs (*Ibid.)*. Aucune découverte n'aura lieu dans les années 30 et il faudra attendre que le légendaire Richard Evans Schultes (1915-2001), le « père de l'ethnobotanique » (qui supervisa la naissance de « l'ethno-psychopharmacologie »), pour qu'en 1963 l'ayahuasca soit décrite comme l'un des « hallucinogènes ou phantastica les plus bizarres ». Schultes remarquera la même année que l'ayahuasca « demeure aujourd'hui l'un des narcotiques américains les moins bien compris » (*Ibid.,* p.17).

Schultes et Burroughs, les deux diplômés de Harvard avec des carrières différentes, se rencontrent en Colombie en 1953. Schultes finissait douze années de recherches de terrain au nord-ouest de l'Amazone. Il a pris de l'ayahuasca pour la première fois en 1942 à Puerto Limon, l'exact même endroit où Burroughs fera, en sa présence, sa première expérience en 1953. Schultes est toujours resté très réservé à ce sujet. Si dans la pratique, la rencontre avec Schultes a été décisive pour Burroughs, on dit que ce dernier n'a pas été pris au sérieux par les botaniques anglais ni par Schultes lui-même (*Ibid.*).

Dans les *Lettres du Yagé* (1963/2008) Burroughs traite davantage des mésaventures de sa recherche que de son aboutissement. Dans notre édition, ces lettres sont précédées d'une riche introduction de la main d'Oliver Harris qui entame une recherche et analyse très fine autour de l'expérience de Burroughs avec l'ayahuasca. Au fait, c'est le court récit de sa

correspondance avec Allen Ginsberg qui donne des précisions sur l'expérience elle-même. Ginsberg s'était rendu au Chili pour un événement en 1960. Mais, suivant les pas de Burroughs, il s'est engagé dans un voyage qui durera également sept mois pour « voir comment son statut de poète le plus célèbre au monde affectait l'image qu'il avait de lui-même ». (Burroughs, 2008, p.24). On dit que c'est finalement Ginsberg qui a fait l'expérience de l'ayahuasca la plus profonde, même s'il n'a cessé de se rapporter à Burroughs comme le maître qui devait l'initier et l'aider à comprendre son vécu de l'ayahuasca. Des années plus tard Ginsberg a pu dire dans une interview qu'il pensait que Burroughs aurait dû lui tenir un peu plus la main.

D'un point de vue purement ethnobotanique, l'écriture de Ginsberg marque une différence cruciale dans le savoir. Car c'est avec précision qu'il décrit l'élément le plus important qui fait que l'ayahuasca se distingue de tous les autres hallucinogènes naturels, à savoir la puissance qui provient d'une synergie unique de substances pharmaceutiques prises ensemble. De tous les additifs utilisés, deux sont d'une importance cruciale : l'un, *chagropanga*, déterminé comme le *Diplopterys Cabrerana*, une autre vigne de la famille des Banisteriopsis ; et l'autre, un arbuste à feuilles persistantes appelé *chacruna*, dont l'identité botanique précise demeurait un mystère dans les années 50.

Comme l'écrit Schultes (1988, p.180): « Chacune de ces deux plantes comporte dans ses feuilles un élément chimique hallucinogène différent : la *tryptamine* dans les principes actifs, puis les *betacarbolines* que l'on trouve chez les *Banisteriopsis*. L'ajout de ces feuilles accroît et prolonge grandement l'intoxication à travers une sorte d'activité synergétique. On est amené à se demander comment ces Indiens ont pu trouver ces deux additifs aux effets si extraordinaires parmi ces 80 000 espèces autour d'eux ? ».

Ce n'est que dans les années 60 que les scientifiques commencent à comprendre la prouesse de l'alchimie chamanique, lorsqu'ils découvrent que l'effet de l'infusion de l'ayahuasca provient de la présence d'alcaloïdes psychotropiques de b-carboline dans la liane (harmine et harmaline) qui agissent comme inhibiteurs de monoamine oxidase (IMAO). La présence d'alcaloïdes active ainsi l'agent psychédélique, la DMT (diméthyltryptamine), qui administré seul et par voie orale demeurerait inerte. Dans le texte qu'il écrit au milieu des années 80 sur cette incroyable fusion entre chimie et botanique, Schultes conclut : « Cela reste une énigme » (Burroughs, 2008, p. 25).

Les ethnobotanistes ont continué après Schultes à s'étonner de la connaissance botanique des peuples indigènes en Amazonie. D'un point de vue pharmacologique cette synergie constitue la véritable histoire de l'ayahuasca. Ginsberg en donne un premier aperçu dans sa lettre de 1960, écrite à Pucallpa au Pérou, dans laquelle il raconte que le *Curandero* lui donna un « mélange » qui contenait « du *mescla*, un catalyseur » que les gens de Pucallpa appellent *chacruna*. Bien que Ginsberg ajoute que la « préparation n'est pas excessivement secrète – je pense que Schultes l'a vue et la connaît », l'identité botanique de la *chacruna* et sa fonction étaient précisément le secret que Burroughs semblait ignorer. Cependant, sept ans auparavant, Burroughs écrit à Ginsberg qu'il avait fait la découverte de la chacruna et reconnu immédiatement sa signification : « Je suis désormais disposé à croire que les *Brujos* détiennent bien des secrets, et que le Yagé pris seul diffère considérablement du Yagé préparé avec les feuilles et les plantes que les *Brujos* ajoutent » (*Ibid.* ,p.26).

Burroughs demandera d'arrêter les tirages de son manuscrit et ajoutera un commentaire au manuscrit original de « *Yagé* », remarquant qu'en effet l'ajout de ces plantes, telles que la chacruna, étaient essentielles si l'on veut que l'effet psychoactif soit complet. Il avait réussi aussi à déterminer la plante : « Une plante comme du *Palicourea* de la famille des rubiacées ». Nous ne savons pas comment il est parvenu à identifier la plante, Burroughs ne le dira jamais et laissera le mystère. Néanmoins, deux ans plus tard dans son « Article sur le Yagé » il parle d'un Curandero appelé Saboya qui lui avait révélé un « secret professionnel » (*Ibid.*, pp.26-27).

Oliver Harris remarque : « Il s'avère que Burroughs effectua en 1953 la classification la plus exacte jusqu'alors, et une vraie prouesse botanique depuis les travaux de Spruce dans les années 1850, puisqu'il fut le premier à identifier le genre de la plante, depuis classifiée plus correctement parmi le *Psychotria viridis* » (*Ibid.*, p.27). Selon Harris, Burroughs fut conscient de sa contribution à la botanique. En 1953, l'écrivain avait également anticipé l'essor de la « bio piraterie » appliquée à l'ayahuasca. Comme nous avons dit, aux États-Unis il y a eu des tentatives d'avoir le brevet de cette formule du savoir phytochimique des peuples amazoniens.

Les Etats-Unis, en 1963, étaient prêts à prendre conscience de l'ayahuasca ou Yagé. Le chercheur américain Ralph Metzner (1999) observe avec justesse que « ce sont à l'origine les *Lettres du Yagé* qui présentèrent avec force à la culture occidentale le savoir chamanique

de l'ayahuasca » (*Ibid*, p.26). Ce qui était nouveau pour l'Occident, comme le concèdent Schultes et Metzner, était en fait une coutume sacrée et médicinale vieille de plusieurs millénaires dans les tropiques du Nouveau Monde. Le récit de Burroughs évoque également un autre point important. Selon lui, dans les années 50 l'utilisation de l'ayahuasca « était fréquente à la fois chez les Indiens et les Blancs. Presque tout le monde en cultive dans son arrière-cour » (Burroughs, 2008, p.112). Dans une lettre il nous raconte d'avoir pris du Yagé avec un danois qu'il avait rencontré. Selon lui, le danois a vomi immédiatement. Son livre devient alors une documentation importante autour de l'ayahuasca, montrant qu'à l'époque il existait déjà des Blancs qui voyageant en Amérique du Sud faisaient la rencontre du breuvage indien.

C'était également en 1963 que la maison d'édition de Burroughs, *City Lights*, publia la traduction de *Misérable Miracle* (qui ne paraîtra en France qu'en 1972 aux éditions Gallimard) d'Henri Michaux dans lequel l'auteur décrit ses expériences avec la Mescaline. Timothy Leary et Richard Alpert furent expulsés de Harvard après avoir conduit quelques expériences avec le LSD. La même année, Aldous Huxley (qui avait également écrit sur ses expériences avec des substances psychoactives) meurt et Ken Kesey (écrivain américain) et sa troupe partent en bus sur la route lançant leur *Acid Tests* qui marqueront l'arrivée de la contre-culture et les symboles du mouvement psychédélique aux Etats-Unis.

Burroughs définira le Yagé comme un « voyage spatio-temporel » et se redéfinit comme un *cartographe de l'inconnu* : « un cartographe, un explorateur de lieux psychiques », comme il le déclarait en 1962. Il prétend que l'ayahuasca lui avait montré « une nouvelle façon d'être » : « Je dois abandonner toute tentative d'explication, de chercher quelque réponse en termes de cause à effet et de prédiction, laisser derrière moi toute la structure pragmatique de la pensée occidentale, cette manière de poser des questions, de vouloir trouver un résultat, une utilisation. Il me faut entièrement changer ma manière de concevoir un fait » (Harris *in* Burroughs 2008, p.30).

Au début des années 70, les frères-chercheurs McKenna, Terence et Dennis, s'inspirent de « *A la recherche du Yagé* » pour entreprendre leur propre recherche des psychoactifs naturels capables de modifier l'esprit. Ils sont d'ailleurs devenus des références dans l'étude de ces substances. Pour Terence McKenna (1992) l'écriture de Burroughs est « pharmopicaresque », « deux sorte de voyage en un » (*Ibid.,* p.31). « *A la recherche du*

Yagé » n'est pas le résultat de vraies lettres, mais est « une sorte de compte rendu écrit à la première personne » (*Ibid.*, p.41). Beaucoup de mystères entourent la publication de cet œuvre qui reste néanmoins un vaste champ littéraire et historique autour de l'ayahuasca. Burroughs avait été motivé par *Les Portes de la perception* de Aldous Huxley (qui fait un récit sur le peyotl, une autre substance naturelle psychoactive) lorsqu'il a proposé à Ginsberg de « faire quelque chose » sur le *Yagé*.

Voici le récit d'une des expériences de Burroughs (2008, pp.133-137) écrit à Ginsberg depuis Lima le 10 juillet 1953 avant qu'il ne reparte aux Etats Unis : « Le Yagé est un voyage spatio-temporel. La pièce semble trembler et vibrer de mouvements. Le sang et la substance de diverses races, noire, polynésienne, mongole des montagnes, nomade du désert, polyglotte du Proche-Orient, indienne ; des nouvelles races pas encore conçues et pas encore nées ; *des combinaisons pas encore réalisées te traversent le corps. Des migrations*,[41] d'incroyables voyages à travers les déserts et les jungles et les montagnes (mort et immobilisme dans des vallées de montagnes interdites où des plantes bourgeonnent sur ta bite, d'immenses crustacés couvent à l'intérieur et cassent la coquille du corps), par-delà le Pacifique dans une pirogue à balancier jusqu'à l'île de Pâques. La Cité Composite[42] où sont étalés tous les potentiels humains dans le silence d'un vaste marché (…) Un lieu où le passé inconnu et l'avenir émergeant s'affrontent dans un bourdonnement silencieux et vibrant. Des entités larvaires en l'attente d'une en vie ».

La description de cette « Cité Composite » accuse quatre pages détaillées de son vécu adressées à l'ami Allen Ginsberg qui, à son tour, sept ans après son ami William, lui écrit sur son expérience directement de Estafeta Correo, Pucallpa, Pérou le 10 juin 1960 : « Ramon m'a conduit à son Curandero (…) Le Maestro, c'est ainsi qu'on l'appelle, est un type d'allure très simple et modeste qui doit avoir 38 ans ou plus – il a préparé une infusion à trois d'entre nous l'autre soir ; et ensuite la nuit dernière j'ai assisté à une séance de guérison classique, on a passé toute la nuit à boire avec 30 hommes et femmes dans la jungle dans une hutte des faubourgs de Pucallpa derrière le terrain de l'usine à gaz (…) J'ai bu une tasse (…) je me

41 C'est nous qui mettons ces phrases en italique.

42 Dans une lettre de février Burroughs raconte un rêve « très vif aux couleurs de la jungle verte et du coucher du soleil rouge » dans lequel il avait rêvé d'une « Cité Composite » qui lui était familière mais qu'il n'arrivait pas à situer. En partie New York, Mexico et Lima. Il se demande si ces rêves étaient liés au Yagé car « soit dit en passant, tu es supposé voir une ville quand tu prends du Yagé » (Burroughs 2008, p.93).

suis étendu et après une heure (dans une hutte en bambou à l'extérieur de sa cabane, où il cuisine) – j'ai commencé à voir ou ressentir ce qui m'a semblé être le Grand Être, ou une idée de Lui, s'approcher de mon esprit comme un énorme vagin mouillée – la seule image qui me vient à l'esprit est celle d'un grand trou noir du Nez de Dieu à travers lequel j'ai cherché à percer un mystère – et le trou noir était entouré de toute création – surtout de serpents colorés – bien réels. Je me sentais un peu comme la représentation de cette image, tellement l'idée était réelle. L'œil est une idée imaginaire qui donne vie à l'image. Aussi un profond sentiment de confort dans mon corps, aucune nausée. Ça a duré environ deux heures par étapes différentes… » (Ginsberg *in* : Burroughs, 2008, p.142).

Quelques récits plus loin : « (…) Tout d'abord, j'ai commencé à réaliser que mon inquiétude des moustiques ou ma peur de vomir étaient idiotes à côté de l'enjeu de la Vie et de la Mort. J'avais l'impression d'être confronté à la Mort (…) Je me suis senti nauséeux, me suis rué dehors pour vomir, tout recouvert de serpents, comme un séraphin, des serpents colorés en auréole tout autour de mon corps, il m'a semblé qu'un serpent vomissait l'univers (…) c'était comme si tous les êtres de la session étaient en contact radiotélépathique avec le même problème central – le Grand Être en nous – en revenant de vomir j'ai vu un homme assis les genoux contre la poitrine, j'ai cru voir son crâne comme une image aux rayons X et réalisai qu'il était accroupi là comme sous un linceul souffrant des mêmes Malheurs et d'un même sentiment de séparation » (*Ibid.*, pp.144-146).

Ces récits sont assez intrigants car ils nous paraissent être toujours d'actualité et convergent avec les récits que nous allons analyser. Ginsberg ne partageait pas les mêmes représentations culturelles des natifs de Pucallpa, n'empêche que lui aussi a vu des serpents. C'est pour cela que les discours autour de l'ayahuasca et l'universel sont loin d'être clos. Cela insupporte les *ayahuasqueiros* qu'on puisse penser ces visions uniquement comme des produits culturels, tout comme il nous insupporte de penser les visions seulement comme étant des produits de la substance psychoactive. Or, les *ayahuasqueiros* considèrent l'ayahuasca comme un être vivant qui « montre » des choses à celui qui veut voir ou à toute personne que la plante a jugé être prête à voir, indépendamment de sa culture, de sa religion, de ses appartenances sociales etc. D'ailleurs, la recherche de Benny Shanon (2002) et d'autres chercheurs servent souvent de point d'appui pour justifier cette universalité de l'expérience et de certaines de ces visions, du moins dans un premier temps. Car ensuite les

personnes ne vont pas nier que « c'est différent pour chacun ». Là aussi nous retrouvons l'agencement sans conflit des notions qui dans une culture Occidentale telle que l'européenne pourraient être comprises comme étant disparates. L'universel et le singulier se marient ; dans leur registre de pensée il y a de la place pour les deux dimensions.

En outre, nous ne pouvons pas négliger le rôle majeur qu'a exercé la littérature dans le partage, dans les discussions et même dans la construction d'un discours autour des expériences qualifiées « psychédéliques ». Paul Ricœur (1990, 1991) a par ailleurs largement développé le processus de Mimèsis et l'impact de la littérature sur la vie quotidienne. Selon cet auteur la littérature occupe une place très importante dans la découverte et la transformation du monde.

En ce qui concerne les écrits sur l'ayahuasca, selon Losonczy et Mesturini (2010, p.95): « Ces ouvrages et revues contribuent, auprès du public occidental, à une relecture systématique de ces pratiques à partir d'un référent chamanique universalisé et à une uniformisation des attentes et des quêtes qui motivent à emprunter les itinéraires de l'*ayahuasca.* L'utilisation courante de ce terme dans les réseaux internationaux des *aficionados* de l'*ayahuasca* fait retour vers les milieux locaux amazoniens en transformant le langage et l'encadrement rituels qui deviennent ainsi aptes à répondre aux attentes des clients étrangers tout en les validant ».

Puisque les recherches sur ces substances ont été limitées pendant très longtemps, certains livres (nous pensons évidemment à ceux de Carlos Castãneda, 1972) ont exercé, notamment pour un public occidental et citadin, le rôle de véritables initiations dans la matière, entraînant même la revalorisation occidentale des pratiques et notions chamaniques. Cela devient clair quand nous approchons le mouvement Néo-Chamanique, *New Age* et ses principales influences. Aux Etats-Unis notamment, le chamanisme a été très répandu dans les années 60 et 70 dans le milieu universitaire, artistique, cinématographique et littéraire.

L'ayahuasca et le Néo-chamanisme ou le chamanisme urbain Occidental

C'est vers les années 1960 que ce qui peut être appelé le « discours chamanique » a pris en Amérique du Nord un tournant décisif lorsque le mouvement dit « *New Age* » a découvert le chamanisme et l'a utilisé comme principal outil de référence pour construire sa vision du monde (Stuckrad, 2003). Le néo-chamanisme ou le chamanisme urbain est l'appellation donnée au mouvement qui a succédé à la contre-culture occidentale des années 60 et qu'on peut inscrire dans le mouvement *New Age* ou « Nouvel Âge ». Ce dernier, en tant que courant spirituel, est considéré comme un produit capital des années 1960-70, apparu dans de diverses nouvelles communautés telle que celle fondée en 1962 à Big Sur, en Californie.

Selon Stuckrad (*Ibid.*, p.284): « Sous l'influence des œuvres de Mircea Eliade, de C.G. Jung et de Joseph Campbell, le chaman est devenu le modèle d'une nouvelle compréhension de la relation de l'humanité avec la nature, de la capacité de l'homme à accéder à des niveaux spirituels de la réalité et à mener une vie respectueuse envers la 'toile sacrée de la création'. Dorénavant, le chamanisme ne sera plus regardé comme une voie spirituelle réservée aux seules « cultures chamaniques classiques ». Au contraire, du seul fait que l'attitude occidentale positiviste et mécaniste vis-à-vis de la réalité et de la nature était remplacée par une vue holiste ou vitaliste, le chamanisme pouvait être considéré comme accessible à tout le monde – même à ceux qui, dans les contextes urbains, s'étaient éloignés de la nature ». Cette vision du chamanisme clairement explicitée par l'auteur est tout à fait celle que nous retrouvons dans les réinventions néo-ayahuasqueiras contemporaines.

Il est courant de dire que le *New Age* souhaitait, entre autre, rompre avec le pessimisme de la société occidentale et affirmer son espoir dans un nouveau temps, un nouvel âge du monde. L'individu, comme est toujours le cas dans la modernité, occupe un rôle central, mais non pas pour la préservation de ses intérêts individuels mais pour l'éveil de la conscience à travers cette nouvelle spiritualité. Celle-ci s'avère optimiste, créant une logique moderne du partage universel des savoirs spirituels primordiaux, du partage des connaissances de l'humanité. Nous retrouvons tant dans le néo-chamanisme que dans le *New Age* une mouvance mystique-ésotérique qui propose des systèmes dynamiques de type holiste (du grec *ολος holos* : entier). C'est-à-dire, chaque chose, chacun, porte en soi le tout.

Ces spiritualités démontrent une quête d'unité, d'union entre le sacré et le matériel alors que cette séparation est précisément une caractéristique majeur de la modernité (Benavides, 1998).

Selon Gasharian (2004) les notions de globalité et d'unité animent les investissements dans les activités dites *New Age* dont l'idée de base est que le savoir des chamans, étant universel, peut s'acquérir de différentes manières.

Ainsi, ces mouvements prennent en compte la notion de réseau international, de conscience planétaire, évoquent la nouvelle sensibilité écologique du monde contemporain et son besoin de revitalisation spirituelle. L'écologie, entendue comme une écologie des profondeurs centrée autour de la Terre-Mère (cette dimension nous la retrouverons très fortement dans les récits des *ayahuasqueiros*) et de ses esprits terrestres et célestes.
L'individu, pour arriver à son « développement personnel », à son bien-être, peut faire appel à divers systèmes symboliques et récits mythologiques qu'il empruntera à diverses traditions culturelles pour en faire l'usage qui lui convient. Dans le chamanisme occidental moderne le but principal est l'émancipation [*empowerment*] personnelle et spirituelle des pratiquants, le rôle de la communauté ayant une importance moindre par rapport au contexte chamanique plus traditionnel (Stuckrad, 2003).

Stuckrad propose finalement que le chamanisme soit considéré comme un « paradigme de la dialectique de la rationalité, de la science et de la fascination pour l' « autre » irrationnel ». Selon lui, tout d'abord, le chamanisme occidental moderne prend ses racines dans le projet romantique d'esthétiser la nature, le cosmos et le soi au XXe siècle (*Ibid.,* p.296). Il faut dire également que la plupart des protagonistes du chamanisme occidental moderne ont suivi une formation universitaire d'anthropologue et qu'ils ont essayé de combiner la théorie et la pratique spirituelle en dehors des études universitaires.

Selon Losonczy et Mesturini (2010), la récente entrée de la référence chamanique et des pratiques qui s'en inspirent sur le « marché international des options spirituelles et thérapeutiques » a créé des modalités particulières de déplacement. Les auteures soulignent que plusieurs études anthropologiques (Chaumeil, 1992, 2000; Carneiro da Cunha, 1998; Losonczy, 1990, 2006) mettent l'accent sur le rôle de l'itinérance régionale et interethnique des apprentis et des spécialistes chamaniques dans la constitution et la légitimation d'un savoir rituel qui demeure toujours en mouvement.

Le chamanisme urbain ou le néochamanisme est caractérisé par cette grande flexibilité qui intègre le chamanisme traditionnel amazonien à tout un éventail d'approches psycho-spirituelles occidentales qui sont elles aussi très hétéroclites.

V. HALLUCINOGENES, ENTHEOGENES, PSYCHEDELIQUES ?

Les substances psychoactives et l'ayahuasca selon les classifications

Les substances psychoactives sont connues des êtres humains depuis les temps le plus reculés, qu'il s'agit des substances sédatives ou euphorisantes, des psychostimulants ou encore des « substances enthéogènes ». Ces dernières substances, appelées également « hallucinogènes », ont sans aucun doute fasciné le plus l'homme par leurs capacités à modifier le cours de la pensée et les perceptions sensorielles, c'est-à-dire par leur capacité à produire des « états modifiés de conscience ».

Au milieu des années soixante, des chercheurs en psychiatrie biologique ont détecté et quantifié la présence de diméthyltryptamine (DMT) dans différents fluides corporels humains comme le sang, le plasma, l'urine et le liquide céphalo-rachidien. Ceci fait de la DMT le premier endo-alcalöide potentiellement psychoactif mis en évidence dans l'organisme humain. Depuis, des B-carbolines endogènes ont également été trouvés dans le système nerveux central des mammifères, telle la pinoline méthoxy-THBC dans la glande pinéale (Callaway, 1994). La DMT connaît dans le monde entier une longue histoire d'utilisation puisqu'elle est présente dans une grande variété de plantes et de graines ; elle peut également être produite synthétiquement.

Il est important de noter que dans la littérature ethnographique et médicale aucun décès suite à l'ingestion de l'ayahuasca n'a été rapporté (Sueur et all. 1999). En outre, il n'existe aucune preuve ni fondement pour la supposition que l'ayahuasca pourrait créer une dépendance physique ou un syndrome d'abstinence. On dit que la dose létale de l'ayahuasca serait de 7 à 8 litres pour un homme adulte, sachant que dans les rituels on administre habituellement un petit gobelet de 20 ml (allant jusqu'à trois gobelets mais à des heures d'intervalle). A titre de comparaison, la dose létale de l'eau est de 10 litres, alors qu'un litre d'alcool peut déjà introduire une overdose chez l'être humain.

L'arbuste *Pychotria viridis* (*chacruna* en espagnol) est la source presque invariable de la diméthyltryptamine contenue dans l'ayahuasca préparée en Amazonie péruvienne, tandis qu'en Colombie on utilise plutôt la liane *Diplopterys cabrerana*[43]. Callaway et al. (1997) ont déterminé les concentrations suivantes d'alcaloïdes dans l'ayahuasca utilisée par « l'Union du végétal » : DMT: 0,24 mg/ml; Tétrahydroharmine: 1,07 mg/ml; Harmaline: 0,20mg/ml; et Harmine: 1,70 mg/ml.

Valla (1983, p.75) décrit l'intoxication par l'harmaline de la manière suivante : « Cliniquement, l'intoxication par l'harmaline entraîne d'abord une sensation de malaise physique et un état nauséeux parfois très désagréable pour le sujet, mais l'image du corps n'apparaît pas perturbée, à la différence des symptômes provoqués par le LSD et la mescaline. Les modifications de la forme des objets, de la profondeur, les changements d'expression des visages, qui sont observés avec la plupart des hallucinogènes, semblent pratiquement absents avec l'harmaline, qui entraîne peu de changement de l'environnement. »

Selon la classification pharmacologique, l'ayahuasca fait partie des B-*Carbolines* (sa substance principale étant l'*harmina*) et non pas des *tryphtamines* ; en effet, la DMT est aussi présente dans la composition de la boisson mais en moindre dose que l'*harmina*. Dans de nombreux pays l'ayahuasca est interdite à cause de la présence de cette dernière substance (la DMT).

Les appellations

Pour nommer les substances telles que l'ayahuasca, le vocabulaire est vaste, discutable et assez problématique. Hallucinogène, enthéogène, psychédélique, psychomimétique onirogène, lucidogène, etc. sont des exemples d'appellations qui ne semblent pas rendre compte de la complexité de la plante. L'anthropologue français Patrick Deshayes (2004, p.19) pose le problème avec justesse de la manière suivante : « Or, la question du qualificatif est un piège. En choisissant telle ou telle catégorie, ce n'est pas seulement la substance que l'on classifie : on choisit en fait la qualification de la substance

[43] Pour en savoir plus : McKenna, Luna et Towers (1986).

qui semble déterminer son identité. Il est bien évident qu'en choisissant de la qualifier comme hallucinogène ou comme psychomimétique, on classe une fois pour toutes les effets de l'ayahuasca du côté de la pathologie. Enthéogène est plutôt choisi par les adeptes du mouvement religieux du *Santo Daime* qui annoncent ainsi que, dans leur pratique, on rencontre Dieu. Quant à lucidogène ou onirogène, ils sont clairement utilisés par ces nouveaux usagers occidentaux de l'ayahuasca qui pensent l'utiliser à des fins thérapeutiques occidentales, ou encore d'expansion de la conscience, ou enfin de développement personnel. En aucun cas, il n'est tenu compte des catégories de pensée des praticiens originels qui utilisent cette plante de manière rituelle depuis plusieurs milliers d'années, et dont l'expérience devrait leur conférer, me semble-t-il, une place d'experts non négligeable. Pour eux, l'ayahuasca n'est pas génératrice d'hallucination (hallucinogène), ni de rêve éveillé (onirogène), ne nous met pas en relation avec Dieu (enthéogène), ne simule pas pour un temps la folie (psychomimétique), et n'augmente pas la conscience (lucidogène). L'ayahuasca est, selon eux, elle-même un être qui nous met en relation avec d'autres êtres, maîtres des animaux et des maladies. Finalement, l'interrogation sur comment qualifier l'ayahuasca rejoint celle de comment se nomme-t-elle ? Ou plus exactement comment la nomme-t-on ? ».

Les termes d'hallucinogènes, de psychédéliques ou d'enthéogènes sont tout de même les plus répandus. Chacun des autres termes (psycholytique, psychodysleptique, psychomimétique, délirogène, entactogène...) se réfère effectivement à un angle particulier d'observation des effets de ces substances. Le terme d'hallucinogène est le plus couramment utilisé dans la littérature psychiatrique.

Pour Hoffer et Osmond (1967), le terme d'hallucinogène n'est pas satisfaisant car il met l'accent sur l'élément perceptuel de la réponse à ces substances ; les hallucinogènes étant sensés induire exclusivement des hallucinations, au sens d'illusion de la perception, autrement dit des perceptions imaginaires sans objet réel. Notion rejetée par la grande majorité des usagers de ces substances. C'est pour cela que le concept d'hallucination est très difficile à définir. Alors que chez le sujet psychotique, notamment chez le sujet schizophrène, il semble clair que le processus de clivage psychique produit une « néo-réalité » hallucinatoire, l'effet des substances psychoactives doit être analysé autrement.

Selon notre expérience clinique, le vécu psychotique puis le vécu entrainé par une substance psychoactive du type ayahuasca demeurent phénoménologiquement très distincts.

Le terme psychédélique signifie « esprit manifesté » et est très populaire dans le monde entier suite au mouvement américain de la contre-culture. Il a été proposé en 1956 par Aldous Huxley et Humphry Osmond (1972). Osmond était un psychiatre anglais immigré au Canada qui a fait diverses expériences avec ces substances et qui est responsable de l' « initiation » de Huxley. Thimoty Leary et son équipe à Harvard sont en grande partie responsables de la popularisation du mot « psychédélique ».

Ces « psychoactifs », comme la plupart des drogues, proviennent de la famille des substances chimiques connues sous le nom d'*alcaloïdes*[44]. Le premier à avoir isolé un alcaloïde de l'ayahuasca fut Fischer en 1923. Il le nommera télépathine. Il ne fera pas de recherches plus approfondies. En 1928 Elger montrera que l'alcaloïde isolé par Fischer n'est autre que l'harmine, un alcaloïde isolé depuis 1847. Par la suite un second alcaloïde, l'harmaline, sera découvert. Plus tard on trouvera encore deux autres alcaloïdes provenant de la liane : la tetrahydroharmine (THT) et l'harmol (ce dernier n'étant présent que sous forme de traces).

La chimie des alcaloïdes

Les alcaloïdes sont des *bases azotées* organiques provenant du règne végétal et représentent un étonnant ensemble du point de vue de la variété de leurs structures. Dans la plupart des alcaloïdes on retrouve un atome d'azote séparé d'un système aromatique par deux atomes de carbone.

(S) aromatique – CH2 – CH – NH2

« Cette configuration a été reproduite dans des milliers de produits de synthèse dont elle est le seul point commun » (Valla, 1983, p.51).

Du point de vue chimique, il existe quatre grandes familles « d'hallucinogènes » que l'on différencie classiquement en fonction de leur système aromatique : les substances comprenant un noyau benzénique ou les phényléthlamines ; les substances comprenant un

[44] L'alcaloïde le plus consommé au monde est la caféine. D'ailleurs, le café est également une rubiacée.

noyau indolique : les tryptamines, les carbolines et les dérivés de l'acide lysergique ; les esters (anthicholinergiques naturels et synthétiques) puis les terpènes : les cannabinoïdes.

On distingue sept groupes de substances ayant des propriétés psychédéliques (Sueur et *al*., 1999 ; Inaba et Cohen, 1997 ; Valla, 1983) :

1- Les Tryptamines

Naturelle bufoténine : 5-OH-DMT (Yopo)

Psilocine: 4-OH6DMT

Psilocybine (Psilocybe)

Ibogaïne (Tabernanthe Iboga)

Synthétique N,N-diméthyltryptamine (DMT)

DET, DPT

2- Phényléthylamines:

Les drogues psychédéliques naturelles et les « designers drugs » entactogènes ou empathogènes[45]

Naturelle mescaline (Peyotl, San Pedro)

Les amphétamines naturelles (cathinone-Khat) et synthétiques

Synthétique MDMA, MDEA, MDA, MBDB, DOB, DOM, 2-CB, MTA, 2C-T2, 2C-T7

3- Les Cannabinoides

Naturelle cannabinobol delta-tétrahydrocannabinol

Synthétique nabilone (Cesamet)

Dronabinol D9-THC (Marinol)

4- Les B-carbolines

Naturelle harmane (Passiflore)

Harmine (Ayahuasca ou Yagé)

5- Le Gamma-hydroxy-butyrate (GHB ou gamma-OH)

[45] Terme employé pour certaines substances, en particulier les *phényléthylamines* de la famille de l'ecstasy (MDA,MDMA, MDEA,MBDB), améliorant chez de nombreux sujets la capacité à entrer en relation avec les autres (empathie) et à atteindre pour soi-même un état de sérénité. Le terme d'ectatogène a été défini au début des années quatre-vingt par SHULGUIN et NICHOLS comme le fait de « produire un contact avec son propre corps » (Sueur et all, 1999, p. 5).

6- Les Esters divers :

Glycolates, naturelle atropine, scopolamine et hyosciamine (Datura, Belladone, Jusquiame, Mandragore)

Synthétique Ditran

Trihexyphénidyl (Artane)

Bipérien (Akineton Retard)

Les alcaloïdes de l'amanita muscaria

Les kawalactones (kava-kava)

Les arylhexylamines (esters de pipéridine)

Les acides lysergiques, synthétique diethylamide de l'acide lysergique (LSD)

Naturelle isoergine, ergine (ololiuqui, volubilis, bois rose)

7- Les Produits Volatiles

Synthétique éther, chloroforme, essence, trichloréthylène, oxyde nitrique (gaz hilarant), nitrite d'amyl (poppers).

L'ayahuasca s'inscrit ainsi dans ce quatrième groupe, celui des *B-carbolines*. L'action de la boisson se doit alors de l'interaction des B-carbolines avec la DMT présente dans les feuilles. Ensemble elles potentialisent leurs propriétés psychoactives. Les B-carbolines sont les responsables d'inhiber les enzymes de la MAO (monoamine-oxydase) rendant ainsi possible l'arrivée de la DMT dans le cerveau même par voie orale (Callaway et al. 1997).

De plus, elles sont encore responsables d'augmenter les niveaux de sérotonine, dopamine, norépinephrine et adrénaline (épinéphrine) dans le cerveau. Une récente recherche de doctorat[46] au Brésil en biochimie suggère que l'harmine pourra représenter une nouvelle cible pharmacologique pour le soin et traitement de la dépression.

[46] Fortunato J.J., « Efeitos Comportamentais e Neuroquímcos da Harmina em Modelos Animais de Depressão ». Tese de Doutorado em Bioquimica. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2009. Recherche disponible in : http://www.neip.info/html/objects/_downloadblob.php?cod_blob=1026.

VI. LES AGENCEMENTS URBAINS BRESILIENS DE L'AYAHUASCA

Les religions ayahuasqueiras

A la fin du XIXe siècle, la portion occidentale de la forêt Amazonienne, baignée par les rivières Purus, Juruá et Madeira, a été transformée en la principale zone productrice de caoutchouc du Brésil. Cette région avait été un jour une région de forte présence indigène ; plusieurs tribus ont disparu d'ailleurs avant tout enregistrement de leur culture. Mais les « seringueiros » (comme les leaders des « religions ayahuasqueiras ») rencontrent un élément fondamental de la culture indigène de la région : *l'ayahuasca*, véhicule pour mettre l'homme en contact avec le sacré.

Comme nous avons vu, les indiens utilisaient l'ayahuasca principalement pour trois activités : la chasse, la guerre et la cure. Néanmoins, en plus de chercher les effets oraculaires et médicinaux de la plante, ils cherchaient également à établir des relations entre le monde matériel et le monde spirituel, entre le visible et l'invisible.

En Amérique du Sud nous voyons le mouvement *ayahuasqueiro* se multiplier à partir du métissage, à partir d'une réappropriation et une resignification de ces formes traditionnelles. Ce continent est donc devenu un terrain privilégié pour étudier les itinéraires religieux et les sensibilités religieuses qui sont en mouvement permanent. Toutefois, dans ce contexte, le Brésil est le seul pays de l'Amérique Latine où sont apparues des « d'églises ayahuasqueiras » avec l'ayahuasca utilisée comme sacrement, avec ses « parrains » et ses maîtres. En revanche, le Pérou, la Colombie, le Bolivie, le Venezuela ou l'Equateur vivent l'urbanisation de l'ayahuasca par le mouvement des chamans indigènes, « caboclos[47] » et des « néo-chamans ».

[47] *Caboclo* vient du mot tupi *kareuóka* qui signifie de « couleur cuivre » et est au Brésil le nom par lequel on désigne une bonne partie de la population du bassin amazonien. A priori ce sont les métis descendant d'Européens blancs et d'Amérindiens. Dans la pratique, il me semble que le terme s'est généralisé au-delà des frontières ethniques et s'est élargi à toute population métisse de la région.

Officiellement, il existe donc trois « religions ayahuasqueiras » nées au Brésil, en Amazonie au XXe siècle : le *Santo Daime*, l'*União do Vegetal* et la *Barquinha.* Elles sont maintenant présentes un peu partout au Brésil et dans plusieurs villes du monde. Ces religions utilisent donc l'ayahuasca comme sacrement et sont reconnues par le gouvernement brésilien qui leur donne le droit d'usage du « thé » dans un cadre religieux exclusivement (l'usage de l'ayahuasca, thérapeutique ou autre, n'est pas légal au Brésil). De plus il existe plusieurs groupes urbains qui se sont souvent inspirés d'une de ces trois religions, mais qui ne s'inscrivent pas tout à fait dans aucune d'entre elles. Ces groupes réalisent un véritable métissage entre les origines *caboclas* amazoniennes et d'autres courants de pensée (*New Age*, psychologie jungienne, orientalismes etc.), et constituent souvent des versions plus « occidentales » de ces pratiques.

L'usage rituel-urbain de l'ayahuasca s'inscrit dans une philosophie de l'homme de base éminemment mystique. La possibilité d'accéder à des niveaux plus profonds de « l'essence » est partie intégrante tant du côté des « religions ayahuasqueiras » comme des usages néo-*ayahuasqueiro*. Le terme « néo-*ayahuasqueiro* », forgé par l'anthropologue Beatriz Labate (2004, p.88), fait allusion aux groupes qui apparaissent dans la scène brésilienne des années 90 et qui forment une intersection entre les réseaux qui composent l'univers *New Age* et les églises ayahuasqueiras traditionnelles. Leur point de rencontre est l'usage du « thé » en vue d'une « quête spirituelle ». L'institutionnalisation religieuse des groupes est le point principal qui les distingue.

Il s'avère qu'au début des années 70 au Brésil, des jeunes identifiés avec la culture psychédélique (Langdon, 2005) ou en quête d'expériences pas communes sont partis notamment de São Paulo et de Brasilia en voyages, racontés souvent sur un ton aventurier, pour découvrir les états du nord du pays (l'Etat de l'Acre principalement et l'Etat de Rondônia), pour connaître le thé ancestral produit à partir de deux plantes natives de l'Amazonie qui maintenant sont cultivées dans les autres régions du pays. Revenus du nord ces jeunes racontent les expériences transformatrices vécues, fruits d'une spiritualité née de leur rencontre avec le breuvage jusqu'alors très mystérieux. Ces jeunes, qui ont aujourd'hui entre 50 et 60 ans, composent avec les individus « des origines », les postes hiérarchiques supérieurs de deux lignes expansionnistes de l'ayahuasca : l'UDV et le CEFLURIS (ICEFLU). Il existe une proximité, dans leur profil socioculturel, entre les individus qui ont « ramené » le thé vers les capitales brésiliennes des années 70 et qui sont devenus par la suite les leaders

de ces deux groupes dans le centre-sud du Brésil. Il s'agissait donc, en pleine dictature militaire, d'une vague de jeunes de classe moyenne, originaires de familles catholiques, souvent identifiés avec la contre-culture, le théâtre, les mouvements politiques de gauche, des voyageurs, des étudiants inscrits dans la génération hippie de « paix et amour » (Melo 2010). Un point important à soulever par rapport à la transformation de ces personnes est que, une fois « convertis », ils s'opposent à l'usage de toute autre drogue licite ou illicite en dehors de la boisson sacralisée.

Dans ce travail, nous allons exposer brièvement les origines de ces trois agencements religieux officiels, plus en détail le *Santo Daime*, avant de présenter la cartographie du groupe « Comuníndios » que nous avons pu connaître de plus près et qui illustre parfaitement la dimension mouvante de ces pratiques dans le monde contemporain. Car si ce groupe est à la fois profondément marqué par le *Santo Daime*, il a été également marqué par le passage de son leader à l'*União do Vegetal* ; nous verrons que, avant de devenir « autonome », ce groupe traversera aussi l'univers hippie. Pour mieux comprendre le paysage des églises ayahuasqueiras brésiliennes et leur cosmologie, nous présentons ici un panorama général qui nous permettra de mieux saisir le récit des personnes membres ou anciens membres de ces groupes.

Le Santo Daime

« *Le Santo Daime est le résultat de caractéristiques religieuses des trois éléments ethniques formateurs de la culture brésilienne, l'indien, le noir et le blanc.* »

Vera Froes

Le *Santo Daime* est la plus ancienne organisation religieuse brésilienne autour de l'ayahuasca. Selon les principaux chercheurs du *Santo Daime* au Brésil, Mac Rae (1992), Fróes (1983), La Rocque Couto (1989) et Goulart (1996), le fondateur de la doctrine du Santo Daime, *Raimundo Irineu Serra* (1892-1971), serait arrivé dans l'état amazonien de l'Acre en 1912, dans le village de Xapuri où il est resté deux ans. Il avait alors une vingtaine d'années. Ensuite il aurait déménagé vers la ville de Brasiléia où il a travaillé comme ouvrier du

caoutchouc (*seringueiro*) durant trois ans. C'est dans cette ville qu'il aurait reçu une invitation pour travailler dans le « Comité des limites », l'organisme responsable pour la délimitation des frontières entre le Brésil, la Bolivie et le Pérou. Il a dû alors déménager à nouveau, cette fois-ci vers la ville de Sena Madureira. Après avoir travaillé un certain temps dans cette commission il aurait repris son travail en tant que *seringueiro*. En 1920 il part à Rio Branco (capitale de l'Acre) intégrant la garde territoriale jusqu'en 1932 quand il décide de se consacrer à l'agriculture. C'est lors de tous ces déplacements et travaux dans la forêt amazonienne, Irineu Serra a pris contact avec les Caxinawás Brésiliens et péruviens (groupes d'indigènes qui font l'usage de l'ayahuasca). Toutefois, c'est pendant son séjour à Brasiléia qu'il avait appris l'existence de la boisson par l'intermède de Antonio Costa, un proche, et de son frère André. Celui-ci l'aurait invité à prendre contact avec l'ayahuasca pour la première fois dans une région frontalière entre le Brésil et le Pérou, en présence d'un *ayahuasqueiro* péruvien. Selon Mac Rae (1992) après cette première rencontre, Irineu Serra se serait soumis au processus traditionnel d'initiation chamanique parmi les *ayahuasqueiros* et les végétalistes de cette région amazonienne.

Les bases du *Santo Daime* sont intimement liées aux pratiques *curandeiras* (de guérisseurs) amazoniennes. Par la suite il s'éloignera de ces pratiques pour insérer de nouvelles pratiques religieuses et s'inscrire dans l'espace urbain. Autrement dit, le *Santo Daime* prend ses racines dans le « curandeirismo » amazonien, il lui empruntera plusieurs de ses croyances et pratiques mais en même temps s'éloigne de sa tradition et inaugure de nouvelles formes d'usage de l'ayahuasca dans la société, dans l'espace de l'homme blanc. Là où dans le « curandeirismo » l'on trouvait des petits groupes ayant des pratiques divergentes, utilisant l'ayahuasca sous l'orientation d'une personne considérée plus expérimentée, dans le *Santo Daime* on trouve une doctrine avec plusieurs adeptes, une communauté religieuse, une formation d'églises et le développement d'un système rituel et d'une cosmologie extrêmement complexes (Goulart, 1996, pp.10-11).

Les transformations que les formes d'utilisation de l'ayahuasca ont connues avec le surgissement du *Santo Daime* doivent être prises dans un cadre plus large qui fait écho aux profonds changements que vivait la religiosité populaire brésilienne ainsi que la société.

La Rocque Couto (1989, p.42-43) souligne le développement du *Santo Daime* en tant que manifestation d'une religiosité populaire dont le syncrétisme entre des éléments indigènes et des éléments chrétiens dessine ces principaux aspects constitutifs : « Cette doctrine

religieuse, en relation profonde avec la forêt amazonienne, fait partie du folklore de la région comme une instance de cure spirituelle et exprime une manifestation significative (encore peu connue) de la religiosité populaire de notre pays. (…) Dans les mains du caboclo régional, cette boisson sert d'amalgame pour l'établissement d'un réseau mythique qui vit le christianisme d'une manière qui lui est propre dans des rituels de fêtes et de sens ». Mac Rae (1992, pp.16-17) parle du *Santo Daime* en tant que « culte urbain qui mélange éléments de pratiques indigènes, africaines et ésotériques sous un voile chrétien ». À ce propos Fróes (1983, p.36) ajoutera que le *Santo Daime* « est le résultat de caractéristiques religieuses des trois éléments ethniques formateurs de la culture brésilienne, l'indien, le noir et le blanc ».

Suivant la pensée de ces chercheurs qui ont suivi de près et pendant autant d'années le *Santo Daime*, nous ne pouvons pas ne pas mettre l'accent sur le caractère éminemment *populaire* de cette doctrine comme trait caractéristique de sa culture. Les origines de cette culture comprennent un processus historique dans lequel le « caboclo » régionaliste resignifie des croyances et des traditions indigènes, *caboclas*, africaines et catholiques à travers un métissage religieux singulier. Pour cela, la tradition orale sera l'expression culturelle par excellence constitutive du *Santo Daime*. Goulart (1996) rappelle que la plupart des rapports et des données du *Santo Daime* qui réfèrent à la période de sa formation sont issus de l'histoire orale. La transmission orale occupe par ailleurs une place majeure dans le développement de la doctrine daimiste.

Raimundo Irineu Serra est né le 15 décembre 1892 dans l'état du Maranhão, au nord-est du Brésil. Descendant des esclaves, c'était un homme noir qui mesurait presque deux mètres. Il avait perdu son père assez tôt et avait dû vite se mettre au travail pour aider sa mère veuve et ses sept frères et sœurs. De son enfance nous savons très peu. Ensuite il s'est marié quatre fois et n'a eu qu'un seul enfant de son deuxième mariage. Il avait 64 ans quand il s'est marié pour la quatrième fois. Elevé dans la religion catholique il s'était affilié néanmoins à un groupe placé à São Paulo, le « Cercle ésotérique de la communion de la pensée » d'où viendront les principes daimistes d'harmonie, amour, vérité et justice (Albuquerque 2007).

La dénomination « daime »

Après avoir pris la boisson autour de 1920 avec son ami Costa et un *caboclo* appelé Pizango dans la frontière du Brésil et du Pérou, Irineu Serra rebaptise l'« ayahuasca » (le nom péruvien, *quechua*, *andin*) sous le nom de « Daime ». L'expression « Daime » vient du verbe *donner*, « dar » en portugais. « Donne-moi », « Dai-me » en portugais. C'est-à-dire que le choix du nom fait allusion à l'invocation qui doit être faite à l'esprit de la boisson au moment de son ingestion. Selon la tradition, comme le dit Froes (1986, p.32) : « cela vient du verbe divin Donner, donner pour ceux qui nécessitaient et demandaient, donnant origine ainsi au nom Daime ». Dans la doctrine du *Santo Daime* il est commun entre les adeptes l'usage d'utiliser les expressions : « Daime forca » (donne-moi de la force), « Daime amor » (donne-moi de l'amour) et « Daime luz » (donne-moi de la lumière).

La resignification de l'ayahuasca en Daime peut être constatée à partir du témoignage d'un contemporain d'Irineu Serra, Luis Mendes : « La boisson était ancienne mais n'avait pas encore été doctrinée. Et la doctrine c'est le Maître [Irineu] qui nous l'a ramenée. […] C'est pour cela que nous autres appelons le thé le Daime. Avant c'était ayahuasca. Mais c'était le nom primitif, encore sans doctrine. Le nom doctriné est Daime » (Albuquerque, 2007, p.24).

L'histoire de la rencontre singulière d'Irineu avec l'ayahuasca sert de véritable modèle à suivre pour ses disciples et est souvent réactualisée par eux. C'est de cette histoire que les bases mêmes de la doctrine vont naître, le culte légitime qui a pu domestiquer cette boisson sauvage et la faire devenir le thé du *Santo Daime*. Les « daimistes » préfèrent le terme enthéogène pour parler du « thé » : « Ni drogue, ni hallucinogène, un enthéogène ! » Car comme ils mettront l'accent sur la dimension spirituelle de l'expérience, sa dimension sacrée, le terme enthéogène de par son origine du grec *entheos*, « dieu à l'intérieur » semble être moins connoté négativement et reconnaître le potentiel de ces substances.

Selon Gabrich (2005) lors de son surgissement la doctrine du *Santo Daime* réveillait dans la société locale beaucoup de peurs, de méfiance et de préjugés. Tant les personnes qui habitaient dans les campagnes que celles qui habitaient la capitale Rio Branco « regardaient avec un regard ethnocentrique les phénomènes culturels d'origine indigène » (*Ibid*., p.13). Le « Maître Irineu » (c'est ainsi qu'on l'appelait) a été dénoncé plusieurs fois pour pratiquer un culte qui dérangeait, qui mettait en péril les convictions socioreligieuses dominantes. Lui et

ses disciples ont toujours résisté en cherchant à ouvrir la négociation et le dialogue avec les autorités. Cela a fait en sorte qu'il soit encore plus connu dans la capitale, un retournement de situation surprenant. Irineu Serra est même devenu proche du gouverneur de l'Acre de l'époque (Albuquerque, 2007).

L'origine de la doctrine

Le *Santo Daime* se définit comme une « doctrine religieuse » née à l'intérieur de la forêt amazonienne au début du XXe siècle dont la caractéristique principale est l'ingestion rituelle de la boisson, le Daime, qui prend la place d'un sacrement. L'ayahuasca, la boisson indigène millénaire, est resignifiée à partir d'une vaste constellation d'éléments religieux et culturels.

Les rapports autour de sa rencontre avec l'ayahuasca montrent qu'un jour, lors de l'ingestion de la boisson, Raimundo Irineu aurait eu la vision d'un être féminin appelé Clara, identifiée comme étant Notre Dame de la Conception, *la Reine de la Forêt* qui aurait « élu » Irineu pour cette mission. Dès lors il commence à recevoir de cette dame les fondements essentiels de sa doctrine ainsi que le premier « hymne » de la doctrine : la lumière blanche qui parle de la mère divine, le principe féminin de la création. Ainsi la plupart des hymnes font allusion à la « Mère Souveraine » (Albuquerque 2007, p.49). Les femmes auront donc dès le départ une place singulière dans la religion. Cette reine de la forêt lui aurait donné également le titre de « Chef empire Juramidam, l'identifiant à d'autres entités spirituelles incas, comme le roi Huascar, précurseurs dans l'utilisation de l'ayahuasca » (MacRae, 1992, p.67). L'image de la « Reine de la Forêt » serait liée à la croyance en l'existence des êtres spirituels protecteurs des espèces animales et végétales : « les mères ». Luna (1986) affirme que l'ayahuasca est vue en Amazonie péruvienne comme une des plantes qui ont une « mère ». Cette croyance semble se répandre dans toute l'Amazonie.

Toujours selon MacRae (1992), malgré les rarissimes informations disponibles, il y a des indices que les frères Costa, toujours dans les années 20, ont ouvert un centre précurseur du *Santo Daime* dans la ville de Basiléia, auquel Raimundo Irineu Serra lui-même aurait participé et dont les initiales du nom du groupe *CRF* (*Círculo de regeneração e fé*) composent encore aujourd'hui la poche des vêtements (la « farde ») des femmes daimistes. Un désaccord entre Irineu et un des frères Costa aurait été responsable de son

déménagement vers la ville de Sena Madureira et ensuite vers la capitale Rio Branco. Selon José das Neves, un des premiers partenaires de Raimundo Irineu Serra, ce serait le 26 mai 1930 que Irineu aurait commencé à Rio Branco un travail pionnier avec l'ayahuasca, jusque-là restée un « secret de la forêt » (Froes, 1986, p.37). Selon les disciples, le Maître Irineu était destiné à accomplir cette mission ; c'est à lui qui la vierge à confié ce travail ; elle aurait pu choisir Antonio Costa mais c'est Raimundo Irineu Serra qu'elle a pris car c'était lui le plus compétent pour telle entreprise.

Dans les années trente, Raimundo Irineu développera donc sa doctrine à partir des « instructions » reçues durant son expérience avec l'ayahuasca jusqu'à ce qu'en 1945 il fonde le « Centre d'Illumination Chrétienne Lumière Universelle » (CICLU), plus connu comme *Alto Santo* (Albuquerque, 2007). La même année Daniel Pereira de Matos, sous l'influence de Raimundo Irineu Serra avec lequel il prenait le daime depuis 1936, crée dans la zone rurale de Rio Branco le « Centre Spirite et Culte de la prière Maison de Jésus source de lumière », connu sous le nom *Barquinha* (Araujo, 1999). Nous y reviendrons.

En 1964, Irineu Serra autorise l'ouverture du premier centre daimiste en dehors de l'état de l'Acre, le « Centre Eclectique de Courants de la Lumière Universelle » (CECLU), dans la ville amazonienne de Porto Velho, capitale de l'état de Rondônia.

Raimundo Irineu Serra décède le 6 juillet 1971 dans la ville de Rio Branco à l'âge de 79 ans. Après sa mort, des désaccords dans la « fratrie » amèneront Sebastião Mota de Melo, « seringueiro » également, à créer en 1975 le « Centre Eclectique de la Fluide Lumière Universelle Raimundo Irineu Serra » ou le *CEFLURIS.* Depuis 2010 celui-ci s'appelle *l'ICEFLU*. Au début des années 1980 commencera l'expansion du Cefluris qui deviendra le centre daimiste le plus connu et recherché ; actuellement il est devenu même international. A la fin des années 70 le Cefluris recevra la visite nombreuse des personnes de diverses parties du Brésil (notamment des hippies) et du monde, ce qui favorisera par la suite la création du réseau daimiste au Sud-est du Brésil et à l'étranger.

L'église de l'Alto Santo poursuit ses travaux du *Santo Daime* sous la direction de la veuve d'Irineu, Peregrina Gomes Serra. Sans avoir démontré jusqu'à maintenant aucune prétention expansionniste, Serra ne reconnait pas les dissidences au sein du mouvement daimiste (Gabrich, 2005).

Sebastião Mota de Melo

C'est Sebastião Mota de Melo, le « Padrinho Sebastião », le « parrain » Sebastião, qui ouvrira la nouvelle période que connaîtra le *Santo Daime*. Après le décès du maître Irineu, il se sépare donc de l'église de l'Alto Santo et commence à développer ses travaux. Proche du spiritisme et déjà connu comme *curandeiro* qui soignait beaucoup de malades grâce à ses facultés médiumniques, en 1975 il mettra en place le CEFLURIS (actuel ICEFLURIS) dans un lieu-dit « Colônia Cinco Mil », la Colonie Cinq Mille, située dans la périphérie de Rio Branco. Postérieurement, dans une véritable pérégrination dans la forêt amazonienne en quête de la « terre promise », *Padrinho* Sebastião ramena tout son peuple à la localité actuellement connue comme Vila Florestal Céu do Mapia dans l'état de l'Amazone (Albuquerque, 2007).

O Céu do Mapiá

Fondé en 1983, le village *Céu* [ciel] *do Mapia* abrite l'église-Mère du *Santo Daime* dans la version instituée par Sebastião Mota de Melo. Situé dans la frontière des communes de Boca do Acre et Pauini, le nom du village serait venu de l'inspiration d'un des enfants de Sebastião (Mortimer, 2000). Et c'est de là que viendront les noms donnés aux autres églises du *Santo Daime* qui vont apparaître un peu partout au Brésil : *Céu da Montanha* (Visconde de Maua), *Céu do Planalto* (Brasília), *Céu do Mar* (Rio de Janeiro).

La communauté occupe un domaine de 800 ha à l'intérieur de la Forêt National du Purus, Amazone. Ce lieu est considéré la Jérusalem du *Santo Daime* vers où se dirigent des personnes du monde entier, notamment pendant le mois de juin et à la fin de l'année quand des fêtes spéciales ont lieu. L'accès à Céu de Mapia depuis Rio Branco est assez difficile, il faut compter de longues heures en bateau. En fonction du niveau de l'eau, la durée du voyage varie entre 6 à 8 heures.

Après le décès de Sebastião Mota en janvier 1990, c'est son deuxième fils, Alfredo Gregorio de Melo, qui a pris la direction centrale de la doctrine du *Santo Daime*. C'est sous sa direction que le *Santo Daime* connaîtra son expansion vers l'étranger. En 1996 « le parrain Alfredo », car ses adeptes l'appellent ainsi (les femmes sont des « marraines »), a fondé la Ville écologique Céu do Juruá. Albuquerque (2007, p.47) soulève quelque chose de très important : « Cela consolide un modèle communautaire de vie à partir d'une perspective de développement durable à l'intérieur de la forêt. La construction du Céu do Juruá met en

évidence que l'expansion de la doctrine du *Santo Daime* ne se fait pas uniquement envers les grands centres urbains du Brésil et du monde, mais également dans divers points à l'intérieur de la forêt amazonienne, dans la région des rivières Purus et Juruá ».

La dimension « enthéogène » de l'expérience daimiste : boire le thé

Selon Alex Polari de Alverga (1998), important leader contemporain du *Santo Daime* et ancien militant de gauche, l'usage rituel du Daime se constitue comme une « méthode de l'apprentissage spirituelle » qui ouvre au sujet l'expérimentation d'un état de « profonde expansion de la conscience ». Selon cet auteur, un des fondements essentiels de cette doctrine est la quête spirituelle par la voie « enthéogène », autrement dit par l'ingestion des plantes sacrées comme celles présentes dans le *Santo Daime*.

Selon Sebastião Mota de Melo (Alverga, 1998, p.200) : « Ici, nous utilisons ces plantes sacrées dans nos travaux pour épouvanter les mauvais esprits, pour calmer, enlever la folie du type et pour qu'il redevienne lui-même ! »

Il est courant d'entendre de la part des daimistes que le Daime n'est pas qu'une boisson mais un être divin en forme de végétal et qu'une fois que notre corps prend contact avec cet être il nous pénètre et nous dévoile des choses : « Il est professeur, il a tout connu, il a accompagné l'évolution de la terre, c'est une boisson connaissance » dit-on.

Vu l'importance de l'ingestion de cette infusion, nous pouvons imaginer le soin nécessaire pour sa préparation, pour planter et choisir la liane et les feuilles. La forêt occupe une place centrale, c'est d'elle que viennent les ingrédients pour la préparation du thé et c'est là où Irineu Serra a fait son expérience initiatique. Dans les hymnes daimistes, ce souci de la forêt est très marqué. Ainsi, le *Santo Daime* compte parmi ses présupposés l'affirmation d'une vie en accord avec la nature, détachée de la logique consumériste de la vie urbaine ; il voit dans l'agriculture de subsistance et dans le développement durable, une manière d'aider les populations qui vivent aux marges des rivières et d'affirmer une certaine philosophie de vie.

La dimension musicale

Réunissant des éléments hétérogènes, le pluralisme du *Santo Daime* saute aux yeux tant dans la décoration des églises que dans les paroles de ses chants, ses « hymnes ». Des symboles du monde chrétien (Jésus, la vierge etc.) cohabitent avec des entités indigènes ; le

soleil, la lune, les étoiles, la terre, la mère et le vent sont invoqués dans ces chants ; des prières catholiques sont intégrées dans l'ouverture du rituel tout comme des prières spirites kardecistes et ésotériques, et des entités africaines (*Yemanjá* par exemple). On soulève l'importance transculturelle du *Santo Daime* en ce qui concerne la langue portugaise, puisque les hymnes doivent être chantés dans la langue de celui qui les a « reçus » ; plusieurs étrangers daimistes apprennent le portugais pour pouvoir chanter. L'importance de la musique dans la doctrine est majeure. Les messages sont transmis essentiellement par les chants auxquels sont ajoutés plusieurs instruments d'origine indigène telle que la maraca. Les hymnes jouent un rôle fondamental pendant toute la durée du rituel. Ils sont nécessaires pour garder un rythme, installer une cohésion collective et pour aider celui qui est sous effet de la plante à se concentrer et à ne pas partir dans tous les sens.

Dans la tradition daimiste comme dans la tradition végétaliste, ces chants – héritiers des « ícaros », du quechua *ikaray* : souffler de la fumée pour guérir – sont transmis par la plante elle-même. Plus qu'un végétaliste possède des icaros, plus il est puissant. Ceux-ci servent pour évoquer l'esprit d'une plante maîtresse, d'un chaman mort ou encore pour voyager dans d'autres mondes ou pour chasser. Ce sont les outils fondamentaux dans la boîte à outils d'un végétaliste, avec eux il peut attaquer et se protéger. Mais les ícaros ont notamment une fonction curative (Luna 1986; MacRae 1992).

Mais en quoi les hymnes du *Santo Daime* et les *ícaros* s'approchent-ils ou s'éloignent-ils ? Normalement les icaros sont plutôt sifflés, construisant des mélodies sans avoir forcément des paroles. Dans les hymnes en revanche les paroles ont une place centrale. Les icaros semblent également s'inscrire, dans ces pratiques, dans une dimension plus individuelle. Pour commencer ils sont exécutés par un seul sujet, le curandeiro, le chaman, alors que dans le *Santo Daime* les hymnes s'inscrivent dans une dimension éminemment collective de propagation des croyances. Le fait que tout le monde chante ensemble constitue la base même de leurs rituels. Dans le Curandeirismo de l'Amazonie brésilienne c'est l'individu et non pas la communauté qui semble être mis davantage au centre. Néanmoins, ces différences n'annulent pas les rapprochements entre les croyances végétalistes et la doctrine du *Santo Daime*. Même en ce qui concerne leurs chants, des liens essentiels prévalent. Dans les deux cas la musique reste la forme, l'expression à travers laquelle les êtres divins se révèlent aux hommes. Et également dans les deux cas, hymnes et ícaros structurent les visions pendant les cérémonies de l'ayahuasca ou pendant les

cérémonies du *Santo Daime*. Un autre aspect intéressant soulevé par Goulart (1996) est que dans les traditions les mélodies servent à prouver le degré spirituel des sujets. Les daimistes disent souvent que les « hinários » (l'ensemble des hymnes) d'un individu expriment sa trajectoire, les étapes de son développement spirituel. Les ícaros à leur tour marquent le pouvoir d'un curandeiro, d'un végétaliste devant l'autre, comme dans le *Santo Daime* ce sont des éléments fondamentaux dans la compétition pour prendre les commandes. C'est précisément à travers la plus grande preuve de la manifestation du sacré, à savoir, les hymnes, que les nouveaux « padrinhos » légitiment la création et la direction des nouveaux centres daimistes, justifiant ainsi leur condition d'avoir été « choisis ». Et finalement, dans le *Santo Daime*, les hymnes gardent la fonction la plus importante des anciens ícaros : le pouvoir de cure.

La cure dans le *Santo Daime* : entre végétalisme et spiritisme

En premier lieu, tout rituel daimiste a comme finalité majeure la volonté de « guérir » ceux qui y participent. En quelque sorte ce sont les hymnes qui font ce travail de guérison puisque la forme par excellence que prennent les cérémonies de cette religion est le chant des « hinários » dans cet état modifié de conscience ouvert par le thé saint. Il existe des hymnes qui sont faits spécialement pour produire cet effet et ils sont alors chantés lors de « travaux » spéciaux, la plupart du temps réservés aux cas considérés plus graves (Goulart 1996).

La conception de la santé et de la maladie présente dans la doctrine du *Santo Daime* n'est cependant pas tout à fait la même que celle qu'on trouve dans le *curandeirismo* ou le végétalisme amazonien. Dans ces derniers, la maladie est pensée comme le résultat de l'action d'entités spirituelles ou bien de personnes mal intentionnées qui nourrissent envers la victime des sentiments de jalousie, d'envie etc. Dans cet ensemble de croyances la sorcellerie peut se retourner contre le sorcier. Le personnage du *curandeiro* garde alors une ambivalence morale : il est le sujet qui peut guérir et en même temps faire du mal (Ibid op cité). Autrement dit, dans le *curandeirismo* de l'Amazonie brésilienne les maladies peuvent être attribuées à un mal causé par un objet étranger qui a été introduit dans le corps du sujet, soit par un être surnaturel, soit par la sorcellerie. La cure vise alors l'extraction de cet objet ; la succion étant une technique célèbre des *curandeiros* pour réaliser un tel acte.

En ce qui concerne l'ambivalence morale des végétalistes, être un bon ou un méchant chaman va dépendre du choix du propre sujet initié. Luna (1986) soulève bien cette question, montrant que c'est lors de la période d'initiation que les esprits des plantes vont apparaître aux novices pour leur offrir divers cadeaux ; le novice devra décider, faire des choix qui feront de lui un chaman guérisseur ou un sorcier dangereux. Luna observe dans ses études que le deuxième destin paraît généralement être plus courant car les plantes elles-mêmes sont capables de tromper, de piéger. Elles peuvent confier des pouvoirs incroyables et il est alors facile d'en faire un mauvais usage. En cela, dans cette ambivalence morale du chaman, il y a un point important de rupture entre le *Santo Daime* et l'ancienne tradition végétaliste de l'usage de l'ayahuasca. Cette rupture avec la sorcellerie on la retrouvera dans les « néo-chamanismes ».

L'histoire dit que le Maître Irineu, lors de son initiation, est touché lui aussi par cette confrontation présente dans le choix de devenir un chaman ou un sorcier. Selon ses proches, après voir accompli sa rigoureuse diète dans la forêt, la *Reine* (l'être féminin Clara) est venue lui demander de devenir un grand guérisseur. En choisissant de devenir guérisseur il renonce à profiter des pouvoirs de la boisson pour acquérir la fortune par exemple. Ce passage inaugure la définition d'une morale assez spécifique si on la compare à celle de l'usage ancien du thé. La conception du *curandeiro* comme celui qui peut être également sorcier et rétribuer le mal, est ainsi brisée. Irineu fonde la morale daimiste caractérisée par le détachement des biens matériels et le fait de privilégier le collectif au détriment de l'individuel.

Selon Fróes (1986, p.45), dans son travail pionnier sur cette doctrine, le *padrinho* Sebastião Mello, le successeur de Raimundo Irineu dans la tradition daimiste de l'*Icefluri*s, raconte que, lors de sa première expérience avec le Daime, son esprit s'est séparé de la matière ; ainsi il a pu voir son corps être opéré par une équipe médicale (nous allons d'ailleurs retrouver ce même vécu dans le récit d'un de nos sujets). Son corps a été disséqué par cette équipe, jusqu'à séparer l'os de la chair ; on lui a montré son squelette, enlevé trois bêtes de son ventre et fermé son corps avant de lui dire que l'affaire était conclue.

Donc, l'idée de la maladie comme résultat de l'intromission d'un objet étrange dans le corps de la personne ainsi que la croyance que celui-ci puisse être « envoyé » par sorcellerie, sont présentes dans les exégèses daimistes, du moins dans les traditions plus

anciennes, notamment celles des habitants de la communauté de Céu de Mapia (Goulart, 1996).

Toutefois, Goulart montre que si ces conceptions peuvent être récurrentes parmi les adeptes du *Santo Daime*, elles ne sont pas centrales dans leur construction du sens de la maladie et de la cure. Un autre système symbolique est venu prendre la place, s'est affirmé, à savoir, le spiritisme kardeciste[48]. Ce sont les notions spirites qui seront les notions princeps de la structuration de la cosmologie daimiste. Des concepts tels que le karma, le libre-arbitre, l'incarnation, la réincarnation, sont très présents dans le discours des daimistes et c'est par ce biais-là que la mort, la maladie et toutes sortes de malheurs seront expliqués. C'est d'une telle façon que le sujet ordonnera son expérience du monde. Les notions de pardon et de charité envers les esprits souffrants ouvrent le chemin de la cure. La vengeance, la colère, l'orgueil sont condamnés ; la maladie est le résultat de la manifestation de ces sentiments adressés à l'autre ou à soi-même. Le malade est donc victime de ces « impuretés » qui sont responsables des dysharmonies qui le rendent susceptible à des « forces » et des « entités négatives » (Goulart, 1996).

Le travail spirituel du daimiste consiste justement à éliminer les « impuretés » qui sont à l'intérieur de lui ou au-dehors. Il s'agit d'un processus de « doctrination » où le sujet « doctrine » simultanément les « esprits inférieurs » (qui font allusion à l'obscurité, à un niveau sombre de réalité) et lui-même pour retrouver le chemin de la lumière. Ce chemin implique la conscience de sa propre spiritualité ; cela passe par l'étape de réaliser que l'homme, au-delà de la matière, est également spirituel. Réaliser cela est une condition pour avancer, pour poursuivre son évolution. Les daimistes considèrent le choix de prendre le *Daime* déjà en soi comme une avancée dans ce processus de la conscientisation de la spiritualité.

La dimension enseignante de l'expérience

Dans les hymnes on retrouve la dimension de l'apprentissage qui est si importante dans la doctrine daimiste. Or, il faut bien écouter les hymnes pour pouvoir intégrer les

[48] Le français Hippolyte Léon Denizard Rivail, de son vrai nom ou Allan Kardec ou Alan Kardec (1804-1869), est le pédagogue français fondateur du *spiritisme* ou de la *philosophie spirite* à Paris en 1857, donnant naissance à un mouvement européen. Il s'agit d'une doctrine réincarnationiste fondée sur l'existence, la manifestation et les enseignements des esprits. Peu connue en France, son œuvre influence fortement la culture brésilienne.

paroles et suivre ses pas. En effet pour ces religieux une des manières les plus communes d'identifier le thé c'est en tant que « professeur ». Nombreux sont les hymnes qui parlent du Daime à travers des analogies avec le processus éducatif. Le Daime est toujours chanté comme celui qui porte des enseignements, qui fait apprendre. On y compare souvent le développement spirituel que le Daime rend possible avec les niveaux, les degrés qu'on acquiert dans un processus scolaire (comme dans les livrets d'écoliers, l'ABC du spirituel, etc.) où règne le rapport maître-élève. Selon Goulart (1996) lorsque les daimistes sont préoccupés par une question particulière, ils ont l'habitude de dire que pour avoir une vision plus claire du problème « il faut demander au Daime » ; on attend donc de la boisson une position intellectuelle.

Basé sur le christianisme, le *Santo Daime* a élaboré également son propre Evangile (le troisième après ceux de la bible) correspondant à une sorte d'archive des hymnes. L'hymne *Cruzeiro* en est le principal. Il faut savoir que les contenus des hymnes « viennent » de manière médiumnique, directement de l'autre monde, que les daimistes appellent « l'astral ». Le sacré est directement lié au naturel.

Les thèmes principaux des hymnes et des messages qu'ils véhiculent, sont liés à « la solidarité, le pardon, la conscience écologique et l'humilité » (Albuquerque, 2007, p.67).

Comment devient-on daimiste ?

Quand la personne décide de s'inscrire comme membre effectif de la religion du *Santo Daime*, elle passe par un rituel d'initiation appelé « fardamento » et prend les habits (*farde*) de la doctrine. Au départ il n'y avait pas d'habit spécial, mais les vêtements blancs étaient préférés (comme c'est toujours les cas dans plusieurs groupes). C'est en 1936 que les « fardes » ont été institutionnalisées après l'introduction du bal (*os balaidos* ou les danses) dans le rituel (Gabrich 2005).

Les rituels du *Santo Daime* suivent un calendrier bien précis, les festivités étaient souvent liées à des évènements importants du monde chrétien, par exemple la fête des Rois, la fête de San José, la semaine Sainte, la fête de Saint Jean, la Toussaint, la fête des morts, la fête de Notre Dame de la Conception et le jour de Noël. Dans ces jours de fête ou, lors des « travaux officiels », les hommes mettent un costume blanc avec une cravate bleue. Les femmes portent des couronnes et se vêtent de jupes et de chemisiers blancs avec des détails

en vert. Dans les autres travaux il y a une « farde » bleue semblable aux uniformes des écoliers de certaines régions du Brésil d'autrefois. Les membres portent sur leur poitrine l'étoile à six branches, symbole du Roi Salomon, faite en métal avec au centre la lune montante qui représente la Reine de la Forêt, notre Dame de la Conception (Albuquerque, 2007, p.69).

Il faut dire que dans la plupart de rituels du *Santo Daime* les gens dansent ! Ce sont les *bailados*, institués en 1935 par Irineu : les hommes d'un côté, les femmes de l'autre. Les gens ne restent assis que lors des travaux de concentration, deux fois par mois, dans le calendrier daimiste c'est le 15 et le 30 de chaque mois. Il y a encore d'autres travaux prévus dans leur calendrier : travail de cure, travail de croix, etc.

L'ordre, tout aussi important que les fardes dans le déroulement du rituel, semble être un héritage militaire du temps où le Maître Irineu travaillait dans la garde territoriale. Cette structure militaire du *Santo Daime* se fait remarquer également dans la référence à ses membres comme un bataillon constitué de soldats qui forment l'Etat majeur ; ce dernier est dirigé par un général, à savoir le *Chef-empire Juramidam*, le Maître Irineu. Dans ce sens on appelle « commandant » celui qui est responsable de « conduire » les « travaux » de l'église, vis-à-vis duquel les adeptes doivent du respect (*Ibid.,* op cité).

Le silence est également une composante importante du rituel. Durant le rituel les gens ne se parlent pas et ne peuvent dire que le strict nécessaire. Pour garder « l'harmonie du courant » de l'ensemble (cet héritage nous l'avons également trouvé dans d'autres groupes) les participants ne peuvent pas croiser les jambes ou les bras et doivent garder la colonne vertébrale bien droite, qu'ils soient assis ou debout.

Le salon

Le *salon* est un symbole majeur du travail spirituel, c'est l'église, le temple où Dieu, les saints, les prophètes et tous les autres qui sont invités (par exemple les divinités africaines) sont salués. Dans la tradition daimiste, si typiquement brésilienne, le Salon doit être toujours très propre et organisé en fonction de chaque session. Les gens sont disposés dans le Salon en forme d'une étoile à six branches dans laquelle les participants ont une place assignée (hommes, femmes, enfants sont séparés) sans pouvoir la quitter jusqu'à la fin du rituel ; seule exception et raison valable pour quitter l'ensemble est la nécessité d'aller

faire son « nettoyage » aux toilettes, souvent accompagné par un des « fiscaux » de l'église, des personnes qui sont là depuis un certain temps et qui veillent aux autres. Chaque église porte ses marques métisses et il n'est pas rare de trouver des posters de saints chrétiens (souvent Saint-Georges) côte à côte avec des images de divinités afro-brésiliennes (*Yemanjá, Oxum* etc.) ou encore des cristaux, des fleurs, des anges (Saint-Germain), des banderoles en couleur, etc.

La « *miração* »

Du verbe « mirar » qui signifie « regarder », « contempler », « voir en détail », le terme *miração* a été forgé, selon Alverga (2004), dans la tradition du *Santo Daime* par le Maître Irineu lui-même pour désigner la dimension visionnaire que produit la boisson. C'est le nom donné au vécu d'un état de conscience modifié dans lequel la personne, sous effet de la boisson et de l'ambiance du rituel, « a des visions de couleurs intenses, des clairvoyances, des contacts avec des êtres de l'astral, des « *insights* » pour la vie quotidienne qui permettent l'observation plus claire de ses sentiments et pensées (Albuquerque, 2007, p.74). Pour arriver aux *mirações*, dans la tradition, le corps doit être bien « propre ». C'est pour cela qu'il peut arriver pendant la session et suite à l'ingestion du daime d'avoir de nausées ou des vomissements. Cette dimension purgative de la boisson est pour le daimiste un signe de nettoyage tant physique que spirituel et psychique : « verser tout ce qui ne nous sert plus à rien ». La diète faite par Irineu pendant 8 jours dans la forêt qui lui a ouvert aux révélations mystiques postérieures, reste toujours un modèle à suivre pour les daimistes. Dans ce sens, le « nettoyage » de l'adepte du *Santo Daime* consiste à s'éloigner des choses trompeuses du monde, considérées comme partiellement vraies : le monde des illusions (sortir de la caverne comme nous dira plus tard un daimiste) c'est-à-dire, s'éloigner des vices, des erreurs et des mauvaises habitudes.

Le *feitio* ou la préparation du thé

On appelle *feitio* le travail spécifique de préparation du thé du Saint Daime. On observera que ce terme a été repris également par d'autres groupes dérivés ou non du *Santo Daime*.

Dans le *Santo Daime* le *feitio* a lieu dans un contexte rituel dans lequel chaque étape du processus a une signification spirituelle : les femmes s'occupent des feuilles et les hommes de la liane. Les principales phases du travail sont la localisation et la récolte des plantes dans la forêt, le nettoyage des feuilles, la décoction et « frappage » de la liane. Les feuilles et les lianes seront ensuite mises à bouillonner ensemble pendant des jours avant d'être filtrées à la toute fin de l'opération. Le premier jour est consacré à la récolte des matières, le second à son traitement et puis, le troisième jour, à trois heures du matin les hommes commencent à « frapper » la liane, la « *jagube* ».

Nous reviendrons plus tard sur les processus de préparation de l'ayahuasca puisque nous avons pu assister au *feitio* du groupe *Comuníndios* en Amazonie.

Et pour finir cet exposé du *Santo Daime*, il faut savoir que les personnes doivent répondre à certaines conditions pour participer à un rituel. Normalement il y a une interview de faite avant la prise d'ayahuasca (souvent appelée « anamnèse ») dans laquelle on sonde l'état général de la personne et où on lui dit de suivre certaines précautions : éviter, les trois jours avant et même les trois jours après le « travail », l'ingestion de boissons alcooliques ou d'autres drogues puis les rapports sexuels. La restriction envers la viande rouge et la suggestion de manger léger semble être apparue dans le Sud-est du Brésil, en Amazonie on ne fait pas attention à cela.

Les participants payent une somme symbolique pour l'entretien de l'église et, dans certains cas, pour le transport du thé.

Le *Santo Daime* dans le monde

Tandis que le « Alto Santo » s'est tenu à l'Etat de l'Acre, isolé au nord du pays sans démontrer jusque-là aucune intention expansionniste et avec à peu près huit-cents adeptes (Goulart 2004, données de 2002), l'autre lignée du *Santo Daime*, le CEFLURIS, actuellement ICEFLU, a connu une vaste expansion nationale et internationale. Il existe approximativement quarante-deux églises au Brésil affiliées à cette organisation. Selon Beatriz Labate, à l'étranger l'ICEFLU possède des « filiales » aux Etats Unis, au Canada, au Mexique ; une filiale en Amérique Centrale, trois en Amérique du Sud, douze en Europe (les principaux groupes étant aux Pays-Bas et en Espagne), deux en Asie et deux en Afrique (Labate, Rose et Santos 2008). L'ICEFLU est présent dans vingt-trois pays et on parle de

quatre mille participants au Brésil et à l'étranger. Il faut savoir que beaucoup de ces centres ne constituent que des petites réunions, entre amis ou en famille ; quelques-uns sont obligés de fonctionner de manière clandestine ou semi-clandestine (comme c'est le cas en France depuis 2005 comme nous racontera son leader). Ainsi, de nombreux groupes se forment ou se défont assez vite ; un nombre important de personnes fréquentent les rituels sans être affiliées au Cefluris. Il existe donc un grand *turn over* des participants ce qui rend difficile de comptabiliser les effectifs.

L'União do Vegetal

Comme nous avons esquissé, durant la seconde guerre mondiale, le gouvernement brésilien a organisé la « bataille du caoutchouc » inaugurant le second cycle du caoutchouc responsable de la migration de milliers de gens du nord-est du pays vers l'Amazonie. Après le premier boom entre 1890 et 1912 (responsable du déplacement du leader daimiste Raimundo Irineu Serra), l'extraction du caoutchouc amazonien était en déclin dû à la concurrence sur le marché international, notamment avec le caoutchouc extrait en Asie. Durant la seconde guerre le besoin de caoutchouc s'est accru pour l'armée des Alliés. Le gouvernement Vargas a donc signé des accords avec les Etats Unis et a commencé une vaste campagne de recrutement de travailleurs du nord-est pour l'extraction de l'hévéa. Un organisme appelé SEMTA (service spécial de mobilisation des travailleurs pour l'Amazonie) a été créé. Pour la seule année 1943, treize mille personnes ont été transférées vers le nord (Brissac, 2004).

Cela fut le cas de José Gabriel da Costa, le fondateur de l'*União do Vegetal*. Connue sous le sigle « UDV », l'*União do Vegetal* est la plus grande « religion ayahuasqueira » en termes de participants ; c'est également l'institution la plus discrète voire fermée. Réticente aux chercheurs et aux journalistes, elle est également plus stricte en ce qui concerne la sélection de ses membres qui dans cette organisation sont appelés des « associés ». On parle d'une orthodoxie croissante en ce qui concerne l'institutionnalisation de l'*União do Vegetal.* Selon leurs données, il existe approximativement quinze mille participants, cela veut dire trois fois plus que le Cefluris. Également expansionniste, en plus des groupes aux Brésil,

l'UDV, qui ne s'identifie pas comme étant une « église », a des représentants à Madrid en Espagne, aux Etats-Unis (dans 6 états, comptant approximativement 140 adeptes dans l'ensemble). Il existe des rapports informels qui indiquent la formation de groupes pas très solides en Italie, au Portugal, en Angleterre et en Allemagne (*Ibid.*).

L'*União do Vegetal* est le groupe qui s'intéresse le plus à vouloir légitimer les usages de l'ayahuasca du point de vue médical et scientifique. Pour cela, depuis 2004 les leaders ont créé une commission scientifique censée accueillir des chercheurs dont le travail les intéresse. Ils possèdent également, comme nous avons indiqué déjà, un département créé pour cette finalité : le *Demec* ou le Département médical-scientifique. En effet les principales recherches biomédicales et pharmacologiques déjà réalisées dans le contexte des religions ayahuasqueiras ont été faites dans le cadre de l'UDV.

Le *Demec* est composé de trois commissions : (1) la commission scientifique qui analyse les propositions de recherches biopsychologiques présentées à l'UDV ; (2) la commission clinique, formée par des médecins, qui surveille les aspects cliniques des usages du dit « thé » ; (3) et la commission de santé mentale, formée par des psychologues et des psychiatres, qui oriente les investigations cliniques et psychiatriques et qui évalue l'association de l'ayahuasca avec des médicaments psychotropes et qui donne des recommandations générales concernant les critères d'admission de nouveaux membres (Labate, 2004).

Lors de la fête de ses cinquante ans, le *Demec* a organisé en avril 2011 une rencontre importante avec de grands chercheurs contemporains de l'ayahuasca et de la DMT tels que le finlandais Jace Callaway et l'espagnol Jordi Riba[49] (qui réalise des recherches pharmacologiques et neuropsychiatriques très pointues et originales). Cette rencontre était destinée seulement à ses « associés ».

Les origines

La fondation du « Centre spirite généreux Union du Végétal » connu aussi comme UDV a eu lieu le 22 juillet 1961 dans la ville de Porto Velho, capitale de Rondônia, par José Gabriel da Costa (lui aussi était engagé dans les affaires du caoutchouc comme

[49] Voir Riba J., 2003 ; Riba J. ; Barbanoj, M.J., 2005 ; Riba, J ; Valle, M et al., 2003 ; Riba, J ; Rodrigues-Fornells, A ; Barbanoj, M.J, 2002 ; Riba, J. ; Callaway et al., 2001 ; Riba, J ; Romero, S ; Grasa, E et al, 2006 ; Riba J. ; Anderer, P. ; Jané et al, 2004.

« seringueiro »), connu plutôt sous le nom de « Maître Gabriel ». Leur siège officiel se trouve actuellement à Brasília, la capitale du Brésil. Comme dans le *Santo Daime*, il existe également des dissidences au sein de l'*União do Vegetal*.

Puisqu'elle ne se pense pas comme une église, nous dirons que l'*União do Vegetal* peut être caractérisée comme un ordre religieux initiatique qui se sert de l'ayahuasca (chez eux appelée *Hoasca* ou *Vegetal*) comme facilitatrice de la concentration mentale, dans un état de sensibilité particulier, pour modifier la conscience et véhiculer son contenu religieux ancré dans le Spiritisme et dans le Christianisme.

La hiérarchie présente dans l'UDV s'avère être une de ses caractéristiques le plus répandues. Selon ses membres celle-ci est responsable de la création d'un ordre interne qui forge un point de convergence dans le groupe, ce qu'ils appellent « union ». Cela peut être compris tant dans le sens d'union des personnes qui utilisent le thé que dans le sens du thé qui est lui-même l'union de deux plantes (De Andrade, 2004).

Les notions hiérarchiques d'obédience et de degrés d'évolution à l'intérieur du groupe donnent les pistes pour accéder aux « connaissances secrètes ». Dans l'*União do Vegetal*, concomitamment à son adhésion, l'adepte non seulement s'initie à l'apprentissage de l'usage du « végétal » qui le conduira à son chemin spirituel et aux enchantements de « la nature divine », mais trouvera une place sociale très marquée dans cette structure hiérarchique. L'UDV ne reste pas obnubilée par l'état d'extase mais l'associe à l'impératif du « connais-toi toi-même » ; il s'agit de la conquête d'une conscience, d'un « savoir de soi ».

Nous retrouvons ici également la notion de « doctrine » qui n'est pas toujours présente dans un système de croyances. Dans le cas de l'UDV le système de croyances suit bien l'idée d'une doctrine, qui, comme dans le *Santo Daime*, a par but de diriger la conduite de ses fidèles.

Le cadre mythique de l'UDV s'approprie largement les productions narratives de l'imaginaire populaire brésilien, des passages bibliques, des aspects du culte afro-brésilien de l'Umbanda, du vocabulaire rituel des Végétalistes (les *curandeiros* du nord-ouest amazonien) d'où ils ont tiré le nom de leur sacrement : le végétal.

La formation de l'*União do Vegetal* prend ses racines en 1961 dans une zone de frontière (avec les aspects socio-économiques et politiques qui en découlent), dans le *seringal* (un domaine d'exploitation forestière de la gomme de caoutchouc) *Sunta*, à la frontière du Brésil avec la Bolivie. Ensuite l'UDV se déplace vers la périphérie de Porto Velho,

dans la maison du « Maître Gabriel » où son siège historique a été inauguré (Melo, 2010). Comme le « Maître Irineu » le « Maître Gabriel » est mort en 1971 sans laisser non plus un successeur. À partir de ce moment-là le groupe connaîtra son expansion vers la classe moyenne du centre-sud du Brésil, notamment dans les années 80 quand le siège sera déplacé de Porto Velho vers Brasilia. C'est de São Paulo et de Brasilia que viendront les principaux nouveaux leaders et non plus de l'Amazonie. La constitution de l'*União do Vegetal* cherche des identifications en rapport avec l'éthique rationaliste et légaliste, notamment si on la compare aux autres lignées ayahuasqueiras (Goulart 2004 ; Labate 2004). Son expansion la plus significative est dans les hautes couches de la société urbaine. Là où le *Santo Daime* est populaire, l'UDV sera plus élitiste.

Sous cet angle, l'extase de l'UDV ne s'identifie ni avec le chamanisme ni avec la transe médiumnique mais en empruntera certaines caractéristiques dans l'élaboration de ce que l'on appelle la *burracheira*[50], nom donné par Gabriel à la transe qui est vécue comme une rencontre spirituelle avec le Maître. Dans la transe il n'y a pas de perte de conscience mais « illumination et perception d'une force inconnue » (Melo 2010, p.62 apud Brissac 1999, p.62). « *Burracheira* » est un terme de l'UDV que l'on ne retrouve pas dans les autres matrices religieuses (ni dans le *Santo Daime* ni dans la Barquinha, mais repris parfois dans certains groupes alternatifs) et qui dessine un mode de vivre l'expérience avec le « végétal ». José Gabriel da Costa, « recevait » (par incorporation) des entités guérisseuses quand il était encore dans le *seringal* pratiquant des rites proches des afro-brésiliens (umbanda, macumba etc). Il était originaire de l'Etat de Bahia, là où la présence africaine est la plus intense, avant d'émigrer vers le nord du Brésil. Néanmoins, au début des années 60, quand il initie le mouvement de l'*União do Vegetal*, le Maître Gabriel opère une rupture symbolique avec son passé en instaurant une religiosité centrée sur sa figure messianique consubstantialisée dans le thé psychoactif, l'objet sacramental (Melo 2010). Dans ce scénario apparaîtra un rituel extatique qui met l'accent sur « l'évolution spirituelle » à travers de la « conscience de soi » et de « l'autocontrôle ». Comme dans le Spiritisme ou dans le Kardecisme brésilien, l'entreprise religieuse sera identifiée avec les concepts d'évolution et de progression sur lesquelles elle fonde sa légitimation.

Selon Melo (2010), l'UDV porte en soi la marque du désir d'ascension et de reconnaissance de ces premiers disciples dont plusieurs sortent de l'Umbanda, des ouvriers

[50] Le mot « borracha » en portugais veut dire « caoutchouc ».

de Porto Velho qui dans les années 60, en pleine dictature, incorporent des éléments de l'organisation militaire et étatique dans leur rituel et dans l'organisation de leur hiérarchie interne. Ce modèle symbolique de l'usage du thé sera davantage renforcé durant le processus d'accélération institutionnelle que l'UDV connaîtra dans les années 80 avec l'entrée massive, en haut de la hiérarchie, de nouveaux membres venants de la classe moyenne des grands centres urbains.

Mais tout comme l'Umbanda, l'*União do Vegetal* se veut brésilienne, attire majoritairement la classe moyenne et essaye de réaliser une synthèse cohérente des différentes religions qui traversent le Brésil. Si dans la cosmologie native il existe la notion de purification graduelle du sujet, dans l'UDV la correspondance semble se faire à partir de l'ascension sociale dans le parcours institutionnel de « l'associé » symbolisée dans la catégorie du « degré ». À travers le « degré » sont tracées des continuités entre la place spirituelle et la place sociale de l'associé (Melo 2010).

Au Brésil, le terme « spirite » transite entre les kardecistes (qui à la base était une tradition européenne puisque Alain Kardec, son créateur, était français) et les « umbandistes » (les adeptes de l'Umbanda, culte afro-brésilien) mais il est également utilisé pour désigner un adepte de l'UDV. Les membres de l'UDV se distinguent des kardecistes et des *umbandistes* pour ne pas concevoir les « incorporations » (rites de possession) dans leur cadre doctrinaire. L'ascension de l'esprit passe par la concentration mentale qui permet la rencontre avec la « dimension » du Maître (Ibid). La doctrine de l'UDV est transmise purement oralement, comme est le cas également dans le *Santo Daime*.

La rencontre entre les fondateurs de l'UDV du Nord et les futurs fondateurs dans les grands centres urbains constitue un point intéressant pour penser la circulation de l'ayahuasca au Brésil. Le premier groupe UDV formé à São Paulo en 1972 était constitué principalement par des artistes de théâtre, des sympathisants et des disciples d'Osho, le leader religieux indien habitant aux Etats Unis qui a fondé le mouvement « Néo-Sannyas » considéré comme le mouvement le plus important du *New Age*. La motivation de ces jeunes pour boire le thé amazonien était liée à une volonté de faire un voyage intérieur, de vivre une expérience de l'auto-connaissance (que nous retrouvons toujours dans ces nouveaux usages). Ces termes caractérisent assez bien le profil des premiers « associés » de São Paulo et contrastent avec les motifs des « maîtres d'origine » contemporains à José Gabriel qui jusque-là avaient été les seuls leaders d'une société religieuse née entre les *seringais* de la

Bolivie et Rondônia, et centrée sur les valeurs de hiérarchie et d'obéissance. En 1976 une décision serait venue de Porto Velho pour suspendre la distribution du thé dans le groupe de São Paulo pour des raisons d'ordre disciplinaire.

En 1974 avait commencé la formation de l'UDV à Brasilia. Selon Melo (2010) dans la capitale fédérale les premiers intéressés par l'UDV étaient également des jeunes attirés par l'idée de l'« expansion de la conscience » à travers des pratiques diverses, des études ésotériques, le yoga ainsi que l'usage du cannabis et du LSD. C'était un profil typique de la jeunesse citadine des années 70 auquel le Brésil n'échappait pas, au contraire.

Le Maître Gabriel

José Gabriel da Costa est né en 1922 à Coração de Maria, dans l'Etat de Bahia. En 1943 il quitte la Bahia pour aller travailler dans « l'armée du caoutchouc », se retrouvant alors dans une configuration écologique et socioculturelle très distincte de Salvador de Bahia où il habitait avant. En 1943 Gabriel a vécu entre la capitale de l'ancien territoire de Guaporé et les *seringais* de la frontière avec la Bolivie. Selon sa compagne Raimunda Ferreira, mieux connue sous le nom de *Pequenina*, Gabriel lui disait qu'il découvrirait un « trésor » dans la forêt. En parfaite symétrie avec Raimundo Irineu Serra, le leader du *Santo Daime*, Maître Gabriel voyait, selon ses proches, sa mission guidée par la rencontre avec le « trésor ». C'est ce trésor qui va révéler les deux figures charismatiques. Comme Irineu, Gabriel est parti travailler comme soldat du caoutchouc et comme ce premier il a fait la rencontre du thé grâce aux « caboclos » curandeiros de la forêt ; le travail « profane » de ces derniers sera encore plus vite rejeté puisque considéré incomplet et impur. Dans le cas des daimistes et les végétalistes, l'histoire de « doctriner » le thé prendra une place importante voire fondatrice pour légitimer leur système de croyances.

Parmi les trois matrices religieuses de l'ayahuasca, l'*União do Vegetal* est la seule à avoir véritablement élaboré un récit autour du surgissement du thé. La doctrine aurait été révélée par le fondateur Gabriel à travers un processus de « réminiscence » (De Andrade 2004). Après avoir bu le thé pendant plus de deux ans, le maître Gabriel se serait « rappelé » de plusieurs incarnations par lesquelles il serait passé au long des milliers d'années et aurait révélé les « secrets et mystères de l'Hoasca » à travers l'histoire d'Hoasca. Le fondateur affirme dans ce récit mythique que la liane *mariri* (*Banisteriopsis caapi*, *jugubi*) et l'arbuste

chacruna (*psychotria viridis*) se seraient formées il y a des milliers d'années, avant le déluge universel, avant que le roi Salomon n'aille sur la tombe de Hoasca et de Tiauco. Selon une certaine tradition inca c'est sur cette tombe que seraient nées ces plantes.

Les enregistrements de la voix de Gabriel qui raconte cette histoire sont écoutés de manière solennelle dans les groupes à certaines occasions spéciales.

L'histoire d'Hoasca est un mythe qui a plusieurs origines car elle est également l'histoire du chemin spirituel de Gabriel, son maître fondateur. Selon Melo (2010) il y aurait au sein de l'institution de l'UDV certains qui se sentent engagés à vouloir confirmer l'historicité du récit, proposant même d'autres registres temporels que les officiels et qui disent que, dans tous les cas, « examiner la question » peut poser une attitude ethnocentrique et intolérante envers les autres pratiques de l'ayahuasca. Pour d'autres le récit de Gabriel est un enseignement de valeurs de première importance et le fait d'être vérifiable ou pas n'y change rien. Et pour une petite minorité l'histoire d'Hoasca est un mythe et le maître Gabriel une sorte de grand chaman qui fut capable de synthétiser la religiosité brésilienne.

L'UDV se base sur des principes moraux qui affirment le « droit chemin » et la « correction » comme des piliers pour « l'évolution spirituelle ». C'est en cela qu'on puisse parler d'une posture un peu rigide de l'institution qui dit que l'expérience d'expansion ouverte par le thé exige une certaine direction bien établie. Gabriel est mort six ans après la naissance de son institution.

José Gabriel da Costa est né dans une société très plastique, ouverte aux hybridismes. Il a vécu des configurations culturelles propres à la société brésilienne : le catholicisme populaire rural de l'intérieur de Bahia, la capoeira et les cultes afro-brésiliens qu'il a rencontrés à Salvador, la vie dure de seringueiro en Amazonie, l'expérience de possession et d'incorporation des cultes caboclos ; la transe chamanique de l'hoasqueiro et finalement son actuation charismatique en tant que fondateur d'un nouveau mouvement religieux. Cette diversité lui a permis certainement d'élaborer une synthèse des divers éléments culturels et religieux qui est non seulement adaptée à la réalité socioculturelle amazonienne mais possède des virtualités d'expansion dans le Brésil entier.

Le rituel de l'*União do Vegetal* et sa doctrine

Comme nous avons pu voir, le corps doctrinaire de l'UDV est éclectique. La doctrine a comme base le christianisme mais s'approche du spiritisme kardécien (excepté l'exclusion des possessions d'esprits) pour avoir comme pilier la notion de réincarnation. Autrement dit, il existe l'idée que par une succession d'incarnations l'esprit peut évoluer jusqu'à atteindre la « purification ».

Les rituels à l'União do Vegetal où l'on boit le « thé » sont appelés des « sessions » et les buveurs des « disciples ». Chaque premier et troisième samedi du mois, des sessions sont réalisées pour tous les associés. Il existe d'autres sessions pour les dates festives de l'UDV et des « sessions instructives » (Gentil et Gentil, 2004) qui sont réservées exclusivement aux membres qui font partie du « corps instructif » (une des catégories hiérarchiques des affiliés). Il existe quatre segments de cette hiérarchie : le cadre des *Maîtres* (responsables pour la transmission de la doctrine) ; le corps du *Conseil* (responsable des conseils à la « fratrie » et une aide directe au cadre des maîtres), le corps *instructif* puis le cadre *d'associés*. Ce dernier est le premier degré dans la hiérarchie dans laquelle s'inscrivent tous les nouveaux venus. Les disciples reçoivent les enseignements petit à petit, selon leur « niveau de mémoire » (capacité à écouter, comprendre et mémoriser les enseignements sous l'effet du thé, la *burracheira*) ou leur « niveau spirituel », démontrant un comportement en accord aux statuts et bulletins qui font loi dans l'institution.

Le thé d'ayahuasca ne peut être utilisé que dans le cadre du rituel religieux, avec l'orientation d'un maître. L'*União do Vegetal* s'oppose à toute commercialisation de la boisson, à son usage par des personnes non initiées ainsi qu'à son mélange avec des substances proscrites (l'UDV reproche au Cefluris d'utiliser le cannabis, la *santa maria*, lors des rituels). Il faut savoir que par sa position rigoureuse, l'UDV a joué un rôle fondamental pour la légalisation de ces pratiques sur tout le territorial national. Cette autorisation juridique a été délivrée, après 7 ans de recherches, par le *Confen* (conseil fédéral des stupéfiants du gouvernement brésilien). L'UDV est tout aussi strict quant à la position écologique à adopter, l'attitude envers les plantes, leur extraction pour la fabrication de l'infusion, ainsi que le stockage et la distribution du thé.

L'*União do Vegetal* se dit être une « religion du sentir » (Gentil et Gentil, 2004) où le rituel religieux « structurant » met l'accent sur le lien entre l'homme et le spirituel, offrant au disciple le véhicule qui lui fera « sentir » la réalité de ce lien.

Dans le *Santo Daime*, le pouvoir et l'orientation reçus par le Maître Irineu proviennent de la *miração*, c'est-à-dire de l'état visionnaire, une catégorie qui est également présente dans l'UDV mais qui n'a pas la même place que dans le rituel et la doctrine daimiste. Dans les rituels de l'*União do Vegetal*, la scène rituelle est prise par la dynamique de « questions et réponses » destinées au maître ; l'expérience visionnaire n'étant pas autant privilégiée, il existe même une certaine tension envers la légitimité de la *miração* (Melo 2010). Dans le *Santo Daime* en revanche, la *miração* constitue un des outils le plus nobles du travail spirituel pour ouvrir le chemin de la cure. Dans le discours *udeviste*, le projet de vie en accord avec « l'évolution » est plus présent que l'effet visionnaire (*Ibid.*).
Nous avons expliqué comment dans le *Santo Daime* toute personne « fardée » est en mesure de « monter à l'astral », cette dimension cosmologique dans laquelle le chaman réalise sa lutte contre le mal. Il existe là un rapport de partenariat entre le chaman et les sphères invisibles du cosmos, et il est possible de réaliser un passage entre les deux mondes. Le *Santo Daime* accentue cette notion de passage et cela fait de chaque daimiste un chaman en potentiel (La Roque Couto, 1989; MacRae, 1992).

Dans le discours hégémonique de l'*União do Vegetal*, conscient de la valeur hiérarchique qui les caractérise, il existe une distinction entre ceux qui seraient en position de réaliser un contact plus spécifique avec la « force » (terme utilisé pour parler à la fois de l'ivresse et du monde ouvert par le thé d'ayahuasca) : ce contact est dans un premier temps souvent exclusif au maître-dirigeant de la session et avant de s'élargir dans un deuxième temps aux autres en fonction de leur « niveau ». Ainsi, dans l'*União do Vegetal* l'entrée dans le monde invisible est médiatisée par le « niveau » hiérarchique qui les constitue. Néanmoins, selon Melo (2010) cela reste dans la pratique un point discutable car beaucoup de membres disent avoir une relation avec le maître Gabriel indépendamment de leur « niveau ».

La transe, la *burracheira* dans l'*União do Vegetal* est bien spécifique, très mentale, et s'éloigne de la logique de la transe daimiste fortement basée sur l'effet visionnaire. L'ambiance même du rituel daimiste avec ses chants et ses instruments tels que le maraca, la flute ou la guitare, rend plus réceptif à l'effet visionnaire. De plus, certaines églises

héritières du parrain Sebastião permettent des pratiques d'incorporation et de possession. Le « travail » daimiste est structuré notamment par les danses (« les bailados ») et les chants collectifs des *hinários* et non pas par l'art oratoire tel qu'est le cas dans l'*União do Vegetal*. Dans cette tradition il n'existe pas non plus la notion d'une diète purificatrice les jours ou les heures précédant la « communion du végétal » comme dans les traditions végétalistes et daimistes. Dans certains groupes, « noyaux » comme ils disent, un dîner copieux à la brésilienne est partagé avant la session (Melo 2010). L'évitement de certaines pratiques n'est pas circonscrit aux jours des rituels mais doit être intégré définitivement dans le nouveau mode de vie de ses pratiquants, dans la conversion responsable envers « l'évolution spirituelle », point central de la doctrine.

L'entrée dans le groupe

Le processus d'adhésion au groupe est très précis. La personne intéressée à connaître une session dans n'importe quelle unité UDV, doit avoir reçu une invitation de la part d'un associé qui est parfaitement en règle avec l'institution (en présences et règlement de la somme mensuelle). Il existe une « session d'adventice » formellement destinée à accueillir celui qui n'a jamais bu le thé à l'*União do Vegetal*, précédée par une interview avec un membre du Conseil ou du cadre de maîtres. Dans cette interview on essaye de vérifier la motivation de la personne et l'existence d'éventuels tableaux cliniques. Une fois qu'on a participé à une « session d'adventice » il n'y a pas d'obstacles pour retourner dans ce groupe ou pour intégrer un autre, à partir du moment que celui-ci est ouvert à recevoir de nouveaux adeptes. L'adhésion inclut également plusieurs d'activités en plus des sessions le samedi.

Dans l'*União do Vegetal* et ses adaptations kardecistes, nous trouvons l'importance des mots tel que « science », « conscience », « scientification » qui cherchent à imprimer une certaine rationalité à un savoir qui refuse la notion de « croyance ». Selon l'UDV la « transformation » n'est pas liée à une croyance mais est un fait palpable et perceptible dans la vie du converti. Cela renvoie à une tendance contemporaine de valorisation de tout ce qui peut être démontrable en termes de logique occidentale. Cette préoccupation ne semble pas être présente dans les pratiques végétalistes par exemple.

L'*União do Vegetal* se caractérise par une forte tendance à vouloir dialoguer avec le discours biomédical ainsi que par leur grand investissement dans des recherches

scientifiques pour attester des bénéfices de la substance sacramentelle tout en investissant la dimension religieuse (Melo 2010).

Les jours festifs du calendrier « udevista »

Les jours de fête dans le calendrier religieux sont : la fête des rois le 6 janvier ; la naissance du Maître le 10 février ; le 22 juillet, le jour de la création de l'*União do Vegetal* ; le premier novembre, jour de la confirmation de l'UDV faite par le maître dans « l'astral supérieur » ; le 24 et 25 décembre, la fête de Noel. Eventuellement la fête des mères, le jour de Saint Jean, la fête des pères au mois d'août, le jour de la mort de Gabriel en septembre, la fête de Saint Cosme et Damien en septembre, et le Réveillon de la Saint-Sylvestre (Melo, 2010).

L'*União do Vegetal* dans le monde

L'UDV est reconnue aujourd'hui comme la religion ayahuasqueira qui compte le plus grand nombre d'associés, autour de seize mille éparpillés dans tous les Etats brésiliens dans plus de cent villes. Il existe également cinq « noyaux » aux Etats Unis, un groupe en Espagne (aux alentours de Madrid) et une « distribution » en Angleterre (Melo, 2010).

On dit que les jeunes adeptes de Brasilia des années 70 jouissaient des relations familiales ou amicales avec les autorités de l'Etat, des liens qui ont joués un rôle positif pour forger la position du gouvernement envers le breuvage. En 1974 la « transformation positive » qu'un certain nombre de ces jeunes a connue, aurait impressionné un général (père d'un de ces jeunes), membre du Conseil de Sécurité National.

L'*União do Vegetal* essaye d'agencer les structures mythiques, doctrinaires et administratives de l'institution dans le sens d'organiser un système de pensée qui se croit capable de libérer l'homme de l'artificialité du monde et révéler des réalités holistes (intégration avec l'univers).

Si l'expansion de l'UDV semble être leur objectif et jouit à l'intérieur de la religion d'une valeur positive assez expressive, ils apportent un certain « soin » à cette expansion en limitant le nombre de nouveaux membres. Cela est justifié par la limite spatiale des temples ainsi que par l'attention nécessaire à donner aux membres en rapport avec le nombre de maîtres, garantie d'un accueil adéquat de l'associé. Parfois les intéresses doivent attendre et

selon Melo (2010) cela crée l'idée de test : « on verra si la personne est véritablement intéressée à nous rejoindre ».

L'*União do Vegetal* est donc une doctrine qui a émergée dans l'univers culturels des seringueiros ouvriers de la ville de Rondônia dans les années 60 et qui a connu sa véritable institutionnalisation dans les grandes capitales brésiliennes avec une participation conséquente de la classe moyenne de ces centres urbains. Dans le contemporain, c'est dans l'ambigüité entre tradition/modernité que se tissent les fils de son mouvement…

La Barquinha

La *Barquinha,* désignée « Centre Spirite et Culte de la Prière Maison de Jésus Source de Lumière », est également une religion ayahuasqueira née en Amazonie Occidentale. Tout comme l'Alto Santo, le groupe du *Santo Daime*, elle est peu expansionniste et compte le plus petit nombre de participants, approximativement cinq cents (Goulart 2004). Créée en 1945 dans la zone rurale de Rio Branco, capitale de l'Acre, Daniel Pereira de Mattos (1888-1958) est considéré le fondateur de la *Barquinha*. Celle-ci s'est divisée en au moins six églises qui sont circonscrites à la ville de Rio Branco. Puis nous avons été informés que, en octobre 2010, un premier rituel inspiré de la *Barquinha* aurait eu lieu dans la région de Niteroi au Rio Janeiro et qu'il existerait un groupe à Salvador de Bahia.

La *Barquinha* est la religion ayahuasqueira la moins étudiée. Wladimyr Sena Araujo (2004), anthropologue pionnier dans les recherches sur la *Barquinha*, a constaté dans ses recherches que cette religion ayahuasqueira a connu une forte influence des pratiques religieuses telles que le catholicisme populaire, le chamanisme indigène, les religions afro-brésiliennes et la philosophie du cercle occulte ésotérique : « Cercle Esotérique de la Communion de la Pensée ». L'ayahuasca, également appelée le « daime », a une place essentielle dans la *Barquinha* car c'est par la modification de la conscience qu'elle entraîne que les pratiquants acquièrent une autre perception et s'ouvrent aux rituels.

Les origines

Daniel Pereira de Mattos, le fondateur donc de la « mission » comme on dit, est né à São Luis do Maranhão (dans le même Etat de Raimundo Irineu Serra). Fils d'esclaves, il est né le 13 juillet 1888, exactement deux mois après l'abolition de l'esclavage au Brésil. Sa trajectoire de vie avant son arrivée en Amazonie à la moitié du XXe siècle est assez obscure. On sait cependant qu'il était un homme très habile qui savait être désinvolte : constructeur naval, cuisinier, musicien, coiffeur, couturier, charpentier, menuisier, artisan, poète, ouvrier du bâtiment, cordonnier et boulanger (*Ibid*., p.542). Considéré un grand bohème des nuits de Rio Branco, fumeur et buveur, on dit de Daniel qu'il était un homme très sensible. De ses mains coulaient des chansons qui parlaient d'amour, d'amitié, de sa passion pour la nuit et de la femme désirée.

Lors de ses promenades nocturnes il a pris une forte pluie proche d'un *igarapé*, de la rivière Acre. Encore ivre, il aurait reçu un message dans lequel deux anges descendaient du ciel avec un livre à lui rendre (*Ibid*.). Des années plus tard on raconte qu'il est tombé malade du foie à cause de son abus de l'alcool. Ayant pris connaissance de la gravité de l'infirmité de son compatriote et ami, Raimundo Irineu Serra l'aurait invité à faire un travail spirituel par le biais du « daime ». Le traitement aurait débuté en 1936 et aurait été interrompu par Daniel lorsque, une fois retrouvé un meilleur état de santé, il s'était remis à boire. Malade à nouveau il aurait été appelé par Irineu pour faire un nouveau traitement. Il aurait participé à plusieurs « travaux » de l'église de Maître Irineu où il aurait aidé à composer la musique de ses premiers hymnes. À une certaine occasion il prend le *Santo Daime* tout seul et reçoit à nouveau le même message : les portes du ciel s'ouvraient et deux anges descendaient avec un livre tout bleu entre les mains, contenant sa mission spirituelle de fonder une doctrine chrétienne fondée dans la charité.

Daniel se serait adressé au Maître Irineu, lui racontant ce qui s'était passé et aurait été conseillé par lui et autorisé à accomplir ce que lui avait été ordonnée par les anges. Ainsi, après la « révélation », Daniel aurait décidé de créer sa propre lignée doctrinaire formant la « Capelinha » (Araujo, 2004). Il s'agissait d'un espace rustique, une petite maisonnette toute simple en bois (comme sont les maisons des seringueiros en Amazonie), couverte de paille, dans un domaine de 2.500m² dans le *seringal* (terrain d'extraction du latex) Santa Cecília où il commencera seul sa « mission de lumière ». Petit à petit la *Capelinha* ou « Capelinha de

São Francisco » comme elle avait été appelée, a pris corps jusqu'à arriver à un plus grand nombre de fidèles qui ont commencé à faire partie de la doctrine. Au départ il y avait peu de participants : des chasseurs de la région, la plupart des personnes étaient des gens très simples ayant des problèmes de santé, d'alcoolisme ou des problèmes familiaux. Ces personnes faisaient recours au « Maître Daniel » pour essayer de résoudre leurs soucis. Plus tard des habitants de la zone urbaine de Rio Branco ont commencé à venir le voir également.

« Une cosmologie en construction »

La vision du livre bleu des anges par Daniel peut être vue comme le début de la doctrine de la *Barquinha*. Le bleu représente le ciel d'où arrivent les révélations. Selon Araujo (2004), une de caractéristiques frappantes du centre créé par Daniel est la grande quantité de symboles de la maison qui ont un rapport avec la mer. Le mot « barquinha » en portugais veut dire « petite barque » et c'est une appellation affectueuse trouvée par ses adeptes. Daniel faisait toujours allusion à des êtres aquatiques et à un bateau, la barque. Celle-ci signifie deux choses pour les adeptes : la mission laissée par Daniel et le voyage de tout un chacun. Cette barque inspire le voyage de ces vies, un voyage à l'intérieur du grand voyage (Ibid). La barque est comparée aux embarcations typiques qui croisent les rivières de cette région de l'Amazonie. Les pratiquants croient que l'église, le local où ils « embarquent » pour réaliser les sessions, est la propre *barque* auquel le nom du groupe fait allusion. La mission du Maître Daniel est celle de conduire la barque jusqu'à la rencontre du Christ en essayant d'éviter les grandes intempéries du monde. Le voyage c'est la traversée, les épreuves de ce monde où l'eau ne cesse de s'agiter.

La barque voyage dans trois plans cosmologiques : « le ciel, la terre et la mer » (*Ibid.*, p.544). Ceux qui font partie de la grande barque sont appelés des « marins de la mer sacrée » et reçoivent ce titre lors du moment du « fardamento ». Comme dans le *Santo Daime*, il s'agit du moment d'adhésion des participants au groupe afin qu'ils puissent être véritablement reconnus comme adeptes de la Doctrine. « Fardés », les membres du groupe peuvent réaliser des tâches pour atteindre un « degré de lumière plus avancé au moment de la désincarnation (la mort) de chacun. Les adeptes affirment que s'il y a une bonne préparation, les marins seront appelés des officiers après leur mort » (*Ibid.*, p.544).

La mer dans laquelle les marins naviguent constamment est appelée la « mer sacrée » puisque le *Daime* est considéré une substance sacrée. Le *daime* est également reconnu en tant que lumière qui, elle, est associée à la connaissance. Autrement dit, ceux qui font l'expérience du *Daime* ingèrent la « Sainte Lumière » qui leur permet d'acquérir de nouvelles connaissances, la vision de soi-même, de l'autre et des autres mondes : « De plus, le thé sacré représente la rénovation, la revitalisation et la cure. L'homme qui navigue avec lui naît à nouveau et par conséquence se réintègre » (*Ibid.*, op cité).

La « mission » de celui qui est devenu le Maître Daniel a été déclenchée par deux visions dans lesquelles nous remarquons la présence de l'eau ; il se trouvait au bord d'un *igarapé*, une petite rivière amazonienne. La première vision avait été spontanée, la seconde provoquée par le biais de l'ayahuasca. Ces visions montrent un passage. Le *Daime* pris comme une substance de pouvoir, fait office de liaison avec les temps primordiaux, avec Dieu (l'enthéogène censé réveiller le dieu en soi) et marquent le début de la mission de Daniel. Le *Daime* est aussitôt pris comme maître lui-même, la plante enseignante. Ces enseignements sont présents dès le moment où Daniel décide de former sa mission à partir de la vision du livre bleu. Ce livre des anges rassemblera ses enseignements et c'est par là que les fidèles reçoivent de manière synthétique des instructions venant de plans sacrés plus élevés. Ces instructions sont transmises à travers des mélodies riches en symboles, appelées des psaumes (Araujo, 2004).

Comme les religions non-indigènes qui font l'usage de l'ayahuasca, les religions ayahuasqueiras précédentes, la *Barquinha* s'inscrit dans ce que les anthropologues appellent « l'éclectisme religieux » (*Ibid.*, p.552). Ici les éléments hétérogènes venant de différentes traditions, natives et importées, mises à disposition par la mobilité géographique des personnes et des produits culturels, ouvrent à l'individu une expérience opérée par cette diversité et son croisement. Cet éclectisme semble avoir des conséquences plus radicales que le traditionnel « syncrétisme brésilien ».

Araujo (2004) parle de « cosmologie en construction » pour faire allusion à l'ensemble de ces pratiques religieuses qui tendent à former une doctrine marquée par une grande vitesse aussi bien dans l'incorporation que dans la réjection d'éléments de pratiques religieuses diverses.

L'architecture elle-même, une barque, évoque quelque chose en mouvement, en construction. Plusieurs types de bois peuvent servir à sa construction, une réparation peut

s'avérer nécessaire, un changement de vices ou de clous, une décoration, une peinture. Une fois dans l'eau la barque se laissera affecter par le froid, par la chaleur, par les passagers, puis l'équipage va changer, va faire des rencontres…

Les rituels de la *Barquinha* marquent en profondeur la rencontre des traditions européennes, indigènes et africaines, le rituel faisant fonctionner, manifester ces cultures à travers les prières, la « miração » et l'incorporation. Lors de ces rituels un processus de réélaboration symbolique semble être dynamisé : « La mobilité de la barque provoquée par les sujets qui la composent produit cette dynamique car ils disent revenir du voyage changés, transformés » (*Ibid.,* p.555).

Le rituel

Le répertoire symbolique de la *Barquinha* manifestement exprimé dans l'architecture peut être envisagé comme un puzzle où les parties essayent à tout prix de former un tout. Trois symboles semblent être principaux dans cette architecture : « la table en forme de croix, la croisière et le parc » (*Ibid.,* p.545).

La table en forme de croix se situe au centre de tout un ensemble de symboles. Autour d'elle sont positionnées six chaises d'un côté et six de l'autre, représentant les douze apôtres de Christ. Il existe une hiérarchie pour arriver jusqu'à la table et c'est à partir d'elle que les rituels sont ouverts et fermés. Sur la table il se trouve toujours un livre bleu, ouvert, exprimant les dix commandements de la tradition catholique. Les « Œuvres de Charité » constituent le principal travail de la maison. Le travail émerge de la table en forme de croix. A partir d'elle il se produira une amplification spatiale, les rideaux seront ouverts. Cette amplification spatiale a son point de départ dans le centre de l'église qui devient « le principal canal de liaison entre les plans verticaux et horizontaux, c'est-à-dire, les plans mythiques sacrés et les êtres divins, et les lieux de l'espace architectonique et les hommes religieux. Petit à petit les places autour de la table gagnent de l'importance durant le rituel » (*Ibid.,* p.546).

La première partie du rituel consiste uniquement en l'exécution de prières et de psaumes énoncés par les gens présents. La deuxième est l'ouverture des Œuvres de Charité où sept « entités » sont appelées pour réaliser la charité : « Ces êtres appartiennent aux mystères du ciel, de la terre et de la mer ». Derrière l'église se trouve un salon d'accueil

(*terreiro* dans le langage de l'Umbanda) avec sept bureaux (*conga*) dans lesquels trois médiums travaillent. Ils accueillent les « clients » qui cherchent ce lieu en quête de traitement pour des maladies, à cause de problèmes familiaux ou spirituels. Dans la tradition spirite de la *Barquinha*, quand le patient arrive pour être traité il porte avec lui une entité méchante qui pour des raisons diverses essaye de porter préjudice à la vie matérielle et spirituelle de l'individu. C'est sur cette dimension qui portera leur travail (Ibid). Cette dimension s'approche des pratiques végétalistes chamaniques dans le sens du duel entre le bien et le mal, entre les entités de lumière et les entités de l'obscurité. Nous remarquerons plus loin que ces dimensions disparaîtront dans les pratiques néo-ayahuasqueiras urbaines.
La table en forme de croix, en plus d'accueillir les « Œuvres de Charité », servent tous les mercredis pour les « travaux de concentration » (comme dans le *Santo Daime*). Ce sont des sessions faites exclusivement à l'intérieur de l'église (sans ouvrir les rideaux) dans lesquelles la quantité de daime servie est supérieure à celle offerte pour les travaux de charité.

« La Barquinha est une école et le Daime la mer sacrée qui porte en elle des entités maîtresses » (*Ibid.,* p.549). Là aussi nous retrouvons le même concept que Luna (1986) soulignait dans les caboclos végétalistes.

Le deuxième point symbolique de l'architecture des rituels est « la croisade », pilier du petit bateau « Santa Cruz ». Nous pouvons voir en lui un cœur de 12 étoiles exprimant le mystère de la passion et la mort du Christ. En plus, dans ce lieu il y a 4 portes d'accès représentant les quatre points cardinaux. C'est là qu'auront lieu les « doctrinations » de l'âme le 2 novembre, jour de la fête des morts. Autrement c'est également dans cet espace que restent les personnes qui participent de la composition de table dans les travaux réalisés à l'intérieur de l'église. Aux alentours se trouvent les autres membres et participants qui entonnent les prières et psaumes (Araujo, 2004).

Le troisième axe symbolique constitue le Parc. Crée en 1959, ce lieu est destiné aux « jeux » de la fratrie avec les entités des trois mystères. De manière architectonique il prend deux formes : premièrement une barque et deuxièmement un verre, une coupe. Cette coupe est l'outil de la consécration parce que, en prenant le Daime, le sujet reçoit la communion et établie un lien avec Dieu (Ibid). L'espace du Parc est composé d'une série de symboles. Il y a douze colonnes qui représentent les apôtres mais durant la festivité ils seront enveloppés des standards symbolisant les mystères du ciel, de la terre et de la mer.

Au centre du Salon de bal il se trouve un kiosque qui représente Jésus Christ ou Oxala (version afro-brésilienne du Christ). Au dessus du kiosque est posée une petite embarcation, une petite pirogue semblable à celles qui traversent les rivières amazoniennes. Au dessus de la « Barquinha » il est donc possible de remarquer une lumière jaune qui, selon Araujo (2004, p.551) : « est le daime, la mer sacrée par laquelle voyagent ces mariniers ». Dans ces salons, dans l'espace du Parc, il y aura également des « bailados », des danses, qui sont considérées une extension des travaux spirituels, des consultations réalisées dans l'église. Dans la *Barquinha* la finalité du bailado est de plaire, dans les dates spécifiques de leur calendrier, aux entités qui travaillent dans les Œuvres de Charité. Là nous retrouvons un point fort de la tradition afro-brésilienne de l'Umbanda qui est très visible dans la *Barquinha*, plus que dans toute autre religion ayahuasqueira. Autrement dit, les êtres (des esprits) qui ont été appelés pour « jouer », à savoir les entités, ont la permission, en échange de leur aide préalable, de profiter des jouissances matérielles (dans ce cas, par la danse). Ces esprits utilisent les « appareils », les corps des participants présents pour envoyer des messages ou pour réaliser les incorporations grâce aux personnes mediums. Le bailado est censé rendre plus décontractées les personnes qui sont sous l'effet du thé et les aider à développer aussi bien leur médiumnité qu'à faire une « auto-analyse de leur vie » (*Ibid.*, p.551) ou encore à réaliser des cures et des échanges entre les hommes et les divinités. Selon Araujo (2004), le *bailado* mais aussi ce qu'ils appellent les autres « performances rituelles » de la *Barquinha* servent de « dynamisateurs » de sa cosmologie, dans laquelle les symboles sont à la fois transmis et modifiés. Le travail du sensible du Maître Daniel essaie de « dire » quelque chose à travers ces divers actes inscrits dans ces « performances rituelles » et cela ne concerne pas uniquement l'expression d'idées mais également des sentiments. Dans cette perspective la mission de Daniel dépasserait la frontière entre le monde sacré et le monde profane : « les personnes retournent à leur vie quotidienne ivres des apprentissages du sacré » (*Ibid.*, p.552). Autrement dit, la frontière serait ténue entre les deux mondes qui, comme dans les bailados, se croisent, s'affectent.

Après cette présentation générale de ces trois religions ayahuasqueiras brésiliennes qui sont sorties de l'Amazonie vers le reste du Brésil et pour certaines vers le reste du monde, ces matrices importantes du réseau citadin de l'ayahuasca, nous allons introduire la cartographie de ce que nous appelons un « agencement urbain de l'ayahuasca », le groupe

Comuníndios. Ce groupe dissident du *Santo Daime* n'existe que depuis quelques années mais ne cesse depuis 2007 de réaliser son expansion vers des villes brésiliennes et vers des villes dans le monde. *Comuníndios* s'inscrit dans un tout autre mouvement qui à la fois se nourrit de ces matrices amazoniennes (il faut savoir que son fondateur est né en Amazonie Orientale, dans l'Etat amazonien du Pará, dans cette partie donc de l'Amazonie où il n'existait pas de pratiques traditionnelles de l'ayahuasca) mais s'en éloigne en même temps par son souci d'universalisation, de liberté et d'adaptation sur mesure des rituels et du travail individuel.

Comuníndios

Cartographie d'un agencement urbain de l'ayahuasca

« L'espace religieux devient alors l'un des espaces privilégiés
d'un véritable laboratoire du social. »
François Laplantine (2003, p.26).

L'« *Irmandade Comuníndios*[51] *Bandeira Branca »* est un agencement urbain religieux de l'ayahuasca qui ne s'inscrit pas dans les trois religions ayahuasqueiras que nous venons de présenter. *Comuníndios*, cette « fratrie du drapeau blanc », fait partie du réseau des nouveaux groupes qui utilisent de façon rituelle la substance. Ces derniers sont pour la plupart des groupes dissidents des trois religions ayahuasqueiras, « les matrices amazoniennes ».

En pleine expansion, *Comuníndios* est au cœur de notre problématique, à savoir, celle des réappropriations urbaines de l'ayahuasca. Or, les usages de ce breuvage ne cessent d'être réinventés, traversant la chair du contemporain, faisant écho à l'archaïque et à ses incarnations dans un temps dit moderne où nous avons pu songer à la fin des religions.

[51] *Comuníndios,* selon l'explication de son fondateur, signifie « *commun en dieu* ». Mais à première vue nous pouvons penser à « *indios* » (« indigènes » en portugais) et au mot « communauté », en plus de « commun » et « communion ».

Avant que nous passions à *Comuníndios*, résumons l'histoire des trois religions ayahuasqueiras nées en Amazonie, dans l'Etat de l'Acre. Elles ont donc émergé dans un contexte déterminé par la décadence des deux cycles du caoutchouc. Si le *Santo Daime* a vu le jour au début des années 30, juste après le premier cycle du caoutchouc (1860-1915), pendant la décadence même de ce cycle, les deux autres religions ayahuasqueiras émergent à la fin du deuxième cycle du caoutchouc : la *Barquinha* naît en 1945 et *l'União do Vegetal* apparaît à la fin des années 50. Ces trois migrants (Irineu, Gabriel et Daniel) vont bâtir de nouvelles institutions, hybrides, autour de ce breuvage en lui donnant un statut de *sacrement*. Contrairement aux usages récréatifs des autres *« seringueiros »,* ces trois hommes vont alors forger un usage spirituel-religieux de l'ayahuasca inspiré du catholicisme populaire et du spiritisme européen, influencé également par les cultes afro-brésiliens et intégrant des éléments indigènes.

Les migrations jouent un rôle particulier dans la fondation de nouveaux agencements religieux. Néanmoins, dans le cas de ces trois religions, en plus des flux migratoires, nous pouvons affirmer qu'elles sont tout autant le fruit d'une situation sociale, économique et culturelle chaotique (Balzer, 2004).

Tandis que la *Barquinha* et l'*Alto Santo* (le premier groupe daimiste) n'ont pas démontré une tendance expansionniste, l'*União do Vegetal* et *l'ICEFLU* du *Santo Daime* se sont propagés dans le reste du Brésil et dans plusieurs pays du monde. Les trois religions ayahuasqueiras ont connu de nombreuses divisions et des dissidences. Depuis quelques années, en plus des rituels basés sur ces trois bases amazoniennes, nous avons vu naître des groupes qui trouvent leur fondement ailleurs. Ces groupes ont inauguré des nouvelles modalités urbaines d'usage de l'ayahuasca et gardent souvent avec les matrices amazoniennes une relation ambivalente (Labate, Rose et Santos, 2008). A la fois ils revendiquent un lien historique et symbolique avec les matrices, car cela leur donne plus de légitimité, à la fois ils vont rejeter le modèle considéré trop traditionnel que ces trois religions peuvent incarner. Ces nouveaux groupes vont ainsi fabriquer un corpus doctrinaire souvent très éclectique (holistique) en rapport au mouvement *New Age.* Ils vont rejeter également l'usage profane de l'ayahuasca. Très peu d'ethnographies existent actuellement autour de ces nouveaux groupes qui ne cessent de naître et de se diviser.

Comuníndios, le groupe que nous allons présenter, s'inscrit tout à fait dans ce nouveau réseau urbain *ayahuasqueiro* brésilien en expansion dans ce pays et à l'étranger. Sa

particularité consiste, entre autre, dans le fait d'être une invention de l'usage rituel de l'ayahuasca partant de l'Amazonie Orientale où il n'existait pas de tradition de l'ayahuasca. Avant tout, cela indique des mouvances à l'intérieur de l'Amazonie, c'est-à-dire que, à travers de l'histoire de ce groupe, nous assistons tout d'abord à un déplacement, à la migration d'une pratique au sein de l'Amazonie elle-même avant qu'elle n'arrive à São Paulo, le cœur de l'urbanité brésilienne, le Brésil le plus Occidental, et puis son essai d'inscription en Europe.

Notre principale analyse ici portera sur cette institution baptisée *Comuníndios*. Dans un premier temps nous avons pu approcher son groupe principal situé à São Paulo, ensuite nous sommes entrés en contact avec son groupe de base en Amazonie pour finalement rencontrer un groupe satellite aux Pays-Bas, dans sa version européenne. Parmi les dix-sept personnes que nous avons interviewées pour notre recherche, cinq personnes faisaient l'expérience de l'ayahuasca dans les rituels *Comuníndios*. Nous avons pu suivre de manière particulière le parcours « initiatique » d'une d'entre-elles, Valentina, puisque non seulement nous l'avons connue lors de sa première expérience avec l'ayahuasca, lors de son premier contact avec *Comuníndios*, mais nous avons pu nous entretenir avec elle le lendemain de cette expérience. En plus de cela, nous avons réussi à avoir, une année après son initiation au Brésil, un nouvel entretien avec elle. Par la suite elle nous a livré le récit de son passage dans le groupe hollandais de *Comuníndios*. De nos jours, il n'existe pas de recherches au sujet de ce groupe[52].

Tout comme les religions ayahuasqueiras que nous venons de présenter, *Comuníndios* a, lui aussi, un leader[53]. Dirigé par Carlos, son fondateur et personnage principal, ce groupe a une doctrine et un fonctionnement particulier autour de l'ingestion du « thé-mère », le *xamãe*, qui occupe une place centrale dans les rituels. Cet agencement urbain, « néo-*ayahuasqueiro* » est héritier du *Santo Daime* dont il reprend les grands principes, mais pas seulement. *Comuníndios* bricole sa cosmologie urbaine internationale, transculturelle, à partir d'éléments de *l'União do Vegetal* (groupe dont Carlos a fait partie

[52] Seule exception, la jeune française *Emilie Mathieu* a fait un petit mémoire de master 1 en anthropologie à l'Université de Lyon en 2005-2006 sur ce groupe émergeant avant son expansion en dehors de l'Amazonie. Son texte « Renouveau religieux en pleine modernité : l'ICBB » est disponible sur le site internet de *Comuníndios* et c'est jusque-là le seul écrit fait à son propos. Je n'ai pas réussi à prendre contact avec cette étudiante.

[53] Après une certaine hésitation, nous avons choisi d'anonymiser tout de même le leader (il n'y tenait pas lui-même), le nommant ici Carlos. De plus, nous avons eu son accord pour publier ces informations.

pendant un certain temps), de la *Barquinha* (où il fera quelques passages) et des éléments orientaux inspirés notamment de Gandhi.

Le parcours de son leader et la formation de *Comuníndios*

Carlos est né en 1952 à Belterra, petit village amazonien à une trentaine de kilomètres de la ville de Santarém, proche du fleuve Tapajós, dans l'Etat du Pará. En 1966, alors en pleine dictature brésilienne, Carlos, en jeune adolescent, quitta son domicile familial pour gagner le reste du Brésil. Il quittera le Pará pour aller vers le sud-est du pays où le *zeitgeist* de la contre-culture occidentale était en vogue. Dans cette époque de répression, le mouvement beatnik et hippie fait rêver. Carlos s'imprègnera des notions de paix, d'amour, de liberté, d'égalité, de vie saine et naturelle, de spiritualité. L'idée de s'organiser en communauté semble alors très séduisante et providentielle. Après être parti en vadrouille à travers le pays, en 1976 Carlos reviendra dans sa région, le nord du Brésil, et fondera sa première communauté alternative dans le petit village de Maguari, pas loin de là où il est né.

La rencontre avec la pensée de Gandhi et son activisme en Inde marque un moment décisif dans son parcours. Carlos appellera sa première communauté « *Comunidade Bandeira Branca* », que l'on peut traduire par « Communauté du drapeau blanc », une allusion directe à Gandhi et à son principe de non-violence. Carlos parlera avec une certaine nostalgie de cette époque, de cette expérience hippie en Amazonie Orientale qui accueillait des jeunes en quête de liberté, d'amour libre. C'est à ce moment-là qu'il entendra parler pour la toute première fois de l'existence de l'ayahuasca. La communauté ne durera qu'une année pendant laquelle Carlos connaîtra quelques soucis avec les drogues avant de tenter une nouvelle vie à Rio de Janeiro.

Après son voyage au Pérou en 1980, émerveillé par le site de Machu Picchu, prenant de la cocaïne, sans pour autant avoir rencontré le circuit *ayahuasqueiro* péruvien, Carlos, en rentrant sur le territoire brésilien, décide de passer à la *Colônia Cinco Mil*, la communauté du *Padrinho Sebastião* aux alentours de Rio Branco dans l'Etat de l'Acre. C'est dans ce lieu mythique qu'il « consacrera » le thé d'ayahuasca pour la toute première fois. Il passera presque deux mois dans ce domaine daimiste. En 1982, de retour à Santarém, naît sa fille, suivie en 1983 par la naissance de son fils. Tous les deux sont devenus actuellement les véritables piliers de *Comuníndios*. Entre 1986 et 1987 Carlos se rendra à Porto Velho,

capitale de Rondônia, pour prendre de l'ayahuasca à l'*União do Vegetal*. En 1989 il sera à nouveau père, d'une deuxième fille. Carlos fera un nouveau séjour avec les daimistes, en 1991. A ce moment-là, Carlos accomplira un pèlerinage long de deux mois vers « Céu do Mapia », vers la terre promise, la Jérusalem du *Padrinho* Sebastião, où se trouvait une très grande communauté daimiste au cœur de la forêt. Il rentrera chez lui avec quelques bouteilles du thé et essaiera de dessiner une nouvelle vie sans pour autant y parvenir. Il décide alors d'arrêter de prendre des drogues et de commencer un « travail » avec l'ayahuasca. Sa femme, n'acceptant pas la décision de son mari, le quittera. Il se retrouve alors, toujours pris par la cocaïne, à devoir prendre soin de ses enfants jusqu'à ce qu'il décide de retourner à Rio Branco, ensuite à Boca do Acre puis à Céu de Mapiá pour se sevrer. On est alors en 1997. Carlos reviendra avec quelques litres d'ayahuasca dans ses bagages et portant la mission de fonder la première église du *Santo Daime* à Belém. Suite à des désaccords avec les daimistes (qu'il juge ne pas être reconnaissants envers son travail), il décide de revenir à Alter do Chão (considéré comme les « Caraïbes de l'Amazonie », ce village est situé sur le Tapajós, un affluent de l'Amazone), y achète un terrain afin d'y fabriquer son propre thé. Ayant réussi à se sortir de l'emprise de la cocaïne, il voulait aider d'autres à s'engager dans le même chemin. Pour vivre et afin de récolter les fonds nécessaires pour la fabrication de son propre thé, Carlos, à l'aide de ses enfants, produira et vendra des t-shirts aux touristes venus visiter ce paradis amazonien. Entretemps, Carlos, qui avait appris à fabriquer le thé lors de son dernier séjour à Céu de Mapiá, s'était mis à tester les recettes. Après trois tentatives qui ne donnaient pas de résultat concluant faute d'un juste dosage (nous savons maintenant qu'il y a plusieurs manières de préparer l'ayahuasca, en fonction de la concentration des feuilles et de la liane ; la seule substance constante dans toutes ces différentes préparations est l'utilisation de la liane *Banisteriopsis caapi*), ce n'est qu'en 2000 qu'il réussi à obtenir quelques litres du breuvage. Carlos met l'accent sur combien ce processus est coûteux car il faut faire venir les lianes de Belém par bateau et les feuilles de *chacruna* du Mato Grosso par avion.

Au début des rituels *Comuníndios* à Alter do Chão, ceux-ci fonctionnaient encore suivant le rituel daimiste. Cela changera lors d'un deuxième épisode que Carlos raconte comme étant « la goutte d'eau qui a fait déborder le vase » : la venue de deux artistes Brésiliens très connus (un chanteur et une actrice) à qui il n'a pas pu « servir le thé » puisqu'ils n'étaient pas arrivés le bon jour du calendrier daimiste. Ce soi-disant non-

évènement deviendra évènement car c'est alors que Carlos décide de rompre avec le *Santo Daime* (cette rupture semble être davantage liée aux formalités, bureaucraties de la doctrine daimiste qu'à un problème de divergence religieuse) et de créer son propre rituel rassemblant toutes ses convictions, construisant ainsi une sémiologie qui sera transmise par ses chansons qu'il appellera « *Cantorias*[54]».

« En réalité, avant de composer mes chansons, je consacrais le thé dans le Daime, j'ai consacré dans l'UDV et j'ai consacré dans la Barquinha... Dès que la possibilité se présentait à moi, dès qu'il y avait du thé, là où c'était possible de consacrer, j'y allais pour chercher cette forme de connaissance... Jusqu'à ce que une certaine fois, un groupe de la UDV, à Belém, le groupe que je fréquentais à l'époque... Un beau jour je suis arrivé un peu en retard ; les gens avaient déjà bu le thé et le maître n'a pas voulu me servir. Cela m'a tellement révolté que je suis parti de cette maison-là, prêt à mettre en place un service du Santo Daime à Belém, pour ne plus dépendre de l'União do Vegetal. Et je suis vraiment parti, je suis parti au Acre, j'ai passé deux mois là-bas et quand je suis revenu, j'ai aidé à monter le Daime à Belém. Il y a eu l'inauguration officielle du Santo Daime à Belém avec l'aide du parrain de Mapia. Pendant six mois je l'ai fréquenté et il m'est arrivé de faire trois « travaux » sans payer, à la quatrième fois on m'a fait la remarque... et à nouveau cela m'a révolté (…) On était en 96 je crois bien... Enfin, j'ai aidé à faire venir le Daime à Belém, mais la responsabilité était confiée à un type et c'est lui qui m'a fait la remarque de la non-contribution... trois fois... Après la première révolte à l'UDV, j'aide à faire venir le Daime et puis on me dit « non » à nouveau... A ce moment-là, je me suis dit qu'il fallait partir de là, trouver une terre, trouver les plantes et apprendre à faire le meilleur thé de la planète... composer mes propres chansons et monter un rituel et ne plus dépendre de personne. C'est à peu près comme ça que surgit « Comuníndios ». Mais à l'époque même où je fréquentais le Daime et d'autres maisons, je savais à l'intérieur de moi que je cherchais des informations pour qu'un jour je puisse créer vraiment ce qu'on est en train de créer actuellement ici-même. Déjà à cette époque-là j'en étais persuadé. Et voilà... mais lorsque j'ai décidé de venir m'installer ici, j'ai encore servi, pendant plus de trois ans, à la manière du Santo Daime. Le thé, c'est eux qui me le fournissaient; j'avais ce compromis… ».

Ainsi est née la fraternité « *Irmandade Comuníndios Bandeira Branca* ». Carlos commence à réaliser ses rituels *Comuníndios* (sans devoir obéir au calendrier daimiste, en établissant le sien). Très soucieux de la loi brésilienne qui ne permet le travail avec l'ayahuasca que dans le cadre religieux, il inscrira son groupe sous le statut légal d'une association dans laquelle ses enfants occupent des positions clefs. Lors de notre entretien, Carlos mettra l'accent sur l'importance de cette dimension légaliste.

Le moment où Carlos dit avoir trouvé la bonne formule, il décide d'exporter sa pratique. Nous sommes alors en 2007 quand il décide de revenir à São Paulo, pour essayer d'y implanter son affaire, trouver des gens intéressés à sa manière de « travailler avec l'ayahuasca ». C'est là où il retrouve son filleul, Monsieur E., qu'il n'avait pas revu depuis une

[54] *Cantorias* en portugais vient du substantif *chant* et du verbe *chanter*, « cantar », quelque chose comme chantonner, chansonnettes. Sur le site internet de *Comuníndios* il est possible d'écouter ces chansons.

trentaine d'années. Monsieur E., sans connaître les affaires de son parrain, avait justement commencé depuis quatre ans à faire des rituels avec l'ayahuasca dans la campagne de São Paulo. La personne qui le guidait dans son « travail » étant partie, il ne savait plus trop où aller pour continuer son « chemin avec l'ayahuasca ». Le *Santo Daime* et les autres groupes n'étant pas faits pour lui puisque trop rigides et réglementés, il voulait commencer un rituel « plus ouvert, plus chamanique, moins chrétien ». Voici qu'arrive son parrain venu directement d'Amazonie ; il osera lui demander des informations sur la mystérieuse plante, enquêtant si celui-ci en avait déjà entendu parler. Le parrain trouve donc en son filleul la personne parfaite pour tenir le premier groupe de sa *fratrie* hors Amazonie. Monsieur E. est un homme dynamique avec une formation de marketing. Il accepte tout de suite la proposition de son parrain et organise un premier rituel avec ses amis dans la grande maison d'une copine *New Age* en plein centre de São Paulo. Ainsi sont nés les rituels *Comuníndios* à São Paulo en 2007: monsieur E. devient alors le responsable de l'idéologie de Carlos qui, lui, ne sera présent que lors des tous premiers rituels. Il confiera ses chansons à son filleul. Ces *cantorias* sont censées porter et orienter les six heures habituelles de rituel qui obéissent bien à un *calendrier*, comme dans la tradition du *Daime*. A partir de 2008, Monsieur E. s'occupe de la mise en forme administrative du groupe et devient responsable du « rituel de la pleine lune » déléguant à un jeune couple la responsabilité des autres rituels réalisés dans le mois (selon la cosmologie de Carlos qui suit toujours les cycles de la lune).

Le fondateur de *Comuníndios* est un ancien chauffeur de taxi qui aime beaucoup jouer avec les mots. Il ne parle de l'ayahuasca que comme « le thé », « o » en portugais. On trouve ce préfixe « chá » également dans le mot *chaman*. Carlos fait des jeux de mots autour du nom de la boisson (« xamãe » et de ses preneurs « chá/xamanos »). Tout comme lui, les membres du groupe parlent de « xamãe ». « Mãe » en portugais signifie *mère* et fait donc clairement allusion à une dimension fondatrice-maternelle de la plante-mère. Les buveurs du thé sont appelés « chamanos ». Si cela m'a aussitôt évoqué le mot « chaman », Carlos, lui, mettra l'accent plutôt sur le suffixe « manos », qui en portugais signifie « lié à la fratrie », « frères ». Son groupe même porte le nom « Irmandade », signifiant *fratrie*.

J'ai été informée de ces données une année après la première rencontre en 2009 avec *Comuníndios* São Paulo. Après avoir entendu le récit de plusieurs personnes de ce groupe, je me suis alors intéressée de plus près à son histoire. En septembre 2010, j'ai

décidé de me rendre en Amazonie afin de mieux connaître le point de départ de *Comuníndios* et d'interviewer son fondateur.

Ma rencontre avec *Comuníndios* à São Paulo

Quand je suis partie au Brésil pour réaliser mes premiers entretiens de thèse, j'avais pris contact, grâce à une amie, avec un jeune homme brésilien de São Paulo d'origine japonaise (par ses deux parents) qui prenait de l'ayahuasca depuis plus d'une année. Lors de notre entretien, il m'a parlé des lieux qu'il fréquentait dont un lieu appelé *Comuníndios* et il me l'a décrit. Jusque-là, je n'avais jamais entendu parler de ce groupe, ni même lors de ma recherche de master. J'ai commencé à investiguer et je me suis rendue compte que cela s'expliquait par le fait que ce groupe n'existait pas encore lors de ma première recherche en 2005. *Comuníndios* São Paulo s'est constitué en 2007.

Après avoir rencontré une deuxième personne qui me parlera de ce groupe, après avoir parlé avec des chercheurs de l'ayahuasca Brésiliens et qui ne connaissaient pas non plus l'existence de ce groupe urbain, j'ai décidé de prendre contact avec eux. Ce fut en septembre 2009 que je suis allée à leur rencontre. A l'époque leurs rituels avaient lieu à une cinquantaine de kilomètres du centre de São Paulo ; j'y étais attendue par un couple de jeunes, très sympathiques, qui était alors responsable, chaque mois, de l'organisation de trois de leurs rituels.

Une vingtaine de personnes se préparaient pour prendre de l'ayahuasca. Pour une partie d'entre-elles ce serait la première fois, pour les autres la continuation d'un « travail » déjà engagé. L'ambiance était « zen », quelques personnes méditaient, d'autres faisaient des étirements ; l'ambiance générale était à la « concentration » dans l'attente du « travail » qui allait commencer. Les responsables et quelques membres fidèles portaient un t-shirt avec un arc en ciel, symbole de la fraternité. J'ai approchée une fille pour qui ce serait sa toute première expérience avec l'ayahuasca (dans ce qui suit on va s'intéresser tout particulièrement à son cheminement). Depuis des enceintes retentissaient les « *Cantorias* », les chansons, de Carlos que je ne connaissais pas encore.

Figure 5 : *Comuníndios* São Paulo
Photo : Clara Novaes

Figure 6 : Fin d'un rituel *Comuníndios*
Photo : Clara Novaes

Ma rencontre avec *Comuníndios* en Amazonie

J'ai fait la connaissance de la base de *Comuníndio*s à Alter do Chão pendant un « feitio[55] », nom donné à la préparation de l'ayahuasca (également utilisé dans le *Santo Daime* et d'autres groupes). Cette fabrication a lieu une ou deux fois par an maximum, toujours dans la base amazonienne et dure de douze à quinze jours. Par chance je suis arrivée ce weekend de la préparation du « thé » et ainsi j'ai pu rencontrer son « faiseur » qui actuellement ne passe que quelques mois de l'année dans le nord du pays. Pendant le « feitio », aucune erreur n'est admise par le leader ; avec sa longue barbe blanche, ses longs cheveux bouclés, il prend une allure sévère et autoritaire. De ce laborieux et délicat processus de fabrication dépend le travail d'une année puisque ces centaines de litres du thé serviront lors de tous les rituels de *Comuníndios* au Brésil et à l'étranger.

Il est curieux de comparer la description du « feitio » explicité dans le mémoire d'Emilie Mathieu de 2005 et celui auquel j'ai pu assister. N'ayant pas pu assister elle-même, c'est Carlos qui lui a raconté: « Carlos réunit plus d'une dizaine d'hommes et de femmes, concitoyens, amis ou « frères », et cela pendant plus ou moins 15 jours ; cette année la préparation a duré presque 20 jours. Les différents travaux sont répartis selon le genre de chacun : les feuilles de l'arbuste *Psychotria viridis*, étant considéré comme l'entité féminine du breuvage, vont être récoltées par les femmes uniquement ; les hommes quant à eux vont monter dans les arbres pour recueillir suffisamment de lianes, appelées « cipó » en brésilien, qui sont la partie symboliquement masculine du breuvage » (Mathieu 2005, p.11-12).

Les choses ont changé depuis. Lors du *feitio* auquel j'ai pu assister en 2010, les feuilles arrivaient par avion et les lianes par bateau ; tout arrivait déjà prêt à l'utilisation ; aucun participant ne devrait donc s'aventurer dans la forêt pour récolter les ingrédients du breuvage. Les participants n'étaient d'ailleurs pas ni des « amis » ni des « frères ». La fille de Carlos, s'occupe de l'entretien du domaine, a engagé des jeunes hommes des alentours qui, étant au chômage, acceptent de bon gré toute possibilité de travail. On a vite compris qu'ils n'avaient aucune idée de ce qu'ils étaient en train de fabriquer. J'ai pu accompagner les cinq premiers jours de la préparation mais je n'ai pas pu rester sur place jusqu'à ce qu'elle soit

[55] Du verbe « faire », « feitio » en portugais évoque un savoir-faire dans l'acte de fabrication. Dans certains groupes, ce sont les preneurs eux-mêmes qui s'occupent du laborieux travail de fabrication du « thé ».

terminée complètement. J'ignore alors si à la fin ces jeunes ouvriers ont été invités à « consacrer le xamãe ». Dans ce groupe de travailleurs journaliers, il n'y avait que trois filles présentes. Ces filles de la classe moyenne de São Paulo avaient rencontré Carlos lors de la « Rencontre Nationale des Communautés Alternatives » qui a lieu au nord-est. Voulant connaître l'Amazonie, elles avaient accepté l'aventure de venir découvrir le mythique village d'Alter do Chão, avoir où poser leur hamac et où manger trois fois par jour, gagner 20 *reais* pour la journée (autour de 10 euros) et faire une deuxième expérience de l'ayahuasca une fois la préparation terminée.

Au début de la quinzaine Carlos mettra l'accent sur le fait que les gens doivent bien s'entendre, se concentrer, ne pas boire d'alcool, mais il ne leur expliquera pas ce qui est au cœur de ce travail. Déjà en 2005, Emilie Mathieu disait qu'une de ses sources lui a confié que cette année-là il y avait eu des problèmes entre Carlos et plusieurs participants. Cela avait fait valoir au breuvage le nom de « thé de la confusion ». Carlos quant à lui ne parlera pas de cela et dira à Mathieu d'être fier de son dernier breuvage : « Mon thé est nouveau, avec un potentiel énorme par rapport à tout ce qui a déjà été fait auparavant. Je suis toujours à la recherche de la meilleure façon d'en faire et de le servir (…) » (Mathieu, 2005-2006, p.12).

Pour préparer l'infusion, il faut d'abord nettoyer les lianes qui sont de toutes les tailles avant de les couper. À l'aide de petits couteaux on les épluche pour enlever les impuretés. Cela prend au moins une journée entière. Ensuite, à l'aide de sorte de cubes de bois, les hommes écrasent, ouvrent l'écorce qui sera mise en infusion. Il s'agit d'un travail extrêmement physique. Dans d'énormes marmites remplies d'eau, les minuscules morceaux de liane et les feuilles de chacruna seront disposées en couches. La préparation du feu et son emplacement est aussi toute une affaire. Une fois tout mis en place, les filles n'avaient plus rien à faire et c'était alors aux hommes de se relayer, jour et nuit, en équipes de quatre, autour du feu pendant 12 à 15 jours. C'est une phase longue et très éprouvante. Le mélange doit rester sur le feu, selon la recette de Carlos, autour de 30 heures pour que les effets actifs de chaque élément entrent en infusion dans l'eau. Il faut être là : alimenter le feu, surveiller les marmites pour que ça ne déborde pas, contrôler les ventilateurs, remuer le thé. A la fin, les lianes et les feuilles seront filtrées jusque l'obtention du liquide qui reste dans chaque marmite. Après le processus de macération, après avoir bouilli pendant de longues heures, l'infusion sera réduite jusqu'à l'obtention de la concentration souhaitée.

Feitio ou la préparation de l'ayahuasca

Comuníndios à Alter do Chão, Amazonie, Brésil

Photos de Clara Novaes (septembre 2010)

Figure n° 7

Figure n° 8

Figure n° 9

Figure n° 10

Figure n° 11

Figure n° 12

Figure n° 13

Ma place de chercheuse et le contre-transfert

Selon Christian Lachal (2006), transferts et contre-transferts, même s'ils allient des composants sensiblement différents, asymétriques, reposent sur le même processus initial, celui de l'inclusion par l'un, dans sa sphère interne, d'une part du monde de l'autre. Selon cet auteur il est possible d'appliquer le terme de contre-transfert, comme le propose Devereux (1980), à des situations plus variées que le seul cadre de la thérapie. Le mot peut alors être mis au pluriel, indiquant que les processus qui composent les réactions contre-transférentielles sont complexes. Lachal nous montre que parmi ces réactions, la première et la plus connue est l'empathie, mais que dans des situations traumatiques, d'autres mécanismes de transmission sont induits entre ceux qui les vivent et ceux à qui ils les rapportent. En réponse à cette transmission « du traumatique » les contre-transferts se développent dans des registres très variés et l'empathie est alors insuffisante pour décrire la complexité de ce qui se passe. Selon Ben Slama (1986), on pourrait rassembler en trois catégories ce qui serait « le contre-transferé » ou « la matière du contre transfert » : ce qui appartient à l'identité singulière du chercheur, ce qui appartient à l'identité collective du chercheur, et finalement ce qui appartient à sa théorie, à son idéologie.

Je suis arrivée à Alter do Chão, dans le domaine de *Comuníndios* – qui fait penser à une communauté hippie en pleine forêt – une heure avant l'arrivée de Carlos et des jeunes travailleurs. C'est Luna, la fille de Carlos, avec qui j'étais en contact grâce au travail fait à São Paulo, qui avait gentiment accepté de m'accueillir en sachant que je faisais une recherche en France sur l'ayahuasca.

Je n'ai pas pu approcher Carlos tout de suite. Ce premier jour était intense, il y avait la mise en place de toute la logistique de la fabrication du thé, la préparation des repas collectifs, l'installation des travailleurs dans les hamacs. J'ai décidé de m'installer avec eux. Au départ Luna se demandait si j'allais vouloir « me mélanger » ; elle m'avait même proposé une chambre que loue un ami Israélien qui habite Alter do Chão. Ce village accueille en effet beaucoup de touristes étrangers.

Encore peu connu dans le reste du Brésil, vu son éloignement et son accès difficile, Alter do Chão reste un lieu encore protégé du tourisme de masse. J'ai dit à Luna que je préférais rester loger chez eux et que je ne voulais pas de luxe. Néanmoins, comme je venais en tant que chercheuse, universitaire, en plus brésilienne du sud-est habitant en France, il

m'a fallu un certain temps pour approcher les autres Brésiliens qui me voyaient plutôt comme une invitée de la maison. Il s'est avéré que je donnais un coup de main lors du travail d'épluchage de la liane mais d'une manière plutôt occasionnelle. Je n'étais ni embauchée ni payée comme les autres, alors je pouvais m'arrêter, discuter, faire un tour dans le village, revenir... J'aidais plutôt en cuisine, la mise en place de la table etc. Le fait de me montrer active m'a permis une intégration rapide. Comme les *Comuníndios* cherchaient quelqu'un pour prendre en photo chaque étape de la préparation pour leur site et pour leurs archives, personne d'autre n'étant disponible pour cela, j'ai vite trouvé ma place en m'occupant à enregistrer ces différents moments.

Le soir des premiers jours, avant qu'il y ait le feu et la cuisson de l'ayahuasca jour et nuit, les travailleurs ne pouvaient plus venir dans la maison après 19h et devaient entrer et sortir par une entrée située de l'autre côté. Moi, j'avais certains privilèges et Luna m'a vite traitée, très gentiment, comme une véritable invitée.

Ce n'est que le matin du deuxième jour que j'ai interpellé Carlos, en lui expliquant ma recherche, son cadre et le but de ma venue. Il me donnera un premier rendez-vous ce soir-là vers 19h dans son salon ouvert, là où il avait son hamac. Leur maison était une grande maison ouverte en bois, entouré par un domaine magnifique habitant une végétation tropicale très riche. Dans ce domaine très soigné, où ils prennent à cœur un projet de développement durable (des toilettes sèches, des douches d'eau froide), on se sentait véritablement dans la forêt amazonienne. C'était le printemps mais grâce à la forêt il y avait beaucoup d'ombre, ce qui est bienvenue dans un environnement qui se caractérise par cette humidité amazonienne typique.

Je me suis donc préparée l'après midi à faire l'entretien avec Carlos. Or, il s'avère que depuis mon arrivée, j'avais eu un *contre-transfert* négatif assez massif envers ce personnage, avant tout envers son rôle de « chef » et sa manière autoritaire de parler aux jeunes. Le fait qu'il ne mettait nullement la main à la pâte tout en criant les ordres du haut de son hamac m'était insupportable, surtout que sa fille s'était chargée du plus gros du travail d'organisation en amont et qu'il attendait que sa copine âgée de 22 ans, enceinte de 8 mois, lui serve du jus de fruit. Je ne pouvais m'empêcher de penser la distance entre les rituels à São Paulo, les chansons d'amour qu'il exporte, puis cet homme, en chair et en os, chez lui, dirigeant cette opération si importante. J'essayais de me dire que c'était le début, le stress du démarrage. Pour dire que je craignais beaucoup cet entretien.

Je suis arrivée peu avant 19 heures et il faisait nuit depuis un moment déjà. Carlos était parti prendre sa douche, la troisième au moins de la journée. En Amazonie c'est comme ça, pour se rafraîchir et, dans son cas, pour « changer les énergies » on se lave plusieurs fois par jour.

En effet, ce moment de l'entretien fut le moment le plus agréable que j'ai pu avoir avec lui. Il a bien voulu répondre à mes questions, même s'il ne se montrait pas trop intéressé à savoir sur quoi portait ma recherche. Le fait ce que soit une recherche universitaire lui suffisait. Il m'a dit juste que c'est important qu'il y ait des études scientifiques sur l'ayahuasca et que lui, il y était favorable. Il m'a sorti les principaux résultats des études brésiliennes, notamment le « projet hoasca » dont nous avons déjà parlé. Sa seule mise en garde consistait à rappeler qu'il était au courant du fait que l'ayahuasca ne se marie pas bien avec des antidépresseurs et est contre-indiquée pour des personnes cardiaques. L'entretien s'est bien déroulé. A la fin il a fait preuve d'une certaine sympathie, m'a proposé des contacts et même un logement à Belém.

Il m'a demandé également de relire mes questions, de les laisser reposer et de lui redemander des précisions le lendemain. Cela ne lui gênait pas de parler, au contraire, je sentais une certaine fierté de sa part d'être interviewé. Cet aspect est très important à *Comuníndios*. Ils ont des sites internet avec des photos des rituels, des messages de Carlos, l'anonymat ne l'intéressant absolument pas. La personne qui s'occupe de produire les chansons de Carlos, le seul de la maison de type plus indien, me parlait d'un projet de Musée *Comuníndios* à Alter do Chão pour lequel il avait commencé à réaliser des films. Je comprenais alors mieux pourquoi la prise des photos du « *feitio* » et d'autres types de documentation était si importante.

En outre le *feitio* se passait juste au moment de la fête folklorique annuelle d'Alter do Chão, le *Sairé* ou la fête des dauphins qui met en scène la dispute du dauphin rose (*boto rosa*) et du dauphin gris (*tucuxi*). Les *dauphins* sont des figures très présentes dans l'imaginaire amazonien (il existe plusieurs légendes à leur égard). Ils vivent dans les rivières et avec un peu de chance on peut les apercevoir lors de leurs fameux sauts. Tout le village était pris par la fête. Selon les villageois, cette fête est une de fêtes les plus anciennes de toute l'Amazonie; elle aurait plus de 300 ans, disaient-ils. Une partie des jeunes travailleurs étaient complètement absorbés par l'idée de cette fête, au point d'aller y passer les quelques rares heures de congé, en dépit du sommeil. On me demandera : « Quel dauphin

supportes-tu ? *Bota rosa* ou *Tucuxi* ? ». Comme si leur fête était universelle ou du moins connue dans tout le Brésil. Enfin, comment quelqu'un pouvait-il ne pas avoir un dauphin préféré ? Il était curieux de voir, de la part de Carlos et des personnes que j'ai rencontré, qu'il n'existait pas la notion de différence culturelle, telle que nous l'entendons en tout cas. Une partie de ces jeunes n'avaient jamais vu la mer et pensaient qu'avec des *reais* (la monnaie brésilienne) l'on peut acheter du pain en France. Les poissons d'eau douce et les longues rivières amazoniennes sont leur référence fluviale incarnant le mouvement possible. Il n'existe pas de route entre Belém et Santarém ni entre Santarém et Manaus ; pour se rendre à Santarém (dont Alter do Chão est une commune) il faut faire plusieurs jours de voyage en bateau ou sinon prendre l'avion. Le reste du Brésil est une énigme forgée par les *telenovelas* (feuilletons) qu'ils regardent à la télé et qui montrent ce Brésil riche, ce Brésil du Sud.

Le lendemain, je me sentais soulagée d'avoir déjà accompli une partie de mon but, à savoir interviewer Carlos. Etrangement je n'avais même plus trop des questions à lui poser, je m'intéressais davantage à ce qui se passait collectivement qu'à sa personne. Je lui ai encore posé quelques questions mais plutôt parce que je sentais qu'il y tenait. Le travail du *feitio* avançant, l'ambiance tendue des premiers jours s'est désamorcée peu à peu, mais Carlos resta pour moi un personnage très ambivalent (comme le sont les drogues et l'ayahuasca peut-être ?). En même temps je me demandais pourquoi : est-ce que je voulais retrouver en lui l'image charismatique d'un messie ? Celle d'un homme doux et chaleureux ? D'un illuminé ? Enfin, un gourou ? Je pensais à Devereux et à cet écrit de Ben Slama (1989) suivant les pas de ce premier : « les réactions contre-transférentielles sont celles de l'observateur observé par son observé » (*Ibid*., p. 146), et il va proposer de considérer que le contre-transfert (et le transfert) « correspond à ce fait que tout être humain a tendance à reporter sur ce qu'il rencontre des traces de ce qu'il fut et de ce qu'il est » (*Ibid.*, p. 140-141).

Puis à la fin de mon séjour, il m'a semblé évident que je devais interviewer sa fille Luna, surtout parce que j'ai senti de sa part un intérêt ou l'envie que je lui porte un intérêt. C'est elle qui tient le bateau, qui est là sur place tout le temps, alors que son père voyage beaucoup et que son frère fait l'ambassadeur *Comuníndios* en Europe, portant avec lui la préparation (le *xamãe*) du père. C'est son frère donc qui est le responsable de l'expansion du groupe à l'étranger et c'est donc plutôt avec lui que les étrangers ont le plus de contact et même un lien affectif. Luna visiblement ne se sent pas reconnue dans le regard de son père

et aimerait pouvoir faire autre chose de sa vie un jour, tout en me disant qu'elle est contente de son destin mais qu'elle ne l'a pas choisi (« mon frère non plus d'ailleurs » me disait-elle). Elle pleurera lors de l'entretien. Carlos m'appellera « la française-brésilienne ». C'est avec les jeunes travailleurs que j'ai pu avoir des dialogues assez étonnants et saisir quelque chose de la vie quotidienne amazonienne loin des grands centres. Je serais partie avant que l'infusion ne soit terminée.

Pendant cette période en théorie il n'y avait pas de rituels, le rituel ayant lieu à la fin pour « consacrer le nouveau thé ». Néanmoins, un beau jour, trois français et une argentine sont arrivés dans la matinée pour demander à Carlos s'ils pouvaient faire l'expérience de l'ayahuasca.

Dans un premier temps il a tenu le discours « pas de rituel avant la fin du feitio » puis il leur a dit de revenir plus tard, à la tombée de la nuit. Vers 20 heures, les quatre voyageurs arrivaient. Carlos a tenu une conversation avec eux dans la grande *maloca*[56] qui fait office de salon des rituels avant de se retirer en laissant sa fille s'occuper du rituel. Elle mettra un t-shirt de la fraternité et, fatiguée de la journée, elle me signifie qu'elle devra servir le thé et surveiller au bon déroulement du « travail » des quatre étrangers. Elle ne prendra pas le thé elle-même. Le lendemain les français étaient très contents d'avoir trouvé quelqu'un à qui parler en français. Bouleversés ils me racontaient informellement leurs expériences et n'arrêtaient pas de se demander pourquoi la France est si fermée à ce genre d'expérience spirituelle et jusqu'à quand « nous allons vivre dans un monde matérialiste qui n'intègre pas la nature ». Cette soi-disant rencontre avec la nature semblait occuper une place princeps dans leur expérience. Ils regrettaient déjà leur retour aux petits studios parisiens et partiront avant midi.

Moi aussi je partirais ce jour-là, ayant un sentiment très partagé. D'un côté, je commençais tout juste, au bout de cinq jours à être là, à me sentir bien et m'être déjà quelque peu habituée à dormir dans un hamac, à me promener au bord de la magnifique rivière Tapajós dont les eaux chaudes dépassent les 27 degrés. Le village était la part du Brésil la plus indigène que je n'avais jamais connue ; sa fête populaire, syncrétique, comme tout semblait être dans ce coin du monde, était très touchante. Les gens, dont les visages

[56] Les « Malocas » sont des maisons typiques que l'on trouve un peu partout en Amazonie ; associées aux Indiens elles caractérisent le paysage amazonien. Fabriquées à partir de matériaux naturels trouvés dans la forêt (bois, palmes etc.), habituellement ouvertes sur la nature elles peuvent accueillir un nombre important de hamacs.

étaient davantage indiens, métis, *caboclos*, étaient habillés solennellement pour la procession qui clôturait la fête. La veille j'avais assisté en plein air, dans leur grand gymnase siège de la fête, à la dispute des dauphins, une véritable épopée. Chaque présentation dépassait les deux heures et j'ai même réussi à m'endormir quelques brefs instants entourée par la foule en délire et la musique à fond. Ce style de musique, le *carimbó*, est un style local que nous ne trouvons pas dans le reste du Brésil. En partant j'avais presque, mais pas encore, un dauphin préféré et beaucoup des questionnements sur mes questionnements. Autrement dit, toute ma lecture de la colonisation, de l'oppression, n'avait pas trop sa place. Je partais ayant l'impression que ces personnes désiraient ce métissage et que le jeu de forces ne se passait pas d'un seul côté. Avant d'arriver à Belém do Pará, la notion d'anthropophagie telle qu'Oswald de Andrade l'avait développée bouleversait mon sommeil et j'avais l'impression de finalement avoir y saisi quelque chose.

A Belém l'aventure se déplacera dans d'autres registres. La présence très portugaise (notamment dans l'architecture) d'une des villes les plus catholiques du Brésil qui s'apprêtait elle aussi pour sa grande fête annuelle à avoir lieu le mois d'octobre. Le *Círio de Nazaré* est un moment de ferveur catholique qui rassemble plus de trois millions des personnes dans les rues de Belém. C'est dans cette ville que je prendrais contact avec un autre groupe de personnes, liées au *Santo Daime,* et avec une île, *Ilha de Colares*, terre autrefois des Indiens Tupinambás.

Lors de mon retour d'Amazonie, je suis allée à la rencontre du filleul de Carlos, le responsable des rituels de la pleine lune à São Paulo et le responsable du plus grand groupe de *Comuníndios*.

Ma rencontre avec *Comuníndios* Pays-Bas

Ma rencontre avec la version néerlandaise de *Comuníndios* va se traduire par l'interview de la jeune femme responsable de guider les rituels réalisés une fois par mois à la campagne et par le recueil du récit de Valentina.

Depuis quelques années I., le fils de Carlos, se rend en Europe pendant l'été pour faire plusieurs rituels avec l'ayahuasca. Suite à sa rencontre avec de jeunes néerlandais, Carlos leur propose de fonder un groupe aux Pays-Bas. Une partie des personnes intéressées

par l'ayahuasca avait déjà connue I. dans un réseau néo-chamanique assez courant aux Pays-Bas et également au *Santo Daime* qui a une église solide à Amsterdam depuis maintenant plusieurs années. La *Comuníndios* brésilienne sera la fournisseuse du thé, la plupart du temps envoyé par la poste ou ramené par I. en personne.

Line (son nom a été changé), 27 ans, est la jeune femme néerlandaise responsable de *Comuníndios* aux Pays-Bas avec un ami qui lui prête sa maison pour accueillir les rituels. Nous l'avons rencontré peu avant qu'elle ne parte, pour la toute première fois, au Brésil pour se rendre à la « fraternité *Comuníndios* » à São Paulo et à Alter do Chão.

Si dans les années 80, avec la fondation du village daimiste de Céu de Mapiá, les Brésiliens de la classe moyenne urbaine du Sud et du Sud-est du Brésil réalisaient de véritables pérégrinations pour aller du sud au nord du pays. Dans ces nouveaux usages de l'ayahuasca, nous remarquons que la dimension du déplacement n'a pas perdu en importance. Certains membres de *Comuníndios* rêvent d'aller à Alter do Chão (il vrai que le village en lui-même déjà fait rêver) dans l'idée de toucher à la « base », aux origines de quelque chose. Nous avons pu constater que la dimension des origines prendra pour les européens une place encore plus importante. Il en va de même dans le néochamanisme d'inspiration plutôt Shipibo-Conibo que nous retrouvons à Paris et qui a Iquitos comme capitale. Les sympathisants font alors de grands voyages à cette région du Pérou en voulant retrouver un chamanisme indien, non métis, voire pur.

Selon Line, l'ayahuasca est autorisée aux Pays-Bas pour les usages religieux du *Santo Daime* et tolérée pour les usages rituels qui ne s'inscrivent pas dans le *Santo Daime*, comme c'est le cas de *Comuníndios*. Néanmoins, ils ont peur que cela puisse changer du jour au lendemain et se font très discrets. Leur réseau se fait via une adresse email qui envoie le calendrier à des amis, ceux-ci le diffusent à leurs propres contacts mais sans jamais faire de la publicité ni même s'afficher sur un site internet. *Comuníndios* au Brésil au contraire y prête beaucoup attention et utilise tous les nouveaux médias pour se développer.

Les rituels aux Pays-Bas sont appelés des *cérémonies* (ce qui est courant dans le réseau néo-chamanique en Europe qui utilise des plantes psychoactives). Ils ont lieu un weekend par mois et coûtent 100 euros. Les personnes arrivent vers 18 heures le vendredi, la « cérémonie » elle-même commence le samedi après-midi et dure jusqu'au dimanche matin. Lors d'un petit déjeuner collectif, chacun raconte son expérience avant de repartir. Le petit noyau de responsables essaie de se voir en dehors des prises de l'ayahuasca pour

étudier ensemble des textes philosophiques et spirituels. Pour avoir des orientations ils s'adressent directement à I. Ils le considèrent comme quelqu'un qui a une vraie vocation pour le spirituel et son développement.

Comuníndios et son expansion

Actuellement, le groupe compte huit lieux officiels liés à la matrice amazonienne d'Alter do Chão : celui de São Paulo et de Rio de Janeiro (capitales du sud-est du Brésil), un groupe à Porto Alegre et à Florianópolis (capitales du sud du Brésil), un autre groupe à Caracas (Venezuela), un à Barcelone (Espagne), un groupe au Mexique et ce groupe aux Pays-Bas. En plus de ces lieux officiels, affiliés on va dire, *Comuníndios* fournit la boisson à un groupe « sérieux » basé à Oslo (Norvège). Ces norvégiens seraient venus un jour à Alter do Chão pour faire une première expérience avec l'ayahuasca. Ils y sont retournés ensuite et ont même fait des dons pour la réalisation des travaux dans le domaine de *Comuníndios* en Amazonie. Ils ont également financé la venue de Carlos en Norvège à deux reprises.

Curieusement en Amazonie *Comuníndios* n'a pas de projet d'expansion. Peut-être parce que Carlos pense qu'il y existe déjà beaucoup de groupes et de religions de l'ayahuasca. Même à Alter do Chão, la fraternité ne semble pas être bien acceptée dans la communauté qui estime trop élevée la somme demandée par Carlos pour les prises de l'ayahuasca. Carlos semble y être considéré davantage comme un négociateur que comme homme spirituel. À ma connaissance il n'y a pas de fidèles du village même d'Alter do Chão qui viendraient régulièrement prendre de l'ayahuasca suivant le calendrier lunaire de Carlos. Pour l'instant au nord-est du pays, il ne s'est pas fait une place non plus. On constate que Carlos vise tout particulièrement le sud et sud-est du Brésil, les régions les plus riches du pays, et les pays étrangers.

Le groupe de São Paulo, grâce au filleul de Carlos, a créé un visage pour *Comuníndios* avec son slogan, ses t-shirts, et est devenu le groupe le plus solide. Il accueille une vingtaine de personnes lors de chaque rituel et possède des membres affiliés qui viennent une, deux ou trois fois par mois. En revanche, plus qu'un groupe d'usagers réguliers, le siège de *Comuníndios* en Amazonie reste avant tout un lieu de passage (notamment pour les européens). Nous étions très étonnés de découvrir que c'est à São Paulo et non pas en

Amazonie que *Comuníndios* a implanté un groupe fixe et une organisation rituelle importante.

Les rôles dans la famille de Carlos sont très définis : Luna s'occupe de la base du groupe à Alter do Chão et de l'entretien du domaine familial. Son frère I. voyage dans le monde et crée des groupes à l'étranger. Actuellement, après un long passage dans plusieurs pays en Europe, il se préparait à partir au Japon, en Inde et en Thaïlande. Carlos, quant à lui, ne semble pas vraiment vouloir produire des adeptes dont il faudrait occuper, mais souhaite avant tout que « son thé », qu'il croit être véritablement le meilleur jamais préparé au Brésil, puisse gagner le monde. Carlos est persuadé d'avoir trouvé la formule parfaite pour la préparation de l'ayahuasca, un thé « bien concentré ». Selon lui cela évite de devoir boire une quantité importante du breuvage, ce qui incommode car la boisson est très amère. Le rêve de Carlos est d'arriver un jour à pouvoir servir le thé dans des petites cuillères à café. Or, en plus de son aspect oral et son ingestion plus facile, cela favoriserait surtout le transport et l'exportation du thé, notamment vers l'étranger. Actuellement, un petit verre plastique de 20ml est suffisant pour provoquer les effets de la plante. Un litre d'ayahuasca peut servir de 35 à 50 personnes.

À *Comuníndios*, l'attention donnée davantage au thé en soi qu'au rituel et son déroulement nous paraît importante de noter. Carlos insistera sur le fait que l'objectif principal de son groupe est d'aider les gens dans un mouvement vers « l'auto-connaissance » et de propager le « sentiment d'amour ». Qu'entend-il par auto-connaissance ? Comment cette « auto-connaissance » peut-elle s'inscrire dans le collectif ? À la fois le vécu collectif leur semble cher, à la fois l'idée du travail individuel de chacun vers son évolution spirituelle prend le dessus comme dans plusieurs courants *New Age*. Le collectif, le social profiterait par défaut de ces mouvements individuels. Contrairement à certaines traditions de l'ayahuasca où seul le chaman en prend pour soigner le groupe ou un patient, dans les agencements urbains tel que *Comuníndios* ou même dans les « religions ayahuasqueiras », chacun est invité à être son propre chaman, à entrer dans un « devenir chaman » en vue de sa propre guérison, de la rencontre avec le divin ou « l'auto-connaissance » personnelle. Celui qui « sert le thé » pendant les rituels est là plus pour veiller à son bon déroulement que pour médiatiser le processus du buveur (comme c'est le cas avec les chamans ou curandeiros). Il existe une confiance portée à l'ayahuasca en soi (« elle sait ce qu'elle fait ») et cette idée est partagée par différentes traditions, chamaniques, daimistes et autres. Il est difficile de savoir

s'il s'agit d'une croyance dans la plante maîtresse, ou bien, une manière pour ne pas avoir trop de responsabilité ou se poser trop de questions.

Comuníndios vient de connaître en octobre 2010 une dissidence en son sein, ce qui prouve encore une fois, la dimension mouvante de ces organisations. Peu de temps avant, lors de mon séjour à Alter do Chão j'ai bien senti qu'il existait tout de même une tension ou un doute de la part de Carlos sur le déroulement des rituels guidés par d'autres personnes que son filleul. Quand je suis arrivée à São Paulo, c'est Monsieur E. lui-même qui m'a appris que le couple qui organisait les rituels avec lui à São Paulo était parti suite à un désaccord avec la politique générale de Carlos et de *Comuníndios*. Aussitôt ceux-ci ont trouvé un autre fournisseur du « thé » (moins cher disent-ils) et ont fondé un nouveau groupe urbain pour les prises de l'ayahuasca, également centré sur l'« auto-connaissance » et le « développement de soi ».

Quand je demande à Carlos comment se déroule la transmission dans tous ces différents lieux où *Comuníndios* s'est installé et où son thé est utilisé, s'il connaît bien les personnes qui deviennent responsables des rituels, s'il y a un suivi, Carlos me répondra :

« Normalement, une partie de ces personnes sont passées par ici, ont consacré le thé avec nous... Elles s'y sont fait à notre manière de servir le thé et de conduire le rituel... et cherchent à faire à peu près la même chose ailleurs... Dans le cas de São Paulo, je suis allé là-bas, je leur ai appris... Parfois on va dans un lieu et on apprend aux gens ; parfois ils viennent ici pour apprendre... C'est ainsi que la chose est en expansion... La qualité de notre thé est très bonne et notre rituel est le plus libre que je connaisse... Son principe majeur est justement ça, cette suggestion de la capacité qu'a tout un chacun de « s'autogérer ». On ne veut pas créer des dépendances ; dans notre rituel on rappelle bien qu'on n'a « besoin » ni du thé, ni du Xamãe ; on n'a pas « besoin ». On a eu besoin que de papa et maman pour être faits et puis après, on doit dire « au revoir » et chacun doit assurer... »

Nous retrouvons une certaine tradition de « liberté » typiquement *New Age* dans la manière de faire et de penser de Carlos : « Le *thé* est comme un avion que chacun doit piloter seul ». C'est alors à chacun de réaliser un travail personnel. La plante induit le libre arbitre mais la liberté dépend de la plante. Quand les individus élargissent leur conscience ils changent les valeurs sociales. Rejetant tout contrôle institutionnel nous trouvons une quête, une sorte de sacralisation de la liberté de choix, une grande fluidité des appartenances (religieuses), la conviction qu'il est possible de se transformer soi-même. En même temps, Carlos ne prendra pas de grands risques, il essaye de rester du côté de la science. Questionné sur les éventuels pouvoirs de guérison de la plante et ses usages indigènes lors des rituels de cure, il se défendra :

« Je préfère ne pas entrer dans ces détails... cela peut être très compromettant... n'est-ce pas... Car, en même temps que le thé peut « donner une auto-analyse » à une personne et par ce fait, l'aider à faire une auto-cure, disons que pour un autre peut-être ce n'est pas le cas... Peut-être qu'il y ait même des gens qui ont eu des résultats positifs en relation à la cure de certaines choses, mais ce n'est pas encore scientifique, ce n'est pas mathématique, exact... Donc, il vaut mieux ne pas confondre les choses, cela nous évite de donner des recettes à droite à gauche des cures qui peuvent ne pas exister. Je crois que, si quelqu'un a bénéficié d'une possible cure par l'ingestion du thé, il ne faut passer la recette à personne... Je crois que c'est quelque chose d'indépendant, intime, de chacun. Mais d'une chose je suis certain, la probabilité des maladies vient du déséquilibre du centre, quand vous êtes déséquilibrés, vous avez plus de chances de vous casser un bras par exemple, vous faites moins attention... et il est possible de provoquer des maladies internes comme externes n'est-ce-pas ? Alors, si vous êtes équilibrés, vous avez plus de chance d'être sain, tant du point de vue externe qu'interne. Et le thé a le pouvoir de nous « secouer » comme personne... rien ne peut mieux « secouer » une personne que l'ingestion du thé... et notre rituel a cette particularité, il offre ce temps de transe, pour que vous puissiez être vous-mêmes, faisant votre auto-analyse... Personne ne cherche à vous faire « ingérer » quoi que ce soit, rien de plus que les chansons qui sont une suggestion de soutien, ce n'est pas une affirmation des paroles (…) Il y a des gens qui prennent le thé et continuent tordus, et d'autres qui n'en prennent pas et "s'édifient"... mais évidemment, le thé aide beaucoup... énormément... mais il ne faut pas croire qu'il suffit de le prendre pour devenir un saint... ça ne se passe comme ça... Le thé est vraiment comme une voiture, si on ne sait pas conduire, ça ne nous mène nulle part... et pour apprendre à bien conduire, il faut apprendre... Le fait est qu'on a déraillé il y a déjà longtemps, je ne sais pas quand, mais pour que chacun reprenne les rails, putain, c'est du boulot... On a quitté le rail collectif il y a longtemps et pour revenir par le biais du rail individuel comme ça, c'est compliqué... Il y a de morceaux de rails de 1 cm, 1 cm et demi, et chacun doit trouver le sien, à sa juste mesure… ».

Le non-rituel, c'est-à-dire, la moindre intervention, est vu par Carlos comme étant le vrai rituel, laisser chacun faire « son travail », être soi-même, puisque le travail c'est le thé qui le fait directement avec la personne. C'est pour cela que son usage est universel ; comme « ont prouvé les scientifiques », dit-il, les effets de l'ayahuasca vont varier en fonction du poids de la personne, sa personnalité et ses questions personnelles ; le contexte, le partage ou non-partage culturel n'apparaît à aucun moment, même les notions *set* ou *setting,* courants dans d'autres groupes, sont absentes de son discours. Même lorsque je lui demande s'il avait remarqué des différences entre les rituels qu'il a conduit au Brésil, en Espagne et en Norvège, c'est sur la dite personnalité de chacun qu'il placera les différences.

« Oui, je peux parler, en dehors du Brésil, de trois lieux en Europe... disons la Norvège, qui est assez « nordique », l'Angleterre qui est au milieu et puis l'Espagne qui est un pays latin comme nous n'est-ce pas ? Enfin, ces trois peuples sont différents avec ou sans thé n'est-ce pas ? Normal que le thé joue différemment en fonction de la personne, de son poids corporel, des personnes de grande taille normalement prennent plus, des personnes plutôt petites moins... Les « nordiques » normalement sont plus grands et prennent plus... normal que les latins soient plus extravertis et les nordiques plus concentrés... Les différences qu'on peut percevoir sont plus de nature, indépendant du thé... Mais, au milieu des « nordiques » il y a toujours un plus joyeux, parmi les latins, il y a toujours un plus concentré... J'ai pu juste remarquer que les « nordiques », qui restent plus longtemps enfermés dans

leurs maisons pendant l'hiver, arrivent à rester plus facilement dans la « force[57]» du thé que les latins... c'est dans leur nature de passer plus de temps dans le froid, d'être plus concentrés... les latins sont tout le temps « carnavalesques », et ça inclut les gens d'ici aussi... Sentir les effets, nous tous on va toujours sentir... c'est une question de dose... Chacun a sa dose... Il y a ceux qui en prennent plus et ceux qui en prennent moins... parfois c'est indépendant aussi du poids corporel... »

Pour finir cette discussion, Carlos fait recours à la pharmacologie si particulière de l'ayahuasca pour attribuer les raisons des nuances de chaque expérience :

« Alors les scientifiques disent que nous avons un micro-organisme dans l'intestin qui, quand on ingère le thé, dans son parcours, ce micro-organisme va manger la molécule d'une des plantes... Une enzyme va libérer une substance pour que ça arrive à la tête... enfin, c'est une mathématique qui n'a pas beaucoup d'importance... L'important de cette mathématique est de trouver que certaines personnes peuvent avoir plus de ces enzymes que d'autres et pour ça, certaines ont besoin de plus de thé, d'autres moins... Chez certains, l'effet du thé arrive vite, chez d'autres ça prend plus de temps... Je pense que c'est la différence dans la quantité de ces enzymes qui fait la différence... Mais tout le monde devra sentir les effets, d'ailleurs, les scientifiques disent aussi qu'on produit déjà ces effets dans notre organisme n'est-ce pas? Quand on rêve et quand on est en train de mourir... je crois qu'on arrive à faire ça à chaque fois qu'on se connecte, qu'on se " pluggue[58]*". Genre, si on fait une auto-analyse vraiment profonde n'est-ce pas ? ».*

La cosmologie *Comuníndios*

Carlos développe une sorte de cosmologie d'inspiration hippie-oriental-*New-Age* (qu'il appelle « sa philosophie ») exposée dans ses 77 chansons, censées guider tous les rituels de *Comuníndios*, qu'il en soit présent ou absent : « *J'ai mélangé mon principe philosophique de vie avec le thé... et cela a fomenté ce rituel où nous servons maintenant le* xamãe ». Dans sa démarche nous constatons une proximité avec la démarche des *padrinhos* daimistes qui doivent recevoir des « hymnes de l'astral » pour pouvoir se permettre de diriger une église. Avec Carlos il s'est produit la même chose, de manière consciente ou pas. Par son héritage daimiste et par son histoire particulière avec le *Santo Daime*, il a voulu, tout en le refusant, suivre leurs principes. Ceci illustre assez bien l'ambivalence des nouveaux groupes envers les religions ayahuasqueiras traditionnelles dont nous avons déjà parlé.

Fier d'être parmi les premiers hippies du Brésil, Carlos raconte comment il est arrivé à l'idée de *Comuníndios* : « *C'est dans les années 70 qu'a commencé mon histoire de former une communauté où les gens puissent arriver à un principe ensemble, à un consensus de vie*

[57] Dans le monde *ayahuasqueiros* brésilien, « rester dans la force » signifie *être sous l'effet du thé*.
[58] « Plugger », terme anglais qui signifie se connecter, se brancher.

(...) Je voulais chercher quelque chose mais je ne savais pas quoi. J'ai donc entendu parler de ce thé en 1975, quand j'ai commencé la communauté Bandeira Branca *(drapeau blanc)*».

Il accentue le fait que, même avant sa rencontre avec l'ayahuasca, il était déjà pris dans une démarche de fonder un style de vie alternatif qui envisageait un vivre ensemble porteur d'harmonie et de connaissances sur soi, l'autre et l'univers :

« Avant que je ne cherche à constituer cette communauté « Bandeira Branca » quand j'étais gosse, bien petit, je sentais que dans mon avenir, ma vie serait à peu près ce que je suis en train de faire aujourd'hui... à l'époque je ne savais pas trop ce que cela était... parfois ça me semblait être le travail d'un prêtre, mais ce n'était pas ça, je ne voulais pas des prêtres, ni de l'église catholique... mais je ne veux pas parler de ça maintenant, de l'église catholique. Donc, depuis très tôt je sentais que je devais faire quelque chose à peu près comme je fais maintenant... sauf qu'à l'époque je ne savais pas encore... et puis quand j'ai connu le thé, j'ai senti qu'il pouvait s'« additionner *» à mes principes philosophiques ».*

Poussé par ce « appel » vers les mystères de la vie, Carlos dit sentir le besoin de donner forme à ses pensées et d'articuler les notions qui lui semblaient fondamentales, au cœur de « sa philosophie » et qui vont engendrer la conception de *Comuníndios* :

« La nécessité de propager une idée fait qu'on crée les moyens de la faire passer. Et les symboles sont des formes retrouvées pour transmettre une idée. La quête de cette idée, à savoir, démontrer comment on peut devenir des véritables Homo Sapiens, m'a poussé à rencontrer des mots, des formes et des couleurs pour transmettre cette philosophie. Car mes principes philosophiques à l'époque ont commencé, on va dire, symboliquement avec un triangle qui symboliserait à ce moment-là « l'énigme » : le positif, le négatif, le neutre... J'avais alors un principe de père, fils, Saint-Esprit, des choses comme ça, mais aujourd'hui j'ai un autre entendement à ce sujet... Bon, d'une certaine manière il y avait un « 3 » à former, dans le triangle... Donc ce symbole commence par un triangle qui représente une énigme et dans ce triangle nous trouvons quelques astres qui représentent la force majeure de nos énergies, autrement dit : l'étoile Soleil, la planète Terre et l'astre Lune. Pour que cette énigme n'ait pas de terme et pointes, il est devenu le centre des spirales qui représentent la vie. Et la continuité de la vie est représentée par les mots : amour, vérité et pro-création. Pro-création est un mot fondamental pour lequel l'homme surmonte les difficultés, les problèmes, par le biais des solutions, c'est-à-dire : pro *est « en faveur de » et* création *veut dire « créer une action du bien qui surmonte le mal ». C'est avec cette intention que nous comprenons le mot pro-création. Autour de tout ça, il y a la forme et les couleurs de l'arc-en ciel qui représente la vie telle que nous la connaissons, autrement dit, de la lumière plus de l'eau et leur reflet forme l'arc en ciel. Et on voit les mots-clefs : « Irmandade », pour considérer tout comme de l'énergie, nous sommes tous des frères ; « Bandeira Branca », pour être un symbole majeur de l'être humain qui représente la paix. À partir de cette « symbologie » je vois que si les gens font attention, s'ils comprennent ces symboles et s'ils mettent en place au quotidien cette quête, ce vécu, nous pouvons à nouveau devenir des homo sapiens. L'intention de notre travail est ça, offrir l'opportunité à chacun d'exercer à nouveau son nom scientifique, à savoir, celui de l'*homo-sapiens *n'est-ce pas ?*

Alors, pour reprendre et résumer, je crois que nous subissons l'influence de tous les astres du céleste, mais sans doute l'influence que nous subissons de ces trois astres, à savoir l'étoile soleil, la terre et la lune, est la plus forte. Alors, tout cela est à l'intérieur du triangle de notre « symbologie »... A l'intérieur des spirales se trouvent trois mots, qui à l'époque étaient : amour, vérité et non-violence. Amour et vérité continuent et, depuis un certain temps, nous avons échangé « non-violence » par

« pro-création ». « Non-violence »... À l'époque, je ne suis pas un homme de lectures, mais la plupart de mes lectures, la moitié même de mes lectures est sur Mahatma Gandhi. Alors, comme celui-ci était propagateur de cet acte de non-violence, j'ai adopté la « non-violence »... mais après avoir observé un certain temps que l'expression non-violence a un effet très beau, elle est néanmoins composée de deux mots très moches : Non et Violence. J'ai donc pensé qu'on devait changer, non pas par le mot « Oui ». Autrement dit, « en faveur de ». J'ai trouvé « pro », qui signifie également « en faveur de »... Et « violence » devait être changé par vie, par action positive on va dire... alors on a trouvé « pro-création »... Autrement dit, la traduction de ce mot pour moi veut dire : en faveur d'une action positive, pour surmonter le négatif, le mal. Au lieu d'être contre la dévastation de la forêt amazonienne, il est temps de commencer à replanter la forêt... et on peut être davantage planteur qu'abatteur. Donc ce symbole apparaissait à l'époque, ce triangle, avec ces trois cercles et à son intérieur les mots amour, vérité et pro-création, parce qu'avec ces mots qui pour moi sont des mots-clefs, on peut recommencer à « pratiquer » cet Homo Sapiens. Notre société est imprégnée d'un principe terrible qui est celui du mensonge. Nous vivons, et la base de notre société survit du mensonge... Mais enfin, ça c'est une conversation plus profonde que nous pouvons avoir un autre moment (…) Et puis, en revenant à cette histoire de « symbologies » entre les formes et les mots, il m'est apparu l'arc en ciel [Symbole de la communauté]*, qui est le symbole de la vie que nous connaissons ; pour avoir de la vie il faut de l'eau et de la lumière n'est-ce pas ? Et l'arc-en-ciel représente justement ça, c'est la somme de ces deux éléments qui forment ces couleurs... et au début, comme je vous ai dit c'était « Comunidade Bandeira Branca », mais le mot communauté est très très commun... Commun en quoi ? En âge ?* [Communauté en portugais est « commun + idade » ; « idade » signifiant l'âge]*. J'ai donc pensé qu'on devait avoir quelque chose en plus de « commun »... de plus humain... et je m'aperçois que nous avons tous un type de dieu, peu importe sous quelle forme, peu importe son nom, il y a toujours un être supérieur, une force majeure, portant un nom quelconque ou un entendement quel qu'il soit... Et alors il m'est venu le mot « Comuníndios », « Commun en dieu ». Le mot communauté a laissé place à « Comuníndios » ; en revanche, « Bandeira Branca » ça continue... Peu de temps après, le mot « fratrie » (« irmandade ») à été rajouté, pour considérer que tout est énergie et pour cette raison, nous sommes des frères de tout, si tout est énergie, tout est une seule chose, nous sommes tous des frères... Alors, on a laissé : « Irmandade Comuníndios Bandeira Branca ». Afin de pouvoir servir le thé selon nos principes, tout en respectant la loi, nous avons dû formaliser un statut et rajouter le truc d'association... Cela donne : « Associação Irmandade Comuníndios Bandeira Branca ». Ceci est un nom, le sigle AICBB compose un mode pour nous de travailler et d'appliquer ce principe philosophique par le biais du service du thé... Pour pouvoir servir le thé en toute légalité, nous avions besoin d'un registre religieux... Nous respectons notre principe philosophique en appliquant le mot religion au pied de la lettre... puisque religion est « religare », relier... Nous offrons, le temps où l'on va être en transe sous l'effet du thé, la possibilité de se relier, de se reconnecter, de se « plugger », de « s'auto-analyser », d'entrer dans un monde de plusieurs dimensions différenciées où l'on va avoir l'entendement de ce que l'on vit... L'amour, dans sa grandeur et profondeur supérieure et sublime fait que les hommes deviennent plus grands et supérieurs et cela ne peut s'affirmer qu'avec la vérité, et en vérité si on le vit. Si on apprend à dépasser nos difficultés avec des solutions simples, nous pouvons édifier notre chemin, notre progrès spirituel ».*

Carlos nous présente alors dans cet extrait le cheminement de sa pensée, sa « philosophie de vie » comme il dit, dans laquelle cette notion de triangle et d'*homo sapiens* constituent des axes importants. Ces notions démontrent l'influence clairement *New Age* de la pensée de Carlos. Or, dans la pensée *New Age* et ésotérique, le triangle et la formation de triangles ont une place importante. Le triangle est considéré comme le point d'entrée, là où

les énergies circulent, et représente les trois niveaux : physique, psychique et spirituel. Il existe même un « réseau du triangle », un travail en groupe qui dans leur bulletin[59] de décembre 2009 se définit de la manière suivante : « Les Triangles sont une activité de service dans laquelle les individus se relient en pensée et en groupes de trois pour créer un réseau planétaire de triangles de lumière et de bonne volonté. Utilisant la prière mondiale, la Grande Invocation, ils invoquent la lumière et l'amour en tant que service pour l'humanité ». Ces groupes évoquent un réseau planétaire de lumière, d'amour et de service, pour transformer le climat mental de la planète en réorientant l'humanité vers des attitudes et des valeurs spirituelles. Cette pensée planétaire est tout à fait en accord avec celle de Carlos et sa démarche. Sur le site internet d'un autre groupe *ayahuasqueiro*, dit d'orientation panthéiste[60], nous retrouvons l'idée de l'ayahuasca comme un phénomène triptyque qui concerne la personne, le lieu et l'infusion. Une fois de plus, cela nous confirme la place des idées « triptyques », courantes dans ce milieu. Nous retrouvons sur le même site une idée qui va à la rencontre de celle de Carlos concernant le retour à l'*homo sapiens* : « Indéniablement, une potion comme l'Ayahuasca (ainsi que la sève d'autres plantes traditionnelles utilisé dans les rituels) est capable d'offrir l'aide dont nous avons besoin pour donner une nouvelle direction à notre destin ; orienter l'humanité vers la réalisation du véritable homo-sapiens : un être pondéré, compréhensif, plein de compassion, tolérant, souple et intégré ». Cela nous laisse transparaître que cette pensée autour de la réalisation de l'*homo sapiens* Carlos l'a hérité également de son réseau « philosophique » de nature éminemment panthéiste. Cette pensée suppose une interaction permanente entre la matière, l'énergie et l'Univers. Ces opérations ont une influence directe sur les étoiles, les systèmes solaires, les planètes, les atmosphères, les continents, les océans, les forêts et tous les êtres. C'est à partir de cette dynamique que les choses de la vie se dessinent. On comprend donc mieux la place de la lune comme organisatrice du calendrier de *Comuníndios*.

[59] http://www.lucistrust.org/en/content/download/21453/271875/file/Triangles170-fr.pdf
[60] Société panthéiste ayahuasca : http://panhuasca.org.br

Le calendrier et le vocabulaire *Comuníndios*

Comuníndios organise ses « sessions » d'ayahuasca en prenant comme référence le calendrier lunaire. Chaque session est censée avoir une organisation particulière en fonction de la lune. Puis ce sont les *cantorias*, les chansons de Carlos, qui introduisent l'ambiance. Choisies en fonction de la phase lunaire, ce sont elles qui assument le rôle de guide que Carlos lui-même semble, sous certains aspects, ne pas vouloir prendre. Comme dans les *Icaros* indigènes ou les *hymnes* daimistes où les chants occupent une place majeure, une place de guide, Carlos ne rompra pas avec la fonction de rassemblement, d'orientation que prend la musique lors de ces rituels.

Les rituels faits lors de la *Nouvelle Lune* et de la *Pleine Lune* sont les principaux et une constante dans tous les groupes *Comuníndios* (y compris à l'étranger). De temps en temps chaque groupe peut organiser des séances exceptionnelles, parfois même pendant la journée en rapport également au soleil ou la pluie, un élément de la nature.
En plus du moment collectif initial où chacun prend sa petite dose d'ayahuasca, il est possible d'en reprendre à deux moments précis pendant le rituel. Normalement ça se passe deux heures après son début et puis deux heures avant de clôturer la séance.

Les sessions ou travaux durent environ six heures. Lors des rituels de la *Pleine Lune* l'ambiance est plus festive et ils peuvent alors durer plus longtemps. A São Paulo, ils avaient introduit de la danse dans ces rituels, notamment au moment où Valentina fréquentait ce groupe. A ce moment-là du mois, le rituel gagne une place très importante et les gens étaient incités à danser, à expérimenter leurs corps par la danse et par l'ayahuasca.

Ainsi comme les églises du *Santo Daime* ou les groupes de *L'União do Vegetal*, les adeptes de *Comuníndios* utilisent un vocabulaire précis qui est en grande partie originaire des autres traditions ayahuasqueiras. Le terme « travail » est très courant, pas uniquement dans les mouvements autour de l'ayahuasca mais dans tout le courant *New Age*. On parlera moins souvent de « sessions », même si cela arrive.

Il existe une appellation particulière pour désigner la plante *Psychotria Viridis*, les feuilles qui sont ajoutées à la liane dans la fabrication du breuvage hallucinogène : au *Santo Daime* on l'appelle *a Rainha* (la reine), à *L'União do Vegetal* on dit la *chacrona*, et à *Comuníndios* on parle tout simplement de *la feuille.* Tout comme ils parlent de « cipó » (nom

populaire pour la liane) pour signifier la liane, un langage bien *terre à terre* et non pas métaphorique pour désigner ces deux végétaux, ingrédients de base de la préparation qui elle, tout comme ses effets, recevra des appellations plus imagétiques et allusives.

À *Comuníndios* on reprend le terme « *peia* », mot inexistant en portugais en dehors de ses usages des *ayahuasqueiros*, qui sert à qualifier la mauvaise expérience, le *bad trip*, perçu soit comme un châtiment infligé par la plante (pour un corps trop impur qui devra être nettoyé, purifié), soit faisant partie intégralement de l'expérience qui a un côté viscéral et physiquement éprouvant, par lequel l'*ayahuasqueiro* devra passer pour apprendre des choses. La fabrication du breuvage est appelée « feitio » comme dans les autres traditions, mais une fois prête elle recevra le nom « xamãe », si typique pour *Comuníndios*. Toutes les traditions ayahuasqueiras brésiliennes partagent l'expression « entrer dans la force » pour indiquer le moment où les premiers effets du breuvage se font sentir, puis utilisent le mot « *mirações* » pour parler des visions.

La préparation au rituel et son déroulement

Le rapport d'Emilie Mathieu disait en 2005 (alors deux ans avant que le groupe *Comuníndios* ne commence son expansion) à propos des tabous, des règles et des interdits lors des rituels, qu'une première règle serait d'ordre alimentaire : éviter de manger de la viande les trois jours qui précédent l'expérience puis éviter de manger trop lourd ou trop gras ; puis la seconde règle est d'ordre vestimentaire : « le jour de la cérémonie, les participants doivent se présenter vêtus de blanc, de la tête aux pieds, ou du moins le haut. Le blanc étant symboliquement la couleur de la pureté, de la paix et de la lumière. Carlos m'expliqua qu'il était important lors d'une session que tous les participants se voient les uns les autres comme des êtres de lumière pour que rien ne perturbe leur « voyages » respectifs. » (2005, p. 24). Mathieu identifiera une fonction symbolique et physique dans ces règles, la première dans le sens de purifier, nettoyer le corps, puis la seconde dans le sens d'atténuer les effets purgatifs déclenchés déjà par la plante.

Quatre ans plus tard, en 2009, j'ai pu assister moi-même à un rituel de *Comuníndios* à São Paulo. Les personnes n'y sont pas habillées de manière particulière ; toutes les couleurs sont acceptées ; les femmes ne portent pas des jupes comme au *Santo Daime* par exemple. Certains portent le t-shirt avec le symbole de la fraternité, un arc en ciel, qui est vendu sur

place et se distinguent ainsi de ceux qui arrivent pour la première fois ou ne sont que de passage. Ce t-shirt est particulier car il évoque à la fois la symbolique et le style hippie, mais en même temps prend un petit côté « franchise » dans le sens de réseau commercial. Avant tout le t-shirt semble signer une appartenance.

À la fin de l'évènement il y a un goûter collectif pour lequel les participants au rituel apportent des choses. Quant aux *tabous* ou *restrictions alimentaires* à prendre en compte les jours précédents le rituel, ils ne sont plus vraiment mentionnés à São Paulo. En revanche, sur leur site internet on trouve toujours une liste d'aliments à éviter et des liens qui renvoient à des recherches sur le sujet. Toutefois, avant la liste de « recommandations », on peut lire : « Les recommandations alimentaires ne sont pas obligatoires car nous respectons le libre-arbitre ». Ensuite le groupe fait une comparaison avec les milliers d'adeptes du *Santo Daime* et de l'UDV qui même sans recevoir des orientations (nous ne savons pas pourquoi il dit cela) obtiennent tout de même dans leurs expériences les « résultats souhaités » et ne présentent pas de réactions atypiques. Puis ils conseillent d'éviter les aliments riches en Tyrosine, notamment aux personnes qui souffrent d'hypertension. Ensuite ils s'appuient sur un langage plus scientifique : « Malgré que l'effet d'inhibition de l'ayahuasca sur la MAO soit court et réversible, il est souhaitable, au moins ceux qui souffrent d'hypertension, de ne pas « utiliser » des aliments contenant de niveaux élevés de tyrosine (précurseur de la dopamine, épinéphrine et norépinephrine » et transformé en tyramine par les bactéries intestinales. La tyramine lors d'une inhibition de la MAO, comme est le cas de la liane, peut arriver dans la circulation élevant la pression artérielle. L'usage des stimulants du groupe des amphétamines ainsi que quelques bronchodilatateurs peuvent également renforcer une tendance à l'hypertension. Suit alors une liste d'aliments porteurs de doses élevées ou modérées de Tyramine qui sont à éviter. Finalement les restrictions médicales suggèrent que la consécration du *Xamãe* n'est pas indiquée à des personnes ayant une « personnalité schizoïde », « prépsychotique » ou « névrosés avec instabilité de l'identité » ni avec des « hauts niveaux d'anxiété et syndrome de panique ». Une liste d'antidépresseurs de plusieurs classes est présentée pour montrer leur incompatibilité avec la « consécration du thé ».

En général il y a l'idée qu'il vaut mieux prendre de l'ayahuasca avec le corps le plus léger possible mais ce n'est pas une règle. Comme dans les groupes alternatifs il y a une circulation importante des personnes, il n'est pas possible de préparer les rituels comme

cela se fait dans les groupes constitués à l'avance. À Alter do Chão, comme la plupart des personnes sont en voyage, elles ne suivent pas un régime spécial (genre du riz sans sel comme dans certaines traditions) ni viennent habillées spécialement pour. Il me semble que petit à petit Carlos a laissé tomber les restrictions qui étaient l'héritage de ses longues années de fréquentation daimiste. Ambitieux, l'expansion de son affaire semble venir au premier plan et peut-être cela contribue à la réputation (pas très bonne) de Carlos à Belém ; voire même dans le village d'Alter do Chão on sentait une certaine tension.

En arrivant le jour du rituel, souvent en fin d'après-midi, et après un mot d'accueil, chacune des personnes voulant prendre de l'ayahuasca est invitée à remplir un questionnaire où l'on doit cocher un certain nombre de questions sur sa santé psychique et physique. En théorie une interview doit être réalisée avant comme dans le *Santo Daime* (on dit même une anamnèse). Mais cela va dépendre de chaque groupe, certains prennent plus de risque[61]. A l'*União do Vegetal* et dans les groupes qui s'inspirent d'eux, ils sont beaucoup plus stricts, les novices ne pouvant aller qu'à un rituel spécifique pour les débutants. C'est également le moment pour chacun de payer. À São Paulo on demandait la somme de 50 *reais*[62] (autour de 20 euros).

Avant de pouvoir « ouvrir le travail », les responsables du groupe *Comuníndios*, en présence ou pas de Carlos, se présentent ensemble aux participants du rituel. *Comuníndios* a emprunté de la tradition bouddhiste le « mantra Ôm ». En cercle, les participants vont énoncer ensemble ce mantra qui ouvrira le travail. Ensuite, le responsable du rituel lit ce message initial (aux Pays-Bas cela se fait de la même façon) :

« Flux de Lumière Universelle, éclaire notre initiation. Donne-nous de la force pour notre travail et rend joyeuse notre fête ! Nos frères de toujours, unissons-nous dans les principes d'amour, vérité et procréation. Dans la communion Divine, la Paix Céleste vient pour celui qui cherche la Lumière Supérieure. La fraternité induit la congrégation de toutes les énergies. Nous avons l'Unité Divine et croyons à la Cour Céleste. La force de l'univers est la lumière qui éclaire l'intention, la façon de penser et l'action. Par la grande famille céleste que soient sanctifiés nos moments, et que nous méritions d'être en votre Règne. Que la grâce et la joie, la paix et l'harmonie soient la lumière en nous tous. Loué soit Dieu, pour tous et pour toujours soyez loué ! »

[61] Suite à l'assassinat du leader daimiste, l'artiste Glauco, il paraît que les églises et les groupes d'une manière générale font plus attention à cela et subissent plus des pressions de la part de la législation brésilienne et des groupes entre eux.

[62] Dans les églises du *Santo Daime* et dans certains groupes la somme demandée couramment est de 25 *reais,* soit la moitié. Dans d'autres groupes ce prix peut s'élever facilement. Carlos tient à expliquer que c'est la qualité et la préparation couteuse de son thé qui causent cette différence.

Arrive donc le moment où les participants, à la file indienne devant une petite table, écoutant le chant « Appel à la Consécration », s'approcheront du thé qui sera servi par une ou deux personnes responsables du rituel. Ce chant a été adopté aux Pays-Bas également. Les paroles sont les suivantes :

« Thé-mère [xamãe] *appelle tes appelés* [xamanos] *pour te consacrer. C'est l'heure de boire, afin de pouvoir voir, le Thé merveilleux qui va nous élever, avec vérité et avec amour nous allons tous ensemble pro-créer ».*

Ensuite chaque participant boit son petit verre de 20ml d'ayahuasca. On boit la dose d'un seul coup, la boisson étant amer il est normal que l'on les voit faire des grimaces ; un fruit est proposé tout de suite pour aider à faire passer le goût du thé. À chacun on souhaite « bon travail ». Suite à l'ingestion du thé, chacun choisit un endroit en toute liberté pour commencer « son travail » en silence. Avant la trilogie des cantorias, « Le chant des oiseaux », un disque de musique zen est mis pour faciliter l'introspection et la détente. Après environ une demi-heure les premiers effets du thé (« la force ») vont apparaître et vont durer des heures. À la fin de la cérémonie il y a le moment de la clôture du travail. Les responsables font circuler la parole à l'intérieur du groupe et chacun raconte au groupe son expérience et ce qu'elle leur a apporté. Le message suivant va officialiser la fin :

« *Avec la force de notre travail, que la lumière éclaire nos chemins, que nos principes soient Amour, Vérité et Procréation. Que notre union renforce chaque fois plus notre Irmandade Comunidios Bandeira Branca. Que la paix et l'harmonie, que la grâce et la joie soient la lumière qui nous aide. Loué soit Dieu pour tous et pour toujours soyez loués ».*

Après cette lecture et avant que les participants ne rentrent chez eux, un goûter est proposé. Plusieurs participants resteront sur place, il est tard et la ville se trouve à une trentaine de kilomètres de là.

À *Comuníndios* São Paulo, malgré une ambiance bienveillante et un grand sens de l'accueil de la part des responsables du rituel, je me suis tout de même demandée si les guides étaient suffisamment expérimentés pour diriger une telle expérience, notamment au cas où quelque chose se passerait mal. Peut-être est-ce davantage mon angoisse qui s'exprime ainsi ? Au final, comment peut-on juger un « guide » ? Par son âge ? Les années d'expérience ? Le nombre de lieux fréquentés ? Par le phantasme d'un chaman mystérieux qui a l'air de savoir quoi faire ? Il avait à *Comuníndios* une bienveillance entre les participants

mêmes et lorsque quelqu'un partait aux toilettes, souvent spontanément, quelqu'un l'accompagnait.

À la fin du rituel, un Monsieur présent, qui semblait être un habitué du lieu, a pris la parole. C'était un médecin-psychiatre qui vient prendre de l'ayahuasca une fois par mois avec eux et qui a déjà ramené quelques uns de ses patients. La jeune fille, Valentina, dont nous allons parler en détail, partira avec son ami juste après avoir mangé et discuté avec les autres. Elle me donnera rendez-vous au centre ville le lendemain en fin de journée.

Le triangle ou la trilogie musicale

Inspiré par son séjour à *« Céu do Mapiá* », la première *cantoria* « arrive » à Carlos lors de son retour et marque le début de son travail indépendant. Jusque-là il utilisait toujours les hymnes du *Santo Daime*. Au départ il chantait pendant les rituels mais selon lui cela posait problème au moment où il devait venir à l'aide de quelqu'un et ne pouvait continuer à chanter. Je pense qu'il avait déjà en tête l'expansion de son groupe. Ainsi, enregistrer un disque avec les *cantorias* serait le moyen le plus simple de les faire voyager. Carlos compose alors des chants qui seront ensuite arrangés et enregistrés par un proche de Santarém.

« J'ai 77 chansons enregistrées qui actuellement composent notre travail n'est-ce pas. Il y en a d'autres qui restent à enregistrer et I. est en train de composer d'autres musiques pour enrichir le travail... Je suggère à d'autres aussi de composer, pour apporter à notre travail... notre travail est ouvert et peut toujours être amélioré ».

Ces 77 chansons, les *cantorias de lumière* (une référence à Dieu comme « la somme de tout ») sont partagées en trois disques. Le premier est appelé « Soleil » fait allusion au principe de vérité, le deuxième « Lune » tourne autour du principe de procréation, le troisième s'appelle « Terre » et renvoie au principe de l'amour, le troisième principe de la fraternité. La trilogie clôture ainsi selon Carlos les principes piliers de l'*Irmandade Comuníndios Bandeira Branca.*

À l'origine, les *cantorias* semblaient être, en plus du thé bien évidemment, la seule condition que Carlos imposait pour qu'un groupe puisse se dire affilié à *Comuníndios*. Or, aux Pays-Bas par exemple la musique de Carlos n'a pas pris. En accord avec I. ils ont récemment décidé de changer la musique et ont composé un éventail qui va des Beatles aux *Icaros*

péruviens. À *Comuníndios* São Paulo cela s'est produit également, de plus en plus, au point de devenir un point de divergence entre Carlos et les responsables du lieu (même E., son filleul, disait proposer d'autres musiques qu'exclusivement celles écrites par Carlos).

L'idée de *triangle* et celle d'« *additionner* » sont des idées très présentes dans le courant *New Age* dont les influences sont très explicites dans les paroles des *cantorias* de Carlos. *Comuníndios* réactualise des notions bouddhistes, animistes-amazoniennes (« nous sommes tous des frères énergétiques »), néo-chamaniques et orientales (héritées du principe de non-violence de Gandhi). Carlos mettra l'accent sur l'importance de la tolérance vis-à-vis des autres croyances. Il dira : « Je crois en Krishna, Bouddha, *Yemanjá*, Jésus, Allah, et tous sont bienvenus dans mon travail ».

C'est dans ce sens que les rituels de Carlos gagnent un sens mondial, global, universel, transposable n'importe où, nomade, en devenir. Le cosmos et l'homme sont en rapport direct, font un. Les rituels ainsi pensés peuvent s'inscrire n'importe où dans le monde. Il suffit de « respecter » l'univers de chacun, tout en disant que l'univers de chacun est l'univers de tout le monde. « *Mon travail est assez ouvert pour que chacun puisse y trouver sa place et les réponses aux questions qu'il se pose* ».

Si d'un côté cela peut les éloigner d'une pratique sectaire et évoquer une ouverture envers le monde et l'ouverture du monde même, se différenciant notamment des traditions monothéistes qui cherchent davantage le repli, d'un autre côté cela pose la question de savoir si, en voulant se connecter au monde entier, en prônant l'Universel, le risque n'est pas d'écraser la différence, la singularité, au nom d'un projet spirituel valable pour tous, dans tous les temps. Si on pressent ici une dimension anthropophage dans ce qu'elle a d'affirmatif, dans le sens de s'approprier de nouveaux territoires et esquisser de nouvelles manières de se subjectiver et de vivre, on ressent également l'anthropophagie dans ce qu'elle peut avoir de réactif et de problématique du point de vue éthique. A savoir, s'approprier de l'autre pour mettre la différence à l'écart. La différence perd sa puissance au nom du désir d'abolir toute distance. Ces nouvelles sensibilités religieuses et ces questions transculturelles parlent-elle d'un mode de subjectivation ?

DEUXIEME PARTIE

I. PRESENTATION DE NOTRE BOITE A OUTILS THEORIQUE

« À l'image du tailleur de pierre,
il faut construire ses propres outils,
les vérifier tout le temps… »
Jean Oury

Il est temps de marcher, de s'ouvrir à la rencontre, de voyager car « le chemin se fait en marchant » (Antonio Machado). Notre démarche prendra tout son sens le moment où nous embarquons pour une promenade dans le paysage intellectuel-conceptuel dans lequel se situe notre recherche et ses acteurs. Multiple sont les invités.

La phénoménologie d'Erwin Strauss, Henri Maldiney et d'autres, met l'accent sur les *conditions de l'existence* comme *ouverture à l'Être* et sur notre capacité à *accueillir l'événement*. Autrement dit, à accueillir l'irruption du soudain qui fait voir le monde autrement. Il s'agit de la *rencontre* et de notre disponibilité à lui faire face et à lui faire place. La rencontre et l'évènement (toujours inattendu) touchent à l'impossible, c'est-à-dire à ce qui n'est pas encore réalisé. Ce sont des moments où nous éprouvons quelque chose qui nous touche, qui nous tombe dessus. Il s'agit là d'une dimension primordiale et basale de l'existence humaine car l'existant existe en subissant un événement.

La philosophie de la différence ou de l'immanence (elle-même métisse), ouverte par Gilles Deleuze et travaillé par celui-ci en alliance avec Félix Guattari, accueille des penseurs tels que Spinoza, Nietzsche, Hume, Leibniz, Bergson, Foucault etc. La rencontre y occupera également une place princeps, une place éthique qui concerne notre manière d'exposer notre corps à d'autres corps pour faire valoir la vie, pour affirmer la vie et son expansion.

La psychanalyse est l'art de l'invitation au récit, à l'expérience de s'exprimer librement et de voir émerger ce qui échappe. L'inconscient est un concept majeur, indispensable pour guider un cartographe et en absence de laquelle son travail n'aurait pas de sens.

L'anthropologie et l'ethnopsychanalyse viennent nous rappeler l'importance de l'autre : l'autre dans son lointain et dans sa proximité, *l'autre d'ici et d'ailleur*s comme dirait Marie Rose Moro, l'autre dans sa singularité, dans sa d*isparité subjective* comme dirait Jean Oury en reprenant Jacques Lacan.

Toutes ces approches théoriques vis-à-vis desquelles nous sommes liés, sont concernées par ce que François Laplantine appelle *les modulations du sensible* (Laplantine, 2010). Mais, en voulant faire de l'expérience la vérité du sensible, comment ne pas tomber dans les pièges de la fascination ou du rejet ? Comment et de quelle manière ces repères théoriques peuvent-ils venir à notre aide pour ouvrir notre pensée à l'inédit, à l'étrange, à l'intempestif ?

Expérience, agencement et production de subjectivité

« La lutte pour une subjectivité moderne passe par une résistance aux deux formes actuelles d'assujettissement, l'une qui consiste à nous individuer d'après les exigences du pouvoir, l'autre qui consiste à attacher chaque individu à une identité sue et connue, bien déterminée une fois pour toutes. La lutte pour la subjectivité se présente alors comme droit à la différence, et droit à la variation, à la métamorphose. »

Gilles Deleuze (1986/2004, p.113)

Dans notre « boîte à outils » conceptuelle nous retrouvons un premier outil qui nous sera précieux : la notion de *production de subjectivité* telle qu'elle est proposée par Gilles Deleuze et Félix Guattari (1972;1980), par Félix Guattari (1992; 2001) et par Michel Foucault (1975, 1984). Elle nous aidera à penser l'expérience de l'ayahuasca, ses usages contemporains, les *ayahuasqueiros* et à en faire une lecture clinique.

La politique de la clinique est une politique qui analyse la *production de la subjectivité*, c'est-à-dire la création et la composition des *territoires existentiels*, l'invention de soi-même, l'invention du contexte dans lequel on vit (Guattari, 2001, p.9). Nous ne pouvons pas penser la clinique sans penser le contemporain qui est cet *espace-temps* profondément marqué d'instabilité. Les déviations et les déstabilisations, caractéristiques du contemporain, s'imposent également dans nos pratiques cliniques. La subjectivité ou encore les processus de subjectivation sont variables dans le temps et l'espace et ne constituent pas une "essence", une "substance" universelle. Félix Guattari va jusqu'à préférer parler, à la place de sujet, d'*agencement collectif d'énonciation*. La subjectivité est, selon lui, produite par les *agencements d'énonciation*. Les processus de subjectivation, de sémiotisation, c'est-à-dire toute production de sens, d'efficacité sémiotique, ne sont centrés ni sur des agents individuels (dans le fonctionnement exclusif des instances psychiques) ni sur des agents groupaux (Guattari et Rolnik, 1986, p.31) mais sont pris dans des processus transversaux, dans des agencements.

Mais qu'est-ce qu'un *agencement* ? Ce concept est inventé par Gilles Deleuze et Félix Guattari en 1975 et traversera l'ensemble du travail théorique de Deleuze jusqu'au début des années 1980.

Agencer signifie être dans l'espace de « l'entre », sur la ligne de rencontre d'un monde intérieur et extérieur (Deleuze, 1996). Les agencements sont capables de faire marcher des éléments hétérogènes, de composer avec l'altérité. C'est précisément en cela qu'ils nous intéressent ici. Les agencements font fonctionner des modes d'exister.

Félix Guattari insiste sur la notion de « production de subjectivité » pour pouvoir suivre les mutations de la subjectivité sans tomber dans l'impasse idéologique de la théorie marxiste, et dans l'impasse œdipienne de la psychanalyse freudienne. Selon lui, la subjectivité est tissée des systèmes de connexions directes entre les diverses productions (sociales, culturelles, religieuses, matérielles, etc.) et les instances psychiques. Dans cette démarche il met l'accent sur la façon dont la subjectivité est produite par des instances intrapsychiques, collectives et institutionnelles qui traversent l'individu. Cette idée de la subjectivité implique de penser celle-ci en tant que *processus*, en accord avec la configuration socio-historique dans laquelle elle s'inscrit. Pensée ainsi, la subjectivité ne renvoie pas à une origine et n'est pas purement immanente à la nature humaine. La notion de subjectivité a été enrichie par la notion de « subjectivation » de Michel Foucault (1975,

1984) et de Gilles Deleuze (1986). Habituellement, elle est précédée des mots « formes », « modes », « processus » qui montrent bien comment la subjectivation est toujours inachevée, en devenir, toujours multiple et polyphonique.

La notion d'agencement a sa place dans notre boîte à outils parce qu'elle affirme son caractère « d'agent » dans les processus collectifs de production de subjectivité, enlevant la dimension d'extériorité inerte pour concevoir les dimensions de l'objet comme une *multiplicité connectée*. Elle nous permet de réfléchir sur les possibles *effets de subjectivité* qui adviennent des agencements culturels, économiques, familiaux, institutionnels, religieux, etc. Cette réflexion touche à l'éthique et au politique car chaque réseau d'agencements a une incidence sur la dynamique subjective et sociale, et les transforme. Toute subjectivation est une éthique puisqu'elle représente les modalités selon lesquelles l'individu construit sa personnalité, son mode d'existence, et trace les lignes de l'action, de la praxis que le sujet devra assumer afin de dépasser son assujettissement.

Par ailleurs, pour penser l'éthique des expériences de l'ayahuasca, le recours à l'œuvre de Spinoza relu par Deleuze et Guattari nous paraît ainsi indispensable. Selon Spinoza, pour comprendre ce qui affecte l'esprit, il faut avant tout connaître ce qui affecte le corps (Chantal 2004). Quelle que soit sa forme, l'*affect* est défini d'abord par rapport au *corps*. Cette thématique spinozienne des affectations que subit un corps est étroitement liée à la question des expériences et des *rencontres* que ce corps éprouve. Selon le concept de rencontre, nous allons analyser si les rencontres avec l'ayahuasca touchent les « *passions joyeuses* » ou les « *passions tristes* ». Selon Spinoza, ces passions sont responsables de l'affirmation de la vie ou, au contraire, de son impuissance voire de sa destruction. Nietzsche appellera ceci « forces actives » et « forces réactives ».

Ces notions nous ramènent au cœur de notre questionnement et nous permettent de penser les expériences de l'ayahuasca. Quel mode de subjectivation favorisent-elles, produisent-elles, excluent-elles ? Affirment-elles la santé ? Ou, au contraire, poussent-elles vers la maladie ou la destruction ? Les pratiques de l'ayahuasca favorisent-elles la construction de territoires créatifs où les « puissances d'agir » de l'individu et de ses affects sont affirmées, provoquant des transformations de leurs « Territoires existentiels » (Guattari, 2008). Autrement dit, les Territoires existentiels sont ces espaces, ces lieux singuliers qui confrontent le sujet à son désir et dont il faut se réapproprier tout le temps les re-singularisant dans le mouvement dedans-dehors. Ils sont le monde en ouverture

processuelle. Selon Guattari, les *Territoires existentiels* consistent dans le principe commun à ce qu'il appelle de *trois écologie*s, à savoir, une première écologie mentale ou de reconstruction de la subjectivité individuelle, une seconde sociale ou de reconstruction de la subjectivité collective axée sur le pluralisme et la dissension positive, et enfin une troisième environnementale devant en finir avec la rupture moderne entre nature et société. Ces trois écologies, qui sont les voies enchevêtrées de sa triple vision écologique, nous confrontent aux Territoires existentiels et nous invitent à engendrer des Univers de référence et des Territoires existentiels *où la singularité soit prise en compte.*

Notre travail se fonde sur l'analyse phénoménologique des récits recueillis lors des entretiens que l'on pense comme des agencements d'énonciation, des productions de sémiotique et donc de subjectivité. Le récit est une tentative de traduction de l'expérience de l'ayahuasca, de la rencontre avec elle, bonne ou mauvaise. Les pratiques, les expériences et les récits des « *ayahuasqueiros* » sont des *producteurs de subjectivité,* des énonciateurs de l'inconscient. Les récits que nous avons recueillis sont riches en données subjectives (productions fantasmatiques, métaphores, rêves, métonymies, déni, négations, images, contradictions, lapsus, interprétations) et intègrent une dimension intrapsychique, intersubjective et collective. Il nous importe de penser comment la subjectivité et les affects des *ayahuasqueiros* sont traversés par la prise de ce breuvage psychoactif si puissant. Ensuite nous aurons à analyser comment cette expérience s'articule à leur quotidien qui ne s'approche ni d'un vécu sectaire ni de la toxicomanie. Nous ne pouvons pas perdre de vue que les mouvements spirituels ou religieux peuvent être rapidement récupérés par une logique capitalistique et devenir ainsi un nouveau produit du marché engendrant une subjectivité modulée par ces lois. Pour approcher le « sujet *ayahuasqueiro* », ses choix, ses expériences, pour pouvoir concevoir comment sa subjectivité et son « travail sur soi » sont touchés par les rituels et les prises de l'ayahuasca, nous devons introduire encore quelques notions qui nous aideront dans le cheminement de notre pensée.

Foucault : subjectivation et souci de soi

« Les techniques de soi, qui permettent aux individus d'effectuer, seuls ou avec l'aide d'autres, un certain nombre d'opérations sur leur corps et leur âme, leurs pensées, leurs conduites, leur mode d'être ; de se transformer afin d'atteindre un certain état de bonheur, de pureté, de sagesse, de perfection ou d'immortalité .»

Michel Foucault (1982, p. 785)

Michel Foucault, le nouveau cartographe selon le mot de Deleuze (1986/2004), essaye d'échapper à la philosophie du sujet (allusion à la production intellectuelle depuis les XVIe et XVIIe siècles qui cherche à susciter la construction de la connaissance en l'attribuant aux significations fournies par le sujet sachant) par le biais de la construction d'une généalogie du sujet moderne qu'il approchera comme une réalité historique et culturelle.

Foucault cherche à démontrer que la vie subjective est soumise, comme tout autre « objet », aux flux de l'histoire. Il investiguera alors comment les subjectivités sont construites historiquement. Son souhait n'était pas celui de philosopher en prenant le sujet comme fondement, comme le souhaite la philosophie moderne depuis Descartes, mais celui de problématiser la vie subjective, la subjectivité soumise dans sa trame, dans son cours temporel. L'auteur pensera les subjectivités comme constituées à la fois par les pouvoirs qui agissent de manière externe et coercitive au sujet mais également par les actions que le sujet entreprend sur soi-même pour se constituer avec une certaine autonomie en relation avec le milieu externe.

L'*éthique du souci de soi* concerne les investigations débutées par Foucault à la fin des années 1970 et qui étaient en cours lors de sa mort en 1984. Ce sont celles auxquelles nous nous intéressons de manière particulière ici. Ses préoccupations théoriques se tournaient vers les relations entre vérité, pouvoir et le soi. C'était un moment où Foucault essayait d'élargir sa pensée autour des modes de subjectivation. A la fin de sa vie il commençait à explorer cette dimension un peu négligée dans son travail, à savoir, celle qu'il a appelé les « techniques de soi ». Il a lui-même dit être resté pendant trop longtemps centré sur les « techniques de domination » quand il étudiait les asiles et les prisons, et que

désormais il aimerait étudier les relations de pouvoir à partir des techniques de soi (Foucault, 1981).

Ce « dernier Foucault » proposera, après avoir démontré l'existence des trois autres types de techniques (production, signification ou communication, et domination) un quatrième type qu'il appelle précisément les « techniques de soi » et qui renvoie à ces techniques qui « permettent à des individus d'effectuer par eux-mêmes, un certain nombre d'opérations sur leur corps, leur âme, leurs pensées, leurs conduites et ce, de manière à produire en eux une transformation, une modification, et à atteindre un certain état de perfection, de bonheur, de pureté, de pouvoir surnaturel (Gros, 2002). « (…) Si l'on veut analyser la généalogie du sujet dans la civilisation occidentale, on doit tenir compte non seulement des techniques de domination (ce qui impose au sujet des objectifs et détermine sa conduite), mais aussi des techniques de soi. On doit montrer l'interaction qui se produit entre les deux types de techniques. (…) Dans chaque culture, me semble-t-il, la technique de soi implique une série d'obligations de vérité : il faut découvrir la vérité, être éclairé par la vérité, dire la vérité » (Foucault 1981, p. 171).

Cette thématique du « souci » de soi résonnera donc dans les derniers textes de Foucault : « voilà ce que j'ai essayé de reconstituer : la formation et le développement d'une pratique de soi qui a pour objectif de se constituer soi-même comme l'ouvrier de la beauté de sa propre vie » (Foucault 1994, p. 1490).

Quelles pratiques Foucault considéraient comme étant de « pratiques de soi » ?

On peut en relever quatre principales : 1) l'écriture de soi (cf. la tradition des « lettres aux amis ») ; 2) l'examen de soi et de sa conscience comme évaluation comparative de ce qu'on fait et de ce qu'on devrait faire (non pas, précise Foucault, sur le modèle « judiciaire » de la loi et de la culpabilité qui sera celui du christianisme, mais sur le modèle « administratif » de l'inventaire, de l'inspection) ; 3) il y a ensuite tout l'immense domaine de l'ascèse (*askêsis*) (celui que nous intéresse plus particulièrement) comme ensemble des exercices par lesquels le sujet se met en situation de *s'éprouver* soi-même, et ainsi de vérifier s'il est capable de faire face aux événements de l'existence. Les ascèses se répartissent elles-mêmes entre deux pôles : la méditation (*meletê*) (par exemple la remémoration des faits passés ou la « préméditation » des maux futurs) et l'entraînement (*gumnasisa*) où l'on trouve entre autres l'abstinence sexuelle, les privations physiques et alimentaires, la purification, la concentration, la retraite ; entre ces deux pôles se situent encore les

techniques de contrôle de nos représentations ; 4) enfin – directement liée à ces dernières – la technique « onirocritique », c'est-à-dire l'interprétation des rêves.

Il s'agissait d'investiguer davantage les actions entreprises par le sujet sur soi-même en vue de se transformer en quelque chose de distincte de ce qu'il était. Foucault pensait alors que les forces externes (discours et pouvoirs sur lesquels il a longtemps travaillé dans les années 70) n'étaient pas les seules à soumettre les sujets, et reconnaissait la liberté d'autocréation réservée aux êtres. Ces deux dimensions sont complémentaires et non contradictoires, mais en permanente interaction et conflit. Cela s'est concrétisé dans deux de ses ouvrages, les trois tomes de l'*Histoire de la Sexualité* ainsi que ses célèbres cours donnés au Collège de France dans les années 1981 et 1982 intitulés *L'herméneutique du sujet*.

Les recherches de Foucault autour de cet ensemble de techniques de soi ont été entreprises en direction de l'antiquité classique. C'est parmi les anciens grecs et romains qu'il passe à rechercher ces « techniques herméneutiques ». L'expression « souci de soi », titre du troisième volume de l'*Histoire de la Sexualité*, vient du grec *epiméleia heautoû* (en latin *cura sui*). Dans la philosophie, c'est chez Socrate (notamment dans l'*Alcibiade*) que dominait ce thème du souci de soi. Foucault cherche ainsi dans les philosophes de l'antiquité classique grecque et romaine une source pour penser non plus le problème des différentes manières d'assujettissement, mais plutôt le thème des modes de subjectivation. Il ne s'agit pas d'imiter l'éthique grecque, de la prendre comme modèle à suivre, mais de relativiser et de resituer nos modes de subjectivation. Foucault essaye de repérer les techniques hellénistes à travers lesquelles les grecs règlent leur techniques (médicales, érotiques etc.). Selon lui, ces philosophes pointaient des « pratiques de soi » et des « pratiques de vérité » dans lesquelles s'affirment des formes de liberté des sujets plutôt que des processus d'emprisonnement. En plus de ces techniques concernant l'usage des plaisirs, Foucault nous présentera les techniques dont la finalité était de permettre au sujet de se comprendre et de se connaître (telles que l'écriture de soi, la direction de conscience, la remémoration des actes passés). Ces techniques « herméneutiques » seront l'objet des cours dont nous avons parlé dont le thème principal sera le souci de soi.

Selon Socrate, la philosophie consiste à apprendre à se soucier de soi-même, c'est-à-dire, de son âme, et non pas de ces objets futiles que sont l'argent, les honneurs ou le pouvoir. Le souci de soi étant pour lui le souci de ce que l'on est, et non pas de ce que l'on a.

Selon Delruelle (2003), la thèse centrale de Foucault dans ses cours est qu'il existe en Occident deux grands modèles de « souci de soi » qui ont « recouvert » un troisième qu'il voudrait réactiver, à savoir : « le modèle platonicien de la réminiscence : se soucier de soi, c'est se connaître soi-même ; et se connaître, c'est se reconnaître ou se rappeler de ce qu'on est. C'est le modèle du miroir de l'âme que l'on trouve dans l'*Alcibiade* : l'âme arrive à se saisir elle-même en se regardant dans le miroir de l'intelligible, en se remémorant de ce qu'elle y a vu (c'est-à-dire la « partie divine », éternelle qui est en elle). D'où le prestige de l'injonction socratique « connais-toi toi-même » (prestige, soutient Foucault, qui a été imposé par Platon, car chez Socrate, le *gnôti seauton* est toujours resté subordonné à l'impératif pratique : « soucie-toi de toi-même ». La forme authentique du souci de soi, selon ce modèle platonicien, c'est donc la réminiscence[63] comme fondement de la connaissance de soi. Le modèle chrétien de l'exégèse : au souci de soi proprement dit se substitue la recherche du salut – comment sauver son âme, comment s'extraire du péché ? (…) Le sujet chrétien se constitue en « tournant » dans un cercle exégétique : si le sujet retourne sur soi, revient à soi, ce n'est plus pour retrouver, dans un acte de réminiscence la vérité qu'il a pu contempler (…) c'est pour renoncer à soi. (…) Deux modèles donc, l'un platonicien, d'auto-subjectivation (recherche d'un rapport adéquat de soi à soi), l'autre chrétien, de transubjectivation (rupture à l'intérieur de soi même) » (*Ibid.,* p.246-247).

Que va faire Foucault devant ces deux modèles ? Selon lui ces deux modèles recouvrent un troisième, situé historiquement entre les deux premiers. Entre la réminiscence et l'exégèse de soi des religions du salut se trouverait ce troisième modèle, développé entre les derniers siècles de l'ère ancienne et les premiers siècles de notre ère, que Foucault appellera : le schéma d'un art de soi, d'une certaine « procédure réfléchie de l'existence » (Foucault, 2001, p.171). « Une certaine technique de vie qui n'est alors subordonnée ni à l'intelligible comme chez Platon, ni à Dieu comme chez Augustin » (*Ibid.,* p.247). Cette technique sera celle que Deleuze développera, à savoir, celle du *pli* et de la *doublure* (Delruelle 2003). Que veut dire Deleuze par le pli et la doublure ?

Le philosophe soulève que dans ses derniers ouvrages, Foucault fait l'hypothèse que le sujet « n'est pas seulement le produit de rapports de forces (assujettissement), mais

[63] Nous allons revenir de manière précise sur ce point lors de la discussion des récits car cette « réminiscence platonique » est fondamentale pour l'expérience de plusieurs sujets de notre étude, certains y faisant directement allusion.

également un pli qui se forme quand la force se rapporte à soi, quand il y a affect de soi par soi » (*Ibid*., p.248). C'est-à-dire, la démarche de Foucault s'achève dans une topique, dont Deleuze présente le schéma complet : « C'est de cette manière qui ne doit plus rien à Heidegger, que Foucault comprend la doublure ou le pli. Si le dedans se constitue par le plissement du dehors, il y a entre eux une relation topologique : le rapport à soi est homologue du rapport avec le dehors, et les deux sont en contact par l'intermédiaire des strates qui sont des milieux relativement extérieurs (donc relativement intérieurs). C'est tout le dedans qui se trouve activement présent au dehors sur la limite des strates » (Deleuze, 2004, p. 127).

Ainsi le dedans, ou même si l'on peut dire le dedans du dedans, n'est-il pas un pur dedans, illusoirement refermé sur lui-même, et dont l'image apaisée se substituerait tout d'un coup aux figures violentes du dehors ; mais il est le dedans du dehors, ou encore le dedans tel qu'il se forme lui-même à partir du dehors d'où il est paradoxalement issu. « Le dedans comme opération du dehors : dans toute son œuvre, Foucault semble poursuivi par ce thème d'un dedans qui serait seulement le pli du dehors, comme si le navire était un plissement de la mer (*Ibid*., p. 104) ; et cette formule de « l'embarcation comme intérieur de l'extérieur » est encore reprise un peu plus loin (*Ibid*., p. 130).

A partir de ce moment, Foucault, sans laisser de côté la lecture critique et politique de dispositifs de pouvoir qui a traversée toute sa trajectoire académique et existentielle, se concentrera sur les questions éthiques et esthétiques de la production de soi-même. Dans ses mots à lui, en ce qui concerne le souci de soi : « Il s'agit réellement d'un déplacement du sujet par rapport à lui-même. Déplacement, trajectoire, effort, mouvement : tout ceci doit être retenu dans cette idée d'une conversion à soi (…) Qu'est-ce que veut dire retourner à soi ? Quel est ce cercle, cette boucle, ce repli que l'on doit opérer à l'égard de quelque chose ? » (Foucault, 2001, p.238).

Foucault présente encore une autre modalité de rapport à soi qui se trouve dans un certain exercice de la spiritualité qu'il entend comme technique et ascèse : « Je crois qu'on pourrait appeler « spiritualité » la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité. On appellera spiritualité l'ensemble de ces recherches, pratiques et expériences que peuvent être les purifications, les ascèses, les renoncements, les conversions du regard, les modifications

d'existence etc., qui constituent, non pas pour la connaissance mais pour le sujet, le prix à payer pour avoir accès à la vérité » (*Ibid.*, p.16).

Il s'agit alors d'une nouvelle dimension dans son œuvre : laisser le politique être imprégné par des questionnements éthiques et dans ce chemin, penser la possibilité d'un « travail sur soi » par delà des assujettissements en direction d'une esthétique de l'existence, de la vie comme œuvre d'art à la Nietzsche.

Dans notre recherche, les sujets (les personnes qui prennent de l'ayahuasca), dans ses dimensions politique, esthétique et éthique s'engagent dans ce qu'ils appellent eux aussi un « travail ». Or, par métonymie, les rituels sont appelés « travail » (avec les composants visionnaires, purgatifs et autres qui y sont déclenchés). Cette appellation est liée à la notion que les *ayahuasqueiros* nomment le « travail sur soi » en vue de « mieux se connaître » à travers le « travail spirituel ». Cette notion est entendue, comme nous allons voir plus loin, de plusieurs manières qu'il conviendra ici d'analyser.

Le mode de subjectivation éthique, esthétique et politique

«Les lapsus, les actes manqués, les symptômes sont comme des oiseaux qui frappent du bec à la fenêtre. Il ne s'agit pas de les interpréter. Il s'agit plutôt de repérer leur trajectoire, pour voir s'ils peuvent servir d'indicateurs de nouveaux univers de référence susceptibles d'acquérir une consistance suffisante pour retourner une situation.»

Félix Guattari, *Les années d'hiver*

Agencé par Félix Guattari (1990) dans une actualisation conceptuelle contemporaine, le « paradigme éthique-esthétique-politique » se met au service des problématisations qui instaurent des *modes de subjectivation* dans la contemporanéité. Cela peut comprendre les agencements cliniques, sociaux, culturels, spirituels ou religieux.

La notion de « paradigme éthique-esthétique-politique » est ici introduite parce que nous la considérons importante pour penser notre problématique. Elle nous guidera dans le questionnement des modes de subjectivation, des façons de vivre et d'être au monde

présents chez les sujets de notre recherche. Le *paradigme éthique-esthétique-politique* est un bloc de mise en mouvement articulé dans les champs où il a une incidence et, étant multiplicité, « *il est créationniste par son essence* » (Guattari, 1993, p.30).

Il n'y a pas de pensée ou d'action qui ne soit déjà, dès le départ ou dans ses effets, de l'ordre du multiple, de l'impersonnel et du collectif : « Nous sommes tous des groupuscules » (Guattari, 1982).

Dans cette optique, l'éthique est pensée comme une puissance active qui émerge dans le corps pour gérer la vie : « Elle est un savoir des pratiques ou des conduites collé à la puissance. (...) Elle est une dimension individuelle qui s'installe entre la profondeur du corps et la superficie des évènements incorporels, et qui gouverne et administre les affects à travers les rencontres avec d'autres corps. Une rencontre peut donc être bonne ou mauvaise selon qu'elle nous fortifie ou nous affaiblit » (Fuganti, 1990, p.53). Il y a ici une différence non négligeable entre « vouloir le Bien » et « évaluer une expérience du corps comme Bonne ». « La différence entre morale et éthique réside notamment dans le fait que si la morale prescrit ce qu'il faut créer, penser, faire, sentir, selon un modèle idéal et parfait du Bien. L'éthique au contraire invite à agir et penser selon ce que peut un corps, selon la puissance de la nature qui le traverse (*Ibid*., p.51). Cela ne se produit pas *a priori* de l'expérience. Le Bon ou le Mauvais ne naissent que comme effet de la rencontre. « Ce n'est que dans la reconnaissance de l'altérité que l'éthique est possible » (Guattari, 1993, p.30).

L'éthique est donc cette rigueur à l'égard des agencements qui composent un champ existentiel. Elle est la rigueur vis-à-vis de l'expression du singulier et de l'inusité. Elle est l'engagement avec les forces qui traversent ce champ, composant les agencements et multipliant les sens. Elle est la mise en valeur des savoirs nés des relations. Dans cet engagement, un agencement ne sera éthique que s'il est dans le même mouvement esthétique et politique (Novaes, 2009).

Et finalement, à quoi nous sert *l'esthétique* devant une action dans le monde ? Quel est son rapport avec la pratique clinique ? Comment investir, dans le champ clinique, la stylistique des existences ? L'esthétique est positionnée selon l'éthique et la politique dans un agencement qui densifie sa perspective intensive de création. Elle s'inscrit dans les proximités de l'insolite et du singulier. C'est l'Art dans ce qu'il a de provoquant, de déstabilisant, de débordant... « Si l'esthétique est débordement, elle est la vie dans l'ordre de l'évènement qui déborde » (Muylaert, 2000, p.68). Dans ce sens, l'esthétique lance

l'existence dans un autre devenir. Elle est l'effet du passage des *lignes de fuites* par un champ vécu. Elle est hétérogénéité, elle met en route d'autres sensibilités et mouvements. Ainsi, la *fonction* esthétique va énoncer comment quelque chose *machine* dans un agencement précis et va préciser d'où vient sa valeur : quel *type de vie* cette expérience, ce dispositif clinique ou ce débordement par exemple, favorise-t-il et rend-il possible aux vies impliquées ? Quelles différences sont déclenchées lors de son passage ? L'esthétique est la possibilité même de création et recréation ; elle est l'accueil de ce qui en nous fait la différence, de ce qui diffère (Muylaert, 2000, p.70). C'est l'esthétique qui investit le corps de puissance pour l'accueil de l'altérité.

La confrontation permanente avec les forces du devenir implique le choix des modes d'existences et donc, le type de monde dans lequel on veut vivre. Ce choix est alors politique. Ainsi, agir comme si à chaque seconde on devait transformer notre existence, fait penser l'existence comme si elle était de l'ordre de l'œuvre d'art. C'est un impératif éthique qui impose également une espèce d'esthétisation de l'existence. Se créer soi-même en chaque acte, mais pas n'importe comment, selon la ligne d'un style artistique qui nous pousse à faire de notre propre vie une œuvre d'art (Novaes, 2009).

Cela entraîne chaque acte dans le registre politique qui responsabilise éthiquement ses effets, dans une esthétique qui valorise et potentialise son passage. Dans ce sens, nous énonçons un collectif qui interprète et investit les agencements du désir. La manière de vivre un évènement met en évidence quelles forces sont mises en jeu dans un champ de subjectivation. En étant responsables du "maintenant", nous avons accès à la dimension historique et collective qui nous constitue.

Les corps sont, provisoirement, l'expression de l'ambiance dans laquelle ils sont positionnés de façon éthique, esthétique et politique. Il n'est pas possible d'avoir une *pragmatique existentielle* qui ne soit pas soutenue par le corps qui la construit ; il n'est pas possible pour un corps de tenir ce qu'il ne soutient pas au quotidien, sur son trajet dans le temps. Une limite est donc instaurée à partir des relations. Cette limite est la frontière la plus précise et intense qu'un corps éthique peut vivre : « Un corps ne soutient pas des valeurs qu'il ne vit pas. Et cela est de la politique » (Muylaert, 2000, p. 72).

En ultime instance nous pouvons dire que ce sont les relations qui évaluent et interprètent les *évènements* car chaque corps existe « en relation ». Ce sont les relations, et donc le caractère politique ciblé par le paradigme, qui peuvent construire – ou pas – les

conditions qui favorisent l'accueil de la différence. Tous les processus instituants (famille, État, savoir, conjugalité, moyens de production, santé) se mettent dans l'activité interprétative de la vie. Loin d'avoir alors le contrôle ou un savoir préalable à la relation, nous n'avons pas de garantie et c'est cela ce qui nous conjugue au collectif ; il faut mettre le corps en jeu et risquer ainsi quelque chose.

Lorsque le mode de subjectivation *éthique-esthétique-politique* ouvre la possibilité de récupérer la pluralité, la multiplicité du monde à travers la relation avec l'altérité, il subvertit la pseudo-unité du monde des valeurs *capitalistiques*.

Toute relation et tout agencement sont donc impliqués de manière éthique-esthétique-politique. *Éthique,* pour traiter les valeurs vitales. *Esthétique*, car en assumant un engagement vis-à-vis ces valeurs vitales, nous traduisons ce que chaque existence possède de puissance créatrice. *Politique,* parce que les valeurs vitales créent une esthétique de l'existence qui détermine les positions des corps dans le monde ; ces positions sont soutenues par ces valeurs en chaque acte quotidien, et cela a une implication collective.

Individualité x Identité x Singularité

« L'accro à l'identité a horreur du tourbillon des lignes du temps sur sa peau. »

Suely Rolnik

Félix Guattari fait la différence entre individualité et singularité. L'individu étant pour lui celui qui est fabriqué, modélisé en accord avec les intérêts de la logique dominante et de la production de subjectivité capitaliste. « La subjectivité est en circulation dans les ensembles sociaux en différentes tailles : elle est essentiellement sociale et assumée et vécue par les individus dans leurs existences particulières. Le mode par lequel les individus vivent cette subjectivité oscille entre deux extrêmes : une relation d'aliénation et d'oppression, dans laquelle l'individu se soumet à la subjectivité telle qu'elle la reçoit, ou une relation d'expression et de création, dans laquelle l'individu s'approprie des composants de la subjectivité produisant un processus que j'appellerais *singularisation* » (Guattari et Rolnik,

1996, p.33).

Dans le paysage du monde tel qu'il devient nous faisons le constat que la multiplicité de forces dessine des cartographies existentielles labiles, des paysages subjectifs métamorphosables dont les contours ne sont plus délimités une fois pour toutes ou fermés dans une transcendance. Autrement dit, les subjectivités s'engendrent, se laissent affecter par les rencontres, mettant en question la notion d'identité telle que l'on pouvait penser comme ce que *détermine* une personne ou un groupe. Si ce monde intensifie les métissages, vaporise les identités, il faut être attentif néanmoins aux périls de penser l'identité soit comme des « identités locales » ou bien des « identités mondiales » auxquelles l'on peut offrir toute sorte de marchandises standardisées à être consommées indépendamment de tout contexte géographique ou culturel.

Ainsi, il n'y a pas de raison de faire l'éloge de ces deux modèles d'identités (locale ou mondiale). Le danger que nous leur attribuions est celui de l'émergence des identités « prêts à porter » comme le dit la psychanalyste brésilienne Suely Rolnik (1997). Il existe le péril de rendre les identités locales plus rigides mais aussi celui d'insister sur la référence identitaire massive, sur un régime identitaire qui domestique les forces, qui fait arrêt sur les processus de singularisation qui eux favorisent la rencontre de l'autre, favorisent le fait d'oser « se laisser peupler par des univers distincts » et à ne pas avoir le vertige devant les effets du dehors.

Encore selon Rolnik (1999, p.5) : « Il faut donc constituer une théorie de la subjectivité qui prenne en compte ces singularités et leur pouvoir de transfiguration. Ceci implique qu'il faut abandonner le modèle identitaire et représentationnel qui recherche l'équilibre et qui, à cette fin, laisse à l'écart les singularités. Il s'agit d'appréhender la subjectivité dans sa double dimension, à la fois de sédimentation structurale, mais également d'agitation chaotique propulsive de devenirs, à travers lesquels d'autres et d'étranges moi se profilent, avec d'autres contours, d'autres langages, d'autres structures, d'autres territoires ».

Cela veut dire tracer pour soi des nouvelles singularités lors de chaque rencontre, branchées sur le corps sensible, non anesthésiées aux dépaysements ni soumises à un mode hégémonique de subjectivation, de création de sens. Selon Laplantine (2007, p.22), l'ethnopsychanalyse contemporaine a comme l'une de ses vocations se tourner « davantage vers le devenir personnel et collectif vers lequel on va que vers les origines respectives d'où

l'on vient ». Cela implique également un nouveau rapport à l'autre et nous invite à entrer dans le champ du *devenir* et à le mettre en question.

La notion de devenir

« Le mouvement ne se fait plus seulement ou surtout par des productions filiatives, mais par des communications transversales entre populations hétérogènes. Devenir est un rhizome, ce n'est pas un arbre classificatoire ni généalogique. Devenir n'est certainement pas imiter, ni s'identifier ; ce n'est pas non plus régresser-progresser ; ce n'est pas non plus correspondre, instaurer des rapports correspondants ; ce n'est pas non plus produire, produire une filiation, produire par filiation. Devenir est un verbe ayant toute sa consistance… »

Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux (1980, p.292)*

« Je ne deviens qu'en tant que quelque chose arrive,
et quelque chose n'arrive, ne m'arrive, qu'en tant que je deviens. »

Erwin Strauss[64]

Dans *Mille Plateaux* (1980), Gilles Deleuze et Félix Guattari introduisent la notion de *devenir* annoncée dans le chapitre « *10.1730 – Devenir-intense, devenir-animal, devenir imperceptible*… ».

Ces auteurs cherchent à remplacer la notion de pulsion par celle de *devenir*. Pour nous en revanche, la dynamique pulsionnelle peut se conjuguer avec cette notion qui peut être opérante pour analyser la problématique qui nous préoccupe ici, à savoir les usages rituels de l'ayahuasca dans la contemporanéité.

Entrer dans le champ du devenir est être en train de composer dans nos corps quelque chose d'intempestif à partir de la rencontre de notre corps avec d'autres corps qui nous embarque en lignes de fuites qui sont en mouvement de déterritorialisation et reterritorialisation. Dans cette perspective, chaque sujet peut être défini par la composition de ces affects, par une liste d'affects qui sont des devenirs. Autrement dit, le sujet en soi est multiplicité. Multiplicité d'événements et des lignes qui ne cessent de gérer des effets

[64] Erwin Strauss, ici dans la traduction de Henri Maldiney (1997, p.123).

différenciés dans sa vie. Qu'entendons-nous par effet ? Un effet serait tout d'abord des traces d'un corps sur un autre ; l'état d'un corps qui a souffert l'action d'un autre corps ; nos affections, nos sensations, nos perceptions. L'affection n'est pas uniquement l'effet instantané d'un corps sur le notre, mais également l'effet sur la durée dans ce qu'il comporte de plaisir, douleur, joie ou tristesse. Il s'agit des passages, de devenirs, des ascensions et des chutes, des variations continues des puissances qui vont d'un état à l'autre et qui peuvent être appelés affects (Deleuze, 1999).

Le devenir ainsi pensé a lieu donc dans l'espace de « l'entre », dans l'espace possible de l'événement, dans la zone ouverte par la rencontre : « Devenir n'est pas atteindre à une forme (identification, imitation, mimésis), mais trouver la zone de voisinage, d'indiscernabilité ou d'indifférenciation telle qu'on ne peut plus se distinguer d'une femme, d'un animal: non pas imprécis ni généraux, mais imprévus, ou préexistants, d'autant moins déterminés dans une forme qu'ils se singularisent dans une population » (Deleuze, 1993, p.11).

Les devenirs peuvent être pensés comme des pistes ou des entrées aux lieux inconnus (compris comme sensations, expérimentations, vécus) mais également des sorties des lieux déjà vécus ou éprouvés. On tend toujours vers plusieurs devenirs simultanés. Pourquoi plusieurs ? Nous sommes toujours en mouvement et les chemins que nous suivons sont ceux de nos devenirs : « Je suis légion » (Deleuze et Guattari, 1980, p.293), « Dans un devenir-animal, on a toujours affaire à une meute, à une bande, à une population, à un peuplement, bref à une multiplicité. Nous, sorciers, nous le savons de tout temps » (*Ibid*., p.292).

Dans *Pourparlers* Deleuze écrit : « Comme les puissances ne se contentent pas d'être extérieures, mais passent en chacun de nous, c'est chacun de nous qui se trouve sans cesse en pourparlers et en guérilla avec lui-même, grâce à la philosophie » (Deleuze, 2003, 7). C'est bien la puissance du devenir qui compte, comme chez Nietzsche, avant même la question du vrai : « substituer au modèle du vrai la puissance du devenir » (*Ibid*., p. 95). Mais l'intensité de la vie ce n'est pas « profiter de la vie » (mot d'ordre hédoniste du système), c'est plutôt la puissance, la puissance du devenir, et celle promise par les affects voire par leurs excès. Les affects « ne sont pas des sentiments, ce sont des devenirs qui débordent celui qui passe par eux (il devient autre) » (*Ibid*., 187).

Notre inconscient nous propose des schémas de possibles, des voies à suivre qui nous définissent à l'instant. Chacun de nous produit des devenirs différents, des devenirs qui ne correspondent pas à une activité proposée par le système, à un statut social, mais bien à une production de désir. Ce sont les devenirs-émancipateurs ou les devenirs-révolutionnaires, ou encore, le devenir-femme, le devenir-animal, le devenir-cosmos, le devenir-plante, le devenir-non-humain, le devenir-océanique, le devenir-indien, le devenir-clandestin, le devenir-anthropophage, le devenir-dieu, le devenir-*faire un avec le tout*, le devenir-*New-Age*, le devenir-spiritualiste, le devenir-sage. Tous ces devenirs sont des manières de penser les affects qui traversent un corps lors d'une rencontre. C'est sur cette voie que nous nous engagerons pour instaurer un dialogue entre cette notion de devenir et les expériences avec l'ayahuasca. Mais que peut un corps ? Voici un nouvel outil de notre boîte.

Que peut un corps ?

« Ce que peut le corps, personne jusqu'à présent ne l'a déterminé.»
Spinoza : *Éthique III*

« L'étonnant c'est le corps.»
Nietzsche

Le repère philosophique que nous prenons pour penser la rencontre des corps humains (les sujets de la recherche) avec le corps-ayahuasca est l'idée spinoziste des affects dont la puissance se compose par la rencontre, c'est-à-dire à partir des affects qui traversent un corps et de la composition qui y est faite. Il ne s'agit pas d'une relation de domination ou de soumission mais de transformation mutuelle à partir de la relation avec l'autre. Il s'agit d'une puissance d'affecter et d'être affecté.

A partir d'un processus de singularisation, qu'est-ce que je compose avec mon corps et de quel régime de puissance il s'agit ? Dans l'*Ethique*, Spinoza nous propose une aventure ; une approche "hors jugement moral" où l'homme balise son chemin à travers l'expérimentation de sa nature profonde, luttant contre la tentation des affects le portant à la tristesse pour se confier à la joie sous toutes ses formes.

Selon Deleuze et Guattari (1980, p.314), aux rapports qui composent un individu, qui

le décomposent ou le modifient, correspondent des intensités qui l'affectent, augmentant ou diminuant sa puissance d'agir, venant des parties extérieures ou de ses propres parties. Les affects sont des devenirs. Spinoza pose la question : qu'est-ce que peut un corps ?

Deleuze et Guattari essayent d'y répondre ou plutôt de suivre la logique Spinozienne à partir de ce qu'ils appellent *latitude* et *longitude* d'un corps. Longitude et latitude ce sont des notions que ces auteurs inventent et qui renvoient à toute une cartographie du corps et des lignes qu'il trace sur un plan de consistance.

Que veut dire plan de consistance ou plan de composition ? Un plan de composition ou de consistance ne préexiste pas; il se passe en même temps qu'un groupe d'individus ou des individuations ne le tracent effectivement. C'est un plan d'immanence absolue, mais cette immanence précisément est immanente aux degrés de vitesse et de lenteurs aux mouvements de repos, aux pouvoirs d'être affecté qui le construisent. Sur le plan de consistance ou de composition il n'y a que des degrés de vitesse et de lenteur, d'une part, définissant des longitudes, et d'autre part, des affects ou parties intensives définissant des latitudes. Ces latitudes avec leurs devenirs, avec leurs passages : passage d'une longitude à une autre, passage d'une latitude à une autre. Les corps prennent une longitude et une latitude nouvelle. Les affects sont toujours des devenirs, des expérimentations.

Tout corps aurait ainsi une longitude et une latitude. La latitude concerne les affects dont il est capable suivant tel degré de puissance, ou plutôt suivant les limites de ce degré, c'est à dire ce pouvoir d'être affecté. La longitude d'un corps serait les ensembles de particules qui lui appartiennent sous le rapport de mouvement et de repos, de vitesses et de lenteurs qui le caractérisent. La longitude d'un corps selon Deleuze est les rapports de vitesse et de lenteur qui s'établissent entre l'infinité des parties composantes de ce corps et qui n'appartiennent à ce corps que sous ces rapports de vitesse et de lenteur, de mouvement et de repos. Autrement dit, la question Spinozienne de que peut un corps est liée aux affects dont quelqu'un est capable, en corrélation avec les parties qui les composent, suivant les rapports de vitesse et de lenteurs. Chez Spinoza, un individu est défini par un rapport plus ou moins composé, c'est à dire un ensemble de rapports, faits de mouvements et de repos, de vitesses et de lenteurs, sous lesquels des infinités de parties lui appartiennent. Selon Deleuze, lors d'un de ses cours en 1977 à Vincennes, chaque individu est un collectif, chaque individu est une meute. Puis avec Guattari : « tout comme on évitait de définir un corps par ses organes et ses fonctions, on évite de le définir par des caractères Espèce ou Genre : on

cherche à faire le compte de ses affects. On appelle « éthologie » une telle étude, et c'est en ce sens que Spinoza écrit une véritable Ethique. (…) Nous ne savons rien d'un corps tant que nous ne savons pas ce qu'il peut, c'est-à-dire quels sont ses affects, comment ils peuvent ou non se composer avec d'autres affects, avec les affects d'un autre corps, soit pour le détruire ou en être détruit, soit pour échanger avec lui actions et passions, soit pour composer avec lui un corps plus puissant » (1980, p.314).

En fonction de cela, nous devons soigner nos affects. De quels affects notre corps est-il capable ou quels affects support-il ? Expérimentons si nous voulons, mais sans oublier qu'il est nécessaire de mettre beaucoup de *prudence* pour expérimenter. La question de la *prudence* nous pouvons la poser en rapport à plusieurs domaines de la vie, ici, nous la pensons en rapport aux usages de l'ayahuasca. Notre corps est-il capable de ce que peut le corps d'un chaman ou celui de ses initiés ? Cette question nous semble être proche de la question de William Burroughs : « *Comment capter la puissance des drogues sans devenir un 'chiffon', 'un pauvre drogué'* » ? Un peu comme la question insistante de Deleuze et Guattari dans *Anti-Œdipe* : *comment capter la puissance du schizo sans devenir fou ?*

Selon Monique David-Ménard (2005), Deleuze attribue à Spinoza l'idée qu'en matière de corps, tout est question de composition de vitesses relatives dans la création d'affects, ces vitesses déterminant des pôles d'intensité : « On ne distinguera plus des objets et des transformations de pulsions, on ne cherchera plus à présenter comme naturels certains montages de désir qui seraient compatibles avec la filiation, mais on répondra à la question : *comment être prudent dans la composition de notre corps avec d'autres corps ?* » (Ibid., p.78). Toujours selon Ménard (*Ibid*), quand Deleuze et Guattari (1980, p.204) parlent de prudence, de la dose juste, celle qui réalise des nouveaux agencements, il ne s'agit pas d'une métaphore parce que : « L'expérience des drogues est l'une de celles qui font le mieux comprendre qu'il soit question uniquement de vitesse en matière de désirs, car le désir y investit directement la perception sans passer par les fantasmes, et que justement à cause de cela la plus grande prudence est requise pour ne pas tomber dans les "*corps vitreux, vides, corps cancéreux, totalitaires et fascistes*" » (Ménard 2005, p.78). Or, c'est une affaire sérieuse puisque les affects peuvent à la fois nous enrichir (augmenter nos puissances d'agir) comme nous affaiblir (diminuer nos puissances d'agir). Ou encore comme l'écrit Laplantine (2010, p.38) et ce qui rejoins notre pensée: « Le corps en lui-même n'est rien – ou plutôt continuer à dire « le corps » comme s'il s'agissait d'une ensemble de fonctions ou de

surfaces identiques à elles-mêmes, c'est se condamner à ne rien dire. On commence à comprendre ce qu'il veut dire (ou taire) en étant attentif aux manières dont il est affecté : ce qui l'émeut, le touche, l'ébranle, le blesse, les façons dont il réagit non pas expressivement mais performativement à ce qui l'affecte ».

Sans perdre de vue que les discours dominants ont besoin de nos tristesses, de nos fragilités et de nos petites craintes intimes pour nous rendre esclaves. La liberté étant un processus toujours en construction ; être libre est plus de l'ordre de concevoir un territoire comme un lieu de passage que comme demeure ou point d'arrivée. Les territoires existentiels gardant un certain nomadisme favorisent l'émergence d'une subjectivité ouverte, singulière, ouverte à l'altérité. Toutefois, comment peut-on penser le croisement entre expérience, subjectivité et culture ? Car vivre, selon le médecin phénoménologue allemand Viktor von Weizsäcker (1886-1957), est le commerce (*Umgang*) avec les liens antilogiques entre le moi et le monde autour, entre le moi et l'autre, entre le moi et soi-même pour la cohésion de la vie. Il nommera *sujet* le principe de rencontre du vivant avec son monde, et le principe de maintien de la cohérence d'une rencontre par le cercle de la forme, le rapport du vivant avec la Vie étant une « subjectivité ». « L'organisme ne rencontre pas le milieu tel un objet car, en cette rencontre même, il s'y constitue comme sujet » (Kimura, 2000, p.28). Le sujet n'est pas défini par la conscience de soi, mais par la géographie de ces relations. Nous savons que chaque milieu socioculturel est composé d'un ensemble dynamique d'univers et ces univers affectent les subjectivités, mobilisent les investissements de leurs désirs à plusieurs niveaux. Il existe une véritable géographie des relations qui composent les lignes d'une subjectivité ; ces lignes forgent des constellations qui demandent des sens, des consistances existentielles, un certain plan, une certaine cartographie dans laquelle la subjectivité peut se reconnaître tout en gardant sa souplesse. Car les processus de subjectivation nous devons les prendre en compte dans leur contextes, dans leurs spécificités tout en essayant de produire une théorie qui puisse tracer des cartographies, des logiques de sens de ces processus.

A cet égard la culture joue un rôle capital. S'il existe différentes définitions de la culture, ici elle est entendue comme énonce Moro et Baubet (2003, p.182) : « Toute culture définit des catégories qui permettent de lire le monde et de donner un sens aux événements. (…) Se représenter, c'est « tailler dans le réel », c'est choisir des catégories communes pour percevoir le monde de manière ordonnée. Ces mondes fondent la

pertinence des représentations pour un groupe donné. (…) Ces représentations culturelles sont les interfaces entre le dedans et le dehors, elles sont le résultat de l'appropriation par les individus de systèmes de pensée d'origine culturelle. Elles permettent l'expérience subjective. Le sujet incorpore ces représentations et il les retravaille à partir de ses propres mouvements… ».

Puisque justement dans ce travail il s'agit d'approcher les « incorporations », les « introjections » que les *ayahuasqueiros* réalisent, les apports de la clinique transculturelle et de l'ethnopsychanalyse peuvent nous guider dans ce chemin particulier et plein de nuances qui agence inconscient et culture, culture et subjectivité, collectif et désir (comme aime dire Jean Oury) et qui nous ouvre à l'universel à partir du singulier.

Le transculturel et l'ethnopsychanalyse

« La culture est une construction synchronique qui s'élabore à tout instant. »

Roger Bastide (2001)

Au cœur de notre problématique se trouvent les processus de transition, de métissage entre cultures à partir de l'usage rituel de l'ayahuasca dans le monde contemporain. Nous nous demandons comment ces cultures se croisent, se rencontrent, s'affectent et se transforment. Comment penser la rencontre entre cultures urbaines, occidentales et cultures indigènes, originaires de la forêt ?

La clinique transculturelle et l'ethnopsychanalyse peuvent nous donner des outils complémentaires vers cette pensée du multiple à laquelle nous nous engageons.

Selon Marie Rose Moro (1994) la culture met à la disposition du sujet une grille de lecture du monde qui permet de donner du sens aux expériences vécues. Les processus migratoires, puisque ils entraînent un tel changement, une telle déterritorialisation du « cadre culturel interne » qui permet à chacun l'élaboration et la rencontre avec le monde, peuvent être trop déstabilisant voire traumatique. Sensible à cette dimension culturelle du travail clinique, soucieuse de le prendre en compte dans la construction de cartographies

subjectives, Moro (1994, 1998, 2002) a proposé une méthode épistémologique complémentariste inspirée de Georges Devereux dans les psychothérapies parents-enfants en situation de migration.

Selon Devereux (1972, p.27) : « Le complémentarisme n'exclut aucune méthode, aucune théorie valable, il les coordonne ». C'est ainsi que la psychanalyse et l'anthropologie, d'une manière complémentaire qui n'implique nullement une fusion ou usage simultané de ces deux registres, deviennent, articulées, deux discours obligatoires pour l'ethnopsychiatrie. Cette dernière peut alors lancer son regard sur les phénomènes humains dans le croisement de l'universalité psychique et du particulier, puis du culturel. A ce propos, François Laplantine (2007, p.13) nous éclaire de façon remarquable : « Vers quoi la psychanalyse nous oriente de manière complémentaire à l'expérience ethnologique est à un décentrement radical. Elle conduit à ne plus envisager l'être humain et la culture à partir des seules valeurs du jour qui sont celles de la maîtrise de soi et des autres. L'unité et l'homogénéité du sujet éclatent au profit d'une pensée qui nous vient du dehors et nous fait réaliser qu'il y a de l'autre en nous et que nous pouvons devenir autre que ce que nous sommes ».

La méthodologie ethnopsychanalytique nous évite donc de tomber dans le culturalisme, qui, plongé dans le piège du relativisme, stérilise toute construction d'une pensée, tout comme tomber dans la psychopathologisation de la culture dans sa différence. Selon Laplantine (2007, p.67) : « l'ethnopsychiatrie, qui est d'abord l'expérience d'un double voyage, à l'intérieur (psychanalyse) et à l'extérieur (ethnologie), se trouve alors confrontée à quatre termes : la folie et la non folie, l'archaïsme et la modernité, qui sont des figures universelles et virtuellement actualisables de chacun d'entre nous ». Ou encore, « le psychologique, c'est le « dedans » de la culture, alors que la culture est le « dehors » du psychisme » (*Ibid*., p.73).

Notre problématique se situe justement dans cette interface, dans ce mouvement d'aller et retour entre l'archaïque et le contemporain, dans cet espace de « l'entre », cet espace des agencements dedans-dehors. Nous avons vu comment les usages de l'ayahuasca et ses rituels changent depuis notamment une trentaine d'années. Des éléments culturels appartenant au départ à une certaine culture se sont vus, à travers un grand mouvement de flux culturel, prendre sens dans des cultures différentes de celles d'où ils sont originaires. Le mouvement hippie, l'idéologie *New Age* par exemple illustrent également bien ces questions. En partant d'un contexte bien précis qui était celui du sud ouest américain des

années soixante, ce mouvement, et l'imaginaire auquel on l'associe, a trouvé sa place en grande partie du monde. Il est devenu transculturel et différentes sont les cultures et individus qui le partage.

Pourquoi pensons-nous au *New Age* ? Comme nous l'avons vu, il est à l'origine du processus de transculturation du chamanisme et continue à exercer une influence considérable sur les nouveaux usages urbains de l'ayahuasca. Qu'est-ce que les citadins, les occidentaux y trouvent-ils ? S'agit-il des néo-rousseauistes qui se lancent dans les réinventions des ces rituels ? Faute des sociétés trop rationalistes qui poussent à un certain retour à la nature et à la spiritualité? L'inscription contemporaine de l'idéologie écologique y joue-t-elle un rôle ? La mondialisation qui a rendu volatile et intense la circulation des personnes, des marchandises et des flux culturels, nous a-t-elle rendu tous « anthropophages » ? Allons-nous nous nourrir dans des cultures différentes de ce qui fait défaut dans les nôtres ? Ou bien, ce n'est pas par le manque ni par des processus compensatoires quelconques que nous devons penser ses mouvements ? Ou encore, cela peut être les deux en fonction de l'usage et de l'éthique qui la relie ?

En tout cas, la mondialisation traverse le religieux (et vice-versa) et permet au sujet contemporain de bricoler leurs modes d'être au monde et de vivre le sentiment religieux. Nous suivons toujours François Laplantine (2007, p.200) quand il parle de l'émergence du « religieux par pluralisation », marquée par la *migration du sacré* : « Les processus de transformation du religieux s'effectuent aussi d'une manière rigoureusement inverse à la précédente : non plus cette fois par réactivation de la mémoire particularisante du groupe et de ses « racines », mais dans le flux migratoire du sacré et de la transformation des cultures les unes par les autres. Un certain nombre d'hommes et de femmes de ce début du XXIe siècle choisissent les religions qui leur conviennent pour ainsi dire « à la carte ». Dans un processus que Lévi-Strauss a qualifié de « bricolage » (1969) ils composent leurs menus à partir d'éléments éminemment disparates : les paganismes (en particulier venus d'Orient), la contre-culture des années 1965 dont la veine est loin d'être épuisée, les traditions parallèles occidentales (ésotérisme, occultisme), un fonds judéo-chrétien toujours disponible, la science enfin ou plutôt cet imaginaire de la science qu'est la science-fiction ».

Notre monde n'est pas prêt à éteindre le sentiment religieux, spirituel comme nous avons pu croire il y a quelques années quand on idéalisait le monde moderne. Comment l'ayahuasca, partant d'un contexte spécifique au départ, est-elle devenue en quelques

décennies, transculturelle? Maintenant, on boit son infusion à São Paulo comme en Amazonie, à Amsterdam comme à Iquitos, pour « voir », pour « apprendre des choses ». L'imaginaire qui se crée autour d'elle indique également une transculturalité des imaginaires qui y sont associés; un discours citadin se forge, au Brésil, nous parlons même de « tradition » par rapport aux groupes qui ont initié l'expansion de l'ayahuasca depuis les années 30, ayant tout de même maintenant 80 ans d'usage. Certains Indiens *Guarani* de la côte sud du Brésil introduisent maintenant de l'ayahuasca dans ces coutumes. Tout cela met en évidence que les mutations sont constantes. Si les non Indiens ont appris avec les Indiens – comme fut le cas de Irineu Serra et le *Santo Daime* qui a voulu « doctriner la plante », à doctriner la médecine et la rendre brésilienne, la rendre accessible à tous – maintenant, nous retrouvons, par rapport aux agencements de l'ayahuasca, tous les cas de figure : ce sont même les non Indiens qui vont apporter à certains Indiens un savoir qu'on leur attribue. Dans les cas des Guaranis de Santa Catarina, c'est par le biais du *Santo Daime* que ces Indiens s'initient et introduisent maintenant l'usage rituel de l'ayahuasca dans leurs pratiques.

Laplantine écrit encore « qu'à l'insatisfaction d'une logique de la séparation de l'homme et de la nature un nombre croissant d'hommes et de femmes opposent une revendication naturaliste qui s'exprime notamment dans l'idée que l'homme appartient à une totalité plus vaste qui ne pourrait être religieusement appréhendée que par des spiritualités *cosmiques* et non plus historiques » (*Ibid.*, p.17).

Les agencements de l'ayahuasca tels que nous les avons approchés, font l'éloge de l'universalisme. Nous y verrons justement surgir des subjectivités cosmiques ; l'ayahuasca est une boisson considérée enthéogène, capable de déclencher le divin présent à l'intérieur de chacun. Ces subjectivités participent de divinités, comprises comme étant inhérentes à chaque être. Nous retrouvons également l'éloge du métis qui fait écho à la société brésilienne dans son ensemble. Avant d'avancer, attardons-nous quelques instants à cette notion de métissage et ses rapports à la notion d'anthropophagie.

Le métissage

« Le syncrétisme est plutôt coexistence, continuité, juxtaposition et accumulation d'éléments susceptibles de fusionner dans une totalité homogène, alors que le métissage est un processus en devenir qui s'élabore dans la tension et l'alternance. »

François Laplantine (2007, p.195)

Comme nous avons largement évoqué dans la première partie de ce travail, le Brésil, de par son histoire coloniale et esclavagiste, de par les différents contacts culturels qui s'y sont effectués entre autochtones amérindiens, colons portugais et esclaves en provenance d'Afrique, est aujourd'hui devenu l'espace par excellence du métissage. Ce pays revendique une *identité métisse*. C'est sous un « mode anthropophage » que ces trois matrices (indienne, noire et portugaise) s'articulent pour former une certaine « identité culturelle brésilienne ». Néanmoins cela ne va pas de soi. Certaines théories continuent à mettre en question cette notion, la rejettent, voire attribuent à ce métissage tous les maux du Brésil. Si le métissage peut évoquer un croisement biologique, ici nous le pensons davantage dans le sens d'un croisement de cultures, ayant des effets sociaux, historiques, psychiques etc., sans que cela n'implique une synthèse. « Le métissage n'est pas la fusion, la cohésion, l'osmose, mais la confrontation, le dialogue » (Laplantine et Nouss, 2009, p.9).

Le penseur français Roger Bastide a joué un rôle très important pour penser ces questions ainsi que celles sur une certaine idée de démocratie raciale qui reste toujours problématique dans le Brésil contemporain. Bastide est considéré comme un des fondateurs de la théorie du métissage. Selon Peixoto (2000, p.67), pour Bastide « le composé métis se forme par la juxtaposition (et non par le mélange) des différents héritages culturels ». Bastide exprimera son regret envers le groupe moderniste qui exaltera beaucoup l'univers indien laissant la problématique noire et ses influences sur la culture brésilienne un peu oubliée. Il soulignera que les coutumes noires restent tout de même intimidées par les coutumes blanches. C'est notamment autour des relations entre les noirs et les blancs du Brésil que la recherche de Bastide portera ses fruits. Il est vrai que, à l'origine, le but des modernistes était de mettre l'accent sur les indiens, sur ceux qui peuplaient la terre du Brésil avant l'arrivée des portugais et des noirs, tous deux venus d'ailleurs. Néanmoins la politique

anthropophage, telle qu'elle a été repensée depuis Oswald, reconnaît la place et l'importance princeps de la culture noire dans la formation culturelle brésilienne et elle sera également intensément « anthropophagisée ». Comme nous avons pu voir, Oswald de Andrade a fait un parallèle entre la manière dont les Amérindiens pratiquaient le cannibalisme afin de s'approprier des bonnes choses portées par un homme et le mode anthropophage qu'a la société brésilienne d'adopter des éléments appartenant à diverses cultures, de les avaler en quelque sorte pour les adapter et les intégrer. L'anthropophagie ainsi pensée est avant tout une métaphore d'un certain rapport à l'altérité.

Dans le même sens nous retrouvons également au Brésil un mode anthropophage d'ouverture au religieux. Celui-ci permet aux Brésiliens de se tourner vers différentes sensibilités religieuses afin, comme souligne Roberto Da Matta (1984) dans son livre classique qui essaye de penser « l'identité culturelle brésilienne », de multiplier leurs protections sur terre et dans l'au-delà. L'originalité de cette société est d'avoir réussie à façonner des *identités multiples*. Il n'est pas simple pour le vieux monde de concevoir cette forme originale puisque, comme nous l'explique François Laplantine (2007), les européens ont tendance à utiliser des séparations catégorielles et classificatoires qui n'aiment pas tout ce qui s'élabore dans l'éphémère, dans les oscillations, dans l'instabilité : « Nous avons besoin, pour penser, de distinguer et d'opposer : le blanc et le noir, l'avant et l'après, l'étranger et l'autochtone, les mentalités attardées et les idées de progrès, la tradition et la modernité, la civilisation et la barbarie, le passé et le futur, le profane et le sacré, le public et le privé, l'individuel et le collectif, et ainsi de suite » (Laplantine, 1994, p.30). Au Brésil en revanche, les appartenances sont multiples, assumées comme telles y compris en ce qui concerne les appartenances religieuses. Il y a comme une impossibilité de trancher, de faire un choix irréversible, d'assumer la différence. Au contraire, on fait fonctionner ensemble des choses distinctes, l'altérité semble toujours irrésistible, appétissante. La pluralité est affirmée comme valeur constituante. La société brésilienne parvient à rassembler et intégrer des éléments que certaines sociétés ont appris à distinguer sous cette logique binaire dont parle Laplantine.

Au Brésil l'on cherche au contraire à faire du lien en permanence ; les personnes et les cultures n'échappant pas à cette logique. Toutefois cela n'exclut évidemment pas les différences et tensions sociales qui cohabitent avec cette logique. Toujours selon Laplantine (2007, p.15) : « Ce que la société brésilienne apprend à ceux qui cherchent à la comprendre

est que la réalité peut être plus flexible, plus mobile, plus contradictoire encore que ce que l'on imaginait. La pensée catégorielle et classificatoire caractérisée notamment par la recherche de binarités éclate lorsque l'on se trouve confronté à une société aussi déroutante que la société brésilienne dans laquelle toute position d'affirmation se trouve progressivement contredite ».

Cette dynamique cosmopolite, universaliste, métisse est en rapport direct avec l'histoire du pays, avec l'inconscient de sa culture, le produit de cinq siècles de rencontres avec l'autre. Cela s'inscrit toujours dans le contemporain, dans le Brésil tel qu'il est maintenant, tel qu'il devient, et fait dialoguer la nature et la culture, l'anthropophagie, l'histoire et la production de subjectivité. Tout cela dans une véritable danse entre le dehors et le dedans, entre l'anthropophagie et l'altérité. Avant d'arriver à cette danse anthropophage, laissons-nous suivre *les lignes,* un outil pour fabriquer des cartes existentielles.

Les lignes et les cartographies de l'étrange

« Nous avons autant de lignes enchevêtrées qu'une main.
Nous sommes autrement compliqués qu'une main.»
Deleuze et Parnet (1996, p. 152)

Nous sommes composés de lignes : des lignes de temps, des lignes de fuite, des lignes de l'inconscient, des lignes affectives, des lignes politiques, des lignes institutionnelles, des lignes de rythme, des lignes de santé, des lignes de désir, des lignes de vitesses, des lignes invisibles, des lignes créatives, des lignes de lenteur, des lignes culturelles, des lignes qui tombent malade, des lignes de rupture, des lignes…

Les lignes, en opposition au point, ne représentent pas des limites, mais des flux, des passages, des forces, inscrivent de l'information, tracent des champs labiles, des réseaux, du mouvement. Elles inventent des manières d'être, d'être avec l'autre dans son lointain ou « être au pied du mur de l'opacité d'autrui » (Jean Oury).

Les « lignes » nous traversent individuellement et collectivement, toujours enchevêtrées, se transformant mutuellement, elles sont des expérimentations en acte.

L'analyse des lignes nous permet d'apprécier leur valeur au regard des possibilités de vie. Deleuze et Guattari (1980) parleront des lignes molaires (les lignes dures, l'Etat, Institutions) qui structurent notre existence, puis les lignes moléculaires (les lignes plus souples, celles de micromouvement qui échappent à l'organisation molaire) et finalement les lignes de fuite qui sont les lignes de ruptures, qui mettent en échec les normes, celles de la déterritorialisation. Toutes ces lignes portent de potentiels de transformation. Elles sont en mobilité perpétuelle.

Fernand Deligny (1980, p.24-25) montre merveilleusement bien à quoi sert une carte : « la véritable démarche des cartes est de *tracer* et grâce à des traceurs scrupuleux de s'apercevoir de tout autre chose que ce qu'on a voulu mettre ». Avec Deligny nous comprenons le tracé comme une différence entre les lignes. *Tracer* c'est marquer la différence, le lieu de la différence. Il nous offre la belle notion des *lignes d'erre* qui font allusion aux lignes tracées par les enfants autistes dans les Cévennes, dessinées le soir sur des calques étalés sur une carte qui répertorie les zones d'activités tels que le four à pain, la rivière, etc. Ces cartes cherchaient à montrer un mode d'être humain qui serait immanent à l'espace, les cartes étaient à l'infinitif. Tracer des lignes pour laisser être. Là où les lignes se croisent, ce que Deligny appelle des « chevêtres », il y a possibilité de rencontre. Rien à voir donc avec notre ère du GPS où tracer veut dire diriger, informer, guider ; *a priori* l'information est là et permet de tracer, d'avancer toujours plus vite ; le hasard est évité et au contraire c'est nous qui finissons par être retracés. Les lignes d'erre impliquent en revanche une certaine clandestinité, et inscrit en « trajets » ce qui en advient. Dans la tentative des Cévennes les cartes et les tracés avaient une fonction qui reste ouverte à d'autres expérimentations, dans d'autres contextes.

« D'une certaine manière on dira que, dans une société, ce qui est premier, ce sont les lignes, les mouvements de fuite. Car ceux-ci loin d'être utopiques ou mêmes idéologiques, sont constitutifs du champ social dont ils tracent la pente et les frontières, tout le devenir. (…) Une société, mais aussi un agencement collectif, se définit d'abord par ses pointes de déterritorialisation, ses flux de déterritorialisation. Les grandes aventures géographiques de l'histoire sont des lignes de fuite, c'est-à-dire des longues marches, à pied, à cheval, ou en bateau (…) c'est toujours sur une ligne de fuite qu'on crée, certes pas parce qu'on imagine ou qu'on rêve, mais au contraire parce qu'on y trace du réel, et que l'on y compose un plan de consistance » (Deleuze, 1996, pp.163-164).

Les subjectivités contemporaines ainsi que nos sociétés sont dans un certain état d'errance, arrachées de leur sol. Comment faire de cette errance non pas l'errance, *nulle part,* que nous retrouvons dans la psychose ? Et être proche davantage des *lignes d'erre* dont parlait Fernand Deligny ? Toutefois que tracent-elles ces lignes ? Comment font ces lignes pour ne pas se perdre dans l'errance de nulle part psychotique, complètement dépersonnalisée ? En quoi le rapport à l'autre et la place qu'il occupe dans la cartographie de ces lignes, transforment le « nulle part » en « quelque part », même si c'est un « quelque part nomade » ? Comment peut-on créer nos cartes sans devoir adhérer à fond et inconditionnellement aux normes de nos sociétés? Quel rôle l'autre joue-t-il à ce niveau ? Deligny parlait de l'autre comme façon de vivre le dehors de nous-mêmes.

Dans ce travail, nous voulons saisir quelque chose de l'expérience des *ayahuasqueiros* par leurs lignes. En plus du trajet de leur expérience nous chercherons à tracer également leurs gestes, leurs temporalités, leurs affects, leur enchevêtrement, leur espace-temps, leur langage, leur raison, leur folie, tout en sachant que c'est en traçant et retraçant, en gardant et regardant que nous allons peut-être saisir l'existant, l'humain par des lignes.

Pour mieux cerner ce qu'il en est de l'Autre dans ces expériences rituelles de l'ayahuasca, nous voulons, avant de passer aux récits des *ayahuasqueiros* et à leur analyse, situer, le mode anthropophage, le mode toxicomaniaque, le mode psychotique et le mode mystique d'être en contact avec l'autre.

Le mode anthropophage ou le devenir anthropophage d'Oswald de Andrade

« Le multiple c'est pas seulement ce qui a beaucoup de parties,
mais ce qui est plié de beaucoup de façons. »
Deleuze (1994, p.5)

C'était envers l'Europe et envers le rapport que le Brésil entretenait avec elle que la notion métaphorique d'anthropophagie, telle qu'elle a été conçue par le moderniste Oswald

de Andrade dans le contexte précis du début du Modernisme Brésilien, dialogue, se confronte, se heurte.

Il convient de signaler que cette relecture, cette « notion » d'anthropophagie n'est pas exactement comme celle décrite dans la littérature anthropologique concernant les Tupinambás et démontre même, peut-être, une certaine méconnaissance à son égard. Nous pensons notamment à certains aspects tels que la dimension du désir de vengeance ou d'apaiser l'âme d'un parent décédé chez les Tupi par exemple. A l'égard de la finalité de l'anthropophagie Tupi, suivons Hélène Clastres (1972, p.82) dans la conclusion de son article à ce sujet : « S'agit-il d'incorporer les forces de l'ennemi ? L'explication est tombée en disgrâce. Elle en vaut une autre pourtant, car l'idée qu'on assimile les vertus de ce qu'on ingère n'est pas étrangère aux Tupi (ni à la plupart des Indiens) (…) Enfin, variation plus subtile sur le même thème, cherchait-on, en mangeant les ennemis, à manger en réalité les parents et alliés dont ceux-là étaient nourris ? (…) Non pas de l'exo-cannibalisme, mais un endo-cannibalisme étrangement contourné. Ce n'est pas impossible ; les Tupi étaient des gens très compliqués ».

Ici nous ne pensons pas au cannibalisme dans son ensemble, nous pensons à l'anthropophagie telle qu'elle a gagné une vie conceptuelle et profane au Brésil concentrée sur le désir de s'approprier des qualités de l'autre.

Ainsi, ce principe anthropophage, si on le ramène aux sphères de la subjectivité, va à l'encontre d'une image identitaire fixe, définitive puisque « il s'agit d'avaler l'autre, celui que l'on admire de manière que les particules de l'univers de cet autre se mélangent à celles qui peuplent déjà la subjectivité de l'anthropophage pour que, dans l'invisible chimie de ce mélange, une transmutation se produise » (Rolnik, 2000, pp. 452-453).

Le *Manifeste Anthropophage* veut situer où en était le Brésil dans les années 20 et se veut révolutionnaire. Révolutionnaire, ambivalent et naïf si l'on veut, car c'est l'envie menée à l'extrême d'avaler l'Europe pour s'en libérer finalement, pour en faire autre chose, pour créer un plan de composition, pour sortir de toute idée de passivité colonialiste. Au premier abord, si nous faisons une lecture rapide, la démarche d'Oswald peut sembler celle de représenter le Brésilien, écrire les contours de son identité culturelle. Il n'en est rien. Il s'agit plutôt de *lignes* que de contours ou représentations. La démarche d'Oswald se veut plus audacieuse, le mouvement se déplace et au-delà de sa recherche esthétique il cherche à affranchir, à passer au-delà de cette frontière « entre Nous et les Autres ». Un exemple

précis à l'égard de cette dimension au Brésil vient de la main de François Laplantine (2007, p.81) : « Parallèlement au processus de désafricanisation des Africains esclavagisés, s'effectue très tôt dans l'histoire de la formation de la société brésilienne un processus d'africanisation des émigrés européens». Comme si les Brésiliens étaient depuis toujours ce peuple métis et bâtard qu'une grande partie des sociétés contemporaines commencent à constituer maintenant.

Oswald, comme les surréalistes[65], était fortement influencé par *Totem et Tabou* et voyait chez Freud, avec l'éruption du concept de l'inconscient, un éloge à l'instinctif et à l'absurde. Cependant c'est avec les idées de Gilles Deleuze et Félix Guattari que ce principe anthropophage aura d'évidentes résonnances en ce qui concerne le devenir, sa puissance imperceptible, processuelle, clandestine, et à la subjectivité et « son infatigable production qui déborde le sujet de tous les côtés » (Rolnik, 2000, p. 453), des flux hétérogènes dynamiques qui se connectent tout au long de l'existence humaine réalisant des cartographies qui sont inachevées. Ces résonnances on les trouve également dans la critique que ces auteurs font à toute conception qui pense le sujet enfermé dans une identité immuable, non ouverte au métissage, au devenir. D'ailleurs, Félix Guattari, lors de ses sept voyages au Brésil mettra l'accent sur la force de l'ouverture qu'il rencontrait au Brésil, y compris en ce qui concerne sa pensée cartographique, ce qui ne s'est jamais produite en France.

Et c'est en cela que l'anthropophagie en tant que concept a sa place ici dans notre boîte. Car nous pouvons agencer des aspects très importants à la fois du Brésil et à la fois de notre problématique de recherche qui est traversée par cette dimension anthropophage ainsi que nos sujets, ces expérimentateurs de l'ayahuasca. Nous ne voulons toutefois pas penser que ce mode de subjectivation soit le privilège des Brésiliens (c'est un principe immanent à la production de subjectivité) mais nous faisons le constat que la configuration socioculturelle brésilienne favorise particulièrement son émergence.

Par ailleurs, au Brésil, les subjectivités, comme n'importe où au monde, se constituent dans la tension entre des modes variés. Et quand les extrêmes, identitaires ou autres apparaissent, cela risque d'être de manière très exacerbée. Nous pensons par

[65] Voir l'article de P. Sabot (2003) où l'auteur interroge le statut du primitif dans la pensée des surréalistes.

exemple aux *telenovelas*[66] qui font partie du quotidien d'une grande partie de la population et au moment de la coupe du monde où l'on essaye de vendre de manière particulière une idée d'identité nationale. C'est toujours cette question des extrêmes dans le Brésil qui laisse les étrangers et les Brésiliens troublés.

Toutefois, tant le principe anthropophage que les théories sur lesquelles nous nous étayons ici, sont sensibles au fait que c'est dans le corps des rencontres avec l'autre (l'autre entendu dans un sens large) que plusieurs mondes sont engendrés.

Dans l'histoire de la colonisation brésilienne, tout un mode de vie d'européen a été transplanté, comme si l'élite de l'époque allait pouvoir tenir et vivre sans se laisser affecter par la cohabitation avec les hétérogènes autochtones. Le corps a été pensé ainsi complètement séparé de l'expérience, sourd, anesthésié aux effets de la rencontre. Ainsi, les cartographies culturelles européennes étaient consommées sans être mises en question, désincarnées, sans que l'on tienne compte la nécessité de leur forger de nouveaux sens. Le Manifeste Anthropophage s'attaque avec véhémence à ce jeu arrogant d'érudition qui entraînait, dans le registre de l'art, à des répétitions stériles.

La culture populaire en revanche se produit habituellement par l'exposition à cet autre dans toute sa splendeur. La culture populaire est délinéée à partir de sa confrontation au quotidien, avec lequel elle crée une relation charnelle, ancrée dans la vie.

Que va faire le *Mouvement Anthropophage* ? Il va donc extraire et réaffirmer des rituels anthropophages Tupinambás, ce qui sera considéré comme une éthique. A savoir, une éthique de la relation avec l'autre que l'on trouve dans ces rituels et que l'on va faire migrer vers les territoires de la culture. Cette éthique ne veut pas pour autant dire l'assimilation indifférenciée de tout et de tous, mais une dévoration sélective qui viserait à découvrir une certaine joie capable de donner plus de vie à la vie. Cette éthique veut rompre avec la mentalité cartésienne où le désir, le corps et la pensée sont bel et bien séparés.

Certains reprocheront tout de même au Mouvement Anthropophage une influence fortement européenne, notamment des mouvements dadaïstes et surréalistes. En effet, Oswald et sa femme Tarsila do Amaral, grande peintre brésilienne, avaient fait la rencontre

[66] Feuilletons télévisés qui durent sept ou huit mois, divisés en chapitres quotidiens. Dans ces feuilletons nous retrouvons toujours les mêmes thématiques, les mêmes trames, les mêmes histoires d'amour, avec les mêmes déroulements et fins prévues et nous voyons notamment un modèle du Brésil riche, blanc, bourgeois qui fait rêver une grande partie de la population pauvre.

de certains artistes[67] dadaïstes à Paris. Vouloir faire un certain retour au primitif faisait partie du *zeitgeist* des mouvements avant-gardistes de l'époque. Dans le cas du Brésil, Oswald a voulu pousser cela à l'extrême : inventer un mode de production culturel, anthropophage, qui se trouve pratiqué au Brésil depuis sa fondation.

Selon l'important penseur brésilien Antonio Cândido (1990, p.18), devant Oswald de Andrade, nous sommes en face d'une « cosmovision anthropophage de l'homme ». Son souci d'une subjectivité collective brésilienne cherchait en même temps à déconstruire l'ontologie d'une supposée identité fixe, totalisatrice et déterministe (Pires, 2008). « Anthropophagiser » la vie signifie l'expérimenter par delà un miroir réactionnaire d'un *moi* ou d'un *nous* qu'il faut conserver absolument, même en dépit de l'affirmation de la vie.

La subjectivité anthropophage est poussée constamment par une plasticité dont l'éthique, en mouvement, est celle de la quête constante d'alter(actions) et d'ouverture à l'étrange. L'anthropophagie inaugure une nouvelle logique de l'altérité qui n'est plus comprise selon une relation binaire entre deux identités fixes ; ainsi il ne s'agit pas de dévorer l'autre, l'annihiler, l'anéantir, il s'agit d'un moteur continu de dévoration de la vie en tant que puissance. Cela vaut tant pour le corps d'un homme que pour le corps collectif d'une culture.

Selon Queiroz-Siqueira (1972), pour Oswald de Andrade, l'anthropophagie, prise dans un sens métaphorique « vise l'incorporation dans l'organisme social de tout ce qui est objet d'exclusion, de rejet : l'étranger, le fou, le délinquant et l'instinctif. L'anthropophagie a donc un caractère positif. Elle n'implique pas la destruction de ce qu'on mange ou dévore. Elle vise sa mise en profit, l'assimilation de ses qualités et vertus. Ceci mènerait à une sorte de revalorisation de l'Autre à qui l'on reconnaît les valeurs qui lui sont propres. (…) La conception d'une culture fondée sur ce qu'on appellerait l'anthropophagie métaphorique nous paraît guidée par le projet d'une assimilation parfaite de la totalité à l'être, avec abolition de tout conflit. Nous pourrions trouver une analogie entre un tel but et celui du fantasme qui vise cette première altérité éprouvée par le sujet, le sein maternel. Le désir qui étaye ce fantasme étant celui d'assurer par un acte cannibalique une fusion idéale du sujet

[67] La thématique du cannibalisme se retrouve dans les œuvres d'artistes tels que le poète futuriste Filippo Marinetti, le peintre surréaliste Francis Picabia (éditeur de la revue *Cannibale* en 1920), le poète Blaise Cendrars, auteur de *Brésil, des hommes sont venus* (1987), devenu ami d'Oswald et Tarsila.

avec ce premier autre qui est la mère. Le projet d'Andrade est-il un de ses avatars ? » (*Ibid*., 1972, p.276).

Il y a certes cette dimension, mais la particularité du travail d'Oswald, et qui reste contemporain plus de quatre-vingts ans après, est qu'il ne se laisse pas interpréter facilement. De fait il invite davantage à l'expérimentation. Nous avons beau lire le Manifeste Anthropophage plusieurs fois, à chaque fois un aspect retiendra notre attention ; soit nous allons vouloir nuancer un aspect qu'il expose brutalement, soit il nous surprend avec l'actualité d'un propos spécifique et cela fait sa richesse. Il continue à inspirer et inscrire dans les subjectivités brésiliennes tout un champ de pensée, y compris en ce qui concerne l'idéal d'un monde meilleur tel qu'Oswald fait paraître le monde Tupi (qui était en effet un peuple guerrier). Nous allons mieux comprendre la force de cette idée d'un autre monde possible quand nous arriverons aux récits de nos sujets.

Figure 14 : *Abaporu*[68]
le début du mouvement

Figure 15 : Dessin de Tarsila do Amaral pour la couverture du livre *Pau Brasil*, « Bois Brésil » d'Oswald de Andrade paru en 1925

[68] Le tableau *Abaporu* de 1928 de Tarsila do Amaral inaugure le mouvement anthropophage idéalisé par Oswald de Andrade (son mari jusque-alors auquel elle avait offert ce tableau en cadeau). *Abaporu* veut dire « homme qui mange viande humaine », « anthropophage » en Tupi, et fait allusion à la proposition de déglutir la culture étrangère et l'adapter à la réalité brésilienne. Tarsila construit un univers « sauvage » lié au monde onirique et magique des légendes indigènes et africaines si enracinées dans la culture populaire brésilienne.

Anthropophagie & Cannibalisme

Joseane Silva (2009) souligne l'importance de distinguer cannibalisme et anthropophagie. Cette dernière veut littéralement dire le fait de manger de la chair humaine, ce qui peut être l'œuvre d'hommes ou d'animaux. Le cannibalisme – terme formé à la fin du dix-huitième siècle à partir de "cannibale" de l'espagnol *caníbal,* altération de *caribal* qui signifie « hardi » et « homme cruel et féroce » dans la langue des Caraïbes – désigne le fait de manger de l'homme, l'anthropophagie stricte quant à elle correspond à une institution rituelle dans les sociétés où cette pratique est retrouvée (*Ibid*.). En revanche, au sens plus large, il est le fait de manger des êtres de sa propre espèce et, au sens étroit, il consiste en la consommation par l'homme, à des fins alimentaires ou rituelles, de chair humaine. Le cannibalisme se singularise en fonction de sa finalité. Selon Silva : « L'anthropophagie est action et le cannibalisme intention » (*Ibid.,* p.39). Ainsi, alors que l'anthropophagie est l'acte lui-même, le cannibalisme est une institution sociale dont la règle chez le Tupinambá du Brésil par exemple, était que tous y participent. Cependant dans les dictionnaires brésiliens de langue portugaise de l'époque cette nuance entre anthropophagie et cannibalisme n'apparaissait pas (elle n'apparaît d'ailleurs toujours pas) et il n'est pas impossible que dans l'esprit d'Oswald ces deux termes soient des synonymes (*Ibid.*).

Le but d'Oswald de Andrade étant avant tout celui de présenter les Indiens comme les « véritables ancêtres de la culture brésilienne » (*Ibid.,* p.43). Là où le « visage officiel » voulait à tout prix continuer à mimétiser le visage blanc européen en dehors de son contexte, l'anthropophagie ne voulait pas être une esthétique mais un outil (idéologique si l'on veut) pour déclencher des actions artistiques, politiques, sociales, culturelles, esthétiques et autres. Elle voulait affirmer le visage chaud et mutant d'une subjectivité métisse née de l'exubérante diversité d'univers qui composait les conditions locales brésiliennes.

Si à l'époque d'Oswald de Andrade ça n'a pas trop pris, à partir des années 50 l'idée anthropophage était partout au Brésil : dans la littérature, dans le cinéma, dans la danse, dans la musique (jusqu'à arriver au mouvement *Tropicaliste* des années 70), puis dans la

peinture. La culture brésilienne s'assumait et s'affirmait « anthropophagisée », résultat de cinq siècles d'échanges et de dévoration culturelle où la pureté des traditions n'a pas sa place et les métissages et hybridations s'avèrent plus qu'inévitables. C'était également une manière d'inverser la violence de la colonisation en la transformant en processus créatif, puisqu'on retrouve, dans cette notion d'anthropophagie, une contribution anticoloniale qui essaie de penser un pays au-delà des notions « d'identité » et de « retour aux racines ».

Selon le remarquable anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro (2002) qui a si bien étudié les *Tupi-Guarani*, la valeur fondamentale qui est affirmée dans l'âme sauvage c'est *l'échange* et non pas l'identité. Dans ce mouvement anthropophage, il ne s'agit cependant pas de processus de *mimèsis*, imitation. Il ne s'agit pas de se laisser « catéchiser » pour devenir « comme » l'autre, de se laisser dévorer ni d'anéantir l'autre, mais au contraire, d'utiliser ce qu'on trouve d'affirmatif chez l'autre pour augmenter la *puissance d'agir* de notre corps (pour penser avec Spinoza). Car, nous savons que l'action de manger (avaler et digérer) ou de boire, implique une transmutation de celui qui mange et qui boit de l'ayahuasca ou autre chose. Il n'y a pas de dedans qui ne soit pas composé, touché, à partir du dehors. Les Tupi nous apprennent merveilleusement comment l'extérieur est dans un processus incessant d'intériorisation et l'intérieur dans un mouvement vers le dehors (Castro, 2002, p.220).

Un regard psychanalytique du Cannibalisme

Le Brésil contemporain se voit donc comme le résultat de cette rencontre de cultures qui fait de la « métaphore de l'anthropophagisme[69] une donnée d'élaboration de l'identité culturelle brésilienne » (Silva, 2009, p.61) pensée comme vivante, en perpétuelle évolution, de sa conception à sa disparition : « Il y a *dévoration* et assimilation, en vue de la recréation

[69] Joseane Silva (2009) préfère parler davantage d'« anthropophagisme » comme une méthode. Selon elle, à la fin du dix-neuvième et au début du vingtième siècle, en France comme ailleurs, de nombreux mouvements artistiques, les « ismes », marquèrent le développement des arts. De tous les « ismes » (impressionnisme, futurisme, expressionnisme etc) le surréalisme est certainement le plus proche de l'anthropophagisme.

d'une culture nouvelle, issue d'influences diverses, mais originale, la culture brésilienne. Tout Brésilien en est le produit » (*Ibid*., p.68).

Selon le psychanalyste italien Contardo Calligaris qui vit au Brésil, la posture anthropophage est évoquée comme une solution pour l'identité brésilienne, par « manque d'un signifiant national » : ce qui fait « UN » entre nous, c'est que nous sommes dévorateurs « des UNS » (1991, p.35). C'est une interprétation possible. Toutefois dans la réalité brésilienne, l'anthropophagie « profane » est également affaire d'expérimentation, c'est peut-être même une solution davantage éthique-esthétique-politique qu'identitaire. La voracité gagne ainsi une valeur nationale. Cette notion métaphorique de l'anthropophagie héritée du mouvement littéraire d'Oswald de Andrade, dans ce qu'elle a d'originale, de révolutionnaire, de naïve et de contradictoire, s'éloigne certes du cannibalisme dans le sens large du terme. Néanmoins, il nous semble nécessaire de passer par la cartographie psychanalytique du cannibalisme pour multiplier notre lecture à son sujet et apporter certaines lignes qui seront utiles à la discussion de notre problématique. D'autant plus que le développement de la notion d'anthropophagie au Brésil est intrinsèquement lié à la lecture de Sigmund Freud[70] faite par les modernistes. Le nom de Freud est cité dans le *Manifeste Anthropophage* à trois reprises, Oswald montre clairement avoir lu *Totem et Tabou* dans lequel Freud met en avance les fantasmes du stade oral où l'individu cherche à dévorer l'objet de son désir.

Malgré une rapide apparition dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle*[71] (1905), le cannibalisme fait son entrée dans la psychanalyse à travers *Totem et Tabou*[72] (1913) dans lequel Freud interprète l'hypothèse de William Robertson Smith autour du totémisme australien dans lequel le sacrifice et le repas sacrificiel étaient pensés comme ciment de l'unité du groupe (Green 1972). Comme le dit Freud : « En ingérant les parties du corps d'une personne, dans l'acte de la dévoration, on s'approprie aussi les propriétés qui ont

[70] Encore aujourd'hui, après les Etats-Unis et la France, le Brésil est le pays dans lequel les livres de Freud sont édités le plus.

[71] À la page 128 Freud écrit : « Une première organisation prégénitale de ce genre est l'organisation *orale* ou, si l'on veut, *cannibalique*. Ici, l'activité sexuelle n'est pas encore séparée de l'ingestion d'aliments, et il n'y a pas encore, dans ce cadre, différenciation de courants opposés. L'objet de l'une de ces activités est aussi celui de l'autre, le but sexuel réside dans l'*incorporatio*n de l'objet, prototype de ce qui jouera plus tard, en tant qu'i*dentification*, un rôle psychique important ». À la page 71 il mentionne également, pour parler de la pulsion sexuelle, un « reste d'appétits cannibaliques ».

[72] Malgré les controverses autour de ce texte de Freud, selon François Laplantine (2007, p.34) *Totem et Tabou* est tout de même l'ouvrage fondateur de la démarche ethnopsychanalytique.

appartenu à cette personne. (…) Un jour les frères se rassemblèrent, tuèrent et dévorèrent le père, mettant ainsi fin à la horde primitive. (…) Dans l'acte de dévoration, ils accomplirent l'identification avec lui, chacun s'appropriant une partie de sa force » (Freud, *Totem et Tabou, apud* Silva*, 2009,* p.49).

Remarquons néanmoins que Freud, pour interpréter le cannibalisme, partira du repas sacrificiel et non du cannibalisme en soi. Il placera dans le repas totémique, considéré par lui comme peut-être la fête la plus ancienne de l'humanité, l'origine de bien des choses : l'organisation sociale, les réactions morales et même la religion (alors que dans notre problématique, comme nous avons vu, l'origine des religions semble être liée aux prises de substances psychoactives).

L'interprétation freudienne a causé de fortes réactions négatives chez les anthropologues pour lesquels la démarche universelle freudienne était ethnocentrique et même chez beaucoup de psychanalystes tel que Georges Devereux.

Calligaris (1991) nous rappelle que Freud avait évoqué *l'incorporation* comme première identification, fondatrice et paternelle dans les termes des pulsions orales. Il est vrai que quand nous parlons de cannibalisme, d'anthropophagie, nous sommes rapidement menés à penser à la complexe théorie psychanalytique de l'incorporation. La fantasmatique de l'incorporation étant universelle, les pulsions et les angoisses cannibaliques se retrouvent alors en chacun[73]. Nous savons que les pulsions ne se rencontrent pas à l'état pur dans l'expérience, ne se laissent appréhender que dans leurs destins. Le pulsionnel est agencement du dedans-dehors, les fantasmes et le social.

Fantasme et processus psychique s'agencent supposant l'intrication de plusieurs finalités : « faire pénétrer en soi un objet porteur de qualités, le détruire, le conserver ; qui marque, notamment dans le deuil, le commencement d'un travail interne impliquant clivages et remaniements ; qui met en œuvre exemplairement le renversement en son contraire, la réversibilité des termes – dévorer et être dévoré – comme celle de la crainte et du désir ; qui n'est réductible ni à une conception génétique du stade oral ni même à la catégorie d'oralité : on peut à l'extrême concevoir tout le fonctionnement de l'inconscient et jusqu'à la constitution de l'individu sur le modèle d'un corps-bouche qui avale et vomit, qui

[73] A titre d'information, au Brésil le verbe « manger » est également largement utilisé pour faire allusion à l'acte sexuel. Dans le langage populaire on dit « je veux manger telle personne » pour dire on désire avoir un rapport sexuel avec cette personne. Le verbe est utilisé dans tous les temps (passé, présent, futur).

détermine les limites du dehors et du dedans (voir Mélanie Klein et, déjà, le texte de Freud sur la Verneinung) » (Pontalis, 1972, p.5). Pontalis ajoute encore que « consommer la chair de son semblable (et être consommé par lui) ; se dissoudre dans un corps maternel (qui réintégrerait ainsi son propre produit) : l'inceste avec la mère et le cannibalisme ne sont peut-être dans l'inconscient que deux modalités d'un désir-crainte du retour au même » (*Ibid*., p.7).

Deux ans après *Totem et Tabou*, la problématique du cannibalisme réapparaîtra chez Freud dans *Deuil et Mélancolie*. Dans cet ouvrage Freud distinguera trois aspects propres à la relation orale cannibalique : « l'amour sous la forme du désir de prendre en soi l'objet aimé, la destruction qui accompagne sa consommation, la conservation et l'appropriation des qualités du dit objet » (Green, 1972, p.39). Freud nous laissera comprendre que le deuil, la perte de l'objet est lié au cannibalisme. Celui-ci sera, en plus de la mélancolie, relié également au couple manie-mélancolie : le rapport cannibalique marquant la relation d'objet maniaque dans la consommation vertigineuse des objets accompagnée de leur expulsion immédiate (*Ibid.*).

Introjection, incorporation et identification

Karl Abraham (qui d'ailleurs aurait aidé Freud dans sa trouvaille de « la relation orale cannibalique ») développera ces hypothèses de Freud dans deux travaux en 1916 et 1924[74]. A partir de ce moment, la psychanalyse se confrontera à la solution d'un problème difficile de délimitation et définition de concepts. La relation orale cannibalique renvoie à la notion d'incorporation qui à son tour renvoie aux notions d'introjection et d'identification. Or, les auteurs ne sont jamais mis d'accord sur la signification précise de chacun de ces termes qu'on peut facilement faire migrer de l'un à l'autre.

Le terme *d'introjection* avait été introduit par Sandor Ferenczi en 1909 et désigne « en symétrie avec le mécanisme de projection et d'introversion (repli auto-érotique), la manière dont un sujet fait entrer fantasmatiquement des objets du dehors au-dedans de sa sphère d'intérêt » (Roudinesco et Plon 1997, p.535). Ferenczi conçoit cette notion en rapport au processus inverse de la projection, dans un article intitulé « Transfert et introjection » dans lequel il compare l'appareil psychique du névrosé avec celui du

[74] Voir K. Abraham, 1966, pp.231-254 et pp.255-350.

psychotique : « alors que le paranoïaque projette à l'extérieur des émotions devenues pénibles, le névrosé cherche à inclure dans sa sphère d'intérêt une part aussi grande que possible du monde extérieur, pour en faire l'objet de fantasmes conscients ou inconscients » (*Ibid apud* Ferenczi 1968).

Si Sigmund Freud adopte le terme d'introjection donc quelques années plus tard, ainsi que celui de l'incorporation qui est proche, ce sont surtout Mélanie Klein et ses disciples qui vont reprendre ces termes pour décrire tous les mécanismes liés à la relation d'objet selon la trilogie : introjection, projection, réintrojection de l'objet et identification projective (*Ibid.,* 1997).

Le terme d'*incorporation* (*Einverleibung*) a été introduit par Freud en 1915 dans « *Pulsions et destin des pulsions* » et sera largement repris par Mélanie Klein. Il se rapporte à l'enveloppe corporelle pour désigner « un processus par lequel un sujet fait entrer fantasmatiquement un objet à l'intérieur de son corps » (*Ibid*., 1997, p.511). L'objet peut être total ou partiel et c'est la voie orale la plus constatée même si ce n'est pas exclusive (Green, 1972).

Le terme d'*identification* (*Identifizierung*) est employé de manière générale en psychanalyse pour « désigner le processus central par lequel le sujet se constitue et se transforme en assimilant ou en s'appropriant, en des moments clés de son évolution, des aspects, attributs ou traits des êtres humains qui l'entourent » (Roudinesco et Plon 1997, p.495). L'identification évoque en psychanalyse le processus central par lequel le sujet se constitue à partir d'un attachement affectif. Chez Freud c'est dans *L'Interprétation des rêves* (1900) que l'identification commence à recevoir un traitement théorique. Puis dans *Psychologie des masses et analyse du moi* (1921) un chapitre tout entier y sera consacré dans lequel Freud distingue trois types d'identification. Chez Freud, l'incorporation est le premier stade de l'identification.

Jacques Lacan donne aussi à l'identification une place central dans son travail théorique jusqu'à repérer dans l'analyse du cogito cartésien, le fondement de l'identification inaugurale dans laquelle il distingue le sujet du moi. Pour Lacan le moi est le lieu des identifications imaginaires du sujet.

Le concept d'identification projective introduit par Mélanie Klein en 1946 parle d'une identification qui établit le modèle d'une relation d'objet agressive, dans laquelle a lieu un

mode précis de projection et d'identification qui consiste à introduire sa propre personne dans l'objet pour l'affaiblir.

C'est alors Mélanie Klein[75] qui se servira des apports de Ferenczi et Abraham pour donner aux processus d'introjection et de projection une place « qui fera d'eux les mécanismes princeps de l'activité psychique primitive » (Green, 1972, p.40). Le cannibalisme et l'incorporation comptant parmi les fantasmes les plus archaïques de la psyché « puisque la relation au sein, objet primordial, détrône la fonction phallique et sa relation à la castration. La dévoration du sein aimé et haï est la relation d'objet originaire. Le repas totémique a été remplacé par la tétée, comme le père mort tout-puissant par la mère phallique omnipotente dévorante-dévorée » (*Ibid.*).

C'est entre l'introjection et l'incorporation et ses différences que les doutes persistent le plus souvent et il n'y a toujours pas de consensus. Selon André Green (1972), Maria Torok (1968) a donné un grand relief à la notion d'introjection des pulsions de Ferenczi à laquelle elle opposera la notion d'incorporation d'objet de Freud. Elle soulignera que si l'incorporation est toujours une tentative de récupération, l'introjection relève d'une aspiration de croissance, d'enrichissement, « d'intégration pulsionnelle qui ne dépend de l'objet que partiellement, celui-ci n'étant que le médiateur de l'activité pulsionnelle » (Green, 1972, p.40). Cette interprétation nous semble faire des échos à l'anthropophagie telle qu'elle est pensée au Brésil.

Green soulèvera encore que l'incorporation proprement dite, selon Rycroft (1968), serait exclusivement liée « au fantasme selon lequel le sujet a ingéré un objet externe. De tels fantasmes sont typiquement oraux, mais pas exclusivement : « La confusion avec l'introjection provient du fait que les processus structuraux d'introjection peuvent être accompagnés du fantasme d'incorporation » (Green, 1972, p.41).

André Green arrive finalement à la conclusion que si « certains groupes humains pratiquent le cannibalisme réel, ils ne font que faire agir un fantasme remanié et rationalisé. (…) La réalité du cannibalisme, c'est la possibilité de faire passer dans le réel le fantasme qui les sous-tend. Dévoration du sein maternel ou du pénis paternel, dévoration du corps parental, dévoration de l'ancêtre, tous ces processus d'incorporation ont leur ombilic dans le fantasme » (*Ibid.,* p.45). Il pensera encore que le cannibalisme est inducteur et producteur de fantasmes et inversement il est fantasme à être incorporé. Autrement dit, puisque tout

[75] Cf. Mélanie Klein, 1934 et 1940.

enfant commence à se nourrir sur terre en « incorporant du même, en absorbant un produit du corps humain » (*Ibid.,* p.43), à savoir, le lait de la mère ou d'une autre femme (avant l'existence de l'allaitement artificiel), en prenant comme point de départ le fantasme produit par la non incorporation du sein maternel réel, Green avancera que ce fantasme incorporé incorporera à sont tour le sein comme objet fantasmatique.

La question qui se posera par la suite sera celle du destin de l'incorporation : « quel sein sera conservé, celui qui est objet d'amour ou celui qui est objet de haine ? » (*Ibid.,* p.46). Cet auteur cherchera la réponse du côté de la symbolique du cannibalisme qu'il rapporte à l'appareil psychique tel qu'il a été conceptualisé par Freud : « L'incorporation cannibalique aura donc pour rôle de réincorporer le même pour s'attribuer ses qualités positives, mais en l'ayant préalablement nié en le détruisant. Ennemi ou ami, ce qui désire être repris dans l'intérieur du corps, ce n'est pas son maléfice, mais son pouvoir bénéfique. Mais aussi pourra-t-on penser que l'ingestion orale permettra à la fois la conservation immortelle du bon et l'élimination du mauvais, s'il en reste par l'expulsion anale ? La relation orale primitive est la matrice symbolique des processus intellectuels : le « j'aime et je hais, je veux m'unir à ceci et je veux détruire cela », se prolongera jusque dans le complexe d'Œdipe selon le destin sexuel. L'affirmation (incorporation) est fondée sur le manger le bon… ».

Ainsi, c'est dans la bouche où siègent les phénomènes présidant à l'introjection : « Le passage de la bouche pleine de sein à la bouche pleine de mots s'effectue au travers d'expériences de bouche vide. Apprendre à remplir de mots le vide de la bouche, voilà un premier paradigme de l'introjection (…) Introjecter un désir, une douleur, une situation, c'est les faire passer par le langage dans une communion de bouches vides » (*Ibid.,* p.113).

Ainsi, si introjecter est processus, mouvement, travail, incorporer est antimétaphorique car l'incorporation elle-même détruit l'acte même par lequel la métaphore est possible, l'acte d'introjecter. Toujours selon Abraham et Torok : « L'incorporation n'est qu'un fantasme qui rassure le moi. La réalité psychique, elle, est tout autre » (*Ibid.,* p.117). « Au premier abord, en effet, l'incorporation ressemble à un refoulement, de type hystérique, avec retour du refoulé et, pour que rien n'y manque, à valeur sexuelle » (*Ibid.,* p.118) et encore « Toute la fantasmatisation issue de l'incorporation cherche à réparer – dans l'imaginaire – une blessure réellement advenue et ayant affecté l'objet idéal » (*Ibid.,* p.119).

Masud Khan (1972) déplace les traits cannibaliques reconnus par Freud dans la sexualité infantile pour penser les traits cannibaliques dans la sexualité humaine adulte (« la tendresse cannibalique dans la sensualité non génitale ») aussi bien dans les jeux préliminaires au coït que dans les perversions proprement dites. Didier Anzieu (1972) travaillera la fantasmatique orale dans le groupe : « le groupe est une bouche » dira-il (ibid., p.203) et constatera qu'un modèle oral du groupe fonctionne inconsciemment chez les participants. Le groupe pouvant nourrir comme manger ses participants.

Et pour finir, Pierre Fédida (1972) dans son travail intitulé « Le cannibale mélancolique », pensera l'incorporation comme un concept qui s'appuie d'une image qui assure à l'oralité la fonction d'un modèle auquel il est permis de donner l'évidence d'un contenu à l'identification primitive dont le stade de cannibalisme (tel que Freud et Abraham l'ont conçu) est une des expressions archaïques. D'après Fédida l'incorporation cannibalique de l'objet est selon les mots de Freud, « le prototype de ce que sera plus tard l'identification appelée à jouer un rôle important dans le développement psychique » (*Ibid.,* p.121). En se demandant à quel renouvellement théorique peut conduire l'analyse du rêve cannibalique, Fédida avancera « qu'il cache et révèle le désir inconscient d'annuler ce qui sépare et distingue pour ne perdre jamais, au nom d'une illusoire identité du *même*, ce qui ne peut être que l'*autre* – soit dit ainsi celui dont seul la destruction et la dévoration donneraient l'assurance mystifiée qu'il ne peut se perdre ni non plus abandonner ? Pour claire qu'elle apparaisse, la notion d'identification laisse dans l'ombre la problématique de l'identité. S'approprier les qualités de l'autre, comme on le dit du festin cannibalique résolutif du deuil, ne constitue en rien une réponse à la question posée par l'angoisse attachée à la menace de la perte (…) Le deuil cannibalique est bien cette solution incestueuse de l'union alimentaire à l'objet d'amour dont la disparition peut entrer dans un savoir mais – selon la loi d'un clivage – reste résolument hors de portée d'un croire » (*Ibid.,* p.125). Fédida dit être tenté de conclure que le cannibalisme « figure toute tentative de comprendre l'autre par identification projective ou introjective dès lors qu'il se révèle étranger et différent de soi » (*Ibid.,* p.127).

Depuis Freud, plusieurs significations et sens différents ont été donc dégagées des traits, des pulsions ou encore des puissances cannibaliques. Nous en avons présentés quelques unes. Or si le cannibalisme effectif est rare, abondantes sont les traces du

cannibalisme[76] imaginaire qui fait sa preuve dans les mythes (Cronos dévore ses enfants), les contes (chaperon rouge etc.) et le langage quotidien. Selon André Green (1972), l'horizon du cannibalisme est à la fois naturel et culturel et il se rencontre dans le réel, l'imaginaire et le symbolique. « Il est passé dans l'histoire de la psychanalyse du plan d'une préhistoire collective à celui d'une protohistoire individuelle » (*Ibid.,* p.41).

Selon Jean Pouillon (1972) le cannibalisme réel n'exclut pas le cannibalisme imaginaire ou si l'on préfère l'interdit du cannibalisme sauvage n'exclut pas le cannibalisme réel, conforme lui, le rejet du cannibalisme favorise l'emploi linguistique et les parallélismes que l'on va faire avec les prohibitions sexuelles ou matrimoniales fonderont l'usage des métaphores cannibaliques. « On est toujours cannibale de quelqu'un ; tout dépend du point de vue » (*Ibid.,* p.18) ou encore « comme le pensait Rousseau (voir l'*Emile*), tout carnivore est un cannibale au moins en puissance » (*Ibid*., p.19).

Le mode mystique d'être au monde ou l'expérience mystique

« Si on forme des analystes, c'est pour qu'il y ait des sujets tel que chez eux le moi soit absent. C'est l'idéal de l'analyse qui, bien entendu, reste virtuel. Il n'y a jamais de sujet sans moi, un sujet pleinement réalisé, mais c'est bien ce qu'il faut viser à obtenir toujours du sujet en analyse. »

Jacques Lacan (1978, p.287)

Dans le vécu mystique il est question du proche et du lointain, du dedans et du dehors. Quelle place occupent la mystique, les expériences mystiques, les figures mystiques, le divin et son rapport à l'homme ou l'homme et son rapport au divin, dans le monde contemporain ? Si les phénomènes mystiques se multiplient, notre compréhension de ce phénomène augmente-t-elle également ?

Souvent les récits mystiques les plus connus appartiennent à une inscription théologique particulière, affiliés à une des grandes religions existantes dans le monde. Qu'en est-il des mystiques inconnus, anonymes, clandestins, marginaux dont les expériences

[76] Dans le monde artistique cette thématique a toujours fait écho. En 2011 (de février à mai), à Paris, a eu lieu une exposition à la Maison Rouge intitulée « Tous Cannibales », consacrée à la question de l'anthropophagie et à ses représentations dans les arts plastiques aujourd'hui.

extatiques sont spontanées ou provoquées artificiellement par la méditation, la danse, les jeûnes ou l'usage de psychoactifs ?

Nous savons comment le primitif, le fou et l'enfant ont souvent été analysés comme des figures qui mettaient en opposition le normal et le pathologique, l'archaïque et le civilisé. Le mystique s'ajoute-t-il à cette liste ? En quoi ces figures continuent d'exercer la place des figures de l'altérité qui mettent la raison en défi ? En quoi les expériences religieuses, spirituelles de l'ayahuasca s'approchent-elles des expériences dites mystiques ? Existe-t-il une phénoménologie de l'expérience mystique ?

Michel Hulin (1993/2008) essaye justement de faire la phénoménologie de l'expérience mystique « sauvage » ou « naturelle » qui selon lui semble s'organiser autour de trois traits reliés entre eux : « L'expérience se présente tout d'abord comme un éveil : en un instant, on est arraché à une vie fiévreuse et factice et l'on reprend pied dans ce qui est aussitôt éprouvé comme la Réalité. Non que l'univers sensible et l'environnement social soient magiquement escamotés et que l'on soit transporté dans je ne sais quel Ciel, mais c'est le caractère massif, intrusif de leur présence, leur apparente objectivité qui se volatilise. D'où un second trait constitutif de l'expérience : on ne s'éprouve plus « jeté » au milieu d'un monde qui nous ignore et nous dépasse. A cela s'est substitué un étrange sentiment d'imbrication mutuelle, co-appartenance. Le sujet comprend à la fois que sa propre conscience individuelle ne possède aucune réalité indépendante, « insulaire », et qu'inversement le monde perçu à l'entour s'évanouirait à son tour si son Moi venait à en être retranché. Et cela justifie la présence du troisième trait : l'apaisement, la quiétude. Ce monde avec lequel nous faisons désormais corps ne peut être plus ressenti comme lointain, indifférent ou hostile, et pas davantage comme attirant. Réciproquement, il n'appelle plus de notre part aucun projet visant à le rejoindre et à nous accorder à lui. Buts et dangers, moyens et obstacles, éloignement et proximité ont disparu, et avec eux toute espèce de préoccupation ou de souci » (Hulin, 1993/2008, p.9).

De nos jours, ces types d'expériences sont assimilés dans la catégorie des « états modifiés de conscience » (EMC). Dans ces vécus, le sujet a l'impression « que le fonctionnement habituel de sa conscience se dérègle et qu'il vit un autre rapport au monde, à lui-même, à son corps, à son identité » (Lapassade, 1987, p.5). Tous les états modifiés de conscience entraînent-ils un vécu mystique ? Michel Hulin écrit qu'un sens mystique ne peut être attribué aux EMC que dans les cas où le sujet ressent l'impression de « s'éveiller à une

réalité plus haute, de percer le voile des apparences, de vivre par anticipation quelque chose comme un salut » (Hulin, 1993/2008, p.23).

Quand nous consultons le *Dictionnaire historique de la langue française* (Alain Rey, Le Robert, 2006) pour chercher l'étymologie du mot « mystique » nous y découvrons les définitions suivantes : « Mystique est d'abord attesté comme adjectif au sens de « relatif aux mystères », spécialement en parlant des mystères de la foi, dans un contexte chrétien. (…) Son sens courant, « qui a trait à l'expérience directe de Dieu », est apparu plus tard (1704), d'après le sens pris au XVIIe siècle par les noms qu'on en a tirés : le féminin, la mystique, désigne la connaissance, l'étude du mysticisme (1601), le masculin, le mystique, l'ensemble des pratiques du mysticisme (1689) » (*Ibid.*, p.2333).

L'écrivain français Romain Rolland (1866-1944), invente la notion de *sensation océanique* (dont il fera part à Freud qui la transformera en « sentiment océanique ») pour parler de ces expériences qui se définissent comme la volonté de faire un avec le monde hors de toute croyance religieuse. De fait, Romain Rolland, à l'époque très connu (prix Nobel de littérature en 1916), engage une correspondance avec Freud à la demande de ce dernier. Elle commencera à partir de 1923 et les relations de la mystique et de la psychanalyse vont alors se tisser.

En 1927 Freud expose à Romain Rolland sa méfiance par rapport au phénomène religieux qu'il développera dans « *L'avenir d'une illusion* ». Selon Freud le besoin religieux s'origine dans les sentiments infantiles associés à la figure paternelle et réactualisés à l'âge adulte par la religion. A cela, Romain Rolland (cité dans Hulin, 1993/2008, pp.34-35) lui répond les lignes suivantes qui auront marqué Freud puisqu'il les retravaillera dans le « *Malaise de la civilisation* » : « Votre analyse des religions est juste. Mais j'aurais aimé vous voir faire l'analyse du sentiment religieux spontané, ou plus exactement de la *sensation* religieuse, qui est toute différente des religions proprement dites (…) le fait simple et direct de la *sensation de l'Eternel* qui peut très bien n'être pas éternel, mais simplement sans bornes perceptibles et comme océanique (…) je suis moi-même familier avec cette sensation[77]. Tout au long de ma vie, elle ne m'a jamais manqué ».

[77] Dans *Rêveries du promeneur solitaire* (1776-1777) Jean-Jacques Rousseau (2001, p. 57) nous fait la description d'un état « trop singulier » dans lequel il s'est retrouvé lors d'une promenade (la deuxième partie du livre) et qui est très semblable aux descriptions des vécus océaniques.

Saisi par ces affirmations, Freud demandera de manière éloquente l'autorisation de la part de Rolland de prendre sa suggestion autour de ce qu'il qualifie « d'océanique » pour en faire le point de départ de son nouvel ouvrage dans lequel son argument autour du sentiment océanique se partage en trois temps. Dans un premier temps Freud aborde la question générale de la religion et de ses origines puisque pour Rolland sa source est associée au sentiment océanique. Freud va à son tour analyser le sentiment en soi et le discours qui y est associé. Dans un deuxième temps il critique ce contenu et expose ses idées autour des conditions de conservation de l'histoire psychique (« animique ») qui permettent la « survivance » d'expériences infantiles archaïques à côté de celles du moi adulte. Cela lui fait revenir à son hypothèse première, la source de religion se situe dans la relation de l'enfant à la figure paternelle. Dans un troisième temps il présente l'interprétation du sentiment océanique (ce qui fera réagir Romain Rolland) comme un souhait de « réinstauration du narcissisme illimité » du nourrisson et il parlera également d'un essai de « consolation religieuse » fondée sur l'*illusion* : « En moi-même impossible de découvrir pareil sentiment océanique » (Freud, 2004, p.6). C'est ainsi que Freud avertira son correspondant « qu'il n'y trouvera aucune appréciation sur le sentiment « océanique » et il ajoute : « Je cherche seulement grâce à une dérivation analytique, à l'écarter, pour ainsi dire, de mon chemin » » (Freud cité par Hulin, 1993/2008, p.39). Suivent ces lignes célèbres de Freud : « Combien me sont étrangers les mondes dans lesquels vous évoluez ! La mystique m'est aussi fermée que la musique » (*Ibid*., p.40).

Cette ambigüité de Freud et le mécanisme de défense qu'il met vite en place nous intrigue. Cela a également interpellé Rolland qui répliquera ainsi : « Je puis à peine penser que la mystique et la musique vous sont étrangères… Je crois plutôt que vous vous en méfiez, pour l'intégrité de la raison critique vous maniez l'instrument » (*Ibid*., p.41). Romain Rolland, notamment dans le deuxième volume de sa trilogie sur l'Inde mystique, fera, sans le nommer, une critique à Freud, lui reprochant de ne pas voir que « la sensation océanique, si elle peut à certains égards être assimilée « à un retour au stade primaire, à l'état intra-utérin », est aussi une expansion illimitée, positive, consciente d'elle-même, et qu'elle s'accompagne d'un bien-être souverain irréductible à une quiétude infantile. (…) Vous, docteurs de l'Inconscient, au lieu de vous faire, pour mieux le posséder, citoyens de cet empire illimité, vous n'y entrez jamais qu'en étrangers, imbus d'une idée préconçue de la supériorité de la partie dont vous venez… La méfiance que manifestent certains maîtres de

la psychanalyse pour le libre jeu naturel de l'esprit, qui jouit de sa propre possession… trahit, à leur insu, une sorte d'ascétisme et de renoncement religieux à rebours » (*Ibid*., p.42).

Freud lui répondra avec une longue lettre écrite en janvier 1930 où il explicitera son désir de ne pas rester en complet désaccord avec Romain Rolland en la terminant ainsi : « Un mot encore, je ne suis pas sceptique. Je suis tout à fait sûr d'une chose, c'est qu'il existe absolument certains faits que nous ne pouvons connaître actuellement » (*Ibid*., p.43). Selon Hulin, la dernière lettre de Freud à R. Rolland remonte à mai 1931. Dans cette lettre brève et énigmatique Freud fait part de sa fascination pour l'écrivain français. En parlant de l'approche de la fin de sa vie, il dit qu'il ne pourra pas le revoir et que rarement il avait ressenti un tel mystérieux attrait d'un être humain pour un autre et que cela tenait peut-être au fait qu'ils étaient conscients de leurs différences (*Ibid.*).

Or, si le dialogue de Freud et de Rolland au sujet de la mystique s'achève là, le « sentiment océanique » quant à lui, a fait le tour du monde et est réactualisé, mentionné, évoqué dans certaines expériences contemporaines telles que celles que nous allons présenter plus loin.

On peut dire que Freud restera davantage centré sur la question de savoir si le sentiment océanique se trouve ou non à l'origine naturelle du sentiment religieux et sur la dimension d'illusion qu'il traduit ; Freud ne s'intéresse finalement assez peu à ce que l'expérience océanique peut déclencher pour celui qui la vit.

Freud s'appuie sur les thèses élaborées déjà depuis *Le moi et le ça* (1923) autour de la constitution du moi, bien démarqué de tout le reste. Le moi maintient des lignes de frontières claires se séparant de l'extérieur, du non-moi, sauf dans l'état amoureux où cette frontière bien délimitée risque de s'effacer. Dans *Malaise dans la Civilisation* Freud parlera des processus morbides qui peuvent perturber cette délimitation, si cela pourrait faire allusion à la psychose, dans ce contexte c'est l'expérience océanique qui semble être visée : « La pathologie nous apprend à connaître un grand nombre d'états dans lesquels la délimitation du moi d'avec le monde extérieur devient incertaine, ou dans lesquels les frontières sont tracées d'une manière vraiment inexacte (…) » (Freud, 2004, p.7).

La question du moi et de l'expérience mystique tourne donc autour de la communication entre instances psychiques. Wilder évoquera encore d'autres passages où Freud (1932/1989, p.109) évoque « certaines pratiques mystiques capables de renverser les relations normales entre les différentes circonscriptions psychiques, de sorte que la

perception peut saisir, dans le moi profond et dans le ça, des rapports qui lui étaient autrement inaccessibles ». Selon Sean Wilder (2008, p.21) Freud subordonnerait « la question des frontières séparant le moi du « Tout » universel, pour lui « extérieur » par définition, à celle des frontières entre instances psychiques ». Cet auteur se posera encore la question de comment on peut entendre l'affirmation de Freud dans *Malaise dans la civilisation* qui prétend que dans l'expérience mystique la frontière entre le moi et « le grand Tout » s'efface.

Wilder tente une réponse : « Cette frontière ne s'efface pas dans le sens de disparaître, mais perd de son importance, ou plus précisément, de sa pertinence comme fait de réalité, comme (pour poursuivre la métaphore géopolitique de Freud) les frontières entre les Etats indépendants de l'Europe perdent une partie de leur importance ou de leur fonction quand ces mêmes Etats s'associent dans l'Union Européenne définie par les accords de Schengen. Alors que dans la vie dite « normale » le monde est repéré et évalué surtout en fonction du moi et des « intérêts du moi » – en tant que le moi est celui de la deuxième topique : instance de médiation entre le ça et le monde extérieur, modelée par des influences et pressions internes (besoins, pulsions) et externes (environnement au sens large, parents, éducation, société, etc.) –, dans le moment océanique ses repères et évaluations cessent d'être les seuls opératoires et valables ; ils perdent leur primauté, sont relégués à quelque arrière-plan, ou bien cessent d'avoir cours. C'est ainsi que Lacan peut parler de « dépassement » [et 'détachement'] de soi » et qu'il peut légitimer les autres termes de la constellation lexicale du désintéressement dans sa discussion de l'amour extatique » (*Ibid.,* p.22-23).

En effet, cette question de la mystique sera traitée tout autrement par Lacan qui sera engagé davantage sur une réflexion sur le *pur amour* des mystiques. Mais en ce qui nous concerne ici, lors de l'analyse des récits des personnes qui, par le biais de l'ayahuasca, font une expérience mystique ou une « expérience intérieure » (comme dirait Georges Bataille), nous devrons revenir sur cette question de la frontière entre le moi et « le Tout ». Il conviendra alors de se demander si, comme disait Freud, il s'agit d'un sentiment d'appartenance du moi à ce Tout ou bien d'une espèce d'*identification* du sujet avec ce Tout. Puisque, toujours selon Wilder (2008) : « Pour le mystique, le moi (« je ») ne « contient » pas, n'« embrasse » pas « Tout », comme le dit Freud à propos du moi-originel [toujours dans *Malaise dans la Civilisation, p.9*], mais se perçoit, s'éprouve et se pense comme faisant

partie du tout de l'univers sans solution de continuité – et sans que cela signifie nécessairement la perte du sens de soi-même comme entité distincte dans l'univers. Même en tant que survivance, l'expérience océanique ne peut pas être confondue avec un retour pur et simple à l'état de petite enfance. Un tel retour est impossible. Tout au plus, quelque chose du lointain passé peut-il ressurgir dans le présent de manière telle que ses empreintes si elles sont identifiées et nommées, sont exposées à une influence susceptible d'en modifier les effets. Accordons à Freud que c'est cela qu'il veut dire. Et reconnaissons qu'une survivance ou résurgence de quelque chose de la vie infantile peut modifier profondément et durablement des valeurs et des perspectives acquises dans l'expérience de la vie vécue ultérieurement, sans les effacer » *(Ibid*., pp.24-25).

Comment peut-on analyser le caractère archaïque de l'expérience océanique ? Il est clair que ces expériences sont étranges et qu'elles déclenchent chez les chercheurs, comme nous avons vu depuis Freud, quelque chose de l'ordre d'un évitement, d'une méfiance. Pour ce dernier la question de la mystique reste centrée sur la question du moi, du narcissisme illimité à rétablir et même de la pulsion de mort.

Jacques Lacan quant à lui fera de la mystique une question importante pour la psychanalyse (même s'il ne lui consacrera point un ouvrage, ses observations étant dispersées dans son œuvre), notamment en ce qui concerne le traitement du « pur amour », l'amour mystique, dans la tradition occidentale. Les fonctions du moi tel que Freud les conçoit ne semblent pas être les mêmes dans la théorie de Lacan. François Balmès (1999) oppose le moi au sens freudien du moi au sens spirituel et approche le moi chez Lacan de celui de la tradition spirituelle. Or, Freud affecte une valeur négative à l'expérience océanique en rapport à la préférence affective qui y serait affaiblie notamment parce que « un amour qui ne choisit pas son objet est injuste envers l'objet. La problématique de la préférence affective ne se limite pas, on s'en doute, à la seule question de l'amour. Elle se présente à tous les niveaux de notre expérience » (Wilder, 2008, p.65).

On suivra cet auteur qui pose la question de l'articulation entre les jugements « moi-pas moi » et « intérieur-extérieur ». Cela ouvre à la problématique de l'ampleur et du niveau de perception du monde environnant (dans ses différentes facettes, individuelles, familiales, régionales, professionnelles, nationales, universelles, cosmiques etc.) dont un individu est ouvert « selon qu'il est enfermé ou pas dans ce que Hulin appelle « la clôture sur soi de l'existence individuelle », clôture dont un aspect particulier serait ce que Balmès appelle la

« clôture narcissique de l'amour », clôture à laquelle s'oppose le « dépassement du moi », le « détachement de soi », le « désintéressement », « la résorption du moi de l'homme, soit […] sa réintégration dans un bien universel, soit l'effusion du sujet vers un objet sans altérité (Lacan) et « la reconnaissance de la vérité » (Balmès). L'alignement de ces questions fait ressortir clairement cette différence entre Freud et Lacan : pour Freud l'amour est exclusif ; et si altérations et dépassement du moi non-morbide il y a, c'est dans un rapport d'intimité entre un homme et une femme, entre parents et enfants, etc., tandis que pour Lacan ce dépassement serait pour ainsi dire légitime aussi bien lorsque l'échelle de l'objet s'élargit pour inclure l'universel et l'abstrait (l'objet « sans altérité ») » (*Ibid*, pp.65-66).

Catherine Millot (2001) persévéra dans cette voie ouverte par Lacan pour penser les résonances entre la question mystique et le Sujet (de l'inconscient) lacanien. Si Freud parle du moi et Lacan davantage du sujet, dans sa démarche Millot utilisera le terme philosophique de l'*être*, dans un essai de contempler à la fois la question du moi et celle du sujet, un peu comme l'expérience mystique qui essaie d'unifier la personne à la fois en elle-même et avec le grand tout (Wilder, 2008).

Dans notre travail il nous intéresse de décrire et d'analyser la « réalité » et les effets-subjectivité de ces expériences. Car dans l'expérience océanique – qui par ailleurs n'est pas la seule dimension de l'expérience mystique et dans le cas de l'expérience de l'ayahuasca, nous allons constater que la dimension purgative de l'expérience compose une partie importante également de l'expérience vers le divin – il paraît s'agir davantage d'un sentiment *animiste* où tous les éléments vivants sont en connexion, la notion de continuité étant presque en excès alors que le trouble courant chez les schizophrènes concerne justement la préservation ou même l'accès à ce « sentiment continu d'exister » (Winnicott). Une corrélation entre angoisse et extase pourra également ouvrir des éléments pour la compréhension de ces expériences.

Il nous sera utile de faire un rapide aperçu général du corps psychotique et de sa manière d'être au monde, pour voir en quoi ces questions autour de la délimitation du moi s'approchent ou s'éloignent des ayahuasqueiros, avant que nous nous lancions dans le questionnement du corps toxicomaniaque, dernier axe dans la fabrication de nos outils théoriques.

Le mode psychotique d'être

« Le schizophrène, qu'est-ce qu'il y a ? Il a un collapsus de la transcendance… »

Jean Oury (1986)

« Dans notre vie quotidienne, justement parce que l'autre est Autre,

le soi n'est jamais pleinement soi »

Bin Kimura (1988/2000)

Dans la psychose, et particulièrement dans la schizophrénie, la contradiction fondamentale du sujet, constitué par de l'absolument étranger, n'a pu être surmontée : « Autrui menace alors à tout instant d'être le maître dans le fragile habitat du sujet psychotique » (Kimura, 2000, p.20).

Le monde psychotique et l'être au monde du psychotique sont singuliers. Le psychotique n'est pas bien délimité, la distance spatiale ou psychique entre « le moi » et « le toi » est confuse ; il n'est nulle part, dans une errance, en n'attendant rien. Mais il a des antennes, il est *en prise directe* avec ce qui se passe autour, ou encore, avec l'*ambiance*, l'*atmosphère*, la « *Stimmung* ». Si celle-ci n'est pas porteuse et devient menaçante, il va s'en défendre en se repliant sur lui-même, en se refermant ou en devenant très vite chronique, stéréotypé, maniéré. Ou, comme le dit Jean Oury : « on peut définir le psychotique comme quelqu'un dont le sujet « a déraillé », et qui peut rester longtemps comme ça, déraillé, même pas dans une voie de garage, mais dans un non-lieu, un état d'attente infinie, passif (« *Abwartung* », par opposition à « *Erwatung* » : il n'attend rien, il attend nulle part, c'est « un sujet qui a déraillé du symbolique », comme le disait Lacan) » (Oury, 1986, p.62).

Cette étrangeté dans la psychose est intimement liée à l'étrangeté du corps vécu. Cela rend la relation du sujet à son corps très problématique. Habiter le corps est pour le psychotique une activité complexe, faute d'identification symbolique. La fonction métaphorique étant défaillante, le psychotique s'appuiera sur des métaphores prises à la lettre ou des condensations qui seront vécues dans le réel. Freud lui-même avait déjà souligné ce rapport brouillé entre les mots et les choses chez le schizophrène. L'articulation nodale du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel proposée par Jacques Lacan dans son

nœud borroméen, connaît dans la psychose une coupure, une non distinctivité : « La schizophrénie, la « *Spaltung* », est une rupture d'un anneau. Toute la chaîne, à ce moment-là, se brise ; et il n'y a pas d'objet « a ». Il faut bien « fonctionner » quand même. Ce sont des bouts de corps, des bouts d'existence, de souvenirs, qui en arrivent à tenir lieu d'objet « a », pour que ça tienne à peu près. Une sorte de bricolage d'existence qui est toujours fragile » (*Ibid*., p.45). Les constructions délirantes psychotiques fonctionnent alors comme une tentative de donner un statut au corps et à son fonctionnement. Dans la pratique clinique nous retrouvons souvent des délires de maîtrise autour des flux corporels, des mouvements, des investissements afin d'éviter l'angoisse d'une dissociation absolue.

Qu'en est-il du *moi* dans la psychose ? Il s'agit d'un moi dissocié « parce qu'il n'y a pas de loi du sens » (*Ibid*., p.48), l'inconscient est à ciel ouvert et le sujet peut être englouti par le processus de la dissociation de son « corps vécu » (Pankow, 1983). Dans ce sens, l'élaboration de Gisela Pankow autour de la dissociation et de ce qu'elle appelle de *l'image du corps* est précieuse. La dialectique entre la partie et le tout (comme première fonction symbolique de l'image du corps) et le rapport entre la forme et le contenu qui obéit à des lois qui sont défaillantes chez la personne psychotique, s'avère être un outil qui permet le travail clinique avec le psychotique en vue de la redéfinition de l'image du corps avec une double fonction de forme et de contenu, la création d'un « phantasme ». La deuxième fonction symbolique de l'image du corps concerne l'articulation entre contenu et sens, articulation qui est en rapport direct avec la loi, la loi des échanges et la loi du monde (Jean Oury, 1986).

Tout ce travail passe par le développement de la technique des « greffes de transfert », par opposition au transfert classique. C'est-à-dire d'essayer de rebâtir, de reconstruire l'image du corps par petits bouts, dans une relation de transfert partiel ou dissocié ou multi-référentiel (Jean Oury) pour que quelque chose d'un « discours sans parole » puisse advenir, un « espace du dire ».

Selon Pankow c'est uniquement par l'espace que nous pouvons avoir accès aux structures psychotiques, la temporalisation ne peut pas exister avant la délimitation de l'espace. Comme le dit Oury (1986) : « Et le premier espace, le représentant de tous les espaces, c'est bien l'espace de son corps. (…) Même dans une dimension normative, le corps reste le prototype de l'espace. (…) Quand on dit « l'espace » il s'agit d'une topologie particulière. Il s'agit d'essayer de dégager – mais avec quel travail ! – des « espaces du dire »

(par opposition au dit). L'espace du dire, c'est l'espace qui permet qu'il ait possibilité du « dire ». Dans les processus psychotiques en effet, ce qui est altéré, les « lésions », sont des lésions de la « fabrication du dire ». (…) Dire, ça ne veut pas dire parler ; souvent le dire c'est dans le silence. Ce n'est pas du « dit ». Et à ce niveau-là, pour qu'il y ait émergence, une mise en limite, une délimitation est nécessaire. Un discours de l'ordre du dire, c'est ce que Lacan appelait un « discours sans paroles ». C'est essentiel à récupérer au niveau de l'existence du psychotique, lequel n'arrive justement pas à se délimiter » (*Ibid*., p.93).

C'est pour cela que dans la psychose, il s'agit de travailler les entours ou encore, dans les mots de Hannah Arendt, la dimension politique de l'« espace-entre-les-gens ». C'est la seule voie possible pour accueillir quelqu'un dans son propre *paysage pathique***,** son horizon originaire, c'est-à-dire pour pouvoir accueillir le psychotique (ou n'importe qui) là où il est perdu, où il s'est perdu. Paradoxalement, pour que le psychotique puisse se délimiter, il faut « greffer de l'ouvert ». On doit accueillir chacun dans son paysage originaire et la seule manière de le faire c'est d'*être dans le même paysage de l'autre* par la création d'une *marge* dans laquelle on peut (« *gelassen* ») attendre, recevoir quelque chose de l'autre, l'accueillir dans sa différence et son étrangeté.

Dans la psychose la capacité à la rencontre fait défaut. Il faut donc soigner la dimension du *Contact*, l'ambiance, les entours, la tonalité des rencontres, l'humeur (comme dans « *Stimmung* », ou encore « *Gestimmt sein* », être accordé à), pour pouvoir accueillir authentiquement la singularité (ou le style de quelqu'un) et pour permettre au psychotique de sortir de son isolement, pour faire en sorte qu'il puisse se mettre en route, aller et venir, circuler. Dans la schizophrénie il n'y a plus d'évènement non plus, sauf celui unique et non transformé, dont l'existence est un ressassement, et qui se démultiplie sans cesse en lui-même. Tous ses rapports manifestent une tension désespérée en direction d'une « *impossible ouverture* ». Mais l'ambiance quant à elle peut être fabriquée, constituée d'événements et de rencontres, une sorte de point de repère qui compte, qui installe une dimension de continuité qui est dans la psychose profondément touchée. Le « sentiment continu d'exister » comme disait Winnicott est fragile, brisé dans la psychose. Cette question nous interpelle justement en ce qui concerne l'expérience mystique et l'expérience océanique en particulier, où justement il nous semble que ce sentiment de continuité n'est pas touché de la même manière que dans la psychose. Il convient encore d'interpeler le

mode toxicomaniaque d'être au monde avant de se tourner vers les récits recueillis dans cette recherche, à partir desquels nous allons pouvoir articuler ces notions.

Le mode toxicomaniaque d'être au monde

« C'est cette dimension d'appel à l'Autre par le sens caché du symptôme qui est manquante dans la plupart des cas de consommations chroniques de drogues. »

Pandolfo et al. (1993)

Nombreuses sont les approches cliniques de la toxicomanie et elles sont loin de faire l'unanimité. La nosographie américaine (utilisée comme classification internationale) met l'accent sur les notions de « dépendance » ou « abus de substances » qui, à notre sens, ne rendent pas compte de la complexité de cette problématique.

En 1916, Freud écrivait à Sandor Ferenczi sur son scepticisme concernant la cure psychanalytique avec un consommateur de drogues pour lequel chaque difficulté rencontrée dans l'analyse le reconduisait à la drogue. Freud en conclut que le transfert ne peut alors pas soutenir le sujet comme dans d'autres cas (Byck, 1976). Ce scepticisme reste souvent d'actualité, la clinique des toxicomanes interroge toujours et demande un travail de longue haleine de la part des soignants. Dans « *Malaise dans la civilisation* », Freud avance l'hypothèse que pour supporter la vie nous ne pouvons pas nous passer des sédatifs dont la fonction est de nous faire atteindre le bonheur en évitant la souffrance. Il nous laisse comprendre que la consommation de drogue n'est pas une pathologie en tant que telle, mais peut le devenir à certaines conditions. Selon Pandolfo et *al*. (1993, p.6) : « Conditions qui sont d'une part la chronicité de la consommation et d'autre part l'échec à trouver satisfaction substitutive dans la maladie nerveuse. Autrement dit, il s'agit de l'échec du compromis cherché par le sujet entre interdit et jouissance en quoi consiste tout symptôme névrotique. Ce dernier point présente une grande importance clinique, car nous pouvons considérer – à la lecture du texte de Freud – que l'intoxication chronique prend place comme substitut de la maladie nerveuse. C'est parce que le sujet ne peut construire un

symptôme satisfaisant pour lui qu'il choisit la voie de la consolation par intoxication chronique ».

Ainsi, la toxicomanie est avant tout liée non pas à un « produit » mais à une pulsionnalité particulière. Selon la formule psychanalytique, le *toxicomane n'existe pas* (Zafiropoulos, 1988). Il *n'ex-siste* (Lacan) *pas* mais *s'identifie* au signifiant "*toxicomane*" car c'est la seule chose qui lui donne un peu de consistance (imaginaire). On constate que cette apparente autodestruction mise en acte à travers les toxicomanies s'entend aussi comme une forme d'automédication, voire comme une tentative d'autoconservation paradoxale. Dans la toxicomanie nous avons affaire à un sujet qui a un rapport fragile à l'Autre.

Le toxicomane passe directement à son corps, ressenti comme étant étranger, et court-circuite ainsi le symbolique. Pour Jacques Lacan le symbolique est marqué par le manque, par la différence ; c'est justement ça qui manque au toxicomane (« le Ça lui manque »). Celui dont on dit qu'il est en "manque" ne manque véritablement de rien dans son existence invivable gouvernée par l'angoisse car il n'y a pas de prise de parole, de demande, de désir, de symptômes, de sens. On doit porter le toxicomane pour que sa souffrance devienne supportable et délimiter, mettre de la différence dans son monde indifférencié. Ceci permet de relancer le travail du fantasme qui s'est sédimenté et de *produire des symptômes* qui peuvent être interprétés et travaillés pour que le sens puisse apparaître et que le sujet puisse advenir. Le toxicomane devra, pour vivre, renoncer à une partie d'une jouissance originaire et entrer dans le dispositif du discours, le rapport social, la communauté du langage.

La phénoménologie nous aide également à penser cette problématique. L'apport de l'anthropopsychiatrie de Léopold Szondi (1893-1986) et de Jacques Schotte (1928-2007) nous paraît indispensable car elle situe la toxicomanie dans l'ensemble des dimensions humaines et dans l'éventail des destins pulsionnels.

Szondi situe la toxicomanie dans un facteur appelé "*la manie*" au sens de "*Suchtigkeit*". Dans la psychopathologie la présence d'une manie est caractérisée par le besoin effréné d'exercer une certaine activité, activation qui va renforcer en retour le besoin de cette activité. En terminologie freudienne ceci signifie une augmentation de la tension psychique puis un besoin d'apaisement. Le maniaque ne sait plus s'arrêter, il a perpétuellement *besoin d'avoir besoin*. Il entretient perpétuellement le cycle du besoin et de

son apaisement. Le toxicomane n'a donc pas besoin du « produit » (la drogue) mais de *l'activité* de se droguer et du contexte qui lui est corrélatif.

Le toxicomane n'est donc pas intoxiqué par l'«objet» mais par sa propre pulsionnalité qui rend sa vie insupportable. La fonction du produit est de rétablir un équilibre mais cet équilibre est transitoire. Le remède, le « *pharmacon* » devient poison. L'inapaisement, l'état de besoin éternel chez le toxicomane vient créer une séparation première avec le monde, établit une limite pour le maniaque qui se trouve dans l'indifférenciation totale (la relation incestuelle). Il « ne peut pas arrêter de prendre » car la vie pour lui « *n'a pas pris* ». C'est pour cela que le toxicomane a besoin de se sentir le plus vivant possible, il cherche des sensations fortes. Il n'habite pas son corps mais le ressent comme une douleur réelle et étrange, comme un trou qui demande d'être rempli. Il souffre des troubles basaux: *troubles du rythme et de l'humeur*. Comme le précise Philippe Lekeuche : « L'humeur (''die Stimmung'') donne le "ton", le "la" de la présence au monde de l'être-là, du "Dasein". Elle est constitutive des modalités de son insertion dans l'ambiance, dans l'atmosphère de vie qui l'englobe ; elle constitue le lieu de son rapport global au monde. (…) L'humeur forme la base de l'existence ; elle est le lieu d'un premier support sur lequel se tenir et marcher ("ça marche" ou "ça ne marche pas"), aller et venir ("comment ça va ?") en accord ou en désaccord avec le mouvement du monde » (Lekeuche et Melon, 1990, pp.94-95).

Dans la toxicomanie la drogue apparaît comme une prothèse puisque le toxicomane est celui qui n'a pas supporté l'interruption du flux de contact avec la mère et n'a également pas pu se sentir accepté par elle.

Chez les *ayahuasqueiros* en revanche c'est « la recherche de soi » et les grandes questions existentielles dont il est question, le « *goût de l'infini* » à la Baudelaire… Peut-on néanmoins se demander s'ils peuvent devenir *toxico de l'infini*, pris dans l'impossibilité d'arrêter d'explorer l'infini ?

Nous pensons qu'il s'agit dans les récits des *ayahuasqueiros* plutôt d'un processus de subjectivation qui cherche de manière quasi *obsessionnelle* la clef de « l'auto-connaissance pour évoluer ». Même si éventuellement dans les deux cas, celui de la toxicomanie et celui de l'expérience *psychédélique*, les psychoactifs peuvent être vus comme un moyen de satisfaction pulsionnelle, ces expériences ne touchent pas le psychisme de la même manière et surtout n'entraînent pas le même rapport au monde et à l'autre. Il y a certes des

toxicomanes qui font des expériences avec l'ayahuasca, mais pas tous les *ayahuasqueiros* sont des toxicomanes.

Après l'exposition de ce corpus théorique qui sert de boussole dans notre travail de cartographe, avant de présenter notre choix méthodologique, résumons les objectifs de notre recherche.

II. PROBLÉMATIQUE, OBJECTIFS ET HYPOTHÈSES

Lors de notre master recherche (Novaes, 2005-2006) nous avons montré que la prise rituelle de la plante psychoactive amazonienne nommée *ayahuasca* différait de la prise de drogues dites « récréatives » comme par exemple la cocaïne ou l'héroïne et n'engendrait pas une expérience semblable à celle recherchée par le toxicomane.

Nous avons constaté l'existence d'une différence entre ceux qui font l'expérience de l'ayahuasca et ceux qui ont un rapport problématique voire pathologique avec les drogues. L'expérience recherchée, les buts visés, étaient signes de *demandes subjectives distinctes*. Il s'est avéré ainsi que le mode d'être au monde des usagers urbains de l'ayahuasca que nous avons pu rencontrer lors de notre première recherche ne s'assimilait pas au mode toxicomaniaque d'être au monde (selon la littérature psychanalytique, phénoménologique et notre propre pratique clinique).

Au terme de ce premier travail, même si nous étions convaincus qu'il ne s'agissait pas de la toxicomanie, une question s'imposait : si les usagers de l'ayahuasca n'obéissent pas à la même logique pulsionnelle que dans les toxicomanies, s'ils révèlent une autre manière d'être et d'agir sur le monde, à quelle logique obéissent-ils ? La logique du spirituel ? Chez les *ayahuasqueiros*, nous avons retrouvé des problématiques existentielles et des manières de « se subjectiver » que nous avons eu envie d'explorer davantage lors d'une recherche plus approfondie.

Nous aborderons maintenant certaines questions qui sont restées ouvertes lors la fin de notre master et d'autres qui se sont ajoutées après toutes ces années de travail. Dans le master par exemple, notre travail était circonscrit aux récits des personnes ; nous n'avons pas rencontré les groupes ni travaillé au plus près de leur cosmologie. Nous n'avons pas non plus réalisé des enquêtes de terrain.

Ainsi, face à l'expansion vertigineuse des usages rituels-urbains de l'*ayahuasca* par des populations autres qu'indigènes, cette recherche a pour objectif de réaliser une cartographie de ces expériences au sein des mouvements urbains dans le Brésil contemporain et d'instaurer un dialogue avec l'histoire du Brésil et son rapport singulier au champ religieux, puis avec les expériences qui ont lieu en Europe (à Paris et aux Pays-Bas).

Elle s'appuie sur une méthode issue de la phénoménologie et compte dans sa boîte à outils les concepts de la philosophie contemporaine, de l'ethnopsychanalyse et de la psychanalyse.

Le matériel sur lequel cette recherche se base se situe sur deux axes : les entretiens avec les sujets et la cartographie d'un groupe *ayahuasqueiros*.

Le premier axe provient de dix-sept entretiens semi-dirigés réalisés avec des personnes qui ont un usage rituel urbain de l'ayahuasca. Il permettra de mettre en avant l'expérience de l'ayahuasca et ses effets, puis d'analyser le parcours et les motivations de ceux qui choisissent de vivre cette épreuve.

Le deuxième axe est le fruit d'une ethnographie ou d'une cartographie détaillée du groupe *Comuníndios* (au Brésil et aux Pays-Bas). Ce travail illustrera par excellence le paysage mouvant des nouvelles pratiques ayahuasqueiras à partir desquelles nous établirons une analyse de la production de subjectivation (Foucault, Deleuze et Guattari), partant d'un premier constat de la différence entre ces expériences et celles rencontrées habituellement dans la toxicomanie.

Dans ce travail, nous voulons saisir quelque chose de l'expérience des *ayahuasqueiros* et de ses groupes par leurs lignes (Deligny, Deleuze), par le dessin de leurs trajectoires. En plus du trajet de leur expérience nous chercherons à tracer également leurs gestes, leurs temporalités, leurs affects, leur enchevêtrement, leur espace-temps, leur langage, leur raison, leur singularité tout en sachant que c'est en traçant et retraçant, en gardant et regardant que nous allons peut-être saisir l'existant, l'humain par ses lignes.
Cela veut dire que ce qui compte dans la vie de quelqu'un, individu ou groupe, c'est un certain ensemble qu'on peut appeler, en suivant Deleuze, une *cartographie*. Une cartographie est faite de lignes ; nous aussi nous sommes faits de lignes, et ces lignes varient (ou peuvent avoir de points communs) d'un individu à l'autre, d'un groupe à l'autre.

L'hypothèse générale que nous avançons est que les *ayahuasqueiros* urbains sont engagés dans un projet de fabrication de soi. Cela passe par le biais du vécu rituel de l'ayahuasca, par la réactualisation de plusieurs techniques et d'univers culturels et religieux différents. Cela passe également par une réactualisation de l'Amazonie et l'idée de son savoir primordial tout en occupant les grands centres urbains et en utilisant la technologie comme manière de faire réseau.

De manière « anthropophage », pensée ici comme une politique métaphorique, nous serions en face d'une « introjection » des pratiques de l'autre en quête de nouveaux modes de subjectivation qui ne sont pas sans lien avec les processus d'homogénéisation du monde contemporain. La quête de quelque chose de transculturel qui les engagerait dans ces expériences singulières, intenses, voire violentes, parlerait davantage d'un besoin de créer de nouvelles cartographies de sens pour le monde et pour leur vie.

Par le biais des pratiques qui croisent le collectif et le singulier de manière complexe, nous assisterions ainsi à l'émergence de métissages de pensées, de pratiques, de régions, d'espaces symboliques. L'expérience devrait être le résultat d'un agencement de plusieurs dimensions, la plante et son pouvoir psychoactif, le sujet et sa constitution subjective, le cadre rituel et le lien établi avec les personnes qui prennent la place de guide.

III. L'OUTIL METHODOLOGIQUE

L'approche qualitative phénoménologique en psychologie

CHOIX METHODOLOGIQUE

« Le phénomène est à chaque fois ce trait du monde dans lequel celui-ci se fait jour dans un éclair de réalité. Il apparaît avec notre co-naissance au monde dans le sentir. Ainsi le moi ne devient moi que dans la réceptivité à la façon dont le monde devient monde. »

Housset (2002)

Après avoir présenté les bases théoriques, il est nécessaire de préciser et d'affirmer notre choix méthodologique, à savoir, l'approche qualitative phénoménologique.

La phénoménologie est une pensée de la subjectivité qui fait voir le sujet ; son enjeu majeur est celui de montrer la subjectivité en acte, de penser l'existence humaine. Le mot « phénoménologie » est généralement associé à la philosophie de Husserl (1859-1938).

Ainsi, inspirée par la philosophie husserlienne, la méthodologie phénoménologique offre une *méthode qualitative* valable pour l'étude des phénomènes en sciences humaines et est une méthode reconnue en psychologie (Giorgi et Giorgi, 2008). Nous l´avons choisie pour notre recherche car elle nous a semblé la mieux adaptée à notre démarche et à notre problématique. Pour nous guider dans notre chantier de recherche, la procédure phénoménologique propose les étapes suivantes : le choix d'un phénomène d'étude ; la récolte des témoignages ; la lecture des données et finalement son analyse. Cette procédure sera également suivie d'une discussion des résultats obtenus.

Cette méthodologie nous a permis de lancer un regard sur le phénomène qui nous intéresse, à savoir, l'usage rituel de l'ayahuasca dans le monde contemporain par des populations autres qu'indigènes, sans tomber dans le paradoxe d'occulter la subjectivité de celui qui vit ce phénomène. Autrement dit, nous nous sommes attachés à articuler la

structure du phénomène aux processus subjectifs ouverts par l'expérience de l'ayahuasca. Le contexte et le sens que la personne attache à son expérience sont indispensables à la compréhension du phénomène. Le phénomène est défini comme ce qui apparaît, ce qui se montre de lui-même. Phénomène et sujet sont donc intrinsèquement liés. En rendant compte des styles et des modalités de présence du phénomène, nous nous attendons à voir se dévoiler la subjectivité : « Accueillir le phénomène dans sa totalité, c'est donc aussi bien rendre compte du sens qui s'en dégage que des impressions, sentiments, mouvements, volumes etc., qui modalisent nécessairement son apparaître » (Meyor, 2005, p.31). Le vécu subjectif ne se limitant pas à l'apparaître formel, Meyor (2005) évoque Gaston Bachelard qui décrit dans son œuvre ce que l'on peut appeler des « irisations du psychique » et les « atmosphères psychiques » (lenteur, épaisseur, vivacité, rapidité) comme faisant partie du phénomène. La subjectivité se montrant donc dans toutes ses modalités : « Ainsi, la description phénoménologique, pour être totale et authentique, se doit donc aussi de rendre compte du dynamisme et de la tension vécus dans l'expérience d'un phénomène donné » (Ibid, p.32). Cela permet de montrer la force qui anime toute expérience humaine pour laquelle la phénoménologie pourra nous offrir des analyses de la subjectivité très riches.

Selon Antonio Quinet (1998, p.5) : « la phénoménologie avec Husserl inclut le sujet et avec Merleau-Ponty inclut le corps dans le phénomène. Lacan, à partir de la psychanalyse, démontre que le phénomène est déjà structuré par les relations signifiantes que constitue le registre symbolique. Le *perceptum* a une structure de langage, car il se trouve dans la dépendance du *percipiens* qui habite un univers de discours qui structure sa réalité et ses perceptions. Il n'y a pas un moment de la perception qui serait hors de la structure symbolique du langage. Les données pures, sans conscience, sans signification, sont déjà prises dans la structure signifiante. Lacan reprend l'orientation phénoménologique qui inclut le sujet dans le phénomène, mais le sujet dont il s'agit, loin d'être unifié et objectif, est un sujet divisé et déterminé par le langage ».

Cette méthode nous incite en tant que chercheurs à ouvrir notre regard sur les modes par lesquels l'être se dévoile dans le phénomène. Toujours selon Meyor (2005, p.35) : « Penser la subjectivité n'est pas une activité qui se distingue de la méthode, et user de la méthode en phénoménologie signifie intrinsèquement penser la subjectivité. Décrire la subjectivité en acte, c'est montrer les modes de présence du phénomène et montrer ces

modes de présence, c'est penser la subjectivité. (…) La phénoménologie est une pensée de la subjectivité visant l'expression, l'énonciation de cette dernière ».

Pour une telle entreprise, le chercheur ne peut pas s'esquiver, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas faire l'économie de notre position de chercheur qui se prête à analyser et décrire notre phénomène. Pour cela, une certaine relation (contre)transférentielle vis-à-vis de ces données doit également être prise en compte et analysée dans la recherche. « La description est description de ce que le phénomène dévoile au chercheur, ni plus ni moins. (…) Ainsi, ce n'est que dans l'attention, l'ouverture et l'accueil soutenus à l'activité de sa propre conscience, dans l'intimité de soi, que le chercheur se fera véritablement phénoménologue (…) Ce n'est pas seulement à la signification d'un phénomène que la phénoménologie se consacre, c'est aussi à ce qui précède, se tient dans et excède le sens : à ses densités charnelles qui retentissent en nous sans mot, à ces volumes psychiques où voyage et se dilate notre conscience, à ces épaisseurs du vivre qui sont trop souvent encore tus par la parole phénoménologique » (*Ibid.*, p.36). Autrement dit, le chercheur doit accepter de plonger dans sa propre subjectivité car la subjectivité se montre également dans ce qu'elle incarne, dans le sujet incarné ; les vécus s'inscrivent dans la chair de tout un chacun.

Plutôt que le « pourquoi », la phénoménologie interpelle le « comment ». Avant de s'occuper des causes, elle essaye de formuler quelques propriétés caractéristiques du « style » de fonctionnement du phénomène, l'émergence de sa présence. Selon Henri Maldiney : « Un style n'engage pas le quoi mais le comment d'un avoir lieu. Comment, c'est tournure ou façon. Un évènement bouleversant est un changement dans la tournure du monde et dans l'ouverture de l'être au monde. Ce qui change est la façon dont l'existence se rapporte à soi et au monde, c'est la façon d'être au monde à dessein de soi ou à travers le monde à l'avancée de soi. L'évènement bouleversant est l'évènement même du changement qui, toujours critique, est toujours décisif – dans le sens d'une déchirure ou d'une transformation » (1997, p.273).

Avec Erwin Strauss, Henri Maldiney, Gaston Bachelard et d'autres phénoménologues, ainsi qu'avec certains philosophes (Spinoza, Nietzsche, Deleuze) et psychanalystes (Freud, Lacan) nous élaborons une pensée de la subjectivité mouvante, dense, multiple, d'une profondeur singulière qui apparaît comme « vérité incarnée dans la chair de l'expérience » (Meyor, 2005, p.37*).* Une subjectivité pensée au-delà des sens classiques qui continuent à la comprendre « subsumée à la représentation, à la pensée, aux cognitions, et

par là aussi une conscience qui se définit principalement par le pouvoir de la représentation et de la pensée » (*Ibid*., p.38). Sans nier cette dimension, cette faculté humaine qu'est la pensée, nous ne pouvons réduire le vécu humain à cela. « Tout ne se montre pas à notre désir de voir » (*Ibid.*), notre existence et notre monde sont traversés par l'inconscient, par le désir, par le clair-obscur.

La tâche du chercheur en phénoménologie est donc vaste. L'importance d'une analyse fine, rigoureuse et d'une sensibilité vivante sont capitales puisque la qualité de l'analyse dépendra de la qualité du regard que nous poserons sur le phénomène. En outre, l'articulation entre expérience humaine et nuance descriptive nous permet d'avoir une recherche riche en valeur phénoménologique qui nous aide à raffiner notre conception de la subjectivité et à donner consistance à notre recherche.

La procédure méthodologique et la présentation du matériel

CARTOGRAPHIE DES TRAJETS DES ENTRETIENS :
PRÉAMBULES MÉTHODOLOGIQUES

SUJETS

Pour réaliser notre recherche, nous avons cherché premièrement des personnes majeures qui font l'expérience des rituels avec la boisson psychoactive *ayahuasca* dans des contextes urbains, puis un groupe urbain qui ne s'inscrit pas dans les trois religions ayahuasqueiras brésiliennes. Cette recherche s'appuie donc sur deux expériences différentes : les narrations des *ayahuasqueiros* urbains récoltées lors des entretiens semi-dirigés, puis l'observation et l'ethnographie (cartographie) d'un agencement urbain de l'ayahuasca nommé *Comuníndios*.

Les critères d'inclusion :

Les critères d'inclusion dans ce travail de thèse, nous les avons définis ainsi : l'âge des sujets devait être *supérieur ou égal à 18 ans* au moment du premier entretien, puis les sujets devaient *avoir vécu au moins un rituel urbain avec l'ayahuasca*.

Nous avons réalisé des entretiens semi-dirigés avec *dix-sept sujets* (dont onze hommes et six femmes). Ils avaient entre vingt-trois et soixante-deux ans. L'âge médian de notre échantillon est de 31 ans, et l'âge moyen est de 35,6 ans.

Pour ce doctorat nous avons pris la décision de ne pas réutiliser les entretiens réalisés lors de notre première recherche mais d'en organiser de nouveaux avec des sujets qui n'étaient pas inclus dans la première étude. Sans doute ces premiers récits sont encore présents à notre esprit et ont certainement influencé notre manière de penser cette nouvelle recherche et permis d'élaborer un guide d'entretien en accord avec notre problématique actuelle.

Il convient de préciser comme donnée complémentaire de méthode qu'en réalité, entre février 2009 et février 2011, nous avons réalisé *vingt-deux* entretiens. Cinq d'entre eux n'ont pas été inclus dans la recherche pour les raisons suivantes que nous tenons à expliciter.

Lorsque nous avons commencé notre recherche pratique au mois de février 2009, j'ai adressé un appel aux personnes qui prenaient de l'ayahuasca dans un cadre urbain par l'intermède du groupe « NEIP[78] » (*Groupe d'Etudes Interdisciplinaires sur les Psychoactifs*) (groupe né au Brésil qui réunit aujourd'hui une cinquantaine des chercheurs de plusieurs pays autour des psychoactifs), dont je fais partie depuis fin 2006. Plusieurs personnes ont répondu à mon appel en me proposant un entretien, d'autres m'ont mise en contact avec des *ayahuasqueiros* que j'ai pu rencontrer par la suite.

Le premier d'entre eux, professeur, historien réputé à São Paulo, m'a reçu chez lui pour discuter sur le champ *ayahuasqueiro* sud-américain. Il m'a raconté ses expériences personnelles avec les psychoactifs, notamment naturels. Son usage d'ayahuasca étant très

[78] www.neip.info

sporadique et irrégulier, nous avons choisi de ne pas l'inclure dans la recherche, malgré une conversation très riche.

J'ai rencontré ensuite l'anthropologue fondatrice du groupe qui est très engagée depuis de nombreuses années dans la recherche des usages brésiliens de l'ayahuasca. Elle a fait partie elle-même du *Santo Daime* pendant plusieurs années. Etant donnés son attachement au sujet (plus de dix ans de recherche culminant dans une thèse de doctorat), sa visibilité publique (conférences, interviews télévisés, articles journalistiques, etc.) et mon intérêt personnel pour son travail, il m'a semblé pertinent de ne pas l'inclure parmi les sujets de la recherche. Ma rencontre avec elle et les conversations que nous avons pu avoir ont certainement dû laisser des traces.

Cette anthropologue m'a donné le contact d'un chef d'une église du *Santo Daime* à São Paulo. Je suis allée m'entretenir avec lui dans un café tranquille de la capitale. Comme c'était mon premier entretien de recherche, je n'étais pas encore tout à fait à l'aise dans mon rôle. Bizarrement je n'ai pas osé lui demander d'enregistrer l'entretien. Pendant plusieurs semaines je m'en suis voulue et j'ai alors essayé d'analyser la raison pour laquelle je n'avais pas réussi à lui demander l'autorisation de l'enregistrer (ce qu'il aurait volontiers acceptée). D'autant que son récit était une mine d'or, notamment concernant l'aspect historique de ma problématique. Actuellement j'ai une petite idée sur cette hésitation. Il se trouve que ce monsieur avait fait une thèse en Sciences de la Religion à l'Université Catholique de São Paulo (PUC) sur le *Santo Daime* et l'*Umbanda* (il pratique ce qu'il nomme l'*Umbandaime*); il m'avait donné du matériel à lire et je m'en étais vraiment réjouie, mais je n'avais pas l'impression d'être en face d'un *ayahuasqueiro* « ordinaire », c'est-à-dire un sujet qui ne soit ni un chercheur comme moi ni un intellectuel.

Lors du même séjour, une amie de ma sœur, curieuse de ma recherche à São Paulo, me dit avec étonnement connaître un collègue de son université fréquentant un groupe appelé *Comuníndios*. Je n'avais encore jamais entendu parler de ce groupe, d'ailleurs mes amis chercheurs ne le connaissaient pas non plus. Cette personne m'a donné alors les coordonnées de son collègue. J'ai pu le contacter en me présentant directement comme chercheuse (expliquant la recherche, le cadre, la confidentialité et l'anonymisation des données personnelles) et lui proposant un entretien qui serait enregistré. Ayant trouvé ainsi

ma place de chercheuse, la série des entretiens a pu démarrer. Le dénommé Gustav a été le premier participant officiel de la recherche. C'est lui qui m'a parlé de Valentina dont le récit aura une importance singulière. Valentina me parlera de Marina et de Line (la femme néerlandaise)…

Ce parcours illustre le fait que c'est par des voies diverses que nous avons rencontré les personnes auxquelles nous avons proposé la participation à notre recherche. L'idée des connexions et des réseaux a joué son rôle, parfois exprimé par « l'ami d'un ami prend de l'ayahuasca ». Il n'est pas négligeable de noter que la rencontre des participants volontaires dans le milieu *ayahuasqueiro* n'a pas été du tout une difficulté. Nous avons découvert des personnes très ouvertes à la discussion. Souvent, lors de l'entretien, il arrivait que les participants tenaient à nous transmettre les coordonnées d'autres usagers ; à tel point que nous n'avons pu tous les contacter. Nous trouvons ici un écho à la culture brésilienne, son goût pour l'ouverture et son envie d'établir du contact tout comme de la part des sujets une envie de témoigner qui montre que l'usage rituel de l'ayahuasca n'est pas une pratique dont ils essayent de cacher ou dont ils ont honte.

En France une approche plus délicate s'est avérée nécessaire, compte tenu du fait que l'ayahuasca y est non seulement peu ou mal connue mais avant tout classée sur la liste des stupéfiants (même aux usages religieux on n'y accorde aucune tolérance). Les pratiques avec l'ayahuasca ont été déclarées illégales en France puisque considérées comme présentant des risques sectaires (selon l'organisme antisectes français *Miviludes*). Les expérimentateurs restent donc sur leurs gardes, ils sont prudents. Au-delà de ces aspects légaux, l'hésitation persistait, notamment à cause de la peur d'un jugement de ma part (atténuée peut-être par le fait que je sois brésilienne). Dans un pays où la laïcité occupe historiquement une place majeure, dans un pays où la politique des drogues est très répressive (ce qui contraste oh combien avec le constat que les Français soient parmi les plus grands consommateurs de cannabis dans le monde), parler à la fois d'une substance psychoactive et d'une expérience qui frôle le spirituel et le mysticisme requiert la construction d'une certaine confiance de la part des *ayahuasqueiros* français. En revanche, une fois cette confiance acquise, ils parlaient volontiers et parfois avec soulagement de leurs expériences que souvent, ils ne peuvent pas même partager avec leurs amis, leurs familles.

Après Gustav, mon deuxième entretien a eu lieu avec Leonardo, psychologue comme moi, travaillant avec des toxicomanes. Leonardo m'a parlé d'un monsieur qui l'avait initié dans son travail avec les SDF. Ensuite je suis allée à la rencontre de ce vieil avocat bourgeois dans un vieux quartier de São Paulo. L'entretien fut fascinant ; il me raconta que jusqu'à récemment on ne trouvait pas d'ayahuasca à São Paulo, on n'en parlait pas non plus d'ailleurs. Il était en voyage à Salvador, dans l'Etat de Bahia, lorsque dans un café un inconnu lui avait raconté son expérience avec le breuvage dont il ignorait l'existence. Il s'était donc rendu en Amazonie pour boire la boisson directement « à la source ». Depuis il organise des groupes avec des personnes en situation de grande exclusion sociale, les SDF du vieux centre de São Paulo. Malheureusement, un problème d'ordre technique m'a fait perdre cet entretien ; il n'a donc également pas pu être inclus. Leonardo m'a tout de même donné encore deux contacts : celui de Marcos et Jeanne.

C'est alors en février 2009, l'été à São Paulo, que j'ai réalisé les entretiens de Gustav, Leonardo, Marcos, Jeanne, Jorge et Luc. En septembre 2009, lors d'un très court séjour dans la ville, je suis allée visiter le groupe *Comuníndios* et j'ai rencontré Valentina (par le biais de Gustav). En novembre 2009 j'ai établi les premiers contacts par email avec Sébastien, le daimiste français, grâce à l'aide de l'amie anthropologue brésilienne. Il a fallu du temps pour le rencontrer et entendre son récit, ce n'est qu'en octobre 2010 que cela s'est concrétisé. Sébastien avait bien peur de parler à ce sujet en France. Toujours en novembre 2009, j'ai rencontré, par le biais de la clinique psychiatrique où je travaille, Pablo, ce médecin psychiatre qui y était venu en stage.

En février 2010, à Paris, j'ai rencontré les français Joseph et François et j'ai pu m'entretenir avec eux. En septembre 2010, de retour au Brésil, je me suis rendue en Amazonie Orientale pour connaître la base, la « matrice » de *Comuníndios*. C'est par le biais du responsable du groupe à São Paulo, Monsieur E., que j'ai pu être accueillie au siège du groupe dans le nord du pays. Mon interlocutrice directe a été Luna, la fille de Carlos, leader du groupe. Tous les deux ont participé à la recherche. Puis à Belém, toujours en Amazonie, j'ai pu interviewer Joana et Thomas. De retour à São Paulo, je suis allée voir Monsieur E. qui m'a raconté toute l'histoire du groupe. Cette conversation a dépassé largement le cadre d'un entretien-type et étant donné son lien direct (et familial) avec Luna et Carlos, nous avons estimé qu'il fallait mieux inclure ce témoignage seulement en tant qu'information

pour la cartographie de *Comuníndios*. Ce sont les raisons pour lesquelles nous n'avons pas inclus Monsieur E. parmi les sujets de la recherche. Puis à ce moment-là nous avons revu Valentina, une année après son initiation à *Comuníndios*. Elle nous a mis en contact avec Marina que nous avons interviewée également par la suite. Peu de temps après, Valentina partait en Europe où elle a fait la rencontre de *Comuníndios* Pays-Bas. Elle nous a recontacté spontanément pour nous faire part de ses impressions de son expérience transculturelle. C'est également via Valentina que nous avons pu rencontrer Line, la responsable du groupe *Comunindios* aux Pays-Bas. En février 2011 nous avons réalisé notre dernier entretien en interviewant Line.

Il convient de préciser que la plupart des contacts se sont établis, dans un premier temps, par email. Par conséquent, tous les participants disposaient de mes coordonnées et chacun d'entre eux avait alors le choix de me recontacter une fois passé l'entretien. Valentina a été la seule à l'avoir fait. Cela renforce la particularité de son récit pour cette recherche et notre choix de l'analyser autrement, plus en détail. Nous avons noté également que la plupart des participants nous disait à la fin de l'entretien : « N'hésitez pas à écrire si vous avez encore des questions ».

La population dans notre recherche est hétérogène dans la mesure où les personnes ne prennent l'ayahuasca ni dans les mêmes groupes, ni dans les mêmes villes, ni dans les mêmes pays, ni dans la même orientation « ayahuasqueira » (au-delà de l'hétérogénéité existante au sein même des groupes). Leurs récits nous permettront de comprendre comment les expérimentateurs de l'ayahuasca concilient leurs expériences avec l'ayahuasca et leur vie quotidienne. Ils témoigneront des processus de subjectivation. Si du point de vue socio-économique les participants appartiennent davantage à la classe moyenne, cela reflète assez bien le milieu urbain de l'ayahuasca. Effectivement, dans les usages rituels-urbains de cette boisson psychoactive, ce sont les personnes plutôt aisées et instruites qui s'intéressent à ces pratiques. Cette tendance, nous l'avons déjà remarquée lors de notre première recherche, et elle est confirmée par la littérature, notamment par les travaux de l'anthropologue brésilienne Beatriz Labate (2004), le chercheur qui jusque-là a le mieux approfondi le milieu urbain « néo-*ayahuasqueiro* » brésilien.

Selon la littérature, la présence des femmes dans ce milieu (comme dans le milieu ésotérique-spiritualiste de manière générale) est majoritaire. Curieusement dans notre

recherche actuelle tout comme dans celle que nous avons effectuée lors de notre master-recherche, nous avons rencontré davantage des *Ayahuasqueiros* hommes. Nous ne ferons pas une évaluation de genre.

Le consentement libre et éclairé a été obtenu pour toutes les personnes incluses dans notre recherche.

SITE

Il s'agit d'une recherche multi-sites. Les entretiens ont été réalisés pour la plupart au Brésil mais également en France et en Allemagne (où nous avons pu rencontrer Line, la femme hollandaise responsable des rituels Comuníndios aux Pays-Bas). Ainsi les dix-sept personnes incluses dans la recherche prenaient de l'ayahuasca dans des cadres situés à São Paulo (c'est le cas pour huit d'entre-elles), à Paris (trois personnes), aux Pays-Bas (une personne), à Alter do Chão en Amazonie (deux personnes), à Belo Horizonte, dans l'état de Minas Gerais (une personne qui a été toutefois interviewée en France) et à Belém, dans l'état Amazonien du Pará (quant aux deux autres).

ENTRETIENS

Les entretiens ont été conduits à partir d'un *guide d'entretien* (semi-structuré) construit sur la base d'une *approche biographique.* Ce guide a permis d'orienter et de relancer la discussion en fonction des thèmes privilégiés par notre étude, tout en laissant le locuteur procéder par *associations libres* le plus souvent possible. L'analyse de contenu sera appliquée avant tout sur les données textuelles du récit. Cette approche qualitative phénoménologique considère le « travail de terrain » et l'analyse des récits comme le support essentiel de sa méthodologie. Cette dernière consiste à extraire les descriptions et les analyses uniquement de *l'expérience* des usagers eux-mêmes telle qu'ils la racontent et la mettent en valeur.

Ainsi, le matériel d'analyse de notre recherche provient de *dix-sept entretiens semi-dirigés* (la durée moyenne était d'une heure) réalisés avec des sujets qui faisaient l'usage de *l'ayahuasca* dans un *cadre ritualisé urbain* entre février 2009 et février 2011, au Brésil et/ou en Europe.

PRÉSENTATION DU GUIDE D'ENTRETIEN SEMI-STRUCTURÉ

Le *guide d'entretien* se concentrait autour des axes suivants :

Description biographique

Nom, âge, lieu de résidence, état civil, catégorie socioprofessionnelle, niveau moyen d'étude, etc.

Le contexte de l'expérience avec l'ayahuasca

Comment, quand, par quel biais, par quels intermédiaires s'est produite la première prise de contact avec l'ayahuasca. Comment se portait la personne au début de son histoire avec la plante ainsi que les raisons et le sens de sa démarche. La régularité de prises, le contexte (l'affiliation ayahuasqueira).

L'usage ou non usage d'autres substances psychoactives naturelles ou synthétiques

La personne était invitée à parler de son rapport ou de ses opinions envers les drogues et à raconter d'éventuelles expériences qu'elle a éprouvées avant de prendre de l'ayahuasca.

Le rapport à l'entourage

Nous cherchions à savoir si la famille, les amis, les personnes proches de nos sujets étaient-elles ou non au courant de leurs usages de l'ayahuasca et si certains d'entre eux en faisaient également usage.

Le rapport au quotidien

Comment la personne faisait les allers-retours, les passages entre le monde « ouvert » par l'expérience de l'ayahuasca et sa vie de tous les jours.

L'importance attribuée au contexte, la fréquence ou régularité d'usage

Quelle importance ou impact sur l'expérience le sujet attribuait au contexte dans lequel il prenait de l'ayahuasca. La fréquence de ses participations aux rituels, s'il lui était déjà arrivé, depuis le début, de passer un certain temps sans participer au moindre rituel et comment cela s'était passé.

La nature de l'expérience

Religieuse, spirituelle, thérapeutique ? Quel rapport avaient ces expériences pour la personne avec la spiritualité, la religion ou un travail psychothérapeutique. On cherchait à savoir également si la personne avait déjà été en analyse ou avait suivi une psychothérapie.

Le sens et les quêtes

On essayait d'interpeller quel était le sens pour la personne de vivre l'expérience avec l'ayahuasca, qu'est-ce qu'elle y trouvait. Qu'est-ce qu'elle cherchait par là ? S'il y a eu des changements dans sa vie, de quelle manière, comment, de quelle nature.

Le temps de l'expérience

Pourquoi continuer à prendre de l'ayahuasca ? Est-ce que la personne envisageait d'arrêter ? Qu'est-ce qui la poussait à approfondir son expérience avec ce « thé » ? Existait-t-il des thématiques ou sentiments qui réapparaissaient régulièrement ? La personne avait remarqué ou non un changement dans la qualité de son sommeil ou de ses rêves depuis les prises de l'ayahuasca.

ANALYSE

Ces entretiens réalisés donc auprès de dix-sept personnes sont les données qui nous ont permis de développer un point de vue sur notre sujet à travers une *analyse qualitative phénoménologique*.

Ces interviews ont toutes subi une procédure d'anonymisation au moment de la retranscription et ont été soumises à la confidentialité des noms cités. Les entretiens ont été intégralement retranscrits selon le principe du mot à mot. Les entretiens ont été réalisés dans la langue maternelle de la personne (le portugais, le français ou le néerlandais), le portugais étant la langue parlée par la grande majorité des personnes (et également ma langue maternelle). Après la retranscription intégrale des entretiens dans leur langue originale, je les ai ensuite tous traduits[79] en français avant de procéder à leur analyse.

Le premier stade de l'analyse consistait à une relecture minutieuse des transcriptions individuelles et une vérification de leur conformité par rapport à l'enregistrement. Ensuite, des lectures répétées des entretiens ont permis d'identifier leurs principaux thèmes. Puis nous avons disséqué chaque entretien pour en répertorier les contenus, attribuant des titres aux différentes séquences thématiques pour faciliter nos relectures. En effet, lors de chaque lecture, nous avons découvert des choses nouvelles, établi de nouveaux liens. Petit à petit nous avons identifié les thèmes récurrents du récit ainsi que repéré l'émergence de thèmes plus singuliers pour les interconnecter ensuite (Smith, 2008).

Cela inaugure une nouvelle étape de la cartographie : l'ouverture vers l'analyse de production de sens, l'introduction d'un processus dynamique. Nous avons reconnu à la fois en quoi les récits s'approchaient et comment ils s'éloignaient les uns des autres. Le dernier stade était la production d'un ordre cohérent des thèmes émergés.

La retranscription des récits en français a été lue par le directeur et le co-directeur de cette recherche. En plus d'avoir donné de la consistance et de la cohérence à l'analyse, une assurance à propos de la réflexion produite à partir des entretiens, une affirmation de la validité des thèmes identifiés, leurs lectures et commentaires respectifs ont permis d'élargir et d'étoffer le débat. Cette triangulation de la lecture du matériel a enrichi notre méthode.

[79] Joris De Bisschop m'a aidé quant à la traduction de l'entretien avec *Line* réalisé en néerlandais.

A leur tour les résultats ont été régulièrement discutés lors des séminaires mensuels de thèse avec le professeur Moro, puis ont pu compter sur le suivi intéressé et la lecture attentive du Docteur Olivier Taïeb lors de nos rencontres et de nombreux entretiens téléphoniques. Toutes ces discussions ont été précieuses et m'ont aidée non seulement à faire avancer la recherche mais aussi à revoir certains points mal travaillés et à veiller sur la juste séparation entre ce que les sujets ont dit et mes interprétations.

En plus de l'*analyse phénoménologique de contenu* des entretiens, nous avons réalisé une *recherche de terrain* qui portait sur l'institution baptisée *Comuníndios*. Dans un premier temps nous sommes allés à la rencontre de son groupe principal situé à São Paulo, ensuite nous sommes entrés en contact avec son groupe de base en Amazonie avant de faire la connaissance du groupe satellite *Comuníndios* aux Pays-Bas, dans sa version européenne. Parmi les dix-sept personnes que nous avons interviewées dans notre recherche, cinq sujets faisaient l'expérience de l'ayahuasca dans les rituels *Comuníndios*.

Nous avons pu suivre le parcours « initiatique » de l'une d'entre-elles de manière particulière. Non seulement nous avons connu Valentina lors de sa toute première expérience avec l'ayahuasca (le jour également où elle a pris contact avec *Comuníndios*) mais nous avons pu nous entretenir avec elle le lendemain de cette expérience. Une année après son initiation au Brésil, nous nous sommes entretenues une nouvelle fois avec elle lors d'une seconde interview. Quelque mois après, elle a décidé de nous livrer le récit de son passage dans le groupe hollandais de *Comuníndios*.

Notre méthode d'analyse d'entretiens a également pris en compte le *contre-transfert du chercheur*.

LE CONTRE-TRANSFERT DU CHERCHEUR

« Nous sommes des déserts, mais peuplés de tribus, de faunes et de flores. Nous passons notre temps à ranger ces tribus, à les disposer autrement, à en éliminer certaines, à en faire prospérer d'autres. Et toutes ces peuplades, toutes ces multitudes n'empêchent pas le désert, qui est notre propre ascèse ; au contraire, elles l'habitent, passent par lui, sur lui... Le désert, l'expérimentation sur soi-même est notre unique identité, notre chance unique pour toutes les combinaisons qui nous habitent. »

Gilles Deleuze (1977, p.18)

S'interroger sur le *contre-transfert du chercheur* doit nécessairement passer par les questions suivantes : comment nous situons-nous vis-à-vis de notre problématique ? D'où parlons-nous ? Dans le chapitre sur les agencements urbains brésiliens de l'ayahuasca, à propos du groupe *Comuníndios*, nous avons déjà formulé quelques éléments de réponse à ces questions. Dans ce qui suivra, nous allons étendre cette problématique à l'ensemble de notre recherche.

François Laplantine (2007, p.12) souligne deux apports de la pensée de Georges Devereux qui lui paraissent inestimables : « Le premier est l'épistémologie de la complémentarité : la nécessité du double discours, du triple discours non dans la confusion, mais dans l'articulation, non dans la simultanéité, mais dans la successivité. Le second rapport concerne l'implication du chercheur dans sa recherche. Devereux y insiste : nous ne pouvons parvenir à l'objectivité qu'en analysant ce qui se joue dans la subjectivité et l'intersubjectivité. Cette démarche vient bien sûr de la psychanalyse, mais Devereux a montré comment elle devrait être introduite au cœur de l'ethnologie ».

Nous savons qu'en ethnopsychanalyse l'implication affective du chercheur dans sa recherche constitue une prémisse majeure. Nous savons également que tout espace socioculturel est fait d'un ensemble mouvant d'univers. Ces univers affectent les subjectivités et souvent ils se traduisent par des sensations avec lesquelles nous établissons un rapport. Le contour d'une subjectivité se trace ainsi à partir d'une certaine composition de forces, d'une certaine carte de sensations. Chaque fois qu'un nouvel univers s'incorpore, de nouvelles sensations entrent en scène et une nouvelle carte s'établit. Notre objet de

recherche s'introduit dans notre paysage subjectif avec beaucoup de force et nous ne pouvons absolument pas le nier ni négliger le champ intensif qu'il déclenche en nous. D'autant plus qu'il s'agit pour nous de penser les processus de production de subjectivité.

Ma recherche et mon contre-transfert passent par deux temps différents. Le premier est celui de mon Master dans lequel je me suis confrontée à cette problématique, puis ce second temps, présent, qui se veut la continuation et l'affranchissement de cette première démarche.

En portugais le mot chercheur est *pesquisador*, le mot *pesquisa* signifie recherche, puis *dor* veut dire douleur. Cette terminaison « dor » est comme la terminaison « eur » en français, travailleur en portugais est *trabalhador* etc. Dans cette langue nous la trouvons dans l'action de quelque chose… Tout en sachant que l'objet d'étude garde un lien secret avec ce qu'il y a de plus singulier en nous… Douleur dans le sens *pathique…*

L'action du chercheur entendue ainsi parle-t-elle de notre désir d'aller au plus près, au plus proche du *pathique* ? Y a-t-il alors quelque chose de cela dans le choix de notre objet d'étude ? La douleur nous rend singuliers. Dans un travail de recherche il ne s'agirait pas alors de la détruire mais de la transformer ? Nous métamorphoser avec elle ? Josée Manenti, une amie psychanalyste, me disait souvent que nous travaillons toujours avec notre maladie, notre pathologie… Cette phrase m'est restée dans la tête et m'a accompagnée tout au long de cette thèse, tout comme elle m'accompagne dans mon travail quotidien avec des personnes psychotiques… Je savais bien que Josée ne parlait pas d'une pathologisation quelconque, mais de quelque chose qui touche au plus près de ce que nous sommes, de notre désir inconscient, notre lointain… Ce que nous ressentons envers notre propre pays est toujours une intrication d'amour et de haine.

Au Brésil, jusqu'en 2003, je n'avais encore jamais entendu parler de l'ayahuasca, ni du *Santo Daime,* la plus connue des réinventions urbaines. Rien de tout cela. J'étais alors en quatrième année de psychologie à Assis, à l'Université Etatique de São Paulo. Cette université est par excellence un lieu de passage de personnes de divers horizons et diverses régions du Brésil. Des historiens, des biologistes, des étudiants en lettres, en biotechnologie et les psychologues constituent le campus de ce collectif universitaire. Un élève en psychologie (qui lui-même avait un parcours particulier de voyages dans le monde, dû au métier de consul de son père) avait invité un homme néo-*ayahuasqueiro* qui avait fait de longs séjours en Inde, en Suisse et en Amazonie et qui travaillait « sérieusement » avec

l'ayahuasca, dans un cadre plus ouvert que celui qu'on trouve dans les religions. Quelques rituels néo-chamaniques inspirés entre autres du *Santo Daime* ont été organisés discrètement. Intriguée, j'ai voulu participer à un rituel. Depuis 2003, je n'ai renouvelé que trois fois l'expérience rituelle de l'ayahuasca dont une seule fois depuis que je suis chercheuse (ce qui est peu par rapport aux principaux chercheurs de l'ayahuasca qui n'hésitent pas à mettre en avant leurs propres expériences). Or, ces expériences ont joué un rôle majeur dans mon désir de réaliser une véritable recherche autour de l'ayahuasca. La violence déterritorialisante de l'expérience m'a donné envie d'approcher les personnes qui en font un usage régulier. Mes premières questions et le point de départ de mon investigation étaient probablement les suivants : comment les *ayahuasqueiros* font-ils pour supporter autant d'intensités et pour faire les allers-retours avec la vie quotidienne ?

En 2004, je me suis rendue en France pour faire mon premier stage en psychiatrie. C'était également mon premier séjour à l'étranger. La rencontre avec la clinique des psychoses et la psychothérapie institutionnelle pratiquée à la Clinique de La Borde, dans le centre de la France, ont été déterminantes pour mon parcours, pour ma vie tout court.

A partir du collapsus psychotique (le « collapsus de la transcendance » disait François Tosquelles) et du travail quotidien avec la folie, il est possible, voire inévitable de repenser notre temporalité, notre manière de vivre l'histoire, de vivre nos évidences logiques, notre rapport à l'homme, à la culture et à la nature, avec le visible et l'invisible, avec le dicible et l'ineffable, avec le prévisible et l'intempestif, avec la proximité et la séparation, avec le rythme (la Stimmung) et le silence, avec les mouvements et les bruits, avec les corps, les ruptures, les vicissitudes, l'impossible...

Dans la clinique j'ai été confrontée à une autre problématique qui m'intéresse depuis longtemps et qui est celle de la toxicomanie. Cette proximité est d'autant plus importante qu'elle m'a permis de mieux situer ce qu'il en est de la toxicomanie dans les usages de l'ayahuasca, toujours considérée comme une drogue. Je me suis évidemment posée plusieurs fois la question de savoir pourquoi la toxicomanie m'intéressait tant, sans être moi-même toxicomane. Un peu à la Baudelaire qui disait avoir une affinité avec la toxicomanie sans pour autant l'être lui-même ? Il doit y avoir également quelque chose dans le *paysage de l'ayahuasca* qui m'attire. Serait-ce la source de l'angoisse dont parlait Devereux, à savoir celle qui est déclenchée lorsqu'un objet touche la subjectivité du chercheur ? Selon cet auteur, le chercheur ne doit ni reculer ni faire de sa recherche (par un

mauvais choix méthodologique par exemple) un mécanisme de défense. Lacan dirait qu'il ne faut pas céder sur son désir.

Pour les phénoménologues il est très clair que le seul système de référence possible est celui du vécu existentiel ; toute quête d'objectivité est condamnée. Merleau-Ponty (1945) a mis l'accent sur la nécessité de surmonter les antinomies du psychologique et du social, de la compréhension et de l'explication.

La recherche fait événement… Henri Maldiney insiste sur le fait que l'événement par excellence c'est la rencontre, tout particulièrement la rencontre de l'autre.

Au Brésil j'avais fait la rencontre de ce qu'on appelle « la philosophie de la différence », celle de Gilles Deleuze, Félix Guattari, Michel Foucault, Nietzsche, Spinoza etc. Cette philosophie travaille une autre dimension de la constitution subjective dans laquelle la fausse dichotomie « individu » x « société » ne se soutient plus. Selon la conception de Foucault (1990) la subjectivité apparaît comme agencement de forces et flux du plan du dehors. Telle une ligne qui subit une inflexion à partir de ces forces et qui constitue un pli. De cette manière elle ne sera jamais une intériorité fermée sur elle-même, mais une expression corporelle des régimes de vérité d'un certain temps.

Si contexte culturel et subjectivité sont les constitutions d'un même tissu, la question qui se présente au chercheur est davantage celle d'appréhender les mouvements collectifs d'appropriation et d'invention de la vie qui favorisent la production d'existences singulières. Selon Guattari (1991), il s'agit d'un choix éthique crucial : essayer d'appréhender la subjectivité dans sa dimension de créativité processuelle. Nietzsche (1998), dans la *Généalogie de la morale*, écrit que tout événement s'inscrit dans le registre des valeurs car il implique forcément de nouvelles interprétations, des ajustements qui nous obligent à une révision, à rediriger les sens… Transfigurer nos valeurs… Dans ce plan de l'événement, la recherche doit toujours garder la possibilité de l'insolite de l'expérience humaine et en tant que chercheurs il nous faut une certaine disposition pour l'accompagner et s'y laisser surprendre. Selon cette perspective de la différence, les codifications universelles sont refusées, l'ouverture est faite à réalité immanente qui se révèle et qui résulte de la rencontre de multiples lignes de forces. Suivant cette lecture, la conscience de la réalité demeurera pour toujours partielle, inachevée, sans la possibilité d'une quelconque synthèse intégratrice. Cela ne va pas sans angoisse ; arriver au terme d'une recherche ne veut pas dire arriver à une conclusion bien claire et précise, mais plutôt ouvrir quelques perspectives à

partir des lignes dessinées. Cela est certainement un travail éprouvant pour le chercheur : commencer un travail dont on sait qu'à la fin il n'y aura pas d'absolu.

Un autre aspect de la démarche dans ma recherche actuelle (de terrain notamment) passe par un *retour*. Contrairement aux expériences ethnographiques classiques qui consistent à quitter sa propre culture pour plonger dans la culture de l'autre, dans mon cas c'est en direction de ma propre culture, qui ne m'est pas pour autant moins étrangère, que la traversée s'engage. La poussée ou l'élan dont il s'agit ici est le vécu d'un double dépaysement : dans son propre pays et dans le pays dit d'accueil. Ce n'est que dans l'espace de l'*entre* que nous éprouvons en nous cette sensation que dans le proche il y a du lointain et vice-versa. En 1949, dans *La vie dans les plis* Henri Michaux écrira que ce n'est plus au-dehors de soi que le poète va scruter l'étrangeté mais en soi…

Félix Guattari était passionné par le Brésil. Lors de ses sept voyages dans ce pays (São Paulo et Tokyo étaient ses villes préférées), il voyait dans le mode de subjectivation brésilien une sortie intéressante pour les grandes questions que pose la postmodernité. C'est cela qui l'attirait le plus. Lors d'une discussion en 1982 à São Paulo il disait : « Il me semble qu'ici sont réunies les conditions pour qu'il se développe une espèce de machine immense, une espèce d'immense cyclotron de production de subjectivités mutantes » (Guattari et Rolnik, 1986).
Influencée fortement par Félix Guattari, je suis venue en France pour connaître la Clinique de la Borde où il a travaillé pendant plus de quarante ans de sa vie. Depuis, je n'ai pas arrêté d'y revenir jusqu'à y travailler.

J'ai dû arriver en Sologne pour, comme aurait dit Oswald de Andrade dans les années 20, sur un balcon à Paris, « découvrir le Brésil » et penser à sa boutade anthropophage qui laisse autant de traces encore aujourd'hui. Comme Oswald de Andrade (Flavio de Carvalho, Raul Bopp et d'autres modernistes) je me découvrais dans l'envie de déglutir, d'avaler le monde pour retrouver finalement un peu le Brésil. A travers l'avant-garde européenne, Oswald s'était rendu compte que là où des artistes tels que Picasso vont chercher leur inspiration dans les masques africains, au Brésil il ne fallait pas aller chercher bien loin, le terrain sur place était déjà assez vaste. Les Brésiliens connaissent les contradictions (dans notre héritage culturel même) et la cohabitation de plusieurs temps, de différences. Comme le poète, j'ai dû également aller ailleurs pour me rendre compte à quel point… M'éloigner pour être au plus près…

Oswald de Andrade était poussé par la nécessité de penser le mode particulier de production de culture au Brésil ; Deleuze et Guattari étaient poussés par la nécessité de penser le mode de production de subjectivité dominante à l'ère du capitalisme mondial. Pour ma part, je m'intéresse depuis un certain temps à ces deux dimensions : la culture et la subjectivité. Ces pensées constituent pour moi une puissante inspiration pour que nous puissions nous mouvoir dans les méandres des processus de subjectivation contemporains, cartographie toujours inachevée, à être explorée…

Si je n'étais pas moi-même en situation de migration, dans un certain nomadisme, aurais-je choisi de faire une recherche qui vise à situer le Brésil dans le contemporain ? Ou encore ma place de Brésilienne aux origines multiples en France ?

Les aspects de migration permanente et de nomadisme, nous les retrouvons dans le matériel même de ma recherche. Ainsi j'ai rencontré des sujets pour lesquels le sentiment religieux et la spiritualité occupent une place centrale, sans que leur spiritualité ne se passe à l'église traditionnelle ou lors de la messe. C'est dans la forêt urbaine de São Paulo, la forêt que je connais le mieux, qu'une pratique amazonienne est réactualisée, réinventée… puis même à Paris et dans d'autres villes européennes.

Je suis allée en Amazonie, la première fois, alors que j'habitais déjà en France. Curieusement, si la France est un des pays les plus méfiants à l'égard des pratiques néo-chamaniques, lors de mon séjour à Alter do Chão, tous les étrangers présents étaient des Français. En feuilletant le cahier de passage de la matrice *Comuníndios* amazonien, sur une période de cinq mois (l'hiver est une période plutôt calme) j'ai pu compter plus de vingt français qui y ont pris de l'ayahuasca (largement plus représentés que toutes les autres nationalités). Les guérisseurs de la région d'Iquitos au Pérou disent que les Français sont les plus nombreux à être en quête de ces expériences. Peut-on attribuer cela uniquement aux films du réalisateur français Jan Kounen, ou les mettre sur le compte du centre Takiwasi au Pérou tenu par le médecin français Jacques Mabit ?

Il est important de noter que, à la fois parmi les auteurs qui me sont les plus chers (notre boîte à outils), la plupart sont Français (s'intéressant souvent de près au Brésil) et, à la fois, les Brésiliens qui importent dans notre recherche ont un rapport particulier avec la France : le *mouvement moderniste brésilien* (au Brésil considéré culturellement comme le mouvement le plus révolutionnaire que le pays ait connu) était en rapport avec le surréalisme et d'autres avant-gardes européennes mais notamment françaises, puis le

spiritisme du Français Allain Kardec, ce courant ésotérique français du vingtième siècle, est très présent au Brésil et y a trouvé le plus grand nombre d'adhérents.

Le sol brésilien est bien fertilisé des multiplicités de toutes sortes ; le paysage religieux non seulement n'échappe guère à cela mais en est même le principal engrais. Au Brésil des idées diverses cohabitent, allant de la contre-culture à l'occultisme européen, de l'écologisme et du féminisme aux religions afro-brésiliennes et aux spiritualités orientales.
Il est alors bien connu que les chemins néo-spirituels au Brésil parcourent de lieux multiples : « des cabinets psycho-mystiques dans la ville, aux temples bâtis au milieu de la forêt, tout en passant par les communautés rurales, les *ashram* lointains, les restaurants végétariens, les magasins ésotériques, également les *terreiros* et les centres de la tradition afro-brésilienne ainsi que tout genre de « culte aux esprits ». Ces lieux forment un itinéraire dans la ville (et ailleurs) et sont une représentation de la diversité de l'expérience néo-religieuse brésilienne, caractérisée par la cohabitation de différentes formes de religiosité, par l'interpénétration, le croisement des différents univers religieux et spirituels » (Maluf, 1996, p.286).

Tout brésilien ou habitant du Brésil, sait que dans ce pays le rapport à l'autre se dessine de manière particulière. Jusqu'à mon arrivée en France cela m'avait toujours paru presque naturel.

La notion, profane je dirais, d'anthropophagie, telle qu'elle s'est répandue au Brésil dans un certain milieu artistique et intellectuel, notamment au sud du pays, est certes naïve en plusieurs aspects voire parfois même trop séduisante (avec une vision trop sucrée des Brésiliens), mais elle demeure vivante comme effort de penser la culture brésilienne, soit pour en affirmer la dimension anthropophage, soit pour en pointer les limites, en tout cas elle ouvre à quelque chose. Cette métaphore de l'anthropophagie ou, selon certains, le *cannibalisme optimiste* de Oswald, exige davantage un examen détaillé et c'est pour cela que nous l'évoquerons dans ce travail. On peut dire que la civilisation occidentale s'est habituée et a toujours l'habitude de se penser comme un agrégat continu depuis la Grèce jusqu'à nos jours. Le *Manifeste Anthropophage* d'Oswald de Andrade, Le *Collège de Sociologie* en France ainsi que d'autres mouvements et auteurs qui leur sont contemporains, commencent à considérer la rupture, la discontinuité non seulement comme une catégorie intellectuelle mais aussi comme une exigence historique. Au Brésil, Oswald a donné forme à quelque chose qui était dans le *Zeitgeist* (quelque chose de cette nécessité culturelle de la dévoration de l'autre) mais qui a pris par la suite un destin singulier selon les référents et

l'héritage culturel brésilien. Dans ce sens, le *Manifeste Anthropophage* représente une rupture dans le processus d'internalisation brésilienne des valeurs occidentales, même si la rupture est certes restreinte. Et même si encore d'aujourd'hui l'Europe reste l'objet par excellence que le Brésil continue à vouloir anthropophagiser. L'intuition singulière oswaldienne consistait à déclarer que l'autonomie intellectuelle brésilienne (et latino-américaine) impliquait une capacité locale de cannibaliser ce qui arrivait d'ailleurs, notamment le patrimoine culturel occidental. Il avait l'idée audacieuse que, à travers la cannibalisation, les valeurs occidentales pouvaient récupérer leur trait sensible perdu par l'abstractionnisme de la raison illuministe.

Or, toutes ces idées oswaldiennes ainsi que certaines questions énoncées par Sérgio Buarque de Holanda dans *Racine du Brésil*, comme l'affirmation qui ouvre ce livre classique de 1936 : « Nous sommes encore aujourd'hui des expatriés [*desterrados*] dans notre propre terre », demeurent question ouverte, cela fait des ricochets dans la tête…

A l'instant de clore notre questionnement autour du contre-transfert du chercheur, nous vient à l'esprit une question qui nous a été souvent adressée par les sujets à la fin des entretiens et qui nous rappelle qu'une recherche croise toujours les lignes de l'inconscient de la société avec celles de notre propre inconscient. Il n'était pas rare que l'on me demande la chose suivante : « Vous vous identifiez à ce que je vous dis ? ». C'est un peu comme le « ça vous parle ? » en France. Ainsi je me suis rendue compte qu'au Brésil on dit naturellement « s'identifier » par rapport à tout et n'importe quoi : s'identifier à un goût musical, s'identifier à une ville, à une personne, à un livre, à un pays, à un film… Il est d'usage courant de dire « je ne m'identifie pas avec ça » donc je l'éjecte ; puis le contraire : si je m'identifie, je le garde avec moi.

Ce processus dit d'« identification » ainsi qu'une sorte d'oscillation rythmique (dans le sens de « bien rythmé » si l'on veut que l'oscillation soit devenir et non pas pure frivolité) ou encore un caractère paradoxal (la coexistence d'opposés ou de forts contrastes), si présents chez les Brésiliens, ne me laissaient pas indifférente. Pourrais-je les « identifier » si fortement si je n'étais pas moi-même en situation d'expatriée ? Etais-je il y a sept ans aussi sensible à ces aspects qu'aujourd'hui ?

Au Brésil, curieusement, si les gens témoignent d'un accueil et d'une ouverture exceptionnels, d'un autre côté il y a un certain positivisme qui demeure présent (« ordre et progrès » dit le drapeau du Brésil, inspiré d'Auguste Comte). Les sujets *ayahuasqueiros*,

comme nous allons le noter dans les récits qui suivent, ne sont pas différents. A la fois je ressentais un certain positivisme psychique, par exemple dans leur démarche d'auto-connaissance, et à la fois ils nous invitent à regarder tout autrement, à nous laisser entraîner par le sensible. Par le biais des sujets de notre recherche, j'ai été invitée, en tant que Brésilienne, à me confronter avec et réactualiser plusieurs sortes de contradictions qui sont au cœur de la culture de ce pays et, en tant que chercheuse résidant en France, à découvrir de nouvelles possibilités de penser l'intrication entre culture et subjectivité.

TROISIEME PARTIE

RÉSULTATS

Nous faisons le choix de présenter les résultats de nos dix-sept entretiens en *trois temps*. Tout d'abord nous présentons les vignettes ou des mini-cartographies (des résumés) de chaque entretien. Ces résumés ne sont pas purement descriptifs mais incluent déjà certaines analyses que nous avons pu faire. Ils illustrent les principales thématiques de chaque entretien et nous permettent d'introduire ensuite les questions principales qui en ressortent et qui seront le moteur de la discussion développée ultérieurement.

Ce travail nous permet de toucher au *paysage subjectif* de chacun des participants de la recherche et à leur *expérience vécue* de l´ayahuasca avec ses multiples contours. Autrement dit, ce travail rend possible l'émergence du « phénomène » de notre recherche. Cependant, selon Merleau-Ponty la réduction phénoménologique ne s'achève jamais ; la quête des sens d'une expérience comprend une vision de l'être humain en constitution réciproque avec le monde, avec l'histoire, avec la culture. L'approche phénoménologique implique ainsi l'examen détaillé des façons dont les participants à notre recherche vivent et expriment leur expérience avec l'ayahuasca.

Nous avons fait le choix de présenter le récit de Valentina de manière particulière en tenant compte du fait de la singularité de sa participation à cette recherche. Rappelons qu'elle est la seule personne avec laquelle nous avons pu nous entretenir deux fois, une première fois juste après sa première expérience avec l'ayahuasca, ensuite elle nous a écrit librement un deuxième récit (que nous présentons ici dans son intégralité), puis nous l'avons revu à São Paulo une année après notre premier entretien et enfin elle nous a écrit encore une dernière fois racontant son expérience aux Pays-Bas.

Dans un second temps nous regroupons les réponses et thèmes principaux issus de notre guide d'entretien.

Pour finir nous nous concentrons sur l'analyse transversale des cinq axes principaux que nous avons identifiés au long du traitement des résultats.

Tableau 1 : Présentation des données principales des sujets

LES DIX-SEPT PARTICIPANTS À LA RECHERCHE

Prénom *fictif*	**Sexe**	**Âge**	**Nationalité**	**Lieu de Résidence**	**Lieu de l'entretien**	**Etat Civil**	**Profession**	**Affiliation ayahuasca**
Valentina	F	24	Brésilienne	Danemark	São Paulo	Mariée	Etudiante en architecture	*Comunindios*
Pablo	M	31	Brésilienne	Belo Horizonte	Blois France	En couple	Médecin	*Dissidence UDV*
Jorge	M	50	Brésilienne	São Paulo	São Paulo	Marié 2 enfants	Artiste plasticien	Groupe « portal do sol »
Luna	F	28	Brésilienne	Alter do Chão	Alter do Chão	Célibataire	Travaille avec l'ayahuasca	*Comunindios*
Gustav	M	23	Brésilienne et japonaise	São Paulo	São Paulo	Célibataire	Etudiant d'art	*Comunindios*
Leonardo	M	29	Brésilienne	São Paulo	São Paulo	En couple	Psychologue	Circulation groupes
Jeanne	F	30	Brésilienne	São Paulo	São Paulo	Mariée	Secrétaire	UDV
François	M	35	Française	Paris	Paris	En couple 1 enfant	Chargé de bâtiments	*Réseau Néo Chaman à Paris*
Marcos	M	32	Brésilienne	São Paulo	São Paulo	Marié	Publicitaire	UDV
Marina	F	31	Brésilienne	São Paulo	São Paulo	Célibataire	Psychologue et illustratrice	*Comunindios et après « Gaia »*
Line	F	28	Hollandaise	Amsterdam	Cologne	En couple	Assistante sociale	*Comunindios*
Luc	M	29	Brésilienne	São Paulo	São Paulo	Marié	Historien	*Santo Daime*
Sébastien	M	62	Française	Paris	Paris	Marié 3 enfants	Directeur d'entreprise bio	*Santo Daime*
Joseph	M	33	Française	Paris	Paris	En couple	Fonctionnaire de la santé	*Réseau Néo-chaman à Paris*
Carlos	M	58	Brésilienne	Alter do Chão	Alter do Chão	En couple 4 enfants	Rituels de l'ayahuasca	*Comunindios*
Joana	F	42	Brésilienne	Belém	Belém	Marié 1 enfant	Professeur d' Université	*Santo Daime*
Thomas	M	41	Brésilien	Belém	Belém	Marié 1 enfant	Avocat	*Santo Daime*

I. Résultats, premier temps : Les entretiens

ENTRETIEN SEBASTIEN

ou les *« jungles intérieures »*

Paris, octobre 2009 (puis quelques actualisations par email en mars 2011)

Affiliation ayahuasqueira : *Santo Daime*

Sébastien est né dans l'ouest de la France. Il a 62 ans. Affilié au *Santo Daime* depuis quinze ans, il s'est marié depuis avec une femme brésilienne daimiste rencontrée en Amazonie. Il a un lien fort avec le Brésil où il passe, avec sa femme, trois mois de l'année.
Selon son dire Sébastien a vécu pendant une grande partie de sa vie sans jamais penser que les « dimensions spirituelles » pouvaient véritablement exister, jusqu'au jour de sa première expérience de l´ayahuasca qui a eu lieu dans le cadre de *Takiwasi* au Pérou en 1997 lors d'une recherche qu'il qualifie de « psycho-spirituelle ». Ensuite, la rencontre du *Santo Daime* au sud de la France l'a changé pour toujours. Il nous confie : « Dans le *Santo Daime* on dit : *quand l'élève est prêt le Maître arrive* ». Il nous parlera de sa rencontre avec la jungle réelle (voyages au Brésil et en Amazonie) et avec ses « jungles intérieures » : «*J'ai senti aussi que je devais connaître le* Santo Daime *dans son organisation, sur son terrain, là-bas au Brésil, au fin fond de la forêt Amazonienne. J'ai donc accompli ce voyage fantastique, jusqu'au fin fond de la jungle après être passé par Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Brasilia, Manaus, Belém, Rio Branco et enfin Mapiá. En même temps que je visitais la jungle Amazonienne, je visitais aussi mes jungles intérieures où je voyais mes démons mais aussi mes « beija Flor*[80] *», messagers Divins, qui venaient m'enseigner la magie de la vie ! »*

Sébastien nous expose clairement une dimension enseignante qu´il attribue à la plante et aux rituels, autrement dit, au *Santo Daime.* Ceci fait allusion à la fois au thé (« le Daime ») et à la fois au rituel religieux dans lequel il s´est sérieusement engagé. Pour lui le *Santo Daime* est une école. Il nous parle des diverses lignées spirituelles autour de l'ayahuasca et de son inscription dans le *Santo Daime* lié à *Padrinho* Sebastião, à savoir le

[80] *Beija-flor* est un oiseau typique du Brésil dont le nom signifie « embrasse-fleur ».

Cefluris (Iceflu). Directeur d'entreprise depuis 25 ans, il a tout quitté pour se consacrer à une activité professionnelle plus modeste liée à la distribution via internet des produits naturels provenant de l'Amazonie (compléments alimentaires et cosmétiques).

Pendant l'entretien Sébastien met l´accent sur la nécessité qu´il a ressenti de se relier à la forêt ainsi que sur l´émergence chez lui d'une voie spirituelle qui prendra racine dans le chamanisme amazonien et dans le « christianisme primitif ». Cela lui a permis un accès direct à la divinité par le biais des « expériences intérieures » (à la Georges Bataille).

Il nous fera un résumé de sa première expérience et de ses motivations, de la fonction de la purge et des *mirações*, puis de la mise en pratique des « apprentissages » qui adviennent lors des expériences. Il sera le seul à évoquer Platon de manière directe (présent dans les autres récits de manière indirecte), à travers la question de « l'accès à soi » platonicien et le Voir : « *Vive la liberté qu'il [le thé] m'a donnée pour accéder enfin à moi-même et pour m'avoir aidé à sortir de la « caverne » ! Sortir de la caverne (selon la métaphore platonicienne) des illusions mentales, auto-fabriquées et Voir ! ».*

Il souligne l'importance de combiner vie familiale, vie professionnelle et vie spirituelle, « *il faut privilégier les trois domaines* ». La dimension universelle du *Santo Daime* sera également évoquée ainsi que son avis sur l'expansion de l'ayahuasca en France : « *Le Daime n'est pas que pour les Brésiliens.* Il précisera la différence entre l'ayahuasca et les autres drogues : « *Je dis souvent, quand je parle du Santo Daime aux sceptiques, que la différence entre une drogue (mot d'ailleurs à sortir de l'enfer -enfermement- dans lequel on l'a placé.... tout comme le mot secte) et notre Sacrement, est que ceux qui consomment des "drogues", le font pour oublier, alors que nous, quand nous communions avec notre Sacrement, nous le faisons pour nous rappeler (qui nous sommes) !* »

Sébastien mettra l'accent sur la tolérance et respect de la loi brésilienne envers la tradition daimiste. Contrairement à la France, son contraire absolu en la matière, au Brésil des sénateurs et des députes sont venus prendre du *Santo Daime* à Mapia avec eux. Actuellement, après une longue histoire, il se heurte à la justice française pour pouvoir voir le jour où l'usage rituel religieux du *Santo Daime* sera autorisé légalement en France sans que cette pratique soit assimilée à une secte dangereuse. En 1999 il organisait des rituels en France après son long passage au Brésil : « *Rentré à Paris je commençais immédiatement des recherches pour connaître le statut juridique de l'Ayahuasca. Je suis allé à l'hôpital « Marmottan » (Hôpital Parisien spécialisé dans les questions de dépendances aux drogues) où j'ai fait des recherches*

qui m'ont permis de constater que l'Ayahuasca n'était sur aucune liste de produits interdits en France, pas plus que sur la liste des produits stupéfiants de l'Organisation des Nations Unies ! Ni autorisée ni interdite (tout ce qui n'est pas interdit est autorisé, non ?), nous avons alors, avec quelques amis, ouvert un groupe à Paris (en 1998), très vite fréquenté par une trentaine de personnes. Nous avons même atteint 70 personnes lors d'un rituel ! Ce groupe a fonctionné jusqu'au 18 novembre 1999, date où la police à fait irruption dans nos vies, avec la brutalité que l'on peut imaginer ! Commence ici la longue histoire des procédures juridiques, en premier lieu pour sortir de l'infamie dans laquelle le ministère public nous a entraînés et en second lieu pour revendiquer notre droit à utiliser notre Sacrement dans le cadre de notre rituel religieux, ce qui est un droit fondamental et constitutionnel, des Droits de l'Homme !(…) En 1999, à la suite d'une dénonciation, la police Hollandaise a enquêté sur le groupe du Santo Daime d' Amsterdam et lancé des avis, à toutes les polices Européennes pour les informer qu'il existait un trafic de DMT, à travers le Santo Daime, dans de nombreux pays Européens. Après un mois d'enquête et de filature discrète de notre groupe Parisien, la police Française procédait à trois arrestations, dont la mienne. Nous sommes resté en prison durant trois semaines, sur les accusations de : « usage et trafic international de stupéfiants, organisation de malfaiteurs en bande organisée, sur fond sectaire ». Le 15 janvier 2004 le Tribunal Correctionnel de Paris, nous a condamnés à 8 mois de prison, avec sursis. Nous avons immédiatement fait appel de ce jugement. Le 13 janvier 2005, le tribunal de la Cour D'Appel de Paris reconnaissait que l'Ayahuasca n'était pas prohibée en France et que nous n'utilisions pas la DMT, telle que qu'elle était classée ! Notre victoire fut de courte durée car le ministère de la santé, trois mois après la décision du tribunal de la Cour d'Appel, publiait un arrêté pour inscrire, sur la liste n° 1 des stupéfiants, toutes les composantes de l'Ayahuasca ! (je crois que ça n'existe nulle part ailleurs !). Après la publication de cette prohibition, nous avons saisi le Conseil d'Etat pour remettre en cause ce classement qui nous empêchait de pratiquer notre religion, notre Sacrement étant inséparable de notre pratique rituelle. Le 4 janvier 2008 le Conseil d'Etat a rejeté notre demande, mettant un terme à tous nos recours juridiques en France. Notre lutte pour légaliser notre pratique religieuse avec l'Ayahuasca continue. Elle s'inscrit désormais dans une stratégie Européenne plus globale, afin de faire reconnaitre et légaliser à l'échelon Européen, notre pratique religieuse avec l'Ayahuasca. »

Par moments j'ai senti son envie d'exil, une envie de quitter son pays pour le Brésil, tellement la modification de la loi française lui paraît difficile, voire impossible. Cependant, comme il a des enfants et des petits enfants en France, il aimerait pouvoir transiter entre les deux pays sans avoir à faire un choix radical. C'est pour cela qu'il se bat tant pour que le *Santo Daime* puisse un jour trouver avoir une place légitime en France, c'est-à-dire que son

usage soit légalisé. Sébastien fait un bilan de la France 2010 et ce qu'il dénonce comme du « fanatisme laïque » en ce qui concerne ces questions religieuses : *« Il est difficile de parler du sujet en France, tant la religion a été banni de la sphère publique au profit du fanatisme laïque ! A vrai dire je ressens comme un étouffement à ce sujet et souvent nous [lui et sa femme] pensons quitter cette France pesante pour aller vers des espaces de liberté, afin de ne plus nous cacher pour pratiquer notre religion ! Mais il y a mes liens affectifs avec ma famille et ce que j'ai construit ici, alors nous résistons. Nous nous préparons pour envoyer une lettre au ministère de la santé, afin de demander une dérogation à utiliser l'Ayahuasca/ Santo Daime, dans le cadre de notre rituel religieux. Ce sera un moment important dans notre engagement, pour faire légaliser notre pratique religieuse en France ».*

Pour finir Sébastien nous parlera de son projet de publication du livre *l'ABC du Santo Daime*, traduit du portugais en français, en vue d'informer la France sur les origines de sa religion.

ENTRETIEN LUC

ou « *le chemin se fait en marchant* »

São Paulo, février 2009

Affiliation ayahuasqueira : *Santo Daime*

Luc est un brésilien né à São Paulo, il a 28 ans. Historien de formation, il enseigne l'histoire dans un lycée bourgeois de la capitale. Les yeux verts-bleu, d'origine espagnole mais d'allure plutôt nordique, très cultivé, ayant vécu aux Etats-Unis comme lycéen, ce jeune homme nous ramène, par le biais d'un groupe lié au *Santo Daime*, le *Reino do Sol*, aux liens qui existent entre la scène urbaine de l'ayahuasca et la culture afro-brésilienne. Ce groupe est lui-même en quelque sorte une réinvention des églises classiques daimistes, tout en restant affilié à l'*Iceflu*. Cet entretien fut un des plus longs que nous avons fait. Quelques mois après ce rendez vous, Luc décide d'arrêter de prendre de l'ayahuasca pour un temps indéterminé, le temps de « faire le boulot tout seul » dit-il. Il s'apprêtait également à se marier. Le fait de faire une « pause » de l´ayahuasca, nous l'avons constaté chez trois personnes que nous avons pu rencontrer (chez Luc donc, puis chez Jorge et Valentina).

Selon Luc, la raison initiale qui l'a poussée à faire la rencontre de l´ayahuasca se situe davantage dans son envie de découvrir les « plantes de pouvoir » que dans une volonté de faire une expérience spirituelle. Cette dernière il la présentera comme une conséquence. Son premier contact s'est fait dans un cadre néo-chamanique, par le biais d'une connaissance à l'université. Il soulignera son parcours hétéroclite dans les groupes *ayahuasqueiros* et son intérêt pour le chamanisme et les cultes africains, afro-brésiliens. Ces expériences vont bouleverser chez lui la notion de hasard. « *Est-ce que l'hasard existe ?* », « *Pourquoi ai-je fait la rencontre de cette plante si intense ?* », *« C'est trop fort, j'ai vu trop de choses, il montre trop de choses, et corporellement c'est fort, physiquement c'était comme s'il y avait eu une explosion à l'intérieur de moi... et pour me récupérer de tout cela, ça allait prendre longtemps... Je n'imaginais pas qu'une personne pouvait prendre de l'ayahuasca chaque semaine ou deux jours de suite comme ça arrive dans les rituels... »*

Il nous parle de son choix d´affiliation au *Santo Daime,* de la place de la musique et de sa fonction de « cure » dans les rituels daimistes : « *Parce que le Santo Daime a cette caractéristique, on ne croit pas uniquement en la plante, il existe aussi la notion que les "hymnes" guérissent également… Un peu la fonction des mantras dans certaines religions… La musique cure, ça c'est une question très claire qui, dans ces expériences chamaniques, dans les premiers contacts que j'ai eus avec l'ayahuasca, était représentée non pas par la parole, le contenu ni les informations que ça peut matérialiser dans notre esprit, mais plutôt par le son, les sensations transmises par les sons… ».* Il nous confiera sa méfiance et sa résistance initiale à l'égard du *Santo Daime* ; celui-ci était pour lui beaucoup trop syncrétique et chrétien. Son intérêt croissant pour les religions afro-brésiliennes a pu trouver une place ensuite dans cette église qui mélange le *Daime* et l´*Umbanda*.

La dimension enseignante de l'expérience sera également affirmée par Luc ainsi que les grands changements personnels advenus dans sa vie depuis. Il nous fait part d´une dimension d'étonnement de voir en lui l'émergence du spirituel puis de son extrême attention pour ne pas devenir religieux ou fanatique. Selon Luc, l'importance du cadre présent dans le *Santo Daime* apporte plus de douceur à l'expérience et facilite l'intégration des apprentissages. Il accentuera tout de même l'importance des rituels chamaniques ancestraux, même si ceux-ci demandent selon lui plus de prudence : « *Parce que parfois, dans le rituel chamanique, tout est tellement fort et rapide et avec si peu de compréhension… Je mettais du temps et souvent je ne comprenais pas bien… Maintenant j'arrive, non pas à*

maîtriser, mais à mettre en balance, j'accepte le bilan. Et ça me semble important car dans le Santo Daime il existe cette question doctrinaire, l'importance de tenir un minimum de discipline et de respect, autrement ça peut déraper. Et c'est une vraie responsabilité et la condition pour qu'il [le Santo Daime] *soit autorisé au Brésil, tenir la responsabilité de veiller sur la santé des personnes qui vont dans leurs rituels*. (...) *Dans les rituels chamaniques c'est plus libre, je connais des personnes qui sont passées par des moments très difficiles sans avoir eu pour autant une vraie orientation... Ceci dit, j'aime beaucoup les rituels chamaniques. Personnellement, je pense que ce sont des lignées de travail qui doivent être inter-liées, qui cheminent ensemble ».*

Luc parlera encore de l'intégration d'autres techniques au sein du *Santo Daime* (telles que *le kambô*[81]), de la production d'une rencontre de traditions religieuses différentes, la constitution de l'*Umbandaime,* la place des incorporations, des possessions dans son groupe. Finalement, il exposera sa pensée du *Santo Daime* comme étant avant tout un processus en devenir. Son choix de fréquenter cette église plutôt qu'une autre dans la capitale est longuement explicité dans son récit, ainsi que les changements advenus en ce qui concerne l'usage d'autres drogues. Il mentionnera également l'impossibilité de vivre l'expérience de l'ayahuasca sans la spiritualité, la fonction « guide » assumée par ses rêves ainsi que sa lecture des archétypes de Jung. Son récit si riche évoquera encore la fonction « école » du *Santo Daime* qui réapparaît, le passage entre l'intime et le collectif, le rituel et les difficultés y associées, puis la fonction « nettoyage », la purge, la cure que l´ayahuasca parvient à activer.

[81] Le *kambô* (ou kampum ou kempô) est une sorte de vaccin indigène connu comme « le vaccin du crapaud ». C'est une substance extraite d'une grenouille amazonienne considérée un antibiotique naturel capable de soigner certaines maladies. La récolte est faite sans tuer l'animal, normalement dans la nuit. Depuis quelques peu d'années son usage commence à prendre du terrain dans les villes telles que São Paulo.

ENTRETIEN JOSEPH

ou le devenir héros mythologique : l'envie « d'agir »

Paris, février 2010

Participations aux rituels néo-chamaniques de l'ayahuasca à Paris

Français originaire de Toulouse, Joseph s'est installé à Paris pour le travail et les études. Il écrit sur les « substances psychédéliques » (sous couvert d'anonymat), est très branché sur la « scène ayahuasqueira-chamanique parisienne », en connait les principaux auteurs, comme le réalisateur Jan Kounen. Il fréquente régulièrement des stages et des congrès liés aux états modifiés de conscience. Par ailleurs il suit une formation en gestalt-thérapie. Si Joseph est très attiré par ce qu'il appelle « l'extraordinaire », il se soucie visiblement beaucoup de ne passer pour un ésotérique ou *New Age*. Il s'appuie beaucoup sur la science, essaye de garder et de faire preuve d'un esprit très critique vis-à-vis toutes ces questions. Joseph a l'air très sérieux, sage, posé. Il prend de l'ayahuasca lors de rituels qui sont organisés à Paris et qui s'inspirent de la tradition péruvienne du chamanisme *Shipibo-Conibo*.

En ce qui concerne l'usage d'autres drogues, Joseph insistera sur sa préférence exclusive pour les « psychédéliques ». Il évoquera les effets précis et particularités positives de ces substances en prenant comme support les travaux scientifiques à leur sujet. La naissance de son intérêt à l'égard des états modifiés de conscience (puis des substances psychédéliques), il la situe dans son enfance. Cette sensibilité particulière est donc apparue chez lui il y a bien longtemps. Selon Joseph la particularité de l'ayahuasca vis-à-vis d'autres substances psychédéliques est due à sa dimension purgative qui ouvre à la possibilité de vomir tout ce dont le corps a besoin de se débarrasser.

Il nous racontera son expérience singulière avec l'ayahuasca et la sensation qu´il a éprouvée de se trouver sur une table d'opération étant soigné par une technologie qui « *nous dépasse complètement ».* Les moments éprouvants et difficiles de l'expérience sont considérés par Joseph comme faisant partie intégrante de l´expérience et de l´apprentissage qu´elle ouvre. Il met accent avant tout sur un *côté thérapeutique* qu´il identifie dans la plante. Elle l´aide à trouver en lui une *force intérieure* : « *Ça te donne envie de faire des choses, ce n'est pas comme les drogues qui paralysent. Ça donne envie d'agir ».*

C'est aux prises prudentes de substances psychédéliques que Joseph attribue la trouvaille d´un équilibre qui lui permet d´avoir un bon rapport à sa famille. Il établit une analogie entre ses expériences avec l´ayahuasca et la mythologie grecque : « *J'ai eu l'impression avec ces expériences de comprendre la Mythologie grecque par exemple ».* En plus de la dimension philosophique-existentielle-thérapeutique, il évoquera également l'émergence du spirituel et l´importance de pouvoir « intégrer » ces expériences, même les dits *bad trip*. Suite à ses expériences avec l'ayahuasca il entreprendra une formation en gestalt-thérapie : « *Je fais une formation en Gestalt-thérapie. Parce que avec les psychédéliques on vit de bonnes et de mauvaises émotions, c'est bien de faire cette formation pour mieux comprendre et, en tant que psychothérapeute, un jour pouvoir accompagner les gens dans leur souffrance. De ce point de vue ça m'intéresse de comprendre l'être humain et son fonctionnement émotionnel, cognitif et autre. Cette exploration subjective permet de développer une empathie vis-à-vis de l'autre et pour ça les psychédéliques sont très propices justement à comprendre l'autre. Lorsqu'on comprend le fonctionnement de l'autre on vit d'une manière plus harmonieuse… Et de ce point de vue là, c'est un outil qui peut être utile pour développer sa sensibilité à l'autre en psychothérapie* ».

Joseph parlera encore de la dimension transculturelle de l'expérience et de la place (ou l'absence de place) de l'ayahuasca en France. Il explique la difficulté qui existe dans sa culture française de regarder ces expériences autrement : *« ces vécus peuvent être déstabilisants parce qu'on n'a pas justement de Culture qui intègre ça. Si on parle de ça avec n'importe qui dans la rue, on te prendra vraiment pour un fou, alors que non. Mais justement, le fait que n'importe qui peut vivre une expérience d'état modifié de conscience, il y a même des gens qui vivent ça d'une manière spontanée, un jour…* ».

Pour finir, Joseph nous dit, concernant le passage entre les expériences et le quotidien, que l'expérience ne le détache pas de la réalité mais lui donne au contraire l´envie de vivre : « *Quand je prends une fois tous les mois, tous les deux ou trois mois, ça ne me pose aucun problème… Je trouve même que ça augmente mes qualités d'adaptation au quotidien parce que justement ça me remplit de forces, de joie, d'envie d'aller vers l'autre, d'envie de mener des projets, d'envie de vivre tout simplement* ».

ENTRETIEN VALENTINA

ou le devenir danseuse

São Paulo, septembre 2009

Affiliée à *Comuníndios*

Valentina est brésilienne, a grandi à São Paulo, étudiante d'architecture. Elle avait 23 ans lors de notre première rencontre le jour de sa toute première expérience de l'ayahuasca en septembre 2009. J'ai pu l'interviewer au lendemain de son expérience. Ensuite elle m'a envoyé une description de sa seconde expérience. Une année après, en octobre 2010, et peu de temps avant qu'elle ne parte au Danemark, j'ai pu la revoir et recueillir à nouveau son récit. En mars 2011, elle m'a confié le récit de son expérience à *Comuníndios* aux Pays-Bas.

L'entretien avec Valentina est caractérisé par la richesse et la profondeur des contenus, par la fraîcheur et la vivacité de sa personne, et probablement aussi par le fait que nous l'avons suivie avant et après son expérience. Elle est par ailleurs la seule personne que nous avons pu revoir une année après ; son troisième récit raconte son vécu en Europe. Ce dernier récit est peut-être celui qui nous a le plus ouvert à des réflexions assez poussées, notamment autour de « l'ingestion du monde » et l´anthropophagie par le biais de l'ingestion de l'ayahuasca. Nous faisons donc le choix de présenter ses récits ici de manière plus détaillée que les autres.

Lors du premier entretien qui n'a duré que trente-deux minutes, Valentina nous a présenté les lignes générales de sa démarche. Connaissant uniquement le cannabis dont elle ne faisait pas un usage fréquent, elle s'est livrée, avant de faire l´expérience de l'ayahuasca, à une vaste recherche autour de ce breuvage et s'est plongée dans des lectures scientifiques et littéraires à ce sujet. Pour traduire sa première expérience et pour parler de la puissance de l´ayahuasca sur son corps, elle avancera la métaphore d´un ordinateur que l´on formate : « *On enlève tous les virus et puis la machine est à zéro et peut marcher à nouveau, telle qu'elle est faite pour… ».*

La connexion avec le grand Tout, la Nature et le lien vital entre les éléments, l´ancestralité sont des thématiques qui apparaîtront de manière intense dans le discours de Valentina et cela dès sa première expérience. Elle aura des vécus régressifs qui s´approchent

de la notion de devenir de Deleuze et Guattari : « J'*étais un moment allongé sur la scène en bois du salon et je vois sur le mur, un lézard, d'un seul coup j'étais amenée à imaginer la vie d'un reptile… J'ai eu l'impression de vivre des stades d'évolution des animaux… d'imaginer le début de la terre, les végétaux, les plantes, les animaux… de mieux comprendre les saisons… J'avais l'impression de comprendre pourquoi la terre a eu besoin des oiseaux, dans l'échelle évolutive… Je regardais ensuite les poutres, et je m'imaginais en morceau de bois… Et d'un seul coup il me paraissait clair que certains artistes, comme Lygia Clark, soient revenues à des formes, à des réassemblages de matériaux pour faire de l'art… un truc limite anthropophage ».*

Elle oscillera entre des moments durs, viscéraux, violents et des moments d'ouverture à des compréhensions inédites : « *Les parties plus « bad trip » étaient celles qui touchaient à des trucs archaïques, la famille, pourquoi les choses sont comme elles sont… C'est le moment de l'expérience dans lequel les choses n'ont pas de sens justement… Je me demandais pourquoi mon père devait être comme il est… Je me posais des questions sur ma mère… sur mon enfance… ça n'a pas duré longtemps mais c'était un moment où je ne voyais que le côté négatif, étrange des choses… Des choses me concernant aussi, pourquoi je suis toujours si explosive…. Mais dès que j'ai commencé à comprendre un peu, et je ne dit pas que j'ai tout compris, ça allait mieux… Je trouve que pour une première fois je ne m'en suis pas trop mal sortie.* (…) *Finalement, je me disais qu'avec tous les changements que j'ai connus dans ma vie, un déménagement important à la fin de mon enfance, le chômage de mon père, le changement de notre niveau de vie etc., tout ça m'a donné finalement pas mal de ressources… J'ai pensé beaucoup au temps des choses, au rythme de chaque chose… le temps des choses… Il est curieux de penser à ça quand moi-même je suis dans un autre temps grâce à une plante ! J'ai toujours eu du mal à comprendre la lenteur de choses et là, à la fois il y a pas mal d'accélérations, mais il y a aussi des lenteurs…. Et ça a l'air de nous dire qu'il faut les accepter… Il y a un moment où on ressent les choses comme si elles étaient parfaites, exactement comme elles devaient êtres, telle qu'elles sont… Après questionner mon père, sa manière d'être, ensuite, ça me semblait que voilà, il est ce qu'il est… Il y a cette dimension-là qui apparaît très fortement, une sorte d'acceptation des choses… ».*

Suite à cette première expérience, en ce qui concernait une éventuelle reprise, Valentine n'en était pas encore sûre : « *Je ne sais pas. Oui, je crois. Hier je me disais, pas tout de suite… Maintenant ça a déjà changé, ça fait du bien d'en parler… C'était quand même*

l'expérience la plus bouleversante de ma vie… c'est pour ça que je me disais hier, pas besoin d'en reprendre, j'ai du matériel à travailler pour toute une vie… Mais peut-être que ça change aussi avec un peu plus d'expérience, on doit pouvoir peut-être mieux focaliser les choses. Déjà le facteur anxiété, on sait qu'on va revenir à notre état "normal"… ».

Trois semaines après cette première expérience, Valentina est retournée à *Comuníndios*. Elle nous a écrit la description suivante[82]

« Me voilà un jour après ma deuxième expérience de l'ayahuasca… Comme à la dernière fois, j'ai eu envie de vous faire le récit le lendemain de mon expérience… Je sens une sensation de bonheur… Il pleuvait beaucoup quand nous sommes arrivés. Nous sommes arrivés à la dernière minute… Nous avons été très bien reçus… Un ami y était aussi avec un autre ami à lui et puis avec moi il y avait C., une copine de l'université et son père. Il y avait très peu de monde, la pluie a fait fuir les gens… Il y avait 12 personnes… J'ai pris ma première dose et je n'ai pas senti grande chose… Je n'ai pas senti « la force » comme ils disent… Contrairement à la première fois, je n'ai pas trop pensé au goût amer du thé. J'ai mangé quelques fruits qui sont toujours à la disposition et j'ai oublié son goût… Je ne me suis pas pris la tête avec ça… Quand ils ont annoncé que le service était ouvert pour une deuxième dose, je m'y suis dirigée toute seule pour en reprendre. Et là ça a commencé à venir…. Je commençais à être très relaxée, j'avais envie de m'allonger… Dès que nous avons commencé le rituel la pluie s'est arrêtée et on a pu donc faire un feu… Je me suis allongée à l'intérieur, sur un long banc en bois… À ce moment-là il m'est venu à nouveau, comme lors de la première fois, ***une sensation de connexion avec le tout[83], avec tout le monde… tout semble être la même chose au fond…***
Des images de l'enfance sont réapparues et ça me rendait fatiguée, je me disais « ok, mais ça va, on passe à autre chose »… Mais elles restaient ces images et je me suis dit qu'il fallait les accueillir, sans trop rationaliser… Je me suis sentie comme emprisonnée, j'ai eu « saudade » de [j'ai pensé avec nostalgie à] *ma sœur. J'ai pleuré un peu, mais agréablement, confortablement… La pluie s'est arrêtée, mon ami est venu me voir, demander si tout était ok… Puis M., le responsable du rituel est apparu nous invitant à venir près du feu… Il nous a donné des sortes de tapis pour mettre par terre… Nous*

[82] Valentina nous a autorisé à utiliser pour notre recherche les écrits qu'elle nous a adressés en dehors de nos entretiens.
[83] C'est nous qui mettons ces phrases en gras.

sommes allés dehors mais j'avais toujours envie d'être allongée, couverte avec ma couette colorée que j'avais ramenée… Mon ami s'est allongé à mes côtés… Soudainement j'ai eu l'impression de ce que ***devait être la mort****… J'ai eu la certitude que la mort en effet c'était ça, sentir cette connexion avec tout, vivre cet infini, et j'ai compris la fatigue que j'avais sentie avant, car tout commence à être répétitif… Mais en même temps il m'est venu que la mort en elle-même, sans juger de qui, comment, dans quelles circonstances, elle est assez belle…*

J'ai pensé à la folie de la famille de mon père et comment d'une certaine manière il a réussi à la dribbler un peu, à mettre un peu de distance, malgré tout… et puis ma mère est apparue et ma sœur… J'ai senti l'affinité qui existe entre elles et la jalousie que j'ai déjà ressentie par rapport à ça… du fait qu'il existe entre chaque enfant et son parent un rapport singulier… Je voyais ma mère enceinte de ma sœur et il m'est venu le sentiment de joie qu'elle éprouvait, un sentiment d'amour… et j'ai commencé à me sentir très bien… et je pensais que ma mère faisait partie d'une sorte de catégorie de femmes qui savent être mère… dans le sens de la générosité que ça implique… Il m'est venu que pour être mère, donner son corps pour qu'une autre personne pousse en son intérieur, cela demande beaucoup de générosité et que toutes les femmes ne sont pas capables de cela, de cette générosité et d'un détachement que cela implique… et d'un seul coup j'avais l'impression de comprendre l'autisme, le rapport entre la mère et l'enfant autiste… J'ai pensé à ma grand-mère paternelle dont j'ai été toujours très proche… Elle par exemple ne savait pas trop se dépatouiller, était beaucoup trop présente et ce n'est pas par hasard que plusieurs de ses enfants étaient limites… Son cadet était psychotique, elle avait une fille maniaque-dépressive… et même sa fille ainée, qui n'était pas trop touchée psychiquement, physiquement c'était quelque chose… Elle avait beaucoup de maladies, des allergies, elle s'est cassée les jambes une fois et avait du mal à marcher… Comme s'il manquait un élan, une pulsion de vie, quelque chose… Bien évidemment, ma grand-mère était grandiose en d'autres aspects, mais j'ai vu qu'en tant que mère c'était difficile… Il lui manquait cette générosité, ce détachement dont je parlais… Et d'une manière claire, j'ai pensé à une cousine proche qui vient d'être mère et qui a cette générosité et même ma grand-mère maternelle, puis ma mère… Ensuite j'ai senti ma gestation, je veux dire, ***je me suis sentie dans l'utérus de ma mère****… J'ai senti qu'il a fallu un effort pour que je puisse exister, un effort de ma part et de la part de ma mère (qui selon les médecins ne pouvait pas tomber enceinte facilement). J'ai réalisé que je porte en moi, par rapport à ma sœur (née quatre ans avant moi), moins de sérénité… J'avais l'impression de porter plus ce soi-disant « karma » de la famille de mon père… Et j'ai vu clairement l'importance d'être gérée dans un ventre généreux… Et puis je regarde autour de moi et je vois que la femme responsable du rituel était à côté de moi, m'observais, je regarde son ventre, elle était enceinte elle aussi… et j'avais l'impression qu'elle allait être une grande mère… J'ai même pensé à cette histoire de la « mère nature », je me suis dit que certaines personnes sont quand même plus en harmonie avec elle et*

arrivent à se donner plus facilement que d'autres… Je suis même allée à penser que mon père, d'avoir été géré dans un ventre confus, trouvait chez ma mère l'opposé de ça… et je me disais que ma sœur était plutôt comme ma mère et moi j'ai hérité un peu plus de la folie de mon père… J'ai réalisé alors que beaucoup de ma force vient d'avoir été gérée dans un ventre comme celui de ma mère. Et je me disais que beaucoup de gens sont paumés dès le début, de n'avoir pas, déjà dans l'utérus, senti cette enveloppe… Suite à ces vécus, il m'est venu, pour la première fois de ma vie, ***cette sensation océanique d'amour absolu dont on parle****, cette abstraction vous savez ? Je l'ai sentie, c'est un sentiment si plein, si total, c'est une force, elle m'est venue clairement… et c'était bon ! Je me suis sentie faisant partie de ça… et d'un seul coup j'ai regardé le ciel et je me sentais vraiment bien…*
A ce moment-là il jouait ma chanson préférée de Comuníndios… Et ***tout avait du sens****, la grandeur de* ***la nature****, elle est véritablement une mère… J'avais fait tout un parcours autour de ma mère et des mères que je connaissais pour arriver à cette mère là aussi… Et alors, même allongée, j'ai commencé à danser, je bougeais ma tête et je dansais, je voyais de rubans en couleurs et j'ai réalisé comment j'ai toujours été une danseuse !*

Mon dieu, j'ai ça en moi, j'ai toujours eu et je ne savais pas comment je l'avais presque oublié … Je me suis assise, éblouie… Je regardais le feu, ***je sentais les chansons*** *et soudainement je bougeais ma tête d'une telle façon que je sentais tourner ma tête à 360°… C'était une telle flexibilité… C'était très agréable… Ensuite je me suis arrêté, je suis devenue plus sereine devant le feu. Mon ami est venu à mes côtés… J'ai remis mes baskets et je suis restée tranquille… et il était déjà le moment où tout le monde commence à s'approcher du feu pour conclure le rituel, où chacun parle de son expérience… Le moment venu où je devais parler, j'ai raconté que c'était ma deuxième fois à Comuníndios et ma deuxième fois avec le thé, j'étais sereine, l'effet était très très doux… J'ai raconté aux gens ces sentiments que j'ai eu concernant la maternité, cette histoire de la grandeur de tel acte, de l'amour… Comme il y avait moins du monde, tout le monde pouvait prendre son temps plus tranquillement… J'ai dit aussi que je voyais que tout ça est déjà en nous et que le grand défi est travailler ça au jour le jour, que le thé nous montre quelque chose qui est déjà en nous… Cette fois-ci je n'ai pas été nauséeuse, je n'ai pas vomi, rien de ça… Mon amie C. n'a pas voulu parler au groupe, son père l'a bien voulu. Ça m'a étonné qu'il s'ouvre à une telle expérience. M., le responsable, lui a expliqué un peu, du point de vue pharmacologique et chimique ce que c'est l'ayahuasca…. Avant que tout le monde ne parte, nous faisons un goûter tous ensemble, l'ambiance était très agréable… A la fin je me sentais plus mûre, plus en confiance, plus apaisée… Je suis partie en me disant ne pas savoir quand et si je devais revenir… ».*

Dans ce deuxième récit, riche en détails, nous observons comment Valentina s'approche des grandes questions des expériences océaniques, mystiques. L'amour, le Tout, le « tout a un sens », des synesthésies telles que « sentir les chansons ». La maternité est une thématique qui s'impose lors de sa deuxième expérience avec l'ayahuasca. Une dimension archaïque apparaît également dans son vécu de retour au ventre maternel ; en partant de sa mère elle arrive à la *mère-nature*. Nous retrouvons de manière particulière dans son récit toute une réactualisation de la thématique œdipienne. La question de la parenté, de la filiation et de la généalogie apparaissent de manière assez détaillée dans le récit de Valentina.

DEUXIEME ENTRETIEN VALENTINA

Octobre 2010, une année après

Lorsque nous retrouvons Valentina pour la deuxième fois elle avait pris de l'ayahuasca une vingtaine de fois. Elle parlait d´un cycle qui prenait fin car elle envisageait de partir au Danemark. Selon elle, « son processus » ne resterait pas en suspension ; elle disait avoir clôturé « quelque chose ». Les raisons des prises de l'ayahuasca, la métaphore entre l'esprit et l'informatique du disque dur tout comme le travail contre les « blocages » est réapparue :

« *Pourquoi j'ai commencé il y a un an à prendre de l'ayahuasca ? Je savais que j'avais des blocages, des choses que je devais travailler en moi… Dès la première fois je savais quelque part ce qui me menait à ça. Je soupçonnais un tas de choses, mais pas au niveau conscient… Pour moi, notre esprit « mind » fonctionne comme un ordinateur, un « HD [disque dur] infini » qui archive toutes les choses que nous avons déjà vécues. Dès notre conception l'esprit archive tout, il enregistre tout ce qu'on a vécu, même des moments où nous avons croisé des personnes il y a 15 ans… Tout ça est enregistré, mais nous sélectionnons, nous n'avons évidemment pas accès à tout ça tout le temps… Les « blocages* **»** *sont des choses qu'on ne comprend pas très bien, généralement ils commencent à l'adolescence… L'ayahuasca est un peu comme un « défragmentateur » du disque dur de l'ordinateur, vous savez quand vous fragmentez le disque de votre ordinateur pour mieux l'organiser ? Mais au départ c'est comme si elle jetait aléatoirement, en apparence, un jeu de cartes… Pourquoi apparemment ? Parce que maintenant au bout d'un an, je me rends compte que les choses qui sont apparues lors des premières expériences et qui semblaient hasardeuses, ne l'étaient pas… Elles*

devaient bien apparaître à ce moment-là… Mais c'est un Puzzle ! Tout semble aléatoire… et même si on veut croire que l'ayahuasca en soi, l'esprit de la plante comme veut la tradition, est une entité, au fond c'est sûr nous-mêmes qu'elle travaille… comme si elle déclenchait en chacun un pouvoir d'auto-guérison et dans ce qu'on a d'intime on sait « s'auto-curer », mais consciemment on n'utilise pas tout ça, tout reste à un niveau très inconscient… Et c'est pour ça que l'ayahuasca est un amplificateur de conscience, elle amplifie tout… Lors de mon dernier rituel, j'avais l'impression que l'ayahuasca cherchait à casser toutes les couches, conscientes, inconscientes, subconscientes etc., pour qu'on devienne une seule conscience… Presque comme si avec le temps et le travail, on n'allait pas avoir ou mieux, on allait savoir où aller chercher… je veux dire… Imaginez une garde-robe, il y a un tas de vêtements, parfois vous aimeriez porter quelque chose qui n'est pas là devant les yeux, quelque chose qui est tout au fond, qu'il faut aller chercher… Mais par x raisons, commodité, paresse, habitude, vous prenez souvent ceux qui sont devant vos yeux… Je ne sais pas encore parler de tout ça, il me manque encore quelques bases pour en parler d'une manière plus claire… Mais c'est comme si… Bon, je vais donner mon exemple… par rapport ma sexualité etc.… Le moment où nous avons des fantasmes pendant l'enfance, le moment où cela m'a effrayé, je n'ai pas réalisé, tout cela s'est passé d'une manière inconsciente, refoulée est peut-être le mot ? Mais ça a bloqué quelque chose en moi… et ces choses je les ai mises tout au fond de ma garde robe… bien cachées… Quand on commence à ramener ces choses vers le devant, faire le ménage, l'ayahuasca commence à te montrer les autres vêtements et petit à petit on commence à les approcher… Parce que nos bonnes, toutes les choses qui ne nous effrayent pas, on les mets devant, mais si on ne regarde pas les choses moins jolies, plus compliquées, elles te consomment et agissent inconsciemment… mais elles affectent notre manière de faire avec notre conscient… et on ne les affrontent pas nous finissons par tomber malade, ou aller mal… ».

Entre divagations sur les contenus des visions (les « mirações »), la force des images et la pensée du monde et de soi comme un « rhizome infini », la vie comme un réseau, comme des mandalas, Valentina nous livrera aussi les changements d'idées qui se produisent, l'arrivée de nouvelles notions (l'âme, l'esprit) et le dieu qui est en chacun suite aux prises de l'ayahuasca : « *Ces notions d'âme, d'esprit, avant l'ayahuasca je les connaissais vaguement, comme tout le monde. Mais ça ne faisait aucun sens pour moi… Je trouvais ça bizarre, tout comme l'idée de réincarnation par exemple… Je trouvais ça complètement dingue et maintenant, je doute… C'est comme s'il existait à la fois le moi, « l'esprit » «mind », qui est moi, dans cette famille qui est la mienne, avec mes goûts, mes traumas, mes vécus et puis l'âme comme quelque chose qui me dépasse. L'âme serait une sorte de corps subtile, léger… C'est l'âme qui aurait la mission de nous approcher de cette énergie suprême qui serait dieu… comme si au fond tout le monde devait s'approcher de son coté dieu… ».*

Valentina ira jusqu´à nous parler d´une pulsion d´absorption que l´expérience déclencherait avec une voracité orale, l´impression de l´absorption du monde entier : « *Mais il est vrai que par moments on a l'impression d'absorber le monde entier, de l'ingérer ainsi comme si c'était une auto-ingestion de soi et de tout… Je veux dire on est déjà en plein dedans de ce tout… Puis il y a cette boisson qui te fait ingérer encore d'autres doses du monde, on est encore plus plongé, plus dedans… parfois cela évoque un serpent à deux têtes qui s'avale soi-même et qui tombe encore sur soi… dans un circuit infini… J'ai lu un jour que des Indiens, des Tukanos je crois, avaient le ressentiment de l'inceste lors de leur transe, de pénétrer comme ça dans le monde, dans l'univers, il y a quelque chose de ça…».*

Selon elle, ces vécus l'ont guidé vers des pensées qu´elle n´avaient pas *a priori* : « *Avant je ne lisais rien de ça… et je n'aimais pas du tout ces idées-là, je ne le cherchais pas… C'est quelque chose qui s'est développé en moi au terme de cette année d'expérience* ». Ces idées l'ont ouverte, dit-elle, au monde spirituel ainsi qu'à la possibilité d´auto-guérison, d´auto-pardon par le biais de l'expérience.

Son quotidien sera marqué par la portée de ces notions holistiques et par un intérêt pour la psychanalyse : *«Vous savez, je ne connaissais pas la théorie freudienne. Enfin, je ne connais toujours pas bien... Mais l'ayahuasca m'a fait aller voir du côté de la psychanalyse… J'ai vécu durant les rituels des phases très précises de mon développement, il y a eu un moment d'épreuves très fortes vis-à-vis de ma mère et de mon père... des moments très durs, où je vomissais beaucoup. J'ai souffert en ayant l'impression d'avoir désiré mon père et d'en vouloir à ma mère et je ne comprenais pas la force avec laquelle ces images apparaissaient. J'ai eu peur de ne pas savoir séparer les fantasmes de la réalité et je voyais ma vie actuelle, mon rapport difficile à la sexualité, je voyais les sources d'un tas de « blocages » (dont j'ai déjà parlé) que j'ai et que j'ai besoin de travailler par delà des rituels. Je me suis donc intéressée à la psychanalyse, je me suis mise à lire Freud, l'« Interprétation des rêves » et ses écrits sur l'hystérie. Cela m'a beaucoup parlé… Pendant les rituels, je me suis rendue compte combien j'étais déconnectée de mon corps, de ma chair, alors que, enfant, j'adorais danser, mais je ne le faisais plus... j'étais trop mental. Au bout de la troisième séance, je me suis inscrite dans la meilleure école de ballet de la ville. J'ai expliqué ma démarche au professeur, une vieille dame hongroise et je me suis mise à danser à nouveau, à faire des étirements, à me lever tôt. J'ai arrêté de manger de la viande. Pendant mes visions il était très clair que cela ne faisait plus de sens pour le corps humain de continuer de manger de la viande animale. Je ressentais les effets de légèreté sur mon corps. J'ai commencé à mieux dormir. Mes parents ont vite senti la différence. Au départ ils avaient un peu peur. Ils se demandaient s'il ne s'agissait pas d'une secte, mais je devenais de plus en plus ouverte, accessible, contrairement aux enfermements causés dans une secte. Avec mon petit*

copain c'était plus compliqué, il y a eu trois expériences beaucoup trop éprouvantes pour lui et nous avons conclu qu'il ne devait plus prendre de l'ayahuasca ; mais cela lui a permis de commencer une analyse avec un phénoménologue et de travailler ses questions à lui. En tout cas l'ayahuasca lui a bien montré les choses qu'il ne voulait pas trop voir et qu'il ne pouvait plus faire comme si de rien n'était. Finalement je me suis séparée de lui. Dans mes visions ça devenait clair combien nous n'étions plus trop bien ensemble. Nous avons gardé une belle amitié et la complicité aussi d'avoir découvert autant des choses de la vie ensemble. L'ayahuasca nous aide à nous situer par rapport au présent. Il y a un retour important au passé qui montre bien comment le futur n'est pas encore là. Cela m'a donné envie de créer. C'est comme si l'ayahuasca m'a ouverte à des choses, m'a rappelé des choses dont je ne savais pas qu'elles étaient déjà présentes quelque part en moi. Mais je ne veux pas pour autant m'arrêter là ni devenir ésotérique ! Je sais que je peux poursuivre mon chemin sans elle. J'ai toujours aimé rêver… ».

Cette dimension du « rappel », la sensibilité et le régime de regard entraînés par l´ayahuasca, (présente de manière explicite ou du moins implicite dans d´autres récits) rejoint la notion platonicienne de la réminiscence sur laquelle il conviendra revenir. Nous voyons le dessin de l'apparition d'un certain regard sur l'enfance et sur le monde des savoirs : « *Quand on est enfant, c'est plus facile d'être connecté avec d'autres registres. À l'adolescence le changement est souvent brutal. L'ayahuasca t'ouvre donc pour entrer en contact direct avec ton être essentiel. Les bouddhistes doivent travailler dur, méditer etc. L'ayahuasca est un sentier… Nous ne connaissons l'histoire qu'à partir des grecs… Il y a tout un savoir que nous avons perdu… L'Inde a encore beaucoup à nous apporter… Même le savoir chrétien, il y a un tas de choses que nous ne connaissons pas… qui sont restées cachées au Vatican, tout le côté révolutionnaire de Jésus… Mais je ne crois pas à un au-delà, c'est ici que nous devons chercher le paradis… Et pourquoi aller chercher à un seul endroit détenteur de toute vérité? Il est temps de réunir des pensées que les peuples du monde ont rassemblées depuis des millénaires… Nous-mêmes au Brésil, nous sommes comme ça, appartenant à plusieurs cultures, nous ne pouvons pas faire comme s'il n'en était rien… Je l'ai fait pendant longtemps… ».*

En ce qui concerne l'expansion de l'ayahuasca à l´intérieur du Brésil et ailleurs, Valentina partage l´opinion que l'on retrouve chez de nombreux participants de notre recherche, à savoir : *« L'expansion que l'ayahuasca connaît depuis peu d'années au Brésil et même dans le reste du monde n'est pas par hasard. Le monde a besoin de ça en ce moment, c'est un outil qui peut aider à comprendre toutes les transformations que vit le monde, qu'il vit à toute vitesse. Le moment est arrivé pour explorer d'autres états de conscience et changer le monde… politiquement parlant, écologiquement parlant, artistiquement etc.… Je ne pense pas qu'il faut que le thé reste*

circonscrit à l'Amazonie, ni au Brésil… Le monde entier a droit de connaître aussi cette médecine… Aux Pays-Bas par exemple, il y a plus de trois églises déjà du Santo Daime, un groupe Comuníndios, et encore un autre groupe… Je trouve ce mouvement assez beau… Et le Brésil vit un moment très particulier maintenant… d'évolution… La vie est complexe n'est-ce pas ? Et magique… Je fais confiance à l'ayahuasca et à ses « lignes » d'expansion ».

LE RITUEL DE VALENTINA AUX PAYS-BAS

Une cartographie

Plus tard nous avons reçu, comme Valentina nous l'avait promis, un bref récit de son expérience *Comuníndios* aux Pays-Bas. Elle a alors 25 ans et nous sentons des différences dans ses propos. Elle ne parlera pas de ses vécus proprement dit, mais fera davantage une analyse sur le groupe, sur la transculturalité de l'expérience. Elle voulait visiblement nous donner une contribution plutôt ethnographique. Sa cartographie aura d'autant plus de sens que nous rencontrerons également une représentante de ce groupe hollandais.

Suite à deux expériences qu'elle a pu renouveler l'été 2010 dans ce lieu, elle nous parle des « différences significatives » entre le groupe de São Paulo et celui qui se réunit à la campagne près d'Amsterdam. Une première différence porte sur l'âge récent du groupe et sur l'expérience de ses responsables. Par la suite nous allons présenter les résultats du récit d'un des eux responsables du groupe. Ce groupe hollandais prend forme à l'aide du fils du leader *Comuníndios* au Brésil qui se rend aux Pays-Bas quelques fois dans l'année pour les « initier ». Valentina a participé à un premier rituel où ce garçon, I., était présent et puis à un second où il n'y avait que des européens. Certains membres de ce groupe ont déjà fait partie du *Santo Daime* Amsterdam et c'est par ce biais-là qu'ils ont fait la connaissance de l'ayahuasca. Valentina nous raconte que dans ce groupe, dont le siège se trouve dans une ferme, il existe le souci d'un projet de vie équitable, écologique, ainsi que la volonté de se rapprocher de la nature. Valentina se permet alors une petite digression sur la brève histoire de la colonisation hollandaise dans le nord-est du Brésil qui laisse, encore aujourd'hui, certains nostalgiques. Ceux-ci sont persuadés que le Brésil aurait été mieux avec des hollandais comme colonisateurs au lieu des portugais.

Le rituel *Comuníndios* suit la même « lignée philosophique » que les rituels réalisés au *Comuníndios* Brésil dans lesquels la liberté de chacun durant le « travail » reçoit une importance majeure, ainsi que le respect envers l'autre. C'est dans le silence que le rituel hollandais a trouvé la meilleure façon pour que chacun puisse respecter et ne pas interférer avec l'expérience d'autrui. En moyenne vingt-cinq personnes participent à ces rituels dont le calendrier annuel est organisé d'avance. En général, au printemps et pendant l'été, les personnes font du camping sur le domaine. On découvre que de toutes les chansons du leader de la matrice de *Comuníndios* au Brésil, il n'y en a qu'une seule qui a été adoptée lors de ces rituels. Valentina dit que le groupe est encore en construction, que ses leaders sont en train de faire deux choses en même temps : à la fois ils commencent à connaître le « thé » et ils commencent à « se connaître » par le biais du thé, tout en devant conduire les autres... Selon elle cela fait beaucoup des choses en même temps.

Valentina nous fera part de son étonnement vis-à-vis d'une certaine solennité et d'un sérieux, contrastant avec le Brésil, qui caractérisent les rituels hollandais, appelés « cérémonies ». Le moment final, la clôture de l'évènement, est selon elle « beaucoup trop scolaire ». Il consiste en une sorte de réponse à un questionnaire focalisé sur les leçons que chacun a pu tirer de son expérience et ne laisse alors que peu ou pas du tout de place à la spontanéité. À nouveau, de la part de Valentina, une sorte d'idéalisation de ces pratiques en terre native semble prendre le dessus. Elle remarque ce qu'elle appelle « la dimension de l'harpe », autrement dit, il n'existe de la place que pour l'harmonie (c'est ce qui évoque cet instrument), comme si uniquement de tels « énergies » pouvaient se manifester. Il n'y aurait, selon elle, de place pour le conflit ni pour les tensions, ni pour les combats avec soi ou avec l'invisible comme c'est le cas dans les traditions qu'ils semblent idéaliser par ailleurs. Ici Valentina fait preuve d'une remarquable sensibilité qui rejoint ce que l'on disait à propos des sensibilités *New Age et néo-chamaniques* et leur essai d'écraser toute tension au nom d'une harmonie totale, des bonnes énergies et des bonnes « vibrations ».

Finalement, Valentina conclut son récit par une réflexion sur la mondialisation et l'exportation des produits. Si d'un côté elle se demande si, une fois de plus, le Brésil exporte de l'exotisme, s'inscrivant ainsi dans la logique du capitalisme, de l'autre côté elle pense à une inversion de rôles. Jusque-là, écrit-elle, ce sont toujours les Brésiliens qui ont voulu importer toutes sortes de pratiques alors que là, le colonisé que nous sommes inverse et catéchise en quelque sorte les européens à travers cette nouvelle forme religieuse qui a l'air

de bien s'adapter à l'envie européenne d'un retour aux origines, le retour à un héritage ou à une pureté perdue. Selon Valentina, tout cela peut être également pensé comme un acte de générosité de la part du Brésil, duquel les premiers européens n'ont fait qu'extraire les richesses. Cet acte de générosité serait selon elle « le cadeau de la belle expérience de l'ingestion de la boisson amazonienne ». Elle signale encore qu'il serait souhaitable que les européens connaissent davantage l'ayahuasca, apprennent à en connaître les différents usages à travers son histoire, depuis les usages traditionnels jusqu'aux usages urbains dans lesquels les pratiques européennes pourront venir s'inscrire.

C'est notamment chez Valentina que nous retrouvons des idées assez semblables à celles rencontrées dans le *Manifeste Anthropophage* d'Oswald de Andrade. Dans son école d'Art elle a dû certainement bien étudier cette partie de l'histoire brésilienne et les traces qu'elle a laissée sur la manière du Brésil penser et faire de l'Art contemporain.

ENTRETIEN LINE

ou l'appel du « xamãe » depuis les Pays-Bas

Allemagne février 2011

Comuníndios Pays-Bas

Line est hollandaise et vit à Amsterdam. Elle a 27 ans lorsqu'elle accepte de m'accorder un entretien à Cologne en Allemagne. Cela ne va pas de soi. Parler pour elle était tâche difficile, à tel point qu'elle a souhaité avoir son petit-ami (également membre de *Comuníndios*) auprès d'elle pendant l'entretien. Elle se disait vraiment intéressée à participer à une recherche sur son expérience au sein de son groupe *Comuníndios*, d'autant plus que j'avais fait auparavant le tour des deux principaux groupes *Comuníndios* au Brésil et qu'en conséquence elle me faisait confiance en ce qui concerne la question de la légalité. Pour autant, visiblement, laisser émerger une parole sur son expérience lui coûtait psychiquement et physiquement beaucoup. Line est une fille très discrète, qui a l'air extrêmement sage voire sérieuse et laisse apparaître une certaine fragilité. L'entretien a duré seulement quarante minutes mais sa fatigue était palpable, même perceptible au niveau de sa tenue corporelle.

Line racontera qu'elle a pris de l´ayahuasca pour une première fois aux Pays Bas lors de ces vingt ans, à l´invitation de son frère dans lequel elle a grande confiance. Le leader du groupe et du rituel joueront pour elle, dès cette première fois, un rôle très important. En 2006 elle se rendra au Pérou pour vivre dans la jungle sa troisième expérience avec l´ayahuasca. Elle mettra l´accent sur le travail qu´elle a dû entreprendre par le biais de l´expérience pour faire face à ses « blocages »: « *J'ai abattu un dragon. Je ne me souviens plus de quoi il s'agissait mais il y avait «* an issue *»* [une problématique] *de mon passé, ou peut-être un schéma que je découvrais en moi-même, avec lesquels, littéralement, j'ai réglé mes comptes* ». Line va situer son expérience entre le spirituel et le thérapeutique. Grâce à cela elle dit avoir pu gagner en « clarté » sur sa vie, pardonner ses parents et résoudre certaines « émotions ». Entre 2006 et 2010 elle ne prendra plus de l´ayahuasca mais récolte les bénéfices des changements survenus dans sa vie depuis sa première fois.

Grâce à une copine qui s'est rendue au Brésil, Line entendra parler de *Comuníndios* et organisera un premier rituel qui comptera parmi ses participants I., le fils de Carlos, fondateur de *Comuníndios*. Le jeune I. fera part de son envie de fonder un groupe aux Pays-Bas et demandera si quelqu´un se sentait capable de répondre à cet appel. Line a levé la main et a commencé par la suite à organiser des cérémonies avec un petit groupe de hollandais calqué sur le modèle de *Comuníndios* Brésil d´où arrivera le « thé-mère ». À travers la constitution d'un groupe hollandais, construisant une nouvelle ligne de partage intercontinental, ces jeunes contribuent à une mise en forme de l'idée expansionniste de *Comuníndios* mais, comme à chaque fois, tout en adaptant l´idéologie de *Comuníndios* à leur sauce. Deux exemples : ils ne garderont qu'une seule chanson du leader brésilien, à savoir celle qui introduit tous les rituels *Comuníndios,* puis ils interprèteront de façon plutôt formelle le partage des expériences à la fin de la cérémonie, un moment qu´ils appellent le *sharing circle,* pendant lequel chacun raconte son vécu, comment s´est passé son expérience. En revanche, ils adoptent le drapeau de la fraternité puis se mettent à fabriquer des t-shirts avec l'arc-en-ciel, symbole du groupe. Leur choix de musique qui anime le rituel sera très éclectique : chansons latines, chansons néerlandaises, *icaros* indiens, musique du monde... La seule chanson en portugais retenue sera accompagnée par une traduction faite par Line afin que chacun puisse savoir ce qu'il est en train de chanter. Dans ce cas précis, l´idée du leader brésilien de *Comuníndios* de propager sa cosmologie (à travers ses chansons) rencontre un véritable obstacle ; c'est plutôt le « thé » en soi qui se trouve être

exporté. Il est intéressant de savoir que dans *Santo Daime* aux Pays-Bas la langue portugaise est restée la première puisque les hymnes y sont toujours chantés dans la langue originelle, c'est-à-dire dans celle de la personne qui a « reçus » ces hymnes par voie astrale.

Du point de vue légal, la situation de Line est moins dramatique que celle de Sébastien en France. Tout comme au Brésil, l´ayahuasca aux Pays-Bas est autorisée dans le cadre d´usage rituel religieux. Line dit que leur groupe envisage de fonder une église officielle pour être vraiment sûrs de ne pas avoir un jour des ennuis (ils craignent que la tolérance qui règne ne dure pas).

En ce qui concerne son travail en tant que guide des rituels, Line suit bien les conseils de I. qui pour elle est un véritable maître. Elle parlera de ses « processus » personnels et de l'agencement parfois difficile de ceux-ci avec ceux du groupe du fait que le guide prend de l'ayahuasca lui aussi pendant les rituels. Ce groupe hollandais *Comuníndios* essaie également de placer les rituels une fois par mois dans le weekend le plus proche de la pleine lune, acceptant ainsi l'héritage de la lune du groupe brésilien.

Line nous confiera à la toute fin de l'entretien qu'elle a fait des études universitaires autour de l´Amérique Latine. Nous découvrons donc là un point de départ important de son intérêt pour les pratiques de ce continent. N´ayant pas obtenu le renouvellement de son CDD dans son travail en tant que assistante sociale, nous avons senti son envie de faire de sa pratique de l'ayahuasca son métier principal. Deux semaines après notre entretien elle devait partir au Brésil pour trois mois.

Line a subi un accident qui a laissé des séquelles au niveau de la colonne vertébrale. Elle est restée pudique à ce sujet, elle n'en dira pas plus mais elle nous a fait comprendre qu´il existait chez elle une quête de cure même au niveau purement moteur, physique et qu´elle ne pouvait pas négliger ses problèmes de santé. Elle disait être devenue plus sensible suite à son accident survenu peu avant la dernière venue de I. aux Pays-Bas. Si elle dit ne pas avoir de difficultés à reprendre sa vie quotidienne les jours qui suivent les cérémonies, elle dit se sentir plus sensible « émotionnellement » ces jours-là, le « processus » entamé avec l´ayahuasca ne la quittant pas complètement.

ENTRETIEN PABLO

ou un voyage dans le temps-espace fait de souvenirs

Octobre 2009

Blois, France

Pablo est médecin-psychiatre. Nous l'avons rencontré lorsqu'il est venu faire un stage d'un mois à la Clinique psychiatrique de La Borde au cours d'une année de médecine interne en France. Il avait alors 29 ans. D'allure détendue et agréable, d'une grande finesse clinique, ce Brésilien de l'état de Minas Gerais était passionné par la clinique des psychoses, par la psychanalyse et par la mer. Ouvert et spontané il pouvait parler tranquillement de ses expériences avec l'ayahuasca.

Il avait vingt-deux ans lors de son premier contact avec l´ayahuasca suite à l'invitation d'une amie de l'université. Son parcours sera hétérogène, *Santo Daime*, *União do Vegetal*, jusqu'à fréquenter pendant plus d'une année des rituels organisés par un homme dissident de l'*UDV.* Ayant eu des expériences préalables avec des champignons psychoactifs, les effets principaux de la plante, notamment le changement du vécu du temps, ne lui étaient pas tout à fait étrangers.

Pablo mettra d'emblée la particularité de l´expérience au niveau du ressenti du temps et de l'espace et évoquera la compréhension des choses avant l'advenue de la parole. Il se demandera : « *Comment peut-on vivre des années juste en quelques heures ? Ça devient criant ainsi que l'histoire de juste regarder l'autre et avoir l'impression de comprendre ce qui se passe… Cela me fait penser à la question de la parole, comment elle devient dispensable… pas nécessaire… Il suffit de regarder l'autre ».*

La dimension de la réminiscence platonicienne, Pablo va l'évoquer comme un sentiment, un vécu qui est véritablement entraîné par l´ayahuasca ainsi qu´un voyage dans l´histoire des temps : *« Il y a cette question avec les souvenirs, les rappels, parce que vous commencez à vous rendre compte de choses... non pas les choses qui sont endormies, mais les choses qui sont là et on commence véritablement à se « rappeler », à se souvenir… des séquences des souvenirs… C'est un peu ça, un voyage dans l'espace-temps fait de souvenirs,*

l'un derrière l'autre… Dans toute une construction à travers l'histoire de l'humanité des choses que l'on a fini par perdre, ou, je ne sais pas si perdre... des choses qu'on a « oublié ».
Pablo nous racontera en détail la constitution du groupe preneur de l´ayahuasca dont il faisait partie, le lien qu´ils ont noué dans la durée des rituels partagés. Il parlera d'une véritable dimension de bienveillance et de soin des uns envers les autres ainsi que la création de « constellations » spontanées quand quelqu´un n'allait pas bien, vomissait, etc. Il évoquera le sentiment d´amour, l´expérience divine et la position éthique envers l´autre, et la vie que ces expériences lui ont permis. Le divin il l'entendra dans le sens de la musique de Bach.

En ce qui concerne l'expérience et son attachement à la spiritualité, Pablo essayera de penser la question de la spiritualité non pas dans le sens ésotérique du terme mais dans un sens philosophique existentiel : « *Mais cette question, la spiritualité, est très simple, c'est la question de l'humanité tout simplement, d'être, d'avoir à vivre, d'être condamné à vivre avec des personnes et d'avoir à construire le monde et la vie. Je n'aime pas trop parler de ça, dans ces termes, parce que souvent cette histoire de spiritualité est mal comprise… Pour moi, cela a à voir avec le sens, avec la question principale de la philosophie, qui est le sens d'être ici, de tout le monde être là, qu'est-ce qu'on fait ici… ».*

Pablo nous fera part également de ces pensées concernant le supportable et l'insupportable de l'expérience de l'ayahuasca, la question des vitesses que cela entraîne, l'endormissement de l'être contemporain, les dimensions discutables de rituels urbains et l´importance d´avoir un cadre, même si sa préférence se porte sur ce qu'il appellera un « contexte flexible ».

Le sentiment océanique sera présenté par Pablo comme un sentiment en effet courant dans l'expérience qui met en question chez l´homme toutes les hiérarchies (homme, animal, nature, culture etc.). Son choix de métier de psychiatre, le lien entre l´ayahuasca et la psychanalyse, et le corps pensé « comme un lieu de l'expérience de l'amour et de ses petites vérités » seront les autres grands axes du récit très riche de Pablo.

ENTRETIEN MARINA

ou le modelage de mondes

São Paulo, septembre 2010

Comuníndios puis « Gaia »

Femme de 33 ans, brésilienne, artiste, illustratrice. Marina a fait des études de psychologie mais n'a jamais voulu travailler en tant que psychologue. Lors de l'entretien elle venait de commencer un master en cinéma d'animation. Cela fait trois ans que l'ayahuasca s'est introduite dans sa vie. Célibataire. Elle parle notamment du rapport entre l'ayahuasca et les « traumas ». Lorsque nous l'avons rencontré, elle participait aux rituels de *Comuníndios* São Paulo, mais suite à un changement dans ce groupe, à cause du départ du couple qui était responsable de trois rituels mensuels, elle a suivi ces derniers dans le nouveau groupe qu'ils venaient de fonder : « Groupe Gaia en développement ».

Marina nous raconte son parcours initiatique avec l´ayahuasca qui s'est fait, comme c'est souvent le cas, par le biais d´un ami. Elle fréquente d'abord les rituels du *Santo Daime*, puis ceux de *Comuníndios*, avant de rejoindre enfin, vue la cassure du groupe de São Paulo, les anciens *Comuníndios* dans leur nouveau groupe *Gaia*. Tout comme la plupart des participants de la recherche, Marina fumait du cannabis de temps en temps et ne s´intéressait pas à d´autres drogues. Elle nous parlera de manière précise de l'expérience en soi, des effets de l'ayahuasca, de l'ivresse, des contenus de ses visions et du rôle des vomissements. Comme Joseph elle évoquera l´impression d´être sur une table d´opération soignée par des entités. La liaison directe avec l´univers et avec tous les êtres, l´impression de s´étendre dans le cosmos et l´analogie avec les mandalas (qu'elle dira « personnelle », « familiale », « amicale » ou encore « de l'univers ») apparaîtra au long des cinq ou six heures que durera l´expérience.

Marina nous fera part également de la place de ses études, la place de l'ayahuasca dans sa vie, la dimension « école » de l´expérience dans laquelle elle est censée apprendre des choses sans omettre ses problèmes de santé ni son refus d'être assimilée au mouvement *New Age*.

Tout comme Luc elle nous parlera de l´introduction du « Kambô » qui est une sécrétion prélevée sur une espèce de crapaud amazonien que les indiens utilisent comme vaccin ; cette médecine indigène vient compléter ses pratiques de cure et nécessitent au moins trois séances. L´ayahuasca prendra la place d´un digestif ; elle est un moyen de l´aider à digérer tout ce qui dans sa vie lui semble difficile. Parmi les histoires « non digérées » de sa vie, le suicide de sa mère occupera une place clef qui selon elle ne pourra être travaillée que par le biais de l´ayahuasca. Marina nous dit : *« J'ai commencé à fouiller dans mon trauma ».* Elle établira un rapport étroit entre l´ayahuasca, le corps et le trauma. La théorie des *chakras* sera citée et l'accent sera mis sur les questions concernant le désir d'enfant et la maternité. Des projections douloureuses sont apparues lors de son expérience avec l'ayahuasca, des histoires d´abandon transgénérationnel, des somatisations au niveau du ventre.

Actuellement engagée dans un master de cinéma, Marina s´est imposée de consacrer l'année 2011 à se « curer » et à suivre cette formation universitaire. Elle a renégocié avec son analyste de venir la voir tous les 15 jours au moins pour donner suite à toutes ces compréhensions qui sont advenues…

Un petit rappel sur son itinéraire institutionnel concernant l´ayahuasca sera exposé jusqu´à l'affirmation de son choix envers *Gaia*, le nouveau groupe.

Son récit fera part de ses contemplations autour de l´expansion des usages urbains de l'ayahuasca au Brésil, de son imaginaire autour de l´Amazonie et ses traditions (qu'elle ne connaît pas comme c'est le cas pour beaucoup de Brésiliens) et autour des enjeux de la modernité de nos jours.

L'ayahuasca est présentée comme un outil pour faire face à la vie « *telle qu´elle est, telle qu'elle se présente* ». Nous voyons surgir une dimension de la réconciliation avec soi-même, avec l´autre, avec le monde qui selon elle rééquilibre les rapports familiaux et affectifs. Son rapport à la mort et à la vie connaîtra de grands changements ; elle parlera de son travail de « modeler des mondes » : « *Oui, mon rapport à la mort à changé… mais surtout mon rapport à la vie ! Avant j'étais justement trop proche de la mort, insensible à un tas de choses minuscules, trop fermée dans ma solitude qui ne retrouvait du refuge que dans le monde de l'art. Je n'ai jamais eu peur de la mort, ni de l'idée d'un au-delà, des esprits etc. C'est vrai que perdre sa mère reste peut-être une expérience cruciale dans la vie de tout individu, il y a un avant et un après… Comment faire le deuil de l'enfance, sans devenir un adulte qui n'a plus aucun contact avec ce monde enfantin ? Pour moi, dessiner et faire du*

modelage m'a soigné… Je modelais des mondes, je les multipliais… Chacun retrouve ses trucs… enfin, dans le meilleur des cas… Ma sœur n'a pas pu trop faire ça par exemple… c'est compliqué, mais je ne veux pas parler d'elle. »

La dimension universelle de l´expérience est affirmée de manière éclectique à travers Jung, les arcanes de l´humain, les archétypes, l´inconscient collectif, l'analyse lacanienne et pour finir à travers le constat princeps de Marina : « C*'est ça aussi la vie, peu de choses sont vraiment incompatibles et nous sommes tous des cannibales au fond, vous voyez, on mange autant des idées que de mondes possibles… Et je veux encore faire des films, me lancer dans le monde du cinéma… ».*

ENTRETIEN JORGE

ou le devenir éboueur

São Paulo, février 2009

Groupe *« Portal do sol »*

Jorge, artiste plasticien, avait cinquante ans lorsque nous nous sommes rencontrés. Avant de commencer à me parler, Jorge a voulu comprendre mes propos, mes intérêts, le genre de recherche que je faisais, en gros, mon transfert avec mon objet d'étude. Ce n'est qu'après lui avoir ouvert un peu mes valises à moi qu'il a pu m'ouvrir les siennes.

Je suis allée chez lui, une maison magnifique dans un quartier aisé de São Paulo. Un salon lumineux, une décoration très originale et élégante, avec beaucoup de ses sculptures, une belle piscine. Nous avons croisé son épouse qui partait faire ses cours de chant. Ils ont deux enfants qui entamaient leurs études universitaires. Activiste de l'art de rue depuis les années 80, reconnu comme un des principaux artistes de graffitis à São Paulo, la présence de Jorge est très sereine et inspire de la sympathie. Il m'a posé beaucoup de questions sur la France et sur certaines ruines en France et en Belgique. Ayant des origines espagnoles et uruguayennes, il est né au Brésil et y a toujours vécu. Après l'entretien il m'a proposé de manger avec lui, une sorte de tarte d'abricot, sans farine industrielle, sans gluten, la pâte faite par l'écrasement de noix etc. Il m'a dit : « On dirait un dessert mais c'est un repas complet ! ». Nous sommes encore allés dans son quartier voir un petit espace publique qu'il

a revitalisé complètement, histoire de faire des interventions urbaines qui poussent les gens à se réapproprier les espaces publiques.

Avant de commencer à nous raconter comment a eu lieu sa rencontre avec l'ayahuasca et son contexte, Jorge a voulu nous faire part de son désenchantement vis-à-vis des groupes *ayahuasqueiros*. Selon lui, ils deviennent beaucoup trop institutionnalisés, tel est le cas du groupe où il a pris de l'ayahuasca pendant douze ans et qu'il venait de quitter, un groupe qui rassemblait notamment des artistes classe moyenne intéressés par la plante : « *Mais le fait est qu'il* [le groupe] *est apparu dans le milieu des artistes. Un travail qui commence en effet avec le théâtre, avec des acteurs* ». Jorge pointera que l'agrandissement de ce groupe a été la raison de sa décadence. Pour sa bonne tenue, de plus en plus de règles ont dû être inventés, lui faisant perdre ainsi la « manière expérimentale » de ces origines en 1997.

Il parlera du danger pour ces groupes de devenir de véritables « entreprises spirituelles ». C'est précisément par cette précision que Jorge démarrera notre entretien et par un état des lieux des institutions du monde contemporain qu´il considère être en faillite. Entre le récit d´un voyage décisif avec sa famille au Pérou, sa souffrance vécue avec le cannabis (qu´il a pu arrêter complètement depuis une quinzaine d'années suite à un stage chamanique centré sur des techniques de catharsis), Jorge nous parlera des mystères de l'ayahuasca et de sa préparation complexe, de son caractère empirique et de comment lui en tant qu´artiste la saisit par l´intuitif. L'ayahuasca est pour lui, avant toute chose, l´expérience de la rencontre avec le divin. Jorge soulignera que la plupart du temps les gens ne s'intéressent qu'à ces dimensions (l´invisible...) que lorsqu'ils tombent malades. L´ayahuasca lui aurait appris à vivre avec la conscience de la mort comme faisant partie de la vie, c'est-à-dire selon lui : « *le mouvement opposé à celui que propose notre culture matérialiste. Nous vivons dans une société, dans une culture globale qui nous demande de faire semblant que nous n'avons pas à nous affronter à cela. Elle nous engourdit tout le temps, nous donne toujours des choses qui nous éloignent du principal. (…)* [Par l'ayahuasca] v*ous accédez à la conscience que vous devez être responsable pour vos actes. C'est très différent par exemple de ce qui se passe dans l'église catholique, à savoir une sorte de négociation qu'on repousse toujours bien devant… Là devant, bien loin, il y aura une récompense, une bonne affaire. Plus votre vie a de la valeur, plus de responsabilité vous avez. Et là on retrouve la question du karma qu'on trouve dans toutes les traditions».*

Jorge pense l´ayahuasca comme une véritable médecine de la forêt, prête à nous aider. Selon lui nous avons tous besoin de cures mais le travail est laborieux et passe autant par le ciel que par l´enfer : « *L'ayahuasca est un « travail de guerrier », ce n'est pas un travail qui te mène d'emblée à un lieu illuminé. Vous allez en enfer, vous sortez de là et vous allez vers votre enfer, vous allez vers vos ordures et c'est ça le pouvoir… Elle t'amène à une vraie rencontre avec vous-mêmes*. *Et ça rejoint ce qu'on disait toute à l'heure, car c'est ça que tout le monde veut fuir, ses propres défauts, des aspects qui réverbèrent en nous, où habitent les énergies diaboliques et il existe des plans analogiques dans tous les domaines parce que ces énergies sont ancrées dans les « viscères », c'est là qu'elles sont littéralement. Quand vous commencez à travailler avec ces couches, vous commencez à comprendre, à interpréter où sont les problèmes ».* Pour Jorge le temps de composer avec l'ayahuasca se terminait : *« L'ayahuasca même m'a dit que c'était le moment pour moi de pouvoir faire autre chose, me sentir autorisé, presque le moment de me séparer d'elle ».*

La question de l´expansion des usages de l´ayahuasca lui paraît être quelque chose qui s'inscrit bien dans l´histoire du monde contemporain : « *Si l'on pense que les plantes de pouvoir ont toujours été présentes dans l'histoire de l'humanité et qu'elles sont apparues pour l'humanité dans des moments de sauts, de nécessité de nouveaux paradigmes... Alors oui, l'ayahuasca connaît en ce moment une répercussion internationale, elle fait en sorte que la forêt se manifeste en plusieurs endroits. Il existe des groupes d'ayahuasca au Japon, des japonais qui chantent les «* hinários *», les maîtres là-bas qui composent des hymnes en portugais ».* Sensible au contexte culturel fondateur de la doctrine du *Santo Daime* et aux effets de son transplant en milieu urbain, pour Jorge le temps est venu pour que chacun devienne sa propre église. En parlant de l'interaction entre son travail d'artiste et l'ayahuasca il mettra l'accent sur la nécessité de faire le passage entre le « nettoyage intérieur » et le nettoyage de l'extérieur, introduisant ainsi une dimension politique d'inscription dans l´espace publique : *« Je veux bien sauver l'Amazonie, mais si je n'arrive même pas à soigner les ordures dans ma rue, de mes voisins ? (...) Je pense que la connaissance, l'évolution spirituelle c'est ça, pouvoir accéder de plus en plus à ce qu'il existe de divin à l'intérieur de nous ».* Ainsi, la purification de la vie intérieure, la capacité à pardonner, toutes des dimensions présentes dans les récits des *ayahuasqueiros*, s´ouvrent également à un engagement vis-à-vis la vie collective. Son envie de créer des réseaux dans l'espace de la ville esquisse chez Jorge une subjectivité rhizome : « *Je crois beaucoup aux*

réseaux ! Aux connexions ! J'ai tendance à faire plusieurs choses en même temps… Le risque des groupes c'est le repli sur eux-mêmes, les jeux de pouvoir… comme je disais au début, la faillite est générale et je ne suis pas pessimiste, mais on vit un moment où il faut agir. Et l'ayahuasca, c'est avant tout un miroir. C'est un chemin vers la liberté et non pas vers la dépendance ou vers l'esclavage. Le maître est à l'intérieur de nous-mêmes. Si on pense au Brésil, à la ville de São Paulo comme un corps, je dirais que c'est un corps assez malade, malade mental, schizophrène, clivé, et l'ayahuasca est un traitement qui est là depuis 80 ans presque, c'est le début d'un traitement. Donc les églises, les groupes, sont bien, il faut juste ne pas perdre de vue certaines choses… Je vais en reprendre, ça va être bien d'en prendre avec le recul. (…) São Paulo c'est la folie, mais il y a beaucoup de gens sympas ici, c'est impressionnant ! ».

ENTRETIEN FRANÇOIS

ou le devenir chaman

Paris, février 2010

Fréquente des groupes « néo-chamaniques » à Paris

François est français, il a 37 ans, vit en couple, est père d'un petit garçon. Il habite à Paris et est conducteur de travaux dans le bâtiment.

Chez François j'ai pu sentir un désir d'exil, une envie de quitter le « monde occidental », un désenchantement et une quête de retour « aux origines » ainsi qu'une idéalisation du « monde oriental » et des sociétés traditionnelles telles que celle qu'il a pu rencontrer au Pérou. Il manifeste clairement un souci de travailler sa « spiritualité » ainsi qu´un intérêt déclaré pour la médecine traditionnelle et pour le *New Age* (il est rare que les gens font part de cet intérêt aussi ouvertement).

À la fin de notre rencontre il disait être content d'avoir pu parler pour la première fois de la place de ces expériences dans sa vie. Contrairement aux Brésiliens pour lesquels il est plus simple de parler de l'ayahuasca, les Français que j'ai pu rencontrer ne cachent pas leur difficulté de partager autour cette substance psychotrope inconnue en France et réveillant beaucoup de résistances. Cette difficulté semble être liée notamment à la peur

d'un jugement (psychopathologique) qui puisse leur être renvoyé. En mars 2011, François a pu exaucer l'envie qu'il manifesta déjà dans cet entretien, à savoir, faire une initiation chamanique au Pérou pendant une année entière.

François rencontre d'abord l'ayahuasca par le biais de la littérature, par le livre *« Le serpent cosmique »* de Jeremy Narby[84]. Selon lui il ne retiendra pas grand chose de ce livre mais il était *« déjà branché sur la spiritualité, à l'époque la spiritualité orientale, le bouddhisme... puis deux, trois ans après, je suis tombé sur le documentaire de Jan Kounen*[85] *qui s'appelle « D'autres mondes » où là c'était carrément un choc, un choc ! Cela m'a « impacté » dès le premier visionnage. J'étais marqué, mais, au fond de moi-même… Et je me suis dit, il faut que j'aille voir ça. Il faut que j'expérimente ».*

Avant de prendre de l´ayahuasca, François avait pris une fois du LSD et avait fumé beaucoup de marijuana. Depuis son initiation en Amazonie il ne fume plus.

Il précisera donc que son intérêt pour la spiritualité date d'avant avoir pris connaissance de l'existence de l'ayahuasca. Il portait notamment un intérêt pour le bouddhisme et les spiritualités de l´orient : « *J'avais suivi pendant deux ans des cours des philosophies comparées d'orient et d'occident… la Grèce, l'Egypte, l'hindouisme, taoïsme, tout ça tout ça… Tout ça m'intéressait et en fait ce qui me passionnait c'était l'idée de croiser un petit peu ces spiritualités pour dégager l'essence commune et, de toutes ces branches spirituelles, la découverte d'un point commun, en fait c'est ce que m'a apporté le chamanisme … Après j'ai pratiqué le chamanisme à travers des techniques indiennes. Il se trouve que j'ai rencontré un chaman sur Nantes qui était parti au Pérou et qui avait expérimenté l'ayahuasca à Takiwasi*[86]*. Et… il y a eu plein plein de connexions dans ma vie à ce moment-là autour de ça ».*

Nous entendrons la force bouleversante des « cérémonies » ainsi que l´impact sur François de sa rencontre avec Jan Kounen qui est devenu, dans ses mots à lui, presque un « modèle ». Il nous racontera son voyage initiatique de six semaines au Pérou, sa rencontre avec le « maître » Guillermo (de qui il avait également entendu préalablement parler à

[84] Jeremy Narby est un anthropologue suisse et l'auteur d'un livre sur l'ayahuasca qui est devenu une référence pour les usagers : *Le Serpent Cosmique*. Dans ce livre (1995) Narby lance des hypothèses qui lient l'ayahuasca aux structures de l'ADN.

[85] Jan Kounen, cinéaste français qui par ses films, ses livres et des interviews a contribué considérablement à faire connaître l'ayahuasca en France.

[86] Le *Centre Takiwasi* est un centre de soins pour toxicomanes au Pérou qui soigne par le biais de l'ayahuasca. Il est tenu par le médecin français Jacques Mabit et en plus des sud-américains, attire notamment des français.

travers la littérature, plus précisément dans un livre de conversations qu'il a fait avec Vincent Ravalec[87] et Jeremy Narby), les diètes qu'il réalise et les changements absolus qui vont s´opérer dans sa vie. L'ayahuasca devient pour François un véritable véhicule qui permet d'établir des connexions y compris avec le règne végétal nous confiera-t-il tout en ayant une certaine crainte d´un jugement de notre part : « *« Il y a un échange… il y a vraiment un dialogue, une discussion… alors tu parles et elle répond…* [Il rigole, comme étonné d'avoir osé le dire…] *Oui, il y a vraiment une communion avec une intelligence… qui nous met en contact du vivant, de la vie, du cosmos, des éléments… de tout le règne, sur le plan spirituel »*.

Nous avons ressenti chez François un certain conflit en ce qui concerne la place de ses expériences avec l´ayahuasca et de sa vie quotidienne, les allers-retours entre les expériences et la vie de tous les jours. À la fois si affecté par ces dimensions du sensible, François exerce curieusement un métier qui l'oblige à être au plus près du concret, à savoir, diriger des chantiers, être en contact avec la matière, le ciment.

Si son travail nous semblait plutôt intéressant, il ne nous cachera pas son envie de devenir chaman : « *Je veux m'épanouir complètement dans la voie chamanique… »* et d'en faire son seul et vrai métier.

François, ainsi que la plupart de sujets de notre étude, parlera de la question de la connaissance de soi, le « *se connaître* », « *se libérer du poids de l'ego et puis du mental* » qui occupent une place majeur dans sa démarche. Il évoquera encore les enjeux légaux et les difficultés de prendre de l´ayahuasca en France ainsi que le coût financier (cent euros la session en moyenne) et les implications de « *sortir la médecine de son contexte culturel. Et comme tout ça c'est récent… je me demande si on ne fait pas les apprentis sorciers… C'est pour ça qu'il faut rester vigilant, prudent… ».*

[87] Ecrivain français, auteur de livres autour du chamanisme, l'Iboga et l'ayahuasca. Il a écrit également en partenariat avec Jan Kounen.

ENTRETIEN MARCOS

ou l'outil pour l'expérience du sentir

São Paulo, février 2009

Groupe « Ayahuasca », dissident de l'*União do Vegetal*

Publicitaire, 29 ans. Classe moyenne aisée. En lui nous avons retrouvé une vie d'avant l'ayahuasca troublée par un rapport très compliqué aux substances psychoactives. C'est notamment avec l'alcool que Marcos a entretenu, pendant dix ans, une relation d'abus. La dimension du contact chez lui était également plus particulière. Très doux, fragile, il a retrouvé dans l'ayahuasca et dans la rencontre avec sa femme (qui s'est produite juste après avoir commencé à prendre de l'ayahuasca) un nouvel élan pour sa vie. Cette manière d'exposer ce renouveau le rapproche un peu de la demande des toxicomanes de « renaître » telle que nous la retrouvons souvent dans nos pratiques cliniques. Chez Marcos apparaît fortement la question de la clarté ; il faut éclairer, illuminer son chemin. L'ayahuasca est pensée comme une lumière dans la dialectique du clair-obscur de la vie, l´obscur étant quelque chose à surmonter avec le temps : « *L'ayahuasca est une lumière, une lumière dans la conscience dans le sens d'éclairer tout ce que vous ne voyez pas. Tout ce que vous ne voyez pas de vous-même, de la nature et de tout ce qu'a avoir avec l'existence. Et puis elle commence à illuminer et vous commencez à avoir plus de clarté sur tout ce qui vous arrive. Vous commencez à vous voir et à vous rendre compte de tout ce que vous faites ».* Nous retrouvons chez lui des impératifs très marqués, limite surmoïques, concernant une règle de conduite impeccable.

C'est, encore une fois, par le biais d´un ami que Marcos entend parler de l'ayahuasca et ça sera dans une église du *Santo Daime* à São Paulo que la première rencontre a lieu. Ensuite, dans son itinéraire, il trouvera le contexte qui lui conviendra le mieux, à savoir, un groupe qui s´appellent « Ayahuasca ». Cela fait cinq ans maintenant que Marcos est membre de ce groupe fortement inspiré de *l´União do Vegetal*. Il nous parlera des changements dans son alimentation (moins de viande, plus de légumes et de verdures) mais avant tout, d'un éveil des notions spirituelles et de son rapprochement de la sphère du « sentir », les deux choses lui étaient complètement étrangères. De par son scepticisme absolu et du fait que

dans son optique il ne s'agit dans l'ayahuasca aucunement de croyances mais de « l´expérience du sentir », il nous énoncera, telle une maxime : « *Il ne s'agit pas de parler de Dieu, il s'agit de sentir la présence du Divin* ». Il évoquera les enseignements donnés par le maître qui dirige les sessions et son engagement au sein du groupe. Il laisse transparaître également le caractère processuel de l'expérience : tout change tout le temps, le groupe est un chantier, de nouvelles personnes arrivent, des nouvelles suggestions sont proposées, des nouveaux espaces sont construits dans la fermette où les rituels ont lieu, il faut bricoler dans tous les sens. Son entourage familiale et amical est au courant de son investissement dans ce groupe et selon lui le passage entre l'expérience rituelle et le quotidien ne pose aucun problème : *« Je trouve que ça facilite. L'ayahuasca n'est pas quelque chose qui te détache, te débranche de la réalité, elle ne fait que te montrer d'autres réalités. (...) Et puis on a plus de clarté pour remarquer l'importance de tout ça. La plante facilite, nous aide à comprendre pourquoi on fait ce qu'on fait au jour le jour… Dans ce contexte, je trouve que l'ayahuasca facilite la vie ».*

Marcos lui aussi voit le groupe comme une école où non seulement on apprend des choses, mais où de nouveaux maîtres sont formés à partir d´un vécu empirique et d´une tradition essentiellement orale.

Il parlera encore de l´ayahuasca comme une accélératrice : « *Si par exemple, quelqu'un veut comprendre quelque chose de sa vie, et puis démarre une thérapie car il un grand problème avec la mère par exemple… parfois vous commencez, vous faites trois ans d'analyse et parfois vous faites une expérience de l'ayahuasca et dans une session vous parvenez à réaliser tellement de choses que cela vous donne déjà les conditions, si vous le voulez, de modifier certaines choses ».* Au passage nous avons pu comprendre que sa grande question de travail à lui était précisément son rapport à sa mère. Il considère l'ayahuasca comme un véritable outil pour travailler les relations familiales : « *En fait le point délicat pour moi, c'est ma relation avec ma mère. C'est très conflictuel. Cela ne fait que deux ans que j'ai vraiment réalisé des trucs de mon enfance, de ma relation avec elle, tous mes jugements envers elle… et c'est ma mère, je l'aime…* [Il est ému] J*e travaille ça, mais c'est difficile, souvent elle dit quelque chose et ça me fait un effet, comme du stress… J'ai deux frères. Mais j'ai remarqué avec l'ayahuasca comment c'est ancien tout ça, je dois nettoyer mon histoire avec elle* [ma mère]*, c'est déjà beaucoup mieux… ça c'est très intéressant… vraiment… Je ne savais même pas avant que ça existait… J'ai vu le commencement de certains troubles quand*

j'étais encore tout petit, je me voyais à 3, 4, 5 ans… et depuis, je travaille et c'est plus simple d'être avec elle maintenant, ça ne m'envahit pas, « j'améliore », ça ne me fait pas autant de stress… mais la mère ça joue beaucoup vous savez ? Je comprends maintenant pourquoi on dit ça… Je commence à avoir tout juste une relation plus harmonieuse avec ma famille et ça n'a pas de prix… Donc, pour l'instant je reste dans le groupe, j'en ai encore besoin… Il y a de gens qui viennent une seule fois et puis c'est bon, ils ont compris ce qu'ils avaient besoin de comprendre et ne reviennent plus, moi je suis plus lent… Et penser que des enseignements viennent d'une plante… ce n'est pas uniquement une plante… L'ayahuasca; c'est un outil ».

ENTRETIEN JEANNE

ou le devenir-plante

São Paulo, février 2009

Groupe « Ayahuasca »

C'est dans un restaurant japonais, comme il en existe des milliers dans la ville de São Paulo, que nous avons eu cet entretien avec Jeanne, brésilienne. Je n'ai demandé qu'un jus de fruit de la passion, je n'ai pas pu envisager de manger des *sushis* tout en interviewant cette jeune femme brune aux cheveux longs, mariée, de 28 ans. Ayant une voix forte et mélodieuse, Jeanne aurait pu parler pendant des heures. D'ailleurs dans l'ensemble, les personnes, malgré leur difficulté à raconter l'expérience en soi, pouvaient nous parler facilement. On dirait même que cela leur faisait du bien de prendre ce recul pour raconter l'expérience, d'avoir un témoin, de pouvoir construire un récit. Les sujets préférés de Jeanne étaient la conscience écologique, la discussion maladie-santé, la conscience sociale, anticapitaliste. Elle mettra de manière particulière l'accent sur la dimension purgative, viscérale, difficile et non récréative de l'expérience.

Ayant un grand intérêt pour les plantes d´une manière générale, elle entendra parler dans un forum sur internet des espèces composantes de l´ayahuasca (la *Psychotria viridis* et le *Banisteriopsis caapi*). Quelques mois plus tard, quelques amis lui parleront des rituels faits avec un « thé », un de ces amis deviendra son mari par la suite. Un jour elle décide de les suivre et démarre « son processus ». Le mot processus (« *Parce que la plante a facilité*

plusieurs de mes « processus » ») sera fréquent dans le récit de Jeanne pour qui le travail avec la plante ou le travail de la plante sur elle, ne cache pas ses hésitations ni la dimension éprouvante que cela implique : « *Car c'est une relation difficile, cela fait déjà quatre ans, j'ai vécu des situations bonnes mais aussi des situations pas très bonnes. Parce qu'il arrive qu'elle vous montre quelque chose que vous ne voulez pas voir ; vous ne voulez pas entrer en contact avec ça et elle vous le montre, c'est comme si elle soulevait un tissu et vous voyez un tas de bêtes étranges en-dessous, mais vous savez que ce tas de bêtes étranges c'est vous-même. Vous comprenez ? Et donc parfois c'est difficile d'accepter que l'on n'est pas si jolie qu'on se l'imagine. Donc, c'est une relation ainsi, au moins pour moi, chaque fois que je vais là-bas et je prends un verre d'ayahuasca dans ma main, je me dis : « mon dieu, pourquoi je suis venue ici à nouveau ! Pourquoi je suis là ! Pourquoi moi ? ».* Elle n´est pas la seule à dire cela, Pablo nous en parlera également en donnant l´hésitation des autres personnes de son groupe comme exemple pour dire que malgré le fait que l'expérience n'est pas facile à vivre, les gens finissent par y revenir.

Jeanne nous fera part de son dur travail pour arriver à exprimer ses sentiments aux gens, notamment le sentiment d´amour: « *Je suis encore dans ce processus* ». Ayant, comme la majorité des personnes interviewées, fumé un peu de cannabis pendant une certaine période de sa vie, Jeanne avait déjà arrêté le cannabis des années avant de connaître l´ayahuasca qui sera la première substance qu'elle prenne pour entraîner un état modifié de conscience. Avant l'ayahuasca elle nous confie avoir été assez déprimée, isolée, replié sur elle-même. Elle disait être également fermée à toute question spirituelle : « *Mais une des choses que j'ai appris avec l'ayahuasca, qui fait partie des enseignements de notre groupe, c'est que dieu est à l'intérieur de nous. Donc ma quête à moi finit par être une quête de moi-même, c'est comme si je voulais me rencontrer et en me rencontrant, je retrouvais dieu aussi et ma spiritualité, les énergies qui vibrent autour de moi, les choses que je valorise, c'est plus ou moins ça… Ce n'est pas une spiritualité externe, c'est une spiritualité interne, étrange non? ».*

Jeanne réalise un changement radical en ce qui concerne sa vie professionnelle. Elle a réussi à quitter un travail bien payé et reconnu pour partir à la quête d´un travail « moins capitaliste », moins « malade » et davantage en accord avec les principes affirmés dans son expérience. Pour autant elle reste très discrète vis-à-vis de son entourage en ce qui concerne

son engagement avec l'ayahuasca. Uniquement quelques amis et proches, dont son frère, sont au courant.

Elle mettra l´accent sur la dimension purgative et l'expérience du « pardon » qui l'ayahuasca entraîne : « *Et dans tout ça, il y a quelques pardons, j'ai réussi à pardonner à certaines personnes des choses ce qu'elles m'avaient fait et je ne sais pas, c'était bon de le faire, vraiment bon… Mais, il y a des expériences qui sont très douloureuses, parfois vous buvez le thé et vous ressentez un inconfort très grand, une envie de vomir, on dirait que vous allez y arriver* [à vomir] *et ça ne vient pas… c'est un très grand malaise ça… J'ai, je ne sais pas si « chance » est le mot, mais à chaque fois que j'ai vécu une situation difficile à cause du thé, je savais pourquoi je la vivais… C'était en rapport direct avec quelque chose de ma vie ou quelque chose que je vivais à ce moment-là. Une chose est très en relation avec les autres…. Car si à chaque fois je me surprends à me demander pourquoi je suis là à nouveau, je sais que c'est mon chemin ».*

Jeanne nous parlera longuement du fonctionnement rituel et statutaire du groupe, de la place des maîtres et de la transmission orale qui permet aux gens de se parler. Elle dit que son régime de sensibilité s´est effleurée et qu'elle a réussi « *régler des trucs familiaux* ».

Elle nous fera une sorte de bilan de ces années d'expérience, de sa position politique écologique actuelle, de la disponibilité nécessaire pour gratter l'archaïque en soi par le biais de l'ayahuasca et le caractère non récréatif de l´expérience.

Comme Joseph et Marina, elle mentionnera l´expérience de se trouver, pendant le rituel, sur une table d'opération où d´autres la touchent : « J*'étais toute ouverte… Souvent pendant mes travaux, m'arrive l'image de marcher et de trouver un tissu, je le soulève, et en-dessous il y a un monde de choses… Je suis dans un paysage et puis un autre s'ouvre… c'est curieux. (...) Plus je m'approche de ça, qu'on appelle 'le divin', je réalise que je m'approche de moi-même. (…) L'ayahuasca c'est une libération et ça implique beaucoup de responsabilité en fait ! Ce n'est pas facile de tenir la liberté !* »

Chez Jeanne nous avons trouvé à la fois une légèreté et une sensibilité créative (elle a crée un blog sur internet où elle écrit des poèmes et partage des « enseignements ») et à la fois une extrême exigence surmoïque envers elle-même et envers les autres.

ENTRETIEN CARLOS

ou le devenir alchimiste-homo-sapiens

Alter do Chão, Amazonie, Septembre 2010

Leader fondateur du groupe *Comuníndios*

Dans le chapitre consacré à *Comuníndios* dans notre première partie, nous avons présenté longuement notre entretien avec Carlos en même temps que nous présentions l'histoire et la cosmologie de son groupe ainsi que le contre-transfert du chercheur. Cet entretien a eu lieu au siège de son groupe en Amazonie, à Alter do Chão, dans l'état du Pará, le premier Etat de l'Amazonie Brésilienne. Nous allons passer directement à l'entretien que nous avons pu réaliser avec sa fille, elle aussi très engagée dans *Comuníndios*.

ENTRETIEN LUNA

ou « il y a du sang qui court dans mes veines »

Alter do Chão, Amazonie, septembre 2010

Groupe *Comuníndios*

Luna est la fille ainée du leader de *Comuníndios*. Elle a grandi dans le milieu de l'ayahuasca initié par son père. Sa mère serait partie justement du fait de son désaccord avec ce mode de vie. C'est donc Carlos qui élèvera Luna et son frère I. Ces prénoms particuliers, chargés de sens mystiques (que nous avons changé en essayant tout de même de garder une certaine proximité), vous l'aurez compris, c'est le père qui les a choisis. Luna a fait des études universitaires d'administration mais se consacre actuellement entièrement à *Comuníndios*. C'est elle qui assure une permanence au sein de la base amazonienne à Alter do Chão, tandis que son frère et son père sont souvent en voyage. Selon le cahier d'enregistrement de passage que Luna nous a montré, entre les mois de mai 2010 et septembre 2010, soixante-douze européens sont passés dans le domaine *Comuníndios*, dans la matrice, à Alter do Chão.

Des rituels y sont organisés un peu « sur mesure ». Le site est très beau mais, contrairement à d'autres traditions, il n'existe pas un groupe du village même qui vient faire un travail. Dans le chapitre consacré à *Comuníndios*, nous avons énoncé le contexte de notre séjour et les questions contre-transférentielles du chercheur qui sont apparues lors de ces quelques jours sur place.

L'entretien avec Luna a eu lieu le jour de mon départ. Si à l'origine je n'avais pas forcément pensé l'interviewer, j'ai bien senti qu'elle attendait ce moment. Elle tenait vraiment à prendre la parole et à me faire part de son expérience, son vécu et même de sa solitude. Elle qui travaille souvent en coulisses, son père et son frère étant le plus souvent sur la grande scène, j'ai compris que je ne pouvais pas partir sans prendre le temps de l'écouter.

Son engagement à *Comuníndio*s a commencé par défaut. Son père et son frère étant de plus en plus en voyage, quelqu´un devait assumer le travail de s'occuper du domaine familial. Luna dira que même si elle est responsable des rituels et qu´elle tient à cela, elle refuse la place de guide spirituel, de gourou ou de chamane : *« Le thé est dans ma famille avant ma naissance... et si je pouvais choisir, j'aurais un boulot, en train de gagner des salaires et tout ça, dans une autre... si j'avais pu choisir... mais bien sûr, maintenant je ne veux plus une vie comme ça pour moi, je le sais ça, ce que j'ai ici, j'aime m'occuper de tout ça, j'aime être ici.... ».*

Sa relation avec le dit thé n'allait pas de soi. Enfant et adolescente elle avoue avoir été jalouse de ce thé vis-à-vis duquel son père accordait autant d'importance et en conséquence ne voulait rien en savoir. Ce n´est qu´après ces vingt-et-un ans qu'elle s'ouvrira et « consacrera » véritablement le « thé-mère », le *xamãe* du père. Elle dit que c'est le thé qui l'a apprivoisée et c'est en 2007 qu'elle commencera à le « servir » aux gens : *« D'ailleurs la première fois que j'ai servi c'était à un Québécois… Enfin, le thé m'a « pris » petit a petit… ».* Elle démontre une envie de connaître d´autres rituels, notamment le *Santo Daime*, dont un jour elle a raté l'occasion d'y participer. Luna nous parlera également d'une dépression assez sévère qu´elle a éprouvée en 2006 à la fin du lycée et de laquelle elle a dû se sortir toute seule. Son frère parti en Europe pour la première fois en août 2007 (en France), elle se retrouve seule et c´est là qu'elle décide de venir s´installer dans la maison familiale à Alter do Chão. Jusque-là elle habitait toute seule, faisait des études dans la ville la plus proche et ne venait que les weekends. Maintenant quand elle y repense elle dit se

sentir « fortifiée », prête à se remettre débout toute seule à nouveau s´il faut. Cependant, nous avons senti en elle une certaine tristesse ou solitude ; Luna a pleuré pendant l´entretien.

Elle nous explique que son père et son frère n´avaient jamais pensé qu´un jour elle assumerait les affaires. Rien ne lui avait été transmis pour cela. Elle s'occupait uniquement de la logistique, du stockage des bouteilles de thé. C´était uniquement à son frère que son père apprenait à servir et à guider les rituels. Il arrive à Luna actuellement de conduire les rituels sans prendre le thé, sans « consacrer » dit-elle. Cela est improbable dans les autres traditions ayahuasqueiras brésiliennes ou même dans les pratiques des *curandeiros*. Luna retracera la trajectoire de son père, de son grand travail pour arriver où il en est maintenant et de comment son rapport à son père a changé depuis que les autres lui renvoient sa valeur : « *On ressent l'amour et la gratitude que les personnes ont, l'amour que les personnes ressentent vis-à-vis de mon père… même s'il a un sale caractère, de crier, d´être autoritaire, on voit que les personnes l'aiment beaucoup… parfois ils le valorisent même plus que nous-mêmes… J'ai appris à lui donner plus de valeur et même à sa musique quand j'ai vu d'autres personnes l'écouter… quand j'ai vu les autres ! Car jusque-là je n'aimais pas trop, et puis quand j'ai vu que les gens aimaient, je me suis dit, quand même… Je suis sa fille et je ne lui porte pas la valeur qu'il a ».*

Luna nous confie qu´elle a envie elle aussi de voyager un jour, mais que pour l'instant sa place est à Alter do Chão. Selon elle il n´y a personne d´autre de prête pour s´occuper de la base de *Comuníndios* ni pour organiser les *feitios* (la préparation du thé). À l´heure actuelle c'est elle qui « articule » tout, trouve les ouvriers et s´occupe de trouver les ingrédients. Elle pense qu´avec son frère (qui s´occupe davantage de l´expansion de *Comuníndios*) ils vont devoir prendre une place de plus en plus grande pour soulager leur père : « *Après papa c'est moi le leader… c'est moi qui assume le front… et je veux de plus en plus qu'il se repose et que nous, on assume… et I. est de l'autre côté du monde… On a encore une sœur, mais elle habite séparée de nous, avec sa mère. C'est une autre vie, une autre histoire… Mais enfin, I. est à fond dans cet aspect de l'expansion… et ça se fait l'expansion ! ».*

Luna mettra encore l´accent sur le fait qu´elle ne vit pas coupée du monde comme dans une secte ; elle dit avoir des amis et de la famille qui ne s'intéressent pas à l´ayahuasca et avoir un côté très mondain. Elle évoquera également avec regret les tensions existantes

entre les différentes lignées ayahuasqueiras : « *Malheureusement les tensions entre les groupes, ça arrive, je ne comprends pas. Ceux qui trouvent que la vérité c'est leur doctrine… mais non, plus qu'on vit librement, plus qu'on est heureux… Tout ça crée des barrières, quand on dit, « ici c'est le bon lieu ! » au fond on veut dire chez moi c'est le bon… C'est dommage, le mieux c'est d'être heureux, profiter de ce que les choses ont de bien, chercher à bien vivre le bon moment qui peut exister dans chaque doctrine… ce moment bon qui existe dans cette liberté. (...) Le critère à garder, c'est le respect, la chose doit être faite avec du respect et il faut aller « consacrer » avec du respect ».*

ENTRETIEN LEONARDO

ou la circulation du soin

São Paulo, février 2009

Circulation entre plusieurs groupes

Leonardo était âgé de 28 ans lors de notre long entretien. Brésilien, psychologue clinicien, il est très investi dans le soin des toxicomanes, notamment dans les programmes de réduction de risques associés aux usages de crack dans la ville de São Paulo. Il y a quelque temps il était venu plusieurs mois à Paris faire des stages dans des institutions telles que l'hôpital Marmottan. Son intérêt pour l'ayahuasca est moins religieux que thérapeutique, notamment avec un travail qu'il réalise avec des SDF de la ville de São Paulo, pour lesquels l'expérience avec l'ayahuasca semble marquer un nouveau début, un nouvel élan envers la vie. Il est très activiste dans la défense d'une nouvelle politique mondiale concernant l'usage de drogues et le soin de personnes qui en font l´usage. La problématique des drogues et les droits de l'homme et la décriminalisation des usagers sont des points importants de sa démarche et lui tiennent à cœur. Leonardo avait un contact très agréable. Actuellement il fait un travail très important avec les enfants et jeunes de rue à São Paulo autour du crack.

Leonardo a un rapport nomade avec les institutions ayahuasqueiras. Se méfiant de toute organisation religieuse et des églises, il rencontrera l´ayahuasca durant ses études de psychologie et dit avoir avec elle une relation qui est toujours en construction. Comme pour beaucoup d´autres, son initiation se fit dans le *Santo Daime* mais c´est dans un groupe

appelé *Natureza Divina*[88] qu´il participa plus régulièrement à des rituels. L´ayahuasca deviendra l'objet d´étude de son mémoire de psychologie. Malgré la sympathie qu´il dit avoir envers le *Santo Daime*, le cadre strict de cette religion en dehors du contexte culturel amazonien lui déplaît. Cependant il fera un voyage très important en Amazonie et il fera un beau récit des origines du *Santo Daime* et de la population actuelle daimiste qui vit en communauté dans la forêt.

Son engagement naîtra lors d'un travail avec les SDF (raconté en détail) au cours duquel il va retrouver une dimension soignante importante de l´ayahuasca. Dans ce sens on comprend pourquoi il est interpellé plus par les traditions péruviennes dans lesquelles l´ayahuasca s'inscrit avant tout comme une médecine et où le sacré prend d´autres sens. Sa critique du *Santo Daime* porte notamment sur le fait qu'ils privilégient avant tout la production collective et risquent d'écraser le singulier.

Cela fait huit ans que Leonardo prend de l´ayahuasca dans divers groupes *ayahuasqueiros* de la capitale avec lesquels il entretien un rapport amical et ouvert. Il sera la seule personne que nous avons rencontré qui osera interroger véritablement la notion de « spiritualité » et celle de « quête » si disséminée dans ce milieu : « *Alors, je trouve le mot spirituel très étrange... parce que pour moi, le spirituel, le corps et le mental, tout ça est finalement ensemble... pendant l'expérience et dans la vie tout court... tout le temps ils vont ensemble. Bon, je prends le thé, et à chaque prise je cherche quelque chose... évidemment que je cherche quelque chose en prenant de l'ayahuasca, mais ce n'est pas une quête spirituelle, ni une quête à me rencontrer, me résoudre... c'est plutôt pour m'aider à comprendre. Pour moi la compréhension qui me reste la plus accessible est celle de rêver étant réveillé... et les rêves sont fertiles pour ma vie et pour mes questions... Quant à ces trucs, le thé va me nettoyer, je n'ai pas encore ces choses claires en moi... Mais l'usage, les visions, les contenus qui viennent, par le fait d'être une expérience si forte, de me ramener des choses importantes... de me faire penser, m'arrêter et le lendemain être tranquille avec les choses… de prendre des décisions pendant l'expérience... Il y a plusieurs choses qui sont vraiment importantes... mais je ne sais pas si je séparerais le mot « spirituel » de tout le reste, du contexte, vous voyez ? C'est pour ça que j'aime beaucoup l'ayahuasca car c'est quelque chose qui donne beaucoup d'expérience, il ne s'agit pas de juste planer... mais il y a un ensemble… Parfois vous pleurez, parfois vous vomissez, parfois vous chiez, vous*

[88] « Nature divine »

tremblez... nous avons des expériences qui sont très corporelles, donc cela touche à tout, pas uniquement au « spirituel » dans le sens courant du terme... ».

Cela faisait trois ans que Leonardo était en analyse. Il ne fera pas un rapport grossier entre psychanalyse et ayahuasca, mais parlera de « processus » pour qualifier les deux choses, en disant que, sous certains aspects ils peuvent s'approcher et sur d´autres s´éloigner : « *Je trouve intéressant cette compréhension du Daime*[89] *comme un autre avec lequel vous entrez en relation... Par exemple le Daime est quelque chose de divin que l'on prend et qui va nous dire des choses, ou pour les types péruviens c'est une plante enseignante, une « plante maîtresse », qui va nous apprendre des choses... Alors, il y a également l'autre qui va te dire des choses, qui va te montrer des choses qui vont être importantes pour toi, vont te nettoyer etc. Dans la thérapie il y a aussi quelque chose avec l'autre... cet autre qui va également dire des choses, va montrer d'autres perspectives... et chaque semaine on va voir cet autre… ».*

Sa famille et ses amis sont bien au courant de l´intérêt qu´il porte sur l'ayahuasca comme un outil de travail et cela ne semblait pas poser problème.

En outre Leonardo a essayé plusieurs substances psychoactives sans avoir eu, selon lui, des problèmes avec une d´entre elles. En ce qui concerne les changements subjectifs ressentis depuis les prises d'ayahuasca il dira que l'ayahuasca plus que le changer, l´aide à réaliser les changements de la vie et à réaliser la façon dont il aime être : *« Une sorte d'acceptation de certaines choses, mais sans gâcher les dialectiques... à la fois les choses ont du sens, tout a du sens, tout semble relié, mais parfois les choses n'ont pas de sens non plus, et le thé me fait pas mal souffrir quand je me rends compte de certaines choses... mais il montre comment les choses se lient les unes avec les autres... L'ayahuasca ne te donne aucune garantie que tout va être sympa... simple... Ce n'est pas récréatif du tout... C'est assez viscéral... pas commode du tout... Mais les expériences difficiles qu'on peut éprouver gagnent du sens, même si c'est dur... ».*

Leonardo évoquera encore la dimension archaïque, primitive et culturelle de l'ayahuasca et la conception de la notion de « travail » dans la terre de chômeurs en Amazonie : « *Oui, on peut presque penser en télépathie, ce genre des choses.... C'est comme s'il suffit d'un regard pour tout comprendre... Je me souviens, les premières fois, j'échangeais un regard avec quelqu'un, et puis je disais quelque chose, et le type aussi disait quelque chose et je voyais que*

[89] Nom populaire pour l'ayahuasca au Brésil, même en dehors des groupes du *Santo Daime*.

par la parole ça n'avait aucun sens et puis je lui regardais à nouveau et là c'est comme si on se comprenait... Et je ne pense quand même pas que ces choses sont purement chimiques... Je trouve sympa les contextes que donnent les rituels, je trouve ça assez intéressant... Le contexte, les formes qu'on donne à l'expérience c'est très bien et ça évoque beaucoup les choses du primitif... de vomir, de chier, de toucher à ces choses primitives, viscérales... être là comme ça... Nous qui sommes si civilisés faire ces genre de choses devant les autres ! Genre vomir... et quand on est mal pendant le rituel, ça a tout un sens là, c'est assez bien... Et l'échange avec les autres personnes présentes... Elles sont presque nos sœurs à ce moment là... ça j'aime beaucoup... J'ai bien senti ça quand je suis allé à l'Acre, pour connaître d'où avait surgi cette manière, qui est arrivée jusqu'ici après, de prendre le Daime... Et ça je trouve fascinant... comment quelques types nordestinos [du nord-est], paumés au milieu de l'Amazonie, qui étaient partis là-bas pour travailler dans l'extraction de l'hévéa, déjà dans un moment où ça n'apportait plus beaucoup d'argent, pour remarquer la frontière du Brésil... qui au fait était déjà remarquée... Autrement dit, il y avait un tas de gens paumés, sans avoir de quoi faire là-bas... ce truc de réunir tout ce monde-là et donner du sens à l'existence... j'ai trouve ça assez curieux, un tas de chômeurs là-bas... Et ils donnent le nom de « travail » pour le travail qui se passe là... Ce sont des aspects que je trouve les plus sympathiques de toute cette histoire du Santo Daime... agglutiner, rassembler des gens... J'ai trouve ça très bien... et une fois sur place, j'ai entendu des vieux messieurs... c'était super... les messieurs au milieu de la boue, au milieu de la pluie de l'Amazonie, habillés solennellement, « fardés » comme ils disent... Parce que nous, nous voyons cette « farde » et on s'est dit, qu'est-ce que c'est kitsch ! Mais une fois sur place, c'est intéressant de connaître... ce truc bleu... une chemise blanche... parfois les femmes avec des jupes blanches... et les vieux qui expliquent comment au départ, tous les 15 jours, chez le Daime originel, avant la séparation, il y avait le travail de concentration et puis les jours des Saints... le travail de San Miguel de cure... ce genre de choses... mais tous les quinze jours donc s'il pleuvait ou s'il faisait beau, ils venaient faire le « travail de concentration »... habillés dans des vêtements très blancs, allant au milieu de la boue pour chanter avec tout le monde... et cela créait une routine, un quotidien... ils disaient : on se demandait comment on allait faire pour traverser la boue et garder nos habits propres... c'est dingue si on y pense... eux, ils étaient là tout le temps (et moi j'étais en quête de quelque chose...) un peu paumés... et ce truc leur donnait quelque chose, les situaient, leur donnaient une place... tous les quinze jours aller là-bas, chanter avec tout le monde... et Irineu, le type qui a crée tout ce truc ! On dirait qu'ils aiment s'occuper, soigner le désespoir des gens, et c'est ça que je trouve assez beau... quand j'entendais les vieux parler... et il m'est arrivé d'être malade, ramassé, désespéré et leur soin, ça je trouvais vraiment beau chez eux... et c'est quelque chose d'assez différent de ce qu'on voit ici à Sao Paulo... Là-bas, les personnes vont jusqu'à eux, prennent le Daime quand elles sont malades... c'est intéressant je trouve... Ici, c'est « j'ai besoin de me rencontrer », « j'ai besoin de voir ma spiritualité, mon auto-

connaissance » etc. Là-bas c'était presque du désespoir... Genre, je ne supporte pas de vivre comme je vis, je vais traverser cette forêt et je vais jusqu'à ce type qui va me dire ce dont j'ai besoin... j'ai trouvé que ça a plus à voir avec la thérapie et avec quelque chose de l'ordre du soin... Je trouvais ça beau... les vieux... parce que les vieux, genre, depuis 1930 on prend du Daime... C'était difficile de traverser la route, la boue... mais on venait... on restait... Il faut bien se dédier aux choses dans la vie... bien faire ces choses... Je trouvais ça assez beau... ». Son récit ouvre à un véritable débat autour du passage de la pratique de l´ayahuasca au sein de l´Amazonie vers les grandes villes brésiliennes et du monde ; il s'interroge sur les nouveaux discours et sens produits lors de ce passage dont le débat autour d´une certaine conception de la spiritualité n'est qu'une des conséquences.

ENTRETIEN GUSTAV

ou le thé est une clef

São Paulo, février 2009

Comuníndios

Gustav, 23 ans, était étudiant d'Art d'une importante Université de São Paulo lorsque je l'ai rencontré. Brésilien fils de japonais, il était très stylisé dans sa manière de s'habiller, de parler, très branché sur l'art urbain, il a l'air très cosmopolite. Timide et un peu sérieux, intéressé par l'art de rue (graffiti et skates).

Cet entretien était le premier de notre recherche, moins long que les autres, et servira un peu de thermomètre en ce qui concerne le ton, les questions à garder, à ajouter ou à supprimer. Il a eu lieu dans un café d'une galerie d'art. C'est la première personne qui nous a parlé de *Comuníndios* et c'est grâce à son récit que nous décidons d'aller connaître le fonctionnement de ce groupe urbain.

Gustav comme beaucoup d´autres a entendu parler de l´ayahuasca par un ami. Il prendre contact avec l'ayahuasca dans un rituel du *Santo Daime* avant d'aller voir ailleurs. C'est ainsi qu'il est arrivé à *Comuníndios*. La liberté du cadre lui plaît, même s'il reconnaît l'importance « *dans certaines circonstances* » d´un rituel plus strict comme au *Santo Daime*. Pour Gustav le « thé » lui a apporté tout de suite des choses sur sa vie et ses vérités. Il dit que l'ayahuasca a traité son « arrogance » et lui a montré l´existence de l´invisible : « *Le thé*

a ouvert ma tête, il m'a permis de voir qu'il n'existe pas que les choses qui sont visibles… Il y a quelque chose de plus… ça a fait effleuré certaines choses… J´ai fait un lien avec l'hindouisme, le bouddhisme et leur explication pour certains phénomènes et pour le fonctionnement de l'Univers… Je ne pensais pas dans des termes de vérité, mais cela faisait un certain sens pour moi et ça m'apaisait… C'était une vérité pour moi… J'ai vu comment je devais apprendre à être en relation avec les autres… J'étais assez arrogant, j'avais toujours raison, toujours… J'avais du mal à voir les personnes comme des « êtres du sentir », c'était comme si je ne voyais ou je ne faisais pas attention à leur subjectivité… J'avais tendance à imposer ma raison… Et tout ça m'est devenu très clair avec le thé… et ça m'a vraiment impressionné… Je ne pensais pas qu'il pouvait exister quelque chose comme ça… Et le plus curieux c'est que maintenant, à la fois je suis content qu'il m'ait montré, mais je sens qu'il faut que je continue tout seul… C'est comme s'il était une clef qui ouvre une porte… puis derrière la porte on voit un tas de choses. Il m'a aidé à voir, maintenant il faut que je fasse quelque chose de tout ça… sans lui aussi… sans dépendre de lui pour y parvenir ».

Gustav a été lui aussi traversé par une envie d´exprimer ses affects à ses proches, notamment les gens de sa famille. Il nous a fait comprendre comment le changement a été radical à ce niveau. Avant l´expérience il était très fermé, distant, froid. Depuis, ses parents et sa sœur disaient que le changement était visible à l´œil : « *Maintenant nous sommes en harmonie »*.

N´ayant essayé que le cannabis, Gustav dit avoir eu très peur de prendre une « *drogue hallucinogène* » : « *Il ne s'agissait pas des drogues hallucinogènes dans le sens péjoratif, je n'avais jamais été si lucide ! Elle n'a fait que débloquer un tas de choses que j'avais fermé en moi, des pensées… Au contraire, je me sentais très concentré, centré, j'ai eu un déclic pour commencer à m'occuper de moi, de me soigner plus… ».*

En plus de la fluidité de ses relations, Gustav nous fera part de la fluidité de son inspiration artistique. Il dira qu'après avoir eu envie de raconter à tout le monde combien son expérience était extraordinaire, il s´est rendu compte que ce n´était pas la peine : « *C'est comme quand on raconte un rêve… quand on le raconte ça perd quelque chose, ça n'a pas le même sens ou valeur qu'il a pour nous… ».* Il nous laissera également sentir une très grande exigence, très surmoïque, envers lui-même, sur laquelle nous reviendrons ultérieurement : « *Maintenant j'essaye de bien séparer le mauvais du correct et ce que je veux et ce que je ne veux pas pour ma vie ».* Cependant, en ce qui concerne son avenir avec l'ayahuasca, nous

retrouvons chez lui le souci d'éviter un « effet ritournelle » et l'envie de ne pas aller trop vite : « *Je ne veux pas banaliser l'ayahuasca. C'est pour ça que je ne veux pas trop en prendre… Parce que le thé accentue des choses que l'on ressent naturellement aussi… Je trouve qu'en prendre chaque semaine c'est trop… ça risque de faire un effet ritournelle… En tout cas, ce thé n'est pas un hallucinogène ! J'ai en fait envie de commencer une psychothérapie, une analyse, je ne sais pas encore sous quelle orientation… Je n'ai jamais fais ça et là je me dis que ça pourrait être pas mal… Continuer ce processus que le thé a déclenché… Je trouve qu'il est important de changer tout le temps, comme ça on change, on change le quotidien…. La méditation m'intéresse aussi, mais le thé est comme un sentier, on va plus vite dans un premier temps, mais ensuite, pourquoi pas faire le chemin plus lentement ? ».*

ENTRETIEN JOANA

ou la migration vers le spirituel

Belém do Pará, Amazonie, septembre 2010

Santo Daime

Joana, mère d'un garçon de 9 ans, avait 42 ans lorsque nous l'avons rencontré en Amazonie où elle est née. Elle y vit et travaille actuellement à l'Université Etatique du Pará. Quand elle faisait un post-doctorat au Portugal elle m'avait contacté pour obtenir des informations sur la situation légale du *Santo Daime* en France. Suite à ce contact, je lui ai proposé un entretien puisque, en plus d'être chercheuse, elle était également adepte du *Santo Daime* et buvait régulièrement de l'ayahuasca. Elle a écrit un livre sur l'histoire du *Santo Daime* qui est assez important dans leur réseau. Dans ses recherches elle met l'accent sur la dimension épistémologique, éducative des expériences avec le « thé » et la production d'un « certain savoir », après ses recherches réalisées avec les populations daimistes de l'Amazonie contemporaine.

C'est en 1997 que Joana connaîtra l´ayahuasca lors d´un rituel improvisé au milieu de la forêt, dans une île aux alentours de Belém. En 1998 elle déménage vers São Paulo pour

faire son doctorat. Elle parle de cette période comme étant une période très heureuse de sa vie. Par le biais d´une copine, c´est dans la forêt urbaine de la mégalopole brésilienne qu´elle aura une véritable rencontre avec l´ayahuasca amazonienne de laquelle elle avait été si proche et en même temps si loin pendant une grande partie de sa vie. Depuis 2008, Joana prend de l´ayahuasca – le *Daime* – tous les quinze jours en Amazonie où elle est retournée vivre après la fin de son doctorat.

En ce qui concerne l´usage d'autres substances psychoactives que l´ayahuasca Joana affirme faire l´usage uniquement du cannabis, la *Santa Maria*, qui, dans la tradition *Iceflu* du *Santo Daime*, comme le « thé », est également considérée un sacrement (ce qui est d´ailleurs l'objet de polémique dans les autres traditions ayahuasqueiras).

Parmi les grands changements advenus dans sa vie, Joana soulignera le changement opéré dans sa vie professionnelle. Elle migrera de son champ d'investigation initiale, à savoir, le champ de la philosophie de l´éducation, vers l'ayahuasca en tant qu'objet d'étude, en tant qu'objet de connaissance. Les savoirs amazoniens d'une manière générale deviendront son objet d'investigation. Jusqu´en 2002, nous confie Joana, la culture amazonienne (culture dans laquelle elle était née pourtant) lui était étrangère. Les breuvages enivrants (l´ayahuasca et d'autres), utilisés depuis des temps anciens impossibles à préciser, gagneront alors son attention. Elle mettra de côté son champ de recherche purement lié jusqu´alors à la tradition occidentale de la connaissance : « *Le contact avec le thé suivait le même rythme ou proportion de la connaissance intellectuelle que je faisais à son sujet. Après cette rencontre j'ai donc resignifié mon champ d'études et de recherches ».* Nous reviendrons sur la manière dont elle nous parlera de la dimension enseignante de l´expérience de l'ayahuasca.

Son mari et son fils font également partie du *Santo Daime*. Sa mère et ses frères sont au courant, mais ne s'y intéressent pas plus que ça. Joana parlera sans problème du thé comme une consolation pour traverser les souffrances avec plus d´assurance. La spiritualité est pour Joana incontournable. Tout en reconnaissant qu´il puisse exister d'autres usages de l'ayahuasca, pour Joana il s´agit d´un processus de migration vers une vibration spirituelle « plus élevée », vers le *Plan Astral* comme dit la tradition daimiste. En ce qui concerne les allers-retours entre l´expérience et la vie quotidienne, Joana affirme qu´à partir de la boisson elle a les « *insights* » dont elle a besoin pour son quotidien. Elle reconnaît dans la boisson un pouvoir et dans l´expérience religieuse expérimentée avec l´ayahuasca une dimension plus

réelle que dans les autres expériences qu'elle a pu connaître ; le « sentiment de Dieu » est plus proche. Ainsi, Joana ne pense pas arrêter de prendre le thé du *Santo Daime* un jour.

Sur les divers contextes qu´elle a connu elle nous dit : « *J'ai déjà pris en divers contextes. Du ciel ouvert à une sorte de temple d'église traditionnelle. Dans la nature, dans le silence de la forêt je me sens sans doute plus assurée et ouverte à l'expérience. En tout cas, même étant effrayée dans un bâtiment, comme lorsque je suis allée à l'église daimiste d'Amsterdam qui est toute fermée, j'ai ressentie tout de même l'émotion que les hymnes évoquent. Et d'une certaine manière il existe une connexion spirituelle avec la forêt et avec tout ce qu'elle suscite (les « encantados*[90] *», les éléments). Il s'agit d'un mystère produit par la boisson même qui abolit les frontières et approche des mondes distants, comme c'est le cas de la ville et de la forêt ».* Tout en ne voulant pas avoir une filiation classique à l´église du *Santo Daime* de sa ville et en ayant construit un petit temple dans sa maison de campagne dans lequel elle réalise, avec l'autorisation daimiste, des petits rituels entre proches suivant la doctrine daimiste : « *C'est l'eau de vie que je veux pouvoir toujours boire, même si je préfère la boire à ma manière, dans la nature, d'une manière plus libre que celle des organisations doctrinaires communes dans les grandes églises qui consomment la boisson ».*

ENTRETIEN THOMAS

ou suivre la trace du maître Irineu

Belém, septembre 2010

Santo Daime

Thomas a 40 ans quand nous l'avons rencontré. Avocat, amazonien de l'État du Para, il est marié, père d'un garçon de 9 ans. D'allure tranquille, sereine, il parlait du "thé" avec beaucoup de solennité et de respect, d´une manière religieuse. Dans la semaine il habite et travaille dans la capitale Belém, puis le weekend il se rend dans sa maison en forêt, accessible après quelques heures de route en voiture et un passage en bateau.

[90] Les « enchantés » ce sont des entités de la nature qui selon la tradition sont présents dans l'eau, dans la terre, dans l'air et dans le feu. Ce sont des figures fantastiques présentes dans la tradition populaire amazonienne et également dans la tradition afro-brésilienne *Tambor de Minas* de l'Etat du Maranhão.

C´est en 1992 à l´*União do Vegetal* à Belém que Thomas, suite à l´invitation d´un ami, prendra un premier contact avec l´ayahuasca. S'il dit garder de la première expérience un bon souvenir, de la deuxième ce ne sera pas le cas et il ne voudra plus y retourner. Des années plus tard, à São Paulo, en 1998, contrarié d´avoir été contraint de quitter Belém pour accompagner sa femme qui a dû partir travailler dans la capitale, il fera la rencontre avec le *Santo Daime* dans la mythique église *Céu de Maria*, très renommée à l´époque et point d´initiation de nombreux personnes à São Paulo. Thomas précise que, avant de connaître l'ayahuasca, il aimait déjà bien prier et lisait de la littérature spirituelle et *New Age* (lui n'éprouve pas de gêne de nous le dire). Selon lui, l´invitation à connaître le *Santo Daime* à São Paulo lui est apparue étrange. Il avait toujours gardé un mauvais souvenir de l´expérience à l´*UDV* et disait ne pas aimer les églises ni la discipline qu´elles exigent. Actuellement il boit le « Daime » une à deux fois par mois, avec la dose de 50 à 75 cl. maximale par session.

Entre ses quinze et dix-huit ans, Thomas buvait beaucoup d'alcool. Etudiant à l'Université de Droit il a connu la marijuana, puis il essayera des champignons et de la cocaïne sans en faire un usage régulier. En 2009 en Europe il expérimente le haschisch une seule et unique fois.

En ce qui concerne les changements advenus dans sa vie il soulignera: « *Le premier changement c'était mon introduction dans « le rang du Daime » quand je me suis « fardé » dans la Doctrine. Cela a impliqué beaucoup de discipline et la correction de beaucoup d'idées. Mais tout arrive assez naturellement, petit à petit, dans la mesure où on prend la boisson, les choses à ajuster apparaissent… Je peux souligner le désintérêt pour l'alcool et par conséquence pour les lieux où l'alcool est servi. J'ai diminué beaucoup mon usage du cannabis. J'ai connu de nouveaux amis, un nouveau réseau. J'ai commencé à éprouver plus d'intérêt par la religiosité brésilienne et avoir de la foi en Jésus Christ. Mais en plus de ces transformations, d'autres changements sont advenus et continuent encore… Le Daime exige que nous soyons patients, joyeux, positifs, loyaux, bosseurs, doux, que nous savons aimer et pardonner etc. ».*

Son réseau familial connaît son rapport au *Santo Daime*, mais seuls sa femme et son fils en font partie. Il nous confiera une crise conjugale qu´il a vécu avec sa femme. Etant beaucoup trop fragilisés émotionnellement ils n'ont alors pas pris le *Daime* pendant deux

mois. La spiritualité prend une place majeure dans la démarche de Thomas vis-à-vis de l´ayahuasca : « *Oui, pour moi ces choses sont liées. Je crois que le Daime est un puissant véhicule pour avoir accès à la spiritualité. Non pas la spiritualité comme synonyme de religion, mais la spiritualité comme la partie immatérielle et invisible de l'être humain. Dans mon cas particulier, moi qui ait toujours pris de l'ayahuasca dans les églises, je cherche à prendre contact avec le sacré, avec le divin, voir mes Maîtres et Guides spirituels ».*

Thomas dira n´avoir pas changé son alimentation depuis qu´il prend de l'ayahuasca et quand il pense à soigner cela, c´est plutôt en pensant à son corps physique qu´au corps spirituel (il fait bien la distinction). Concernant l'aspect du régime alimentaire, il n´existe pas de consensus parmi les sujets que nous avons rencontrés. À la limite ils sont plusieurs à trouver important de respecter une certaine modération alimentaire les jours avant la prise de la boisson, mais n'observent pas forcément une hygiène alimentaire plus stricte par ailleurs. Thomas cependant a été le seul à attribuer à la boisson une valeur énergétique qui joue dans l'augmentation de sa disposition et de sa vigueur sexuelle : « *Certainement, tant que je serais en vie, je n'ai pas l'intention d'arrêter de prendre le daime et parmi les innombrables raisons pour cela, je dirais qu'il réveille ma conscience, c'est une lumière qui illumine mon esprit, et m'apprend à vivre dans ce monde plein d'illusions. Le Daime est un remède précieux pour les maladies de mon âme ; il me donne de la joie, du plaisir, avec lui je suis plus heureux et je suis plus tendre avec les personnes proches, il accentue l'amour. En outre il me donne de la disposition pour travailler et beaucoup de vigueur sexuelle (…) Du côté spirituel, j'ai la conviction d'appartenir à cette lignée spirituelle, à cette église du Santo Daime. Je crois que c'est où se trouve mon maître et où je peux chercher des « éclaircissements » et protections pour vivre dans ce monde ».*

Thomas évoquera l´importance de soigner « deux contextes » quand on veut prendre de l'ayahuasca : « *Le premier contexte est l'intérieur de la personne qui va prendre la boisson. Le Daime agit sur l'esprit donc il est extrêmement important d'avoir l'esprit calme, en confiance, rempli de pensées élevées. Nous savons qu'il est très important pour la personne d'avoir des pensées positives et encore plus important que cette personne sache calmer ses pensées voire arrêter de penser. Car, dans certains moments de l'expérience, il arrive à l'esprit des milliers de pensées par seconde. Par ailleurs, il faut prendre en compte comment vont les émotions de la personne. L'ayahuasca exige que la personne ait du courage et de la*

sérénité pour voir les tas de choses qu'elle peut montrer. Des personnes qui n'ont pas l'équilibre nécessaire peuvent avoir un accès de pleurs, entrer en panique, partir en courant, penser qu'elles vont mourir etc. Le deuxième contexte à être pris en compte est le milieu, l'ambiance dans laquelle la personne prend la boisson. Il est nécessaire d'être dans un milieu assurant, pour que la personne puisse se détendre, fermer les yeux et plonger dans son intérieur sans effroi. Il doit être également propre, agréable, et de préférence beau, pour induire aussi le participant à la beauté, à la pureté, à l'élevé, « tout clair, tout clair, tout clair, comme la lumière du jour » [hymne du Santo Daime]. *Un autre facteur non moins important est le silence, car l'ayahuasca augmente la perception auditive et les bruits peuvent déranger la transe. À la fin, l'ambiance qui réunit mieux tous ces facteurs est la nature, la forêt, un milieu éloigné des grands centres urbains ».*

Thomas tiendra encore à préciser que le *Daime* n´aliène ni marginalise personne, au contraire, selon lui il pousse la personne à être plus correcte, honnête, travailleuse et affectueuse avec ses proches.

II. Résultats, deuxième temps : Les thèmes

PRÉSENTATION GÉNÉRALE DES PRINCIPAUX THÈMES

Nous allons passer maintenant à la présentation des principaux résultats émergés du matériel récolté à l'aide de notre guide d'entretien. Ces résultats nous les avons organisés selon une série de thèmes qui traversent les récits.

La rencontre initiale avec l'ayahuasca et les itinéraires

En ce qui concerne la première rencontre (en être informé ou invité) nous pouvons affirmer que cela se passe toujours par le biais d'un ami ou d'un membre de la famille. Ensuite, l'itinéraire de chacun est singulier et très mouvant ; souvent les personnes essayent plusieurs endroits avant de décider là où elles vont prendre de l'ayahuasca de façon régulière ; même après cela reste en mouvement, même si cela vaut moins pour les daimistes.

Les allers-retours entre l'ayahuasca et le quotidien

François (français) est le seul à exprimer une certaine difficulté à gérer ses expériences avec l'ayahuasca, à accorder celles-ci, pour lui davantage spirituelles, avec son travail concret dans le bâtiment à Paris. C'est probablement celui qui a le plus envie de changer de métier pour aller vivre plutôt dans la nature. Il est également le seul à vouloir devenir chaman au Pérou. Sinon, dans l'ensemble on parlera d'une sensation de légèreté dans les jours qui suivent la prise de l'ayahuasca. Les sujets font part d'un effet euphorisant, comme un antidépresseur, puis de la manifestation de sentiments de sérénité, d'amitié, de tolérance et d'amour. Apparaît l'envie d'une vie moins futile, l'*envie d'agir,* selon les mots de Joseph. Dans l'ensemble, les personnes semblent bien gérer ces deux dimensions de leur vie et on pourrait presque dire qu'elles sont davantage ancrées dans leur vie quotidienne et leur travail que si elles ne prenaient pas d'ayahuasca.

L'importance du cadre et du contexte

Le cadre rituel et le contexte sont perçus comme étant très importants, plutôt dans le sens d'être « sérieux », non récréatifs, que dans un sens culturel. Cela légitime leurs usages et les éloignent de l'assimilation à une secte. Il y a une vraie tentative de respectabilité de la part des groupes.
Tous les participants de notre recherche, qu'ils soient Brésiliens ou non, partagent l'idée que l'ayahuasca est faite pour tous et ne doit pas être réservée à une culture (en occurrence amazonienne). L'expansion des pratiques de l'ayahuasca vers de nouveaux contextes semble acceptée, naturelle ; la question des contextes et des différences culturelles ne pose pas véritablement de problèmes. Il existe l'idée que l'usage rituel de l'ayahuasca s'adapte partout. Leonardo et Pablo seront les seuls à mettre cela en question. Jorge dira : « *L'ayahuasca connaît en ce moment une répercussion internationale, elle fait en sorte que la forêt se manifeste en plusieurs endroits. Il existe des groupes d'ayahuasca au Japon, des japonais qui chantent les « hinários », les maîtres là-bas qui composent des hymnes en portugais. On en trouve également en Allemagne, en Espagne, en France, puis aux USA où c'est presque légalisé ».*

Le réveil écologique

Collectivement le sens écologique est fortement réveillé. Une grande attention est réservée à la nature et en particulier à la forêt.
Le capitalisme mondial et l'écologie prennent une place importante dans leur analyse du monde.

Les changements alimentaires

Tous les *ayahuasqueiros* sont d'accord pour dire qu'il faut éviter de manger lourd, gras ou salé, les jours qui précèdent le rituel avec l'ayahuasca car, selon eux, cela a une incidence sur l'expérience. En revanche, il n'existe pas de consensus général quant au type de régime alimentaire à adopter après le rituel ; même chez deux personnes du *Santo Daime* où d'habitude ces restrictions apparaissent plus fortement dans la doctrine. Huit personnes affirment tout de même faire plus attention dorénavant à leur alimentation (non seulement avant les rituels mais dans la vie de tous les jours) en essayant de manger plutôt des aliments biologiques et limiter la viande. Trois personnes sont devenues végétariennes.

Les psychothérapies ou les analyses

Sur les dix-sept participants, au moment des entretiens, trois personnes sont en analyse ; deux d'entre eux manifestent une grande envie d'en commencer une, suite aux épreuves de l'ayahuasca ; une personne mentionne l'avoir été pendant des années ; deux personnes avaient commencé une thérapie dans un moment précis sans pour autant la poursuivre ; un participant (Marcos) pense que l'ayahuasca toute seule « ça suffit et ça va plus vite » (comme Aldous Huxley (1954) qui affirmait que le bienfait d'une seule prise de LSD était équivalent à six ans d'analyse) ; un autre pense que, par rapport à la rapidité de l'ayahuasca, il serait bien de travailler certaines choses plus doucement et qu'une thérapie pourrait lui être bénéfique ; une personne a commencé une formation en gestalt thérapie en France et commence à voir un psychothérapeute holistique ; les six participants restants n'ont pas mentionné de psychothérapie.

La purge, la *peia*

La dimension purgative et sa fonction sont partagées par tous : malgré la violence ou l'endurance qu'amène l'expérience, « ça vaut la peine ». L'importance de la purge est majeure, des nettoyages, des vomissements etc. Les vomissements lors de l'expérience sont perçus comme une propriété de la plante, la possibilité d'une « catharsis », d'une « purification » : vomir ses blessures, ses maladies, ses dépressions, ses amertumes, un « nettoyage physique et psychique ». Dans tous les milieux *ayahuasqueiro* le terme « peia » (mot peu commun dans la langue portugaise dans son ensemble) est courant pour désigner la partie difficile de l'expérience. Selon plusieurs usagers ceci indique une souffrance de l'inconscient qui peut être guérie par « l'auto-connaissance ». Cette dernière passe par la purge et devient très souvent l'objectif principal de la démarche.

La démarche de l'auto-connaissance

Nous entendons par là le développement d'une notion de connaissance qui est liée à l'expansion de la conscience, nécessaire pour apprendre à « voir », à « sortir de la caverne » suivant la notion platonicienne qui est implicite dans plusieurs récits et explicite chez Sébastien. Leonardo sera le seul à ne pas parler de l'auto-connaissance comme son but ; il nuancera et attribuera à l'ayahuasca la fonction finale de l'aider à « comprendre les choses ». Comprendre et connaître les choses étant selon lui deux dimensions distinctes. Nous allons analyser plus en détail cette dimension.

Le rapport à la famille et à l'entourage

Les dix-sept personnes ont mis leur famille proche (parents, conjoints etc.) au courant de leurs rituels avec l'ayahuasca. Nous avons remarqué dans les récits un « effet de réconciliation » auquel l'ayahuasca ouvre. Réconciliation et acceptation envers soi-même, envers les êtres chers, le monde en général. La dimension du pardon est également une constante. Pouvoir se pardonner et pardonner aux autres. Il est très fréquent que l'ayahuasca soit prise comme un outil pour travailler la relation avec un membre de la famille (père, mère, sœur). Une grande partie des sujets sinon tous ont énoncé une amélioration de la vie en famille. Cela atteste une différence d'une pratique sectaire.

Les changements dans la vie

De manière générale, les changements, les « améliorations » survenus dans la vie des *ayahuasqueiros* seraient bien visibles et reconnus par leur entourage. En tout cas, parmi ceux qui ont eu envie de témoigner, une transformation de soi et de la vie est évoquée. Les sujets affirment l'existence d'une meilleure compréhension de leur histoire de vie (*insights*, réflexions) et d'une démarche de rencontre de soi (à l'exception d'une personne, Leonardo, qui préfère ne pas parler dans ces termes). Pour la majorité des interviewés l'expérience de l'ayahuasca est considérée comme la plus bouleversante de leur vie. Souvent revient l'idée de cultiver l'auto-responsabilité, la créativité et l'autonomie quant à sa propre vie.
Neuf personnes sur dix-sept ont changé de lieu de travail ou de métier depuis leur rencontre avec l'ayahuasca. L'âge étant variable, Jeanne était plutôt jeune (autour de 25 ans), cela peut sembler naturel, mais Sébastien s'approchait de la cinquantaine.

Le rapport au divin et au spirituel

L'ayahuasca déclenche dans la majorité des sujets une expérience enthéogène, c'est-à-dire l'expérience interne de Dieu. L'ingestion du breuvage comme sacrement ouvre à l'ouverture du Dieu qui est en soi. Les sujets parlent d'une perception et d'une interaction avec Dieu (la notion de Dieu étant variable). Ils évoquent une connexion avec le sacré et font une séparation radicale entre le profane et le sacré. Nous allons développer cette dimension en détail. L'expérience est vue comme ouverture au monde et ouverture au développement spirituel. Ce dernier est pensé comme dimension qui touche le psychique et le physique.

Leonardo et Pablo seront les seuls à vouloir nuancer la notion de spirituel ; ils reconnaissent que l'expérience déclenche en effet des sentiments spirituels mais ils disent vouloir permettre d'autres écoutes possibles du dit « spirituel ».

Le rapport à l'universel

L'expérience a une dimension d'universalité (les rituels et les plantes) ; l'ayahuasca est pensée comme une médicine universelle, comme un « remède » pour l'esprit et pour le corps.
Nous retrouvons donc un intérêt et un grand respect pour les traditions dites chamaniques. Il existe une grande reconnaissance envers les rituels chamaniques considérés comme des rituels ancestraux, sources de savoir, à condition d'être réalisés dans de bonnes conditions.
La croyance dans l'esprit des animaux est courante ainsi que la croyance dans le pouvoir curatif et sacré des plantes, dans la transe chamanique et dans l'existence des mondes parallèles. La croyance dans la réincarnation est fréquente tout comme les idées d'un univers parallèle et de l'évolution de l'esprit ainsi que la notion de karma[91].

Le sentiment océanique

Les sujets nous font part de la sensation d'être relié à la nature et au cosmos. D'un sentiment ou sensation océanique, un sentiment de totalité. « *Nous sommes tous un. Le numéro 1 divisé par 0 donne l'infini* ». Ils évoquent la sensation de plonger dans « l'océan cosmique » et l'impression que tout ce qui existe est lié d'une manière qui dépasse notre compréhension ou est au-delà de celle-ci. Ils recherchent une plus grande communion avec la nature en cherchant l'accès à des sentiments et à des « vécus significatifs », intégratifs, holistiques. Nous remarquons la présence de l'animisme, l'idée qu'il y a une âme ou une énergie vitale en toute chose.

[91] *Karma* est un terme sanskrit utilisé dans plusieurs religions orientales pour désigner le cycle des causes et des conséquences liées à l'existence humaine. Il est la somme de ce qu'un individu a fait, est en train de faire ou fera.

Les visions, les « mirações »

L'expérimentation d'images fantastiques, kaléidoscopiques, d'une plasticité extraordinaire. Ces mirações sont porteuses d'informations. Selon les daimistes elles viennent directement du « Plan de l'astral » pour nous montrer des choses, pour nous donner des pistes sur notre manière d'être et de vivre la vie. Dimension importante de l'expérience liée au processus d'apprentissage qu'on l'attribue dans la grande majorité de cas.

Effets généraux

Focalisation dans les détails de l'environnement et de soi-même. Synesthésies : sentir les chansons, toucher les odeurs. Avoir des *insights*. Enonciation de la dimension ineffable de l'expérience.

Dénominations

Là où les Brésiliens parlent de « rituel » ou de « travail », les européens parlent plutôt de « cérémonie ». Tous évoquent une « session ». Des termes tels que « blocages » et « processus » reviennent couramment.

L'usage du cannabis et des autres substances psychoactives

En ce qui concerne l'usage d'autres substances psychoactives, les dix-sept personnes se sont exprimées à ce sujet : seize personnes affirment avoir déjà fumé du *cannabis* avant l'ayahuasca ; Sébastien est le seul à ne jamais avoir fumé, sa seule drogue avant l'ayahuasca étant *l'alcool* (du vin). Cinq personnes affirment continuer à fumer du cannabis sporadiquement depuis l'ayahuasca. Deux personnes affirment avoir eu des problèmes avec la *cocaïne* (une d'elles avait en même temps des sérieux soucis avec *l'alcool*) avant l'ayahuasca et s'en être sorties grâce à ce breuvage. Une personne a exprimé avoir eu des difficultés avec le *cannabis* et avoir participé d'un stage chamanique pour s'en sortir. Quatre personnes ont expérimenté d'autres substances : elles disent avoir toujours privilégié, parmi les drogues, les *hallucinogènes*, les « psychédéliques », les « plantes de pouvoir » (champignons, LSD) ; Leonardo a essayé *l'héroïne* une seule fois lors d'un voyage en France.

La fréquence et le style d'usage de l'ayahuasca

La moyenne générale de prises rituelles d'ayahuasca est de *deux fois par mois*.
La prise de l'ayahuasca change le rapport, quand il y en a, avec les autres drogues ; très souvent elle mène à une totale abstinence. L'ayahuasca n'est pas considérée comme les autres drogues (voire pas du tout comme une drogue) : « *Ce n'est pas un produit, c'est une médecine, une plante sacrée* ». Sébastien : « *Je dis souvent, quand je parle du Santo Daime aux sceptiques, que la différence entre une drogue (mot d'ailleurs à sortir de l'enfer - enfermement- dans lequel on l'a placé.... tout comme le mot secte) et notre Sacrement, est que ceux qui consomment des "drogues", le font pour oublier alors que nous, quand nous communions avec notre Sacrement, nous le faisons pour nous rappeler (qui nous sommes)!* ».
La fréquence et le rapport de chacun à l'ayahuasca sont très variables au long des années. Il arrive à de nombreux *ayahuasqueiros* de marquer une pause, voir des pauses, ou encore de suspendre les prises sans que cela pose le moindre problème de dépendance. Tous arrivent à envisager d'arrêter un jour de prendre de l'ayahuasca ; le côté « physique » d'une telle décision ne soucie personne, ce qui est à nuancer quant à son aspect religieux, spirituel ou autre. Certains reconnaissent que l'ayahuasca seule ne peut pas « tout faire », qu'il faut donc « travailler » et parfois « continuer tout seul le boulot après un certain temps ».

L'influence de la littérature, de Jung, du *New-Age* ou des philosophies orientales

Parmi tous les auteurs qui ont écrit sur les expériences psychédéliques, Aldous Huxley, Carlos Castaneda, Thimoty Leary, William Blake, etc. sont fréquemment lus dans l'univers *ayahuasqueiros*. Nous avons constaté la présence de la notion d'archétypes et d'autres concepts de Carl Gustav Jung tels que synchronicité et l'inconscient collectif. Nous avons été interpellés par la force de la pensée de Jung dans le milieu *ayahuasqueiro* ; il existe une véritable fascination envers cet auteur. Nous avons constaté une véritable identification à ses concepts : « il est temps d'aller explorer au-delà de Freud » ; c'est la raison pour laquelle la *psychologie analytique* de Jung et le courant de la *psychologie transpersonnelle* gagnent une grande place dans ces milieux. Deux personnes évoquent les « mandalas[92] ». Présence de la notion de *chakra*[93] et la notion de l'importance de son alignement pour l'équilibre du corps. Le corps est généralement compris comme physique, psychique et spirituel.

[92] Mandala est également un terme dérivé du sanskrit qui veut dire cercle et par extension sphère, environnement, communauté. Il est couramment utilisé dans le milieu spiritualiste en tant que métaphore mais également en tant qu'objet concret ou encore pour la méditation. Selon Jung, les mandalas spontanés, qui sont ces représentations structurées selon une double symétrie, peuvent apparaître dans les rêves, fantasmes, dessins et représentent le soi, l'archétype de la totalité psychique.

[93] Chakra est un terme du sanskrit, connu aujourd'hui davantage pour désigner des « centres spirituels » ou « points de jonction de canaux d'énergie» qui sont localisés dans le corps humain. Selon cette conception, il y aurait sept Chakras principaux.

Les dimensions suivantes sont apparues dans plusieurs récits sans pour autant être partagées par une majorité d'interviewés :

- L'adaptation de l'inscription dans le groupe afin de réduire les contraintes ; engagement *à la carte*, notamment dans les groupes tels que *Comuníndios*.
- L'exigence surmoïque d'être correct (quasi manichéiste, éviter les erreurs, le tort, être toujours correct et droit) chez deux personnes en particulier.
- Le thé est une clef, cela peut ouvrir une porte (comme chez Aldous Huxley).
- L'idée du thé comme outil pour la facilitation de l'adaptation sociale, contrairement à ce qui se passe dans une secte.
- Deux personnes ont fait le récit d'éprouver, lors de l'expérience, le sentiment d'être sur une table d'opération étant « opérées », guéries, par des entités surnaturelles.
- Une seule personne (Thomas) a parlé de la « vigueur sexuelle » que l'ayahuasca lui donnerait.
- Luc, Line, François et Luna ont été les seuls à parler du lien fort qu'ils ont tissé avec leur premier guide, initiateur de l'ayahuasca, et l'importance de cette personne pour leur démarche. Pour Luna en plus il s'agit de son père Carlos, fondateur de *Comuníndios*.

Observations inattendues

- Agencement et réactualisation permanents des trois matrices fondatrices du Brésil « indienne, portugaise et africaine ». Cela nous fait reconnaître dans ces mouvements et expériences, une dimension anthropophage qui traverserait le collectif (en tant que métaphore) : dans les rituels sont intégrées diverses « techniques » qui sont « introjectées » sans conflit. Nous voyons naître des agencements qui empruntent du catholicisme populaire, des traditions afro-brésiliennes, de l'ésotérisme européen et oriental, ou encore du *New Age* américain et qui passent par un retour aux puissances et aux techniques indigènes.

- La place significative de l'histoire du Brésil et plus particulièrement de l'histoire du *Santo Daime* pour les néo-*ayahuasqueiros* urbains chez lesquels nous trouvons un essai de cartographie symbolique, d'ancrage avec une tradition. L'histoire des *nordestinos* migrants en Amazonie fait partie de l'imaginaire de l'ayahuasca.
- Pérégrination en Amazonie, déplacements et voyages constituent une partie importante de l'engagement.
- Reconnaissance d'une dimension enseignante de l'expérience, des rituels et notamment de la plante en soi avec laquelle l'interaction est concrète. Le groupe ou l'église sont vécus comme une école, une école d'initiation.
- La notion de réminiscence qui rejoint également Platon, comme si l'être dans un état modifié de conscience se souviendrait de sa véritable essence, l'essence de son âme, se rappellerait du pourquoi de son être là, du sens de la vie, etc.
- Réactualisation des questions œdipiennes, trouvée de manière explicite chez trois sujets (Valentina, Marcos, Luna) puis de manière implicite chez Marina.
- Personne ne veut recevoir la qualification « *New Age* » ni se reconnaît directement comme adepte du *New Age* (seule une personne, Thomas, reconnaît sans gêne y avoir porté un intérêt un jour) ; il existe même de la méfiance envers le *New Age* (probablement due à la mauvaise connotation que cette notion a prise dans le contemporain), malgré le fait que les pensées s'en approchent de manière effective et nous mènent à penser à un néo-*New Age*.
- Les éventuels dangers de l'expérience ne sont pas niés.
- L'intérêt des sujets porté sur ma recherche de thèse occupait une place importante au début de la discussion ; les interviewés voulaient notamment être rassurés sur la manière dont leur récit allait être pris en compte.
- L'ayahuasca comme outil pour surmonter des traumas. Instrument d'auto-observation (pulsion *scopique*) pour travailler sa propre cure.
- L'idée de la mort comme étant très liée à la vie et la possibilité de surmonter la peur et l'angoisse de mort.

UN DISCOURS AYAHUASQUEIRO ?

Nous constatons, à partir des entretiens de notre recherche, la présence d'un « discours *ayahuasqueiro* » plutôt homogène, même si les pratiques et les personnes sont singulières.

Dans ces discours une importance princeps est donnée à la *spiritualité*. Celle-ci est caractérisée par une oscillation entre un fort éclectisme[94] voire un métissage des orientations religieuses. Cette oscillation rend possible la construction et le développement d'une spiritualité dans laquelle existe la convivialité entre divers systèmes cosmologiques tel que l'*Umbanda* (afro-brésilien), le spiritisme, le christianisme, le *New Age*. Cette *spiritualité oscillante* s'inscrit dans un réseau mystique mondial, universaliste par excellence.

La grande majorité des *ayahuasqueiros* urbains que nous avons pu interviewer (ainsi que ceux de la littérature) sont issus de la classe moyenne, sont plutôt cultivés et se questionnent sur les rapports entre le monde contemporain et la nature, entre le capitalisme et l'écologie.

Les récits de notre recherche témoignent du fait qu'il existe cependant certaines différences dans le rapport avec l'ayahuasca entre les diverses « *orientations ayahuasqueiras* ». Le culturel et le religieux (la tradition catholique populaire brésilienne) s'imposent davantage chez les participants des religions ayahuasqueiras que chez ceux qui font usage de l'ayahuasca dans des agencements urbains tels que *Comuníndios*, ou encore dans les groupes néo-chamaniques parisiens. Ces derniers se veulent plus « expérimentaux », cheminent davantage vers une version « thérapeutique », « a-dogmatique », sans trop de contraintes, une spiritualité plutôt « à la carte ». Ils affirment

[94] L'analyse de systèmes symboliques de religions ayahuasqueiras a été marquée par un débat autour de la notion de *syncrétisme*. Quelques auteurs font référence à la doctrine du *Sainto Daime* comme syncrétique: voir Dias (1992), MacRae (1992), Guimarães (1992), e.a. Le concept de *syncrétisme* est pourtant critiqué par la littérature anthropologique car il implique l'idée d'un collage entre des éléments supposés 'purs'. Selon les anthropologues cette pureté antérieure ou originale n'a jamais existé. *Syncrétisme* dénote non seulement la jonction d'éléments venus de diverses sources, mais aussi une jonction impropre, hétéroclite, désarticulée. Groisman (1991) propose l'idée d'*éclectisme*, notion issue des statuts du CEFLURIS (branche principale du 'Sainto Daime'). Cfr. LABATE, B.C. *A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras*. In: LABATE, B.C. ET ARAÚJO, W.S. (orgs.) *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, São Paulo, 2004, p. 237-238.

être plus liés à la nature, au chamanisme, à l'auto-connaissance et à la « psychologie transpersonnelle »[95] ou encore à la psychanalyse jungienne.

Dans les groupes affiliés aux religions ayahuasqueiras *Santo Daime* ou l'*Union du Végétal* par exemple (même dans leurs dissidences comme c'est le cas du groupe de Marcos et Jeanne), l'organisation institutionnelle et rituelle obéit à une hiérarchie et l'ayahuasca occupe véritablement la place d'un *sacrement*.

Comuníndios adopte cette notion de la « consécration » de l'ayahuasca (ils ne disent pas boire mais consacrer) mais rejette le modèle hiérarchique (le leader de *Comuníndios* nous parle clairement de sa difficulté avec la hiérarchie de ces groupes). Si dans les groupes « alternatifs » tel que *Comuníndios* le dirigeant est considéré comme un facilitateur, un modérateur, dans les groupes de statut religieux tel que le *Santo Daime* il y a les adeptes (les « fardés ») et les « parrains » qui occupent une place singulière au sein du groupe. Ces derniers sont en liaison avec les premiers parrains fondateurs des « églises du *Santo Daime* » (devenus des entités pour veiller et transmettre les enseignements de la religion venus d'un au-delà) et les maîtres fondateurs des premiers centres de l'*Union du Végétal*. Puisque la *Barquinha* est moins présente dans les centres urbains nous n'avons eu aucun contact avec leurs adeptes. Carlos est le seul à avoir participé à quelques rituels de l'UDV.

En outre, les récits de ceux qui ne sont pas affectés à une institution religieuse ayahuasqueira témoignent de l'importance de la priorité donnée au *silence* durant l'expérience. L'importance de l'*expérience individuelle* est ainsi majeure, tandis que ceux qui font l'expérience au *Santo Daime* parleront d'une priorité donnée au travail en *groupe*, aux *chants* (« hymnes ») et au *mouvement* durant l'expérience (les gens dansent « les bailados » sous l'effet du thé) et encore de l'importance de garder le « courant » du rituel. Leonardo nous a bien parlé de cela, ainsi que Luc. Ces deux personnes se posent des questions sur cette intrication entre l'individuel et le collectif. Jusqu'à quel point le *Santo Daime* néglige-t-il le singulier au nom de la collectivité ? Ou *Comunindios* néglige-t-il la collectivité au nom de

[95] Selon l'Association Française du Transpersonnel (www.europsy.org) le *mouvement transpersonnel* a été fondé aux États-Unis en 1969 mais existait depuis des siècles dans tout le travail des mystiques d'Orient et d'Occident. Le *Transpersonnel* signifie le dépassement de la notion de personne et est une des voies les plus directes pour accéder à la spiritualité sans avoir l'obligation de passer forcément par une religion. Le mot *Transpersonnel*, employé par Emmanuel Mugnier et le *mouvement personnaliste* dès 1947, a été adopté et défini par Abraham Maslow en 1969, et a connu avec les études des états modifiés de conscience dans les années 70 un grand succès. Le besoin du *dépassement de soi* se situe au plus haut niveau dans l'hiérarchie de Maslow. Ce niveau supérieur regroupe toutes les expériences de dépassement de la personne humaine vers la transcendance qu'il nomme un « transpersonnel ».

l'expérience individuelle ? La singularité est-elle forcément liée à un repli sur soi ou bien peut-elle être envisagée composée collectivement ? Comment ces logiques s'articulent-elles ?

Jean Oury (1986) a énormément parlé de la difficulté de composer un collectif. Il se demande comment une organisation d'ensemble peut tenir compte d'un « vecteur de singularité » ? Or, un collectif vit en permanence avec ce paradoxe qui est celui de mettre en place des systèmes, des dispositifs collectifs et en même temps permettre que le singulier puisse advenir. C'est-à-dire tout en préservant la dimension de la singularité de chacun sans qu'il y ait une fusion ou un effet groupal totalisant en sorte que chacun puisse se resituer dans sa dimension fantasmatique.

Cela nous pousse à aller voir de plus près certains éléments ou certaines dimensions apparues dans les récits qui méritent d'être analysés plus finement et qui d'une certaine manière interpellent aussi cette intrication collectif-singulier.

III. Résultats, troisième temps : Analyse transversale des cinq axes

D'après notre lecture des entretiens, nous avons esquissé les axes principaux de l'expérience rituelle-urbaine de l'ayahuasca. Ces axes regroupés au nombre de cinq gravitent autour des dimensions suivantes que nous analyserons de manière transversale :

La dimension enseignante de la plante et de l'expérience
La dimension du travail et de l'auto-connaissance
La dimension de la purge, la peia *et la purification*
La dimension enthéogène et anthropophage
La dimension spirituelle, océanique et mystique

La dimension enseignante de l'expérience et la subjectivité

ou la fonction école de l'ayahuasca

« Connaître, c'est s'éclater vers,
s'arracher à la moite intimité gastrique pour filer là-bas,
par-delà soi, vers ce qui n'est pas soi, là-bas près de l'arbre. »
Sartre, Situation I, 1947

Six personnes parlent explicitement de l'ayahuasca comme d'une plante enseignante, des rituels et des expériences comme d'une véritable école. Dans les autres récits, cette dimension est plus implicite mais très présente. La notion d'*apprentissage* est assez généralisée même si on ne prononce pas toujours le mot « école ». D'ailleurs cela rejoint certaines traditions chamaniques amérindiennes autour des *plantas maestras,* les plantes maîtresses que nous avons évoquées lors de la première partie de ce travail.

Joana, qui a suivi une formation en pédagogie avant de devenir docteur en philosophie de l'éducation, a fait de cette question de la fonction école de l'ayahuasca, si présente dans les récits de vécus des personnes qui l'éprouvent, son objet d'étude. Partant

du *Santo Daime*, puisque c'est là où elle boit le breuvage et participe aux rituels, elle pensera cette doctrine comme un véhicule épistémologique, comme un « processus éducatif ». En mettant en question la notion même d'éducation, Joana nous offre un point de départ intéressant pour penser certaines questions très contemporaines à l'égard des relations de pouvoir et d'ethnocentrisme autour des pratiques d'apprentissage et d'enseignement, jusqu'à énoncer comme légitime d'autres types de savoir :

« Je pars du principe, affirmé dans les hymnes même de la doctrine, que le daime, l'ayahuasca, est un professeur et que dans la religion, un processus éducatif est vécu. Dans ce processus ***un ensemble de savoirs circule*** *et est appréhendé. Parmi les principaux savoirs du daime, je souligne des savoirs écologiques-environnementaux, cognitifs, esthétiques, médicinales, et des savoirs qui suggèrent la paix. Dans cette perspective* ***je critique la monoculture du savoir de la société occidentale****, instaurée par la souveraineté épistémique de la science moderne. La perspective d'une écologie des savoirs part du principe de « l'incomplétude de tous les savoirs », principe qui ouvre une possibilité de faire dialoguer la connaissance scientifique avec d'autres formes de connaissances. L'écologie des savoirs peut également se passer à l'intérieur d'un savoir donné. Tel est le cas de l'expérience de l'ayahuasca qui, en soi-même engendre la rencontre entre une diversité de savoirs. La compréhension de cette expérience comme pratique éducative demande toutefois une notion amplifiée de l'éducation qui va au-delà des formes traditionnelles en vigueur dans la culture occidentale qui conçoit l'institution scolaire comme instance unique de production de connaissance. Au contraire, on peut inclure tout ce qui peut être relatif à l'éducation, même quand elle n'est pas l'éducation pensée, prévue, formatée qui se réalise dans son lieu préférentiel qui est l'école, pensée selon sa version Occidentale depuis les grecs! ».*

Cette question de la « monoculture du savoir occidental » posée par Joana souligne un point important, à savoir, l'impasse dans lequel le Brésil se retrouve depuis toujours vis-à-vis de l'Occident. Or, les institutions officielles du pays, y compris les écoles et surtout les Universités (notamment les universités publiques qui sont censées être toutes laïques) ne sont pas uniquement « inspirées » de la culture Occidentale, elles se pensent Occidentales. Si les Brésiliens se posaient la question, ils n'hésiteraient certainement pas à inscrire le Brésil comme un pays appartenant à l'Occident, notamment les citadins des régions les plus riches et les plus industrialisées. C'est d'ailleurs un choc pour plus d'un intellectuel ou étudiant brésilien (y compris moi-même) qui, en arrivant en Europe par exemple, se rendent compte de la complexité de cette définition et qui sont parfois amenés à répondre à des questions telle que « comment vit-on dans un pays non Occidental ? ». Encore récemment nous

discutions de cela avec deux amies anthropologues, toutes les deux chercheuses de religions ayahuasqueiras depuis plusieurs années. Une, très citadine de São Paulo, ne pouvait même pas imaginer que le Brésil ne soit pas considéré comme faisant partie de l'Occident avant son long séjour en Allemagne. La deuxième, née dans le nord du pays, avait une idée de la complexité de la question et parlait d'un « Occident manqué », situant justement le vaste champ religieux brésilien comme une particularité et une différence principale à l'égard de la définition d'Occident communément acceptée dans le monde. Nous avons déjà par ailleurs avancé la notion « d'extrême Occident » lors de la première partie de ce travail.

Suivons Joanna dans son questionnement encore un peu : *« Dans ma recherche je posais la question de savoir, qu'est-ce que l'éducation ? Uniquement les formations transmises à partir des institutions officielles faites pour cette fin comme les écoles ou les universités ? Les personnes communes sont des ignorants ou ont tout simplement une culture différente des élites ? C'est vrai qu'il existe plus d'approches anthropologiques concernant les religions ayahuasqueiras. S'il manque encore des analyses venant du domaine de l'histoire, de la psychologie, de la psychiatrie, de la médecine, du droit, je pense que l'éducation est elle aussi un champ peu privilégié pour ces recherches. Dans mon post-doctorat que j'ai fait à Lisbonne j'ai essayé d'interpréter la religion du Santo Daime comme un espace éducatif, dans lequel circulent des savoirs fondamentaux dans la construction de l'identité des sujets concernés et pour la survie de ses traditions. La genèse de cette dimension éducative du Santo Daime peut être localisée dans l'hinário fondamental de la doctrine, « Le Cruzeiro », de Raimundo Irineu Serra, dans lequel le Maître se présente comme quelqu'un qui a reçu de la Vierge mère la « place de professeur » ; dans l'hymne 28 on entend : « A Virgem Mãe me deu /O lugar de professor/ Para ensinar as criaturas/ Conhecer e ter amor [La vierge mère m'a donné la place de professeur pour apprendre aux créatures à connaître et avoir l'amour]. Je rappelle tout de même que malgré le fait que le Maître Irineu soit considéré un « mestre ensinador », un maître enseignant, la source de ces connaissances viennent du daime même. Cela crée une particularité dans cette éducation : la présence d'un professeur-végétal ! Il s'agit des substances qui sont investies d'une fonction spéciale qui est celle de se transformer en un savoir et être elles-mêmes créatrices de savoirs. En théorie, toute religion a une fonction essentiellement pédagogique qui vise à la transmission de certaines connaissances. C'est celle-là la fonction d'un prêtre, d'un pasteur, d'un curé ou d'un pai de santo* [guides des religions afro-brésiliennes]. *Cependant, les religions ayahuasqueiras sont les seules à avoir comme professeur une plante ou une boisson. Cette spécificité de la religion lui confère une des ses principales marques, qui est celle de se constituer comme une spiritualité enthéogène qui a une conception philosophique particulière que j'ai abordé dans mes recherches… ».*

Ainsi, quand Joana met en question les enjeux de pouvoir, la conception même d'éducation en Amazonie ou ailleurs au Brésil, cela nous évoque également ce que « apprendre » veut dire. Apprendre quoi, à quelle fin ? Quelle place la culture tient-elle dans cela ? Quels sont les modes d'inscription de la vie dans les politiques éducatives ?

Pour nous aider dans notre cheminement de pensée nous retournons un instant vers le récit de Sébastien, français, qui lui aussi a souligné cette dimension enseignante de l'expérience : « *Dès mon premier rituel avec le Santo Daime en France, j'ai senti que j'avais trouvé « l'école » qu'il me fallait ! Ça me plaisait de pouvoir avoir un lieu où venir régulièrement pour continuer le parcours initiatique déjà commencé au Pérou. Aussi pour pouvoir faire des allers-retours, avec la pratique de rituels réguliers, entre les mondes spirituels et la vie ordinaire. Si on s'engage dans une école, c'est pour venir aux cours et suivre l'enseignement proposé.... sinon on reste un cancre* ! ».

Ou encore Luc : « *En fait, pour moi, il était vite clair, dès le premier moment, pas uniquement avec le Santo Daime* [le *Santo Daime* étant l'ayahuasca doctrinée] *en soi, mais avec l'ayahuasca, avec la plante en soi : elle est un professeur, c'est comme un maître, un professeur… elle enseigne… Je fais confiance à ça, vraiment… pas besoin d'être anxieux, elle va vous fournir en accord avec vous, en accord avec vos limites. Ça, c'est quelque chose que j'ai remarqué… on ne parviendra pas à atteindre plus de ce que l'on peut… On va dire, c'est une jarre d'eau, elle ne peut pas accueillir plus de ce qu'elle peut contenir, sinon ça va être trop rempli, si c'est rempli, c'est bon, parce que sinon ça déborde, il va falloir augmenter la capacité d'absorption.* (…) *Ce que j'aime aussi dans le Santo Daime c'est qu'il m'a ouvert une histoire et une perception du monde spirituel, des enseignements ésotériques et occultistes, des choses très curieuses. J'ai commencé à être en contact avec des choses très intéressantes… De comprendre qu'il y a d'autres forces dans ce monde, d'ailleurs des forces qu'on a oubliés, qu'on a endormies. Je vois le Santo Daime non pas comme une école qui enseigne uniquement le Santo Daime, non, c'est une école spiritualiste et à ça je crois. Une école vraiment éclectique… qui m'a ouvert une porte pour la compréhension des forces et des possibilités fantastiques de mon esprit. Ce n'est pas simple d'en parler… mais on voit qu'on a le pouvoir de faire beaucoup de choses ; ce n'est pas seulement la plante qui a le pouvoir, vous avez ce pouvoir, nous avons le pouvoir d'interférer sur la réalité, y compris des connaissances oubliées par l'humanité, suffoquées par la Culture. Le monde ésotérique, non les clichés qu'on y associe, en tant que l'étude de connaissances occultes ramènent un tas de possibilités d'étude, des questions me sont apparues en rêves et ensuite dans les livres qui me sont tombés dessus…* ».

Luc, Sébastien et Joana font tous les trois partie du *Santo Daime*. Nous aurions pu penser que la notion de l'enseignement pouvait être présente davantage dans cet agencement de l'ayahuasca que dans les autres. Cependant, nous entendrons Marina dire

également, suite à son expérience long de plusieurs années à *Comunindios* et depuis son nouveau début dans le groupe *Gaia* à São Paulo: « *Enfin, tout ça pour dire que je prends l'expérience de l'ayahuasca comme une école, où je suis censée apprendre des choses… ».* Ou encore Jeanne et Marcos qui viennent d'un groupe (« Ayahuasca ») dont la tradition s'approche de *l'União do Vegetal,* il existe, selon Jeanne, une dimension scolaire dans l'institution: « *Alors, dans l'institution, il existe, on va dire, divers statuts… La personne qui vient pour la première fois est une « visiteuse », n'importe qui, qui vient comme ça, est un visiteur, et puis, si la personne s'affilie au groupe, elle devient « disciple » et puis il y a encore les « veilleurs » et puis les « orienteurs », des personnes qui ont déjà fait du chemin et sont en mesure de porter une aide aux gens… C'est à eux que les participants, pendant leur travail, vont éventuellement demander une orientation… Puis il y a encore les « maîtres » qui sont à la fois des orienteurs et également des veilleurs. Là-bas il y a des maîtres qui sont déjà passés par tout ce processus… On a l'habitude de dire que c'est* ***une école de maîtres****. Et je réalise véritablement que les personnes qui sont arrivées à cette place sont des gens qui ont trouvé un point d'équilibre… La première chose qu'on dit aux gens, c'est de laisser tomber leurs vices, ne plus boire d'alcool, ne plus fumer, se soigner, s'occuper d'elles-mêmes… Nous ne produisons pas des textes* ***dans ce groupe qui est une « l'école »****, tout est oral. Il ne faut pas consolider la chose en papier, à portée de la main comme ça, c'est en mouvement… Cela fait parler ! »*

Marcos mettra l'accent sur une dimension également présente à l'école qui est celle de « travailler », de bien faire ses devoirs et ses leçons à la maison : « *Il y a des questions, par exemple - puis là on voit que le processus de changement est lent - que je travaille depuis le début et qui ne sont toujours pas réglées. Ça arrive. Donc, il me manque encore la compréhension de certaines choses à ce sujet, parce qu'il y a des choses dont je ne sais pas que je vais devoir les résoudre, dont je n'ai pas conscience. Donc, la liste des choses à travailler ne cesse de s'allonger. C'est pour ça que c'est difficile arriver au jour où je n'aurais plus besoin de changer, plus besoin d'en prendre* [de l'ayahuasca]*. Mais il n'y a pas de règle ; quand on boit de l'ayahuasca* ***on est obligé de développer une capacité à être ouvert au nouveau****. Chaque fois qu'on va là-bas, on ne sait pas ce qui nous attend et c'est comme ça dans la vie, nous ne savons jamais ce qui va arriver, on ne peut rien prévoir. Donc, on ne peut pas vraiment contrôler, genre, aujourd'hui je vais vouloir voir ceci, on peut vouloir, mais il est possible qu'on ne voit pas… On peut se dire, aujourd'hui* ***je vais étudier*** *cela, et puis il y arrive une dynamique telle que ce sont d'autres sujets qui émergent et il faut faire avec. Des fois, dans un travail très fort, vous ne choisissez pas où vous allez, parfois, par exemple, il n'y a que de la lumière, beaucoup de clarté et de lucidité qui amplifie notre perception et vous avez même la condition de choisir ce que vous voulez analyser. Genre, j'ai besoin de voir ce sujet de ma vie, et puis vous restez là, l'étudiant, le voyant des différentes facettes, en silence, voir s'il y arrive une réponse,*

peut-être qu'elle viendra, peut-être pas… Et parfois, dans la session même qu'on fait, le maître reste assis à table et est ouvert à ce qu'on lui pose des questions. Et puis quelqu'un lui pose une question et lui il essaye de ramener une réponse… et vous restez là attentif à ce qui se passe… et puis il arrive que vous ayez envie de toucher à un sujet particulier et puis quelqu'un pose une question d'un sujet tout à fait autre ; vous commencez alors à penser à la question de l'autre et à trouver une réponse à l'intérieur de vous et là vous tombez sur un tas de trucs à vous et puis il faut accueillir cette énergie là qui vient de ça… Tout ça pendant la session et puis une fois la session fermée par le maître, personne ne peut plus rien dire, on reste en silence. Tout le monde assis les yeux fermés. Au début il y a un peu de musique, la session est ouverte, il y a des cantiques, des messages. À partir du moment où la session est ouverte il est possible de faire des questions et des réponses : la personne demande l'autorisation pour poser la question et le maître qui est à table, répond, tout le monde reste en silence, tout le monde est assis. Et puis s'il y a des messages [d'un au-delà] des messagers [spirituels] qui arrivent, s'ils sentent la nécessité, ils nous la font passer. Ce travail que l'on fait les mercredis et les samedis, a un maître qui dirige et un maître qui fait l'orientation ».

Si cette dimension enseignante qui « éclaire » le chemin nous semble à la fois une ouverture au monde et à de nouveaux savoirs comme l'a souligné Joana, toutefois, nous avons entendu chez certains quelque chose d'un poids, d'une exigence extrême, d'une discipline irréprochable, quelque chose de très surmoïque dans ce projet « d'amélioration de soi ».

Nous avons ressenti cela plus particulièrement chez Thomas (cela fait écho aussi à la dimension disciplinaire qui est très forte dans le *Santo Daime*) qui nous dira : « *Le premier changement c'était mon introduction dans « le rang du Daime » quand je me suis « fardé » dans la Doctrine. Cela a impliqué beaucoup de discipline et la correction de beaucoup d'idées. Mais tout arrive assez naturellement, et petit à petit, dans la mesure où on prend la boisson, les choses à ajuster apparaissent… ».*

Jeanne parlera même, de façon curieuse, de la mise en place d'une instance vigilante en elle qui ferait une sorte de médiation, de filtre, pour la rendre plus « consciente » ou moins dans « l'inconscience » : *« Je vois qu'il existe des vices qui sont très extérieurs, comme quelqu'un qui boit tous les jours, tout le monde le voit, on connaît sa faiblesse… Mais il y a tous ces vices qui sont internes, par exemple une personne extrêmement anxieuse ou envieuse. Et dans ces vices internes j'en ai reconnu plusieurs en moi. Je vois que l'être humain à un côté méchant, de compétitivité, d'anxiété, de vouloir être meilleur que tout le monde ou de vouloir certaines choses à tout prix. Donc, il y a plusieurs trucs comme ça, si la personne voudra vraiment voir, elle verra qu'elle n'est pas si jolie qu'elle ne croyait. Mais si elle est prête à voir, elle verra. Il y a un enseignement de*

l'ayahuasca [le groupe]*, je ne sais pas si je peux appeler ça un enseignement, mais la proposition que chaque personne mette dans sa vie, une sorte de surveillant, et je vois qu'on peut faire une corrélation avec la conscience. Car on vit comme ça… on a un flux incessant de pensée, tout le temps, la pensée va et vient, et on vit dans cette vague et plusieurs fois on ne s'aperçoit même pas qu'on pensait, mais on était en train de penser… Dans cette proposition de mettre un surveillant, c'est d'ailleurs ce qui arrive souvent quand une personne boit le thé, c'est ça, pouvoir observer ce qui arrive en vous, dans ce flux incessant de pensée. Et on se rend compte que nous avons un tas de pensées qui ne sont pas nécessaires, ou qui nous causent de la douleur, de la souffrance, ou sont en rapport avec des choses qui n'ont rien à voir avec nous, par exemple, je bois le thé et puis je m'aperçois qu'il y un truc en moi dont je ne sais même pas ce que c'est… Parfois j'ai vu à la télé une image, je n'en sais rien, un type en train de tuer un autre type, et puis je bois le thé et puis cette image vient à la surface, en moi, vous voyez, et pendant la semaine, au travail, dans ma vie quotidienne, je vois qu'on a vraiment ce flux incessant, des trucs qui viennent non stop, mais c'est possible de s'observer et choisir ce qu'on veut et ce qu'on ne veut pas et ne pas rester tellement à la merci comme ça, d'un esprit qui ne s'arrête à aucun moment. Car si on laisse le bateau courir comme ça, on perd un peu le contrôle de nous-mêmes, c'est comme si on n'était pas le seigneur de nous même… et pour ça j'ai l'impression d'avoir réussi à mettre une personne qui veille, on dirait une personne en moi qui veille sur tout ce qui se passe, vous comprenez ? Et ce processus fut… Cette personne c'est moi-même, ma conscience. Si je devais donner un nom, je donnerais celui de conscience…. C'est pour ça que je vois l'ayahuasca comme un outil pour épancher, réaliser l'expansion de la conscience. En fait, c'est nous qui laissons... on a perdu cette conscience, si un jour on l'a eu, on se laisse aller pour tellement de choses… ce n'est pas comme si on était sous le contrôle de l'histoire, on ne l'est jamais, on y va, on avance… mais si on a la possibilité de mettre cette conscience en expansion, c'est comme si nous étions davantage dans le contrôle, dans la compréhension de ce qui nous arrive… on veille, pourquoi cette pensée insiste, pourquoi ça ou telle personne m'énerve, pourquoi je nourrie tel truc ? Pour moi trouver un surveillant, en occurrence moi-même, c'est une manière d'avoir accès aux choses que je fais de manière inconsciente ».*

Cet extrait de récit de Jeanne nous interpelle. Être consciente, qu'est-ce cela peut bien vouloir dire ? Qu'est-ce que cela exclut ? Et l'inconscient dans tout cela ? Jeanne laisse apparaître clairement cette pensée que c'est dans la conscience que le monde et la vérité apparaissent. C'est par la conscience que nous avons la connaissance des choses. Mais que connaît-elle de la conscience elle-même ? Être consciente semble être pour Jeanne être au plus proche de soi et avoir cette *intentionnalité* qui caractérise une certaine tradition de pensée de la conscience.

En même temps, avec la mise en place de ce dispositif surveillant dont elle nous fait part, elle semble nous dire qu'être conscient, c'est être conscient de ce qui n'est pas soi ? Faire la part des choses du monde qui ne nous appartiennent pas, ou encore, qui, en plus de ne pas nous affirmer, peuvent peut-être nous détruire, nous envahir ?

Or, nous savons comment la question de la connaissance a été largement travaillée dans l'histoire de la philosophie depuis les grecs (Platon et Socrate et le problème de la connaissance de soi). Descartes prônera la souveraineté de la conscience tandis que Bergson par exemple nous dit qu'une certaine ignorance de soi est nécessaire pour agir. Nietzsche (1995) trouvera prématuré l'idée que la conscience humaine soit tenue comme le degré supérieur et le plus surprenant et il dira que le corps est beaucoup plus surprenant que la conscience. Le corps pour lui est supérieur à la conscience et à nos façons conscientes de penser, de sentir et de vouloir. Sartre tout comme Ricœur ne conçoit la connaissance de soi que comme une connaissance indirecte qui passe par la médiation de l'autre. Marx fera le lien entre la conscience et la détermination matérialiste, historique et idéologie ; la vie va déterminer la conscience et non le contraire. Freud au début du XXe siècle inaugure une critique à la conscience tel que l'entend la psychologie en refusant de limiter le champ du psychisme à la conscience.

Dans son récit, Gustav laissera transparaître aussi une dimension surmoïque dans sa prise de conscience qui sera alors directement liée à une prescription, à la « correction » de certains aspects de sa conduite: « *Maintenant j'essaye de bien séparer le mauvais du correct et ce que je veux et ce que je ne veux pas pour ma vie ».* Il nous dit réaliser à quel point il était indifférent et même arrogant envers l'autre et se met à vouloir « corriger » cela. D'ailleurs, Sébastien parlera également de : « *Corriger ses défauts ».*

Cette dimension ne nous laisse pas indifférents et à notre sens est très discutable. Il y avait tout de même une dimension culpabilisante dans le récit de Gustav (pas explicite de la même manière chez les autres) qui nous a donné pourtant l'envie de problématiser cette notion courante dans le milieu *ayahuasqueiro* et spiritualiste de manière générale, à savoir, celle de « travail ». Qu'en est-il du travail ? Pure exigence surmoïque ou devenir pur ?

Cette envie d'améliorer, de « travailler » qui est pratiquement unanime dans les récits, peut aussi instaurer un mouvement ; la personne n'est pas toute faite, enfermée en elle-même, mais en création et devenir permanent. Dans ce sens, le travail spirituel est continu, le sujet doit s'investir toujours en vue de la connaissance et de la « croissance »

personnelle et par conséquent du collectif. Le mouvement dedans-dehors, intérieur et extérieur apparaît de façon assez complexe. Le mouvement intérieur étant tout de même privilégié.

Selon Jeanne : *« Une des choses que j'ai appris avec l'ayahuasca, qui fait partie des enseignements de notre groupe, c'est que dieu est à l'intérieur de nous. Donc cette quête à moi finit par être une quête de moi-même, c'est comme si je voulais me rencontrer et en me rencontrant, je retrouvais dieu aussi et ma spiritualité, les énergies qui vibrent autour de moi, les choses que je valorise, c'est plus ou moins ça… Ce n'est pas une spiritualité externe, c'est une spiritualité interne, étrange non ? »*. Ou encore Sébastien : « *Je peux dire que ma pratique religieuse, avec le Sacrement du "Santo Daime", me permet un accès direct, sans médiation humaine, à la Divinité, à travers des expériences intérieures de nature transcendantale. À chaque fois, j'en ressors avec une conscience accrue qui illumine mon quotidien* ! ».

Dans cette perspective, la création de soi implique le résultat d'un processus de purification, de nettoyage dans un mouvement allant de l'intérieur de la personne vers l'extérieur, un dédoublement, une partie de soi qui regarde partir l'autre partie de soi. C'est de l'intérieur que part la transformation à partir de ce processus de « connaissance de soi » dont la majorité des *ayahuasqueiros* nous parle. C'est ce processus qui sera selon ces *ayahuasqueiros*, le responsable pour la construction de la personne en tant que « sujet conscient ». Par le biais d'un travail spirituel qui demande donc une purification corporelle, mentale et spirituelle, l'*ayahuasqueiro* pense pouvoir retrouver son « essence », son « centre », être au plus près de lui-même et de son destin.

Dans ce projet, le cosmos (l'Astral), le plan matériel, le plan psychique et physique, seront tous pris dans une composition qui va opérer sur le sujet les transformations dont il a besoin pour son existence. Les différents lieux de sa cartographie interne (son corps, son esprit) est en échange permanent avec les dimensions mondaines et divines.

L'impératif du « se connaître à soi même » les engage dans une expérience spirituelle, par laquelle, via un autre (l'ayahuasca), le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour accéder à sa vérité.

Nous remarquons un mouvement de circulation entre l'immanent et le transcendant et parfois même les deux à la fois ; la logique, si typique au Brésil, de « l'un n'empêche pas l'autre ». L'important est de ne pas arrêter, et de continuer à travailler…

La notion de travail, d'auto-connaissance et la voie de la réminiscence

Ou le devenir vers la sortie de la caverne

« *Vive la liberté qu'il [le thé] m'a donnée pour accéder enfin à moi-même et pour m'avoir aidé à sortir de la « caverne » ! Sortir de la caverne (selon la métaphore Platonicienne) des illusions mentales auto-fabriquées et Voir !* »

Sébastien

Le mot *travail* est largement utilisé dans l'univers indigène, dans l'univers afro-brésilien, dans le *New Age* et dans celui des nouvelles sensibilités religieuses en général dans lesquelles s'inscrit également l'univers urbain-citadin de l'ayahuasca.

Le mot travail fait donc allusion à la fois au rituel en soi et également à l'action de ses effets ; il est métaphore et métonymie en même temps puisqu'il décrit aussi bien le rituel que le but de l'expérience. A *Comuníndios* on entend, « je vais participer au travail de la pleine lune » tout comme « je travaille mes blocages » par exemple.

Comme d'autres notions telles que celle de *peia* (nom pour les moments difficiles, le *bad trips*), d'« être dans la force » (quand les effets « prennent »), d'énergie, de nettoyage (la purge), la notion de travail circule entre les différents groupes et orientations ayahuasqueiras. Et c'est dans ce sens que l'on a pu identifier un « discours *ayahuasqueiro* » déjà bien construit, même parmi les ayahuasqueiros étrangers.

Le mot *travail* évoque aussi une dimension très active, participative de celui qui expose son corps, qui le met à l'épreuve de l'expérience de l'ayahuasca. Travail est donc associé à production, création de soi et à une certaine souffrance en vue de devenir une personne plus « travaillée », en changement constant, en « processus ».

Marina nous fera une description qui pourra enrichir le cheminement de notre pensée : *« Mais généralement, l'ayahuasca va d'abord provoquer une ivresse qui vous fait sentir votre corps d'une manière accrue et immense. Tout est intense, tout est là, palpable. Nous ne sommes plus le maître, les choses nous tombent dessus… des images, des souvenirs, des personnes… Il vaut mieux être le plus détendu possible… c'est l'inconnu qui arrive, qui a en même temps quelque chose qu'on semble connaître, mais qui n'est pas d'ici, venant d'autres états que l'état de conscience*

ordinaire… Le premier temps de l'ivresse est particulier. Il arrive une demi-heure après l'ingestion de la boisson (voire parfois même avant). On nous en sert une toute petite dose au départ. Le goût est très déplaisant… vraiment… Dans ce premier temps il est normal qu'arrive une nausée… au départ, je veux dire au début, les premières fois, on ne sait pas trop comment faire avec ça, mais plus on apprend à s'abandonner, mieux c'est… Vomir si nécessaire, aller aux toilettes… faire le nettoyage comme on dit… C'est souvent après cette étape que le monde de visions va arriver… Et c'est là où va se passer une bonne partie du ***travail sur soi*** *qui est à faire… ».*

Finalement, cette notion de travail sur soi, telle qu'elle est conçue par une grande partie des *ayahuasqueiros*, est ce travail en direction de soi-même, à la connaissance de soi-même, à se reconnaître, voire se rappeler, de ce que nous sommes. Certaines personnes ont exprimé cela dans les entretiens de manière précise. L'ingestion de la plante entraînera chez les personnes ce retour à soi. Valentina dira « *J'avais l'impression de rentrer chez moi* », avec une sorte de familiarité devant l'absolument étrange ou l'étrange qui devient soudainement étrangement familier (cf. Freud, *L'inquiétante étrangeté,* 1988). Dans les discours on trouve souvent une énonciation qui évoque le réveil, la réminiscence, le retour aux origines, le retour aux sources, le retour à une sorte de patrie. Selon Michel Hulin (1993/2008, p.147) : « Le « voyage psychédélique » est couramment vécu comme une *Heimkehr* ou un rapatriement, aussi heureux qu'inattendu. Le sujet a l'impression, très vive et parfois poignante, de reconnaître le paysage qui se déploie sous son regard intérieur, un peu comme si, après des années d'exil, il lui était accordé de fouler à nouveau de ses pas les lieux où s'est passée son enfance… ».

La conscience, sous l'effet de la plante, en état d'expansion, englobe tout, et devient cette nouvelle réalité. Serait-ce donc lors de l'atterrissage que le « soi », que le moi, pour ne pas avoir à se séparer complètement de cette « conscience », se lance dans ce projet de travail d'auto-connaissance ?

Puisque la connaissance de soi, même chez les daimistes ou chez les plus « religieux », semble être davantage le chemin choisi, en dépit du chemin du salut tel que nous retrouvons dans la tradition chrétienne par exemple, cela nous a fait faire un petit détour cartographique dans la pensée de Socrate et notamment dans ce que Platon (1992) appelle la « réminiscence ».

Platon (notamment dans le Ménon, 1999) transforme la théorie pythagoricienne de la réminiscence : l'âme ne se souvient pas des vies antérieures mais elle peut se souvenir de

la contemplation des Idées. Si connaître c'est connaître le monde par les sens. Puisque l'âme, selon Platon, est immortelle, elle a déjà tout appris. On peut ainsi résoudre le paradoxe du savoir, bien que nous vivons dans le monde des sens, nous pouvons connaître les Idées puisque nous les avons contemplées un jour. Nous avons gardé le souvenir du savoir que nous possédions autrefois et le progrès de la connaissance n'est que son rappel de plus en plus clair. Connaître est ainsi lié à un processus de reconnaître, se remémorer. Ces autres mondes où notre âme a fait des séjours avant que nous soyons nés, c'est le monde intelligible des Idées, supérieur à notre monde empirique, et c'est dans ce monde que l'âme a contemplé les réalités divines.

L'âme aurait perdu ces informations acquises dans ce monde d'idées lors de sa réincorporation. L'ayahuasca servirait de véhicule permettant à la personne de re-contempler les réalités divines et d'introjecter des puissances à partir de cette remémoration. Pour que l'homme se cherche, selon la logique platonicienne (où on trouve clairement des influences sophistes), il faut que quelque part il ait déjà su ce qu'il cherche, il ne s'agit pas uniquement de savoir, mais de se souvenir.

Le travail de connaissance est alors celui de re-connaissance. Tout ce qui existe dans le Monde Sensible, existe également dans le monde Intelligible, mais ce que les différencie c'est l'Idée. Dans le monde Intelligible habite la seule et véritable réalité puisque il représente toute connaissance possible. Pour Platon donc, ce que les hommes appellent apprendre est en effet se rappeler.

Platon cherche à expliquer comment certains hommes, en vivant dans le Monde Sensible, peuvent être attirés par le Monde Intelligible ? Comment les âmes, sans avoir jamais contemplé le monde des idées, peuvent le chercher ? D'où vient ce désir de sortir de la caverne ? Et encore, comment ceux qui ont toujours vécu dans la caverne peuvent supposer l'existence d'un monde qui lui est extérieur si les grillages et les murs ne laissent rien entrevoir ? Pour déchiffrer cette énigme Platon narre le Mythe de la Réminiscence, de l'anamnèse.

Qu'en est-il de l'inconscient dans ce monde intelligible dont parle Platon ? Même quand les *ayahuasqueiros* ne font pas clairement allusion au monde de la caverne (comme le fait Sébastien), cette dimension reste tout de même présente. D'autant plus que les traditions ayahuasqueiras brésiliennes croient à la réincarnation. « *Arriver au plus proche de*

son intimité » dit l'*ayahuasqueiro*, par la prise de conscience des « *vérités latentes* », la découverte que « Au fond je savais déjà ».

Pablo illustre bien ce que plusieurs autres ont exprimé autour de ce rappel, de cette réminiscence de quelque chose qu'on oublierait dans un état ordinaire de conscience : « *Quand on marchait dans l'espace, on pouvait, au-delà de vivre beaucoup de choses dans un temps chronométrique de quelques minutes, on pouvait voyager et parcourir divers lieux, et voir la taille et la forme de plusieurs choses d'une manière qui a été oubliée dans la vie quotidienne, même si on le sait,… Il y a cette question avec les souvenirs, les rappels, parce que vous commencez à vous rendre compte des choses, pas les choses qui sont endormies, mais les choses qui sont là et vous commencez véritablement à vous « rappeler », à vous souvenir… des séquences des souvenirs… C'est un peu ça, un voyage dans le temps-espace fait de souvenirs, un derrière l'autre… Dans toute une construction à travers l'histoire de l'humanité des choses qu'on a fini par perdre, ou, je ne sais pas si perdre c'est le bon terme, des choses qu'on a « oublié ».*

Luc parlera lui aussi de cet « oubli » : *« Il s'agit de comprendre qu'il y a d'autres forces dans ce monde, d'ailleurs des forces qu'on a oubliées, qu'on a endormies. Je vois le Santo Daime non pas comme une école qui enseigne uniquement le Santo Daime, non, c'est une école spiritualiste et je crois à ça. Une école vraiment éclectique… qui m'a ouvert une porte pour la compréhension des forces et des possibilités fantastiques de mon esprit ».*

Ce rappel semble toutefois avoir une fonction assez pragmatique, se rappeler pour réaliser les « changements nécessaires » ici, dans la vie. Même s'il existe ces notions de plan spirituel (l'Astral etc.) et d'autres dimensions transcendantales chez la plupart des personnes qui prennent de l'ayahuasca de manière rituelle, c'est tout d'abord sur leur vie quotidienne que ces « modifications » seront mises en place. Pablo et d'autres illustrent bien cela et tous diront que les personnes de leur entourage ont senti une différence positive en ce qui concerne leur manière d'être. Car en « sachant », par le biais de la plante, dans les rituels, comment ils oublient de prêter attention aux petites choses de la vie ou d'exprimer leurs affects aux êtres chers notamment, ils essayeront de rattraper cela par la suite.

Le travail peut aider également à « débloquer ». On peut vouloir « connaître » ou en savoir quelque chose pour arrêter les « blocages » et « régler ses comptes ». Line, la néerlandaise, en sait quelque chose : *« Je sentais tellement de choses. Je revoyais plein de choses de ma vie, de mon passé. Je pouvais vaincre certains blocages durant l'expérience. C'était une vraie percée ! Les blocages, oui... Pendant toute la durée de l'expérience, pendant huit heures, je ne voyais défiler que des images de mon passé. De temps en temps quelque chose en ressortait et je me mettais*

alors au travail avec ça. Je me souviens que... littéralement... j'ai abattu un dragon. Je ne me souviens plus de quoi il s'agissait mais il y avait « an issue » [elle a dit en anglais] de mon passé, ou peut-être un schéma que je découvrais en moi-même, avec lesquels, littéralement, j'ai réglé mes comptes ».

Dans cette démarche ayahuasqueira le « se connaître », le connaître semble donc être lié à l'idée de se rappeler, l'idée de se connaître pour s'y reconnaître. Ce verbe ayant dans sa racine le verbe « naître » nous ne pouvons pas faire l'économie de cette dimension de renaître, de s'ouvrir à une nouvelle vie. D'ailleurs dans les récits cela apparaît littéralement, l'idée d'une nouvelle vie possible.

Ainsi, en quoi cette démarche des *ayahuasqueiros* s'avoisine plutôt de la réminiscence platonicienne, et s'éloigne de l'exégèse chrétienne ? Ou encore est- ce qu'elle s'approche de la troisième voie dessinée par Foucault (2001), à savoir, celle du souci de soi, de l'art de soi-même ? Autrement dit, vers un mode de subjectivation qui ne colle ni à dieu et à l'exégèse, ni au monde intelligible de Platon ?

Cette troisième voie serait celle du devenir, des plis, auxquels Deleuze consacrera du temps en essayant de penser un mode de subjectivation qui ne soit pas circonscrit au mode platonicien, ni au mode chrétien. Spinoza et Nietzsche, en plus de Foucault, seront les amis fidèles de Deleuze dans cette entreprise de penser l'homme par delà la raison et la pensée, restituant au corps et au sensible une place légitime. Or, si Nietzsche ne détruit pas les apports de la pensée cartésienne, il poussera cependant sa logique vers une généalogie. Cette dernière interroge la légitimité naturelle des valeurs et des normes, en mettant en question leur légitimité historique. Dans cette démarche, il essaye de renverser le platonisme et sa pensée du monde des Idées pour ouvrir le temps de penser la subjectivité comme directement liée à la vie. Les choses sensibles deviennent le monde vrai.

Mais encore, est-ce que certains *ayahuasqueiros* se situent davantage dans la réminiscence, d'autres peut-être dans le salut et encore d'autres dans le souci de soi ?

Or, si la plupart des *ayahuasqueiros* ne vont pas renverser le platonisme, ils ne semblent toutefois pas vouloir y rester figés non plus, obéir à une seule logique. Dans leur pensée conscience et corps ne vont pas apparaître séparés de la même manière que chez Platon. Ainsi ils s'approchent de Platon, chez qui l'âme est devenue notre être spirituel, et non plus un être spirituel étranger. Or, Platon a tout de même rapproché l'âme de l'homme « intérieur » transformant la conception de la psyché humaine. Mais nous retrouvons également dans les récits et dans la démarche de l'expérience même une dimension

processuelle dans laquelle le corps joue un rôle clef en tant que lieu direct d'inscription d'affects, qui approche également ces expériences de la pensée spinozienne, nietzschéenne, deleuzienne, guattarienne, foucaldienne.

Si dans la pensée cartésienne nous retrouvons l'idée du désir bien éloigné de la pensée tout comme l'affirmation de la conscience, du cogito, en revanche, dans les récits nous retrouvons plutôt une idée, au fond, de toucher à l'inconscient et en faire quelque chose. Cela passe certes par une insistance autour de la conscience, nous retrouvons cette idée de rendre conscient l'inconscient pour enfin s'approprier de soi-même. D'autre côté il y a quelque chose d'un nomadisme subjectif qui passe par la prise de contact avec un temps cosmogonique, primordial, la mémoire des origines, le cycle de générations, le monde des idées, le monde divin et le destin de notre âme. Mais comme le précise Pablo : « *Evidemment qu'on ne peut pas vivre ça tout le temps parce que ça serait insupportable… ».*

Qu'en est-il de l'insupportable, de l'angoisse, des moments difficiles de l'expérience de l'ayahuasca ?

La dimension de la purge, la *peia* et la purification

Ayahuasca et l'angoisse : la peia

> *« Même les* bad trips *je trouve que ça va*
> *du moment où on peut les intégrer*… »
> Joseph

Généralement, le jour avant la prise de l'ayahuasca les personnes se tiennent à un régime : il ne faut pas consommer de drogues (y compris de l'alcool), ne pas manger de la viande rouge (surtout du porc), éviter une alimentation trop lourde, privilégier des fruits et des légumes, installer un climat agréable et tranquille et dans certaines traditions, notamment daimistes, éviter d'avoir des relations sexuelles (car cela demande beaucoup d'«énergie » dont le corps aura besoin pendant le rituel. Cependant, tous les groupes ne sont pas d'accord avec ce tabou, et nous avons remarqué que, contrairement à ce nous

avons découvert lors de notre première recherche, les personnes ont peu ou presque pas évoqué cela lors de notre recherche actuelle.

Selon la description des *ayahuasqueiros*, boire le breuvage provoque très fréquemment des nausées, des vomissements et, dans certains cas, de la diarrhée ; cela est non seulement très fréquent mais souvent nécessaire. Quand la personne a respecté le régime demandé et ces phénomènes se produisent tout de même, ceux-ci sont interprétés par les dirigeants de la séance et par les *ayahuasqueiros* comme des signes d'un fort besoin de *travail* et le véritable début d'une cure. « Elle t'as pris », disent-ils de la plante. La majorité la considère comme une entité vivante, possédant un esprit. Ils nous laissent comprendre que la *peia* serait donc un ajustement fait par la plante selon la nécessité de l'organisme et de l'esprit de la personne. La *peia* signifie : « Quand la force arrive, en force, elle te prend… Si tu cours, elle te rattrape… Si tu restes, elle te dévore… Mais le guide est là, à côté, et, si nécessaire, te parle, t'assiste ».

La dimension purgative de l'expérience de l'ayahuasca est donc une composante importante qui la rend si mythique et particulière. Il existe des substances purement purgatives ou des substances purement psychédéliques, mais la pharmacologie si complexe de l'ayahuasca réunit en elle ces deux propriétés, c'est sa particularité.

Joseph parlera très bien de cela : « *Par contre ce qui est différent des autres psychédéliques ce sont les purges en fait. Là on trouve un psychédélique avec une plante purgative. Parce que l'ayahuasca est la combinaison de deux plantes dont une des plantes est une plante purgative qui entraîne un état nauséeux, des vomissements… ça c'est assez différent et j'ai trouvé que c'est un côté thérapeutique assez fort aussi… Car on a justement l'impression de vomir ses émotions négatives, que le corps devient une métaphore de son être en général. Et le fait d'utiliser cette plante, cette plante visionnaire, donne un résultat vraiment intéressant. Il y a beaucoup de peuples dans le monde qui l'utilisent. Même au Moyen Âge, cette méthode thérapeutique existait, quand quelqu'un n'allait pas bien on lui donnait juste une purge, avec un travail psychothérapeutique, psychologique ou spirituel avec la personne qui prenait sa purge ; elle vomissait et rien que symboliquement son corps avait éjecté des émotions négatives ou des pensées négatives, juste par le fait d'avoir vomi quoi. Je pense que la thérapie de l'ayahuasca exprime ça d'une manière très très puissante. Et c'est pour ça qu'il y a une dimension thérapeutique, curative, supplémentaire dans sa manière de fonctionner symboliquement et dans la manière de faire fonctionner le corps avec. Et c'est aussi une substance très puissante car les alcaloïdes qui sont présents, la DMT, les inhibiteurs du Monoamine oxydase qui sont dedans, sont des molécules identiques à celles qui sont produites naturellement*

dans notre organisme, donc elle [l'ayahuasca] se rapproche aussi de notre fonctionnement biologique ».

Ainsi, l'expérience provoquée par l'ayahuasca peut passer par des angoisses profondes, des sensations bizarres, des excrétions incontrôlables, des visions noires, des prémonitions, la sensation de voir des esprits négatifs, la peur de mourir, la peur de ne plus pouvoir retourner à la réalité (surtout lors de la première prise), des confrontations dures avec soi, avec les autres, avec le monde, avec la mort (certains disent même voir leur propre mort). Ces vécus font rarement exception et sont souvent pris comme un passage récurrent et obligatoire : « *Pour arriver au ciel il faut passer par l'enfer* ». Il s'agit du côté initiatique de l'expérience, les *ayahuasqueiros* que nous avons rencontrés sont unanimes à dire que « ça compense » et que petit-à-petit on apprend à s'y faire, avec l'expérience.

Vomir son corps, vomir son malheur, expulser le « ce qui ne va pas » en nous, l'action de l'ayahuasca semble commencer par cela. Touchant au viscéral, au scatologique, au refoulé en nous, l'ayahuasca démarre un travail qui touche à l'archaïque en nous.

Marina nous fera une description phénoménologique très précise de l'expérience et de la fonction majeure de la musique dans ces moments d'angoisse. La musique, la parole ou l'absence de paroles, même seulement les notes musicales, le paysage sonore, donnent quelque chose sur lequel s'accrocher, s'étayer, garder le fil, dessiner une ligne, une trajectoire : « *On nous dit qu'il est important de suivre les chansons pendant les moments plus éprouvants. Dans un contexte « traditionnel », le chaman chante lui-même pour vous guider dans le voyage. Dans le contexte classique du Santo Daime, tout le monde chante et danse pour garder l'ambiance de la collectivité. À Comunindios, à l'intérieur, dans le salon, il y a un poste musique d'où on entend les chansons de Carlos, elles suivent un ordre précis. Mais comme on n'est pas obligé de rester à l'intérieur, si on reste dehors autour du feu on fait moins attention à la musique, ou on vient envers elle si on en sent le besoin… On arrive, même dans cette ébriété là, à aller aux toilettes, boire un verre d'eau, se laver le visage etc.… Sauf dans des cas rares où la personne se livre aux nettoyages là où elle est. Dans ce cas, il y a les responsables qui viennent l'aider… C'est dans ce moment difficile, de purgation, qu'on a vraiment l'impression, quand on arrive à vomir, de* ***vomir nos peurs, nos angoisses, nos maladies****… et nous sommes contents même d'avoir dans notre corps des organes prévus à cet effet ! Si le travail est très fort, il peut nous arriver de vomir, de chier, tout en même temps…*

Les contenus des visions sont très variables… Les visions peuvent être belles, douces, ou terrifiantes… peuvent faire allusion à la vie très concrète, dans un registre très matériel, familier, ou sembler venir

d'autres mondes… d'autres créatures… d'autres temps, dimensions… Il est fréquent qu'on se sente en communion avec ces êtres, images… comme si une communication, non verbale, se réalisait… Je me suis sentie, dès la première fois, comme sur une table d'opération, où des énergies, des couleurs, des entités, nettoyaient mon esprit et mon corps… Et c'est à ce moment intense du travail qu'on ressent cette liaison avec l'univers et tous les êtres… cette impression de s'étendre dans le cosmos… Des véritables mandalas qui situent la fois notre mandala personnelle, notre famille, nos amis, comme la mandala de l'univers.

Cela dure normalement 5 ou 6 heures et à la fin, comme par magie, tout le monde retourne à l'état normal, les responsables étaient les maestros du concert… c'est comme si on se réveillait d'un rêve éveillé… je veux dire, comme si au réveil on se souvenait bien de tous nos rêves, de toutes les émotions sensibles que nous avions ressenties… Nous sommes encore très sensibles, encore un peu ralentis… nous nous mettons devant le feu normalement… c'est ça qui me manquait au Santo Daime où, même quand c'est très beau dans un salon, il n'y a pas ce contact direct avec l'élément feu ».

Il est bien connu que l'expérience de l'ayahuasca n'est pas douce et que, si elle peut bien ouvrir aux mondes des cieux, elle ouvre également aux enfers de chacun, elle « fait voir ». Cela fait partie de l'aventure. Si c'est un aspect qui freine certaines personnes à se lancer dans ce chemin, qui freine l'usage récréatif et individuel, c'est également un aspect qui intrigue et qui réveille chez plusieurs personnes, l'envie de « travailler », de poursuivre, de creuser. Il n'était pas rare d'entendre, « c'est dur, je me demande pourquoi en reprendre mais en même temps » comme Jeanne le dira: *« Parce qu'il arrive qu'elle vous montre quelque chose que vous ne voulez pas voir ; vous ne voulez pas entrer en contact avec ça et elle vous le montre, c'est comme si elle soulevait un tissu et vous voyez un tas de bêtes étranges en-dessous, mais vous savez que ce tas de bêtes étranges c'est vous-même. Vous comprenez ? Et donc parfois c'est difficile d'accepter que l'on n'est pas si jolie qu'on se l'imagine. Donc, c'est une relation ainsi, au moins pour moi, chaque fois que je vais là-bas et je prends un verre d'ayahuasca dans ma main, je me dis : « mon dieu, pourquoi je suis venue ici à nouveau ! Pourquoi je suis là ! Pourquoi moi ? ». Je sais que c'est une envie que j'ai de fuir, fuir ce qu'elle montre. Quand j'examine ça, cette envie, je vois que j'ai envie de fuir beaucoup de choses et que je fuis beaucoup de choses ».*

Valentina ramènera davantage ces moments peu supportables à la réactualisation du passé, la parenté, les histoires familiales, ses secrets, les non-dits: « *Les parties plus « bad trip » étaient celles qui touchaient à des trucs archaïques, la famille, pourquoi les choses sont comme elles sont… C'est le moment de l'expérience pendant lequel les choses n'ont pas de sens justement… je me demandais pourquoi mon père devait être comme il est… je me posais des questions sur ma mère… sur mon enfance… ça n'a pas duré longtemps mais c'était un moment où je ne voyais que le côté*

négatif, étrange des choses… Des choses me concernant aussi, pourquoi je suis toujours si explosive…. Mais dès que j'ai commencé à comprendre un peu, et je ne dit pas que j'ai tout compris, ça allait mieux…je trouve que pour une première fois je m'en suis pas trop mal sortie… J'ai pu passer, approcher plusieurs points… Pour mon copain ça n'a pas été le cas… Il était resté bloqué sur des aspects difficiles de son histoire et comme dans la vie, c'est plus facile de se fixer sur ce que ne va pas… on se fixe facilement sur les choses… Un moment je l'ai pris par la main et je l'ai approché du feu… Il m'a dit que il continuait à ne pas être bien, mais que c'était mieux d'être entouré… l'importance de la collectivité… et là il a compris pourquoi l'expérience de l'ayahuasca n'est pas une expérience à faire seul dans une chambre… Mais en fait durant son expérience de l'ayahuasca il lui est arrivé de manière intense ce que lui arrive dans son quotidien… c'est pour ça que c'était si dur à faire face… il est très anxieux… Il est donc resté bloqué à cette expérience-là, il ne s'est pas trop ouvert à d'autres choses comme il aurait pu… Mais il vient d'une famille très malade et très riche… Sans vouloir entrer dans les détails… c'est complexe ! Et l'ayahuasca ne nous épargne pas de ça… c'est impressionnant… ».

L'étrangeté des choses, le non-sens… L'ayahuasca semble jouer avec ces registres, le familier et l'étrange, la compréhension absolue au risque de ces moments de confusion totale, moments qui selon la plupart des gens ne durent pas trop longtemps. Or, ne pas durer longtemps ne veut pas dire grand chose dans ce registre puisque la notion de temps est bien bouleversée, comme le dit bien Pablo : « *comment pouvait-on vivre des années ou une vie entière juste en quelques heures ? ».* Et à Pablo d'aller plus loin et d'esquisser une théorie sur l'insupportable et sur l'oubli qui peut émerger de ces expériences : « *Donc, par rapport aux personnes qui ne « tiennent pas la route », comme le type dont je parlais… il n'a pas supporté quelque chose… C'est vrai que c'est beaucoup, on a mal, on peut avoir des moments de confusion, parfois les choses ne sont pas très claires etc. Mais je crois que quand on se laisse aller un peu par ce qui arrive, je crois qu'il est inévitable de tomber dans cette sorte de vérité, je crois que c'est inévitable, et c'est d'ailleurs pour ça que je trouve que certaines personnes peuvent ne pas la supporter. Il y a des moments où on touche à quelque chose, et à ce moment-là on sait exactement de quoi il s'agit… Moi-même je me disais : « Mon dieu, je n'arrive pas à croire que je vis comme ça, je ne crois pas que hier je suis allé discuter avec un tel », je parle des choses dont je me suis vraiment rappelé pendant certains « voyages ». Je me disais « je n'arrive pas à croire que je ne suis pas allé converser avec mon père et lui faire un bisou ». Vous voyez, des choses très simples comme ça… du soin envers l'autre, de l'amour avec ceux qui nous entourent et avec qui on partage notre vie… Je ne sais vraiment pas comment je fais pour « oublier » de passer chez mon père et l'embrasser avant qu'il ne s'en aille travailler, ou qu'il s'en aille de la vie tout court, qu'il meure…* [A ce moment il est ému, il

pleure un peu]. *Parce qu'en fait c'est ça, on fait des choses, on dit des choses tandis qu'on est là… C'est d'ailleurs une des choses que j'essaye de faire de ma vie, je dis essayer, tant bien que mal comme tout le monde, d'essayer de prendre soin du monde, des personnes que j'aime, sans y parvenir toujours… C'est difficile. C'est une réelle difficulté celle de tomber sur tout ça et voir qu'on oublie, dans le sens de laisser tomber, pour revenir à l'oubli… Il y a comme l'endormissement de quelque chose de très important comme d'ailleurs, la société, telle qu'elle marche avec toute cette… Enfin, je ne veux pas entrer dans le discours du capitalisme, du néo-libéralisme et la consommation bien sûr, mais on ne peut pas faire l'économie de ça… Comment se passe cet endormissement du fonctionnement, on va dire, actuel ? Mais je crois que toujours, dans l'histoire de l'humanité, il y a dû y avoir de certaines manières, d'autres endormissements, dans les diverses formes d'organisation sociales et économiques… Comment c'est de regarder ça en face* [lors des expériences], *voir tous ces oublis, ça peut être un moment de douleur, c'est véritablement de la douleur, c'est douloureux de comprendre la puissance de ce que peut être tout cet amour, tout ce soin ; quand vous voyez la puissance de la vie, il n'y a pas d'autres façons que de sentir une certaine peine, une certaine douleur de voir que ça peut glisser de nos doigts à chaque instant ».*

Cela rejoint la fonction pragmatique dont nous avons parlé avant. Les gens veulent « voir », « connaître » pour essayer d'opérer des changements conséquents sur leur vie, sur leur subjectivité, sans séparer les deux.

Sur cette dimension de la connexion avec le ciel et avec l'enfer, Joseph dira encore : « *Ah oui oui… Les connexions avec des forces, des lumières, les défunts, « le paradis ». D'ailleurs on retrouve ces choses-là dans le christianisme, le « paradis », « l'enfer »… Avec les psychédéliques ce sont des zones qu'on peut explorer ; des zones extatiques, divines, des dieux bienveillants, des univers lumineux et puis on peut vivre l'enfer le plus horrible qu'on puisse imaginer, j'ai déjà eu des expériences horribles… des choses que je ne souhaite à personne, des choses atroces et pourtant, quand on revient de ça, on se sent plus fort … Beaucoup de gens ont peur de prendre ces substances à cause des bad trips ».*

Etroitement liée aux processus de purification possible par la purge, nous retrouvons la dimension du « pardon » comme un élément qui occupe une fonction princeps dans ce « nettoyage ». Pardonner à soi-même et pardonner aux autres prend une place très importante dans l'expérience. Plusieurs personnes parleront de cela au Brésil, en France et même Line aux Pays-Bas. Selon Jeanne par exemple : « *Et dans tout ça, il y a quelques pardons, j'ai réussi à pardonner à certaines personnes des choses qu'elles m'avaient faites et je ne sais pas, c'était bon de le faire, vraiment bon… Mais, il y a des expériences qui sont très douloureuses, parfois vous buvez le thé et vous ressentez un inconfort très grand, une envie de vomir, on dirait que vous*

allez y arriver [à vomir] *et ça ne vient pas… c'est un très grand malaise ça… J'ai, je ne sais pas si c'est « chance » le mot, mais à chaque fois que j'ai vécu une situation difficile à cause du thé, je savais pourquoi je la vivais… C'était en rapport direct avec quelque chose de ma vie ou quelque chose que je vivais à ce moment-là. Une chose est très en relation avec les autres… On ne s'aperçoit pas qu'on est chargé de certains sentiments, de certaines choses, et puis quand on boit le thé, comme je disais, cette chose vient à la surface, d'une manière pas très agréable. C'est pour ça que, à chaque fois que je prends un verre dans ma main, il n'y a pas eu une seule fois où je n'ai pas pensé à ça, pourquoi je suis ici à nouveau. À chaque fois c'est comme si c'était la première fois et je me vois me demander à nouveau qu'est-ce que je fous là ! Ce n'est pas quelque chose que je fais avec tout le plaisir du monde, vous savez, genre : « waw, je vais ce weekend ». C'est quelque chose de très sérieux pour moi, je vais me soumettre à des expériences qui ne sont pas très agréables. Ce n'est pas récréatif. J'ai l'habitude de dire que ça serait beaucoup plus simple de ne pas boire le thé, enfin, plus facile c'est une manière de dire… on pourrait dire par rapport à plusieurs situations… Mais sous une certaine manière il serait plus facile de ne pas boire. Car si à chaque fois je me surprends à me demander pourquoi je suis là à nouveau, je sais que c'est mon chemin ».* Et encore Line : « *Dans ce sens j'ai pu travailler certaines choses, dans ce sens-là ça me semblait thérapeutique. Il y a plein de choses auxquelles je n'avais plus jamais pensé qui surgissaient mais qui, après-coup, ont fait forte impression. Des choses de ma tendre jeunesse que je gardais en mémoire mais que soudainement je pouvais voir avec beaucoup de clarté. Un aperçu, comme si je voyais d'en haut, moi-même enfant et mes parents, et que je ressentais à la fois mes propres sentiments et les sentiments de mes parents. Je pouvais alors les comprendre parfaitement et les pardonner ce qui faisait que je pouvais résoudre les émotions ainsi survenues ».*

Le *pardon* apparaît comme partie intégrante de la purge pour ceux qui en ont besoin. Il paraît que le plus grand problème serait justement ne pas parvenir à faire sa purge. « Il ne faut pas résister » nous disent-ils. La résistance, qui peut empêcher le travail de la purge, serait responsable d'accentuer les moments pénibles de l'expérience.

Et Jorge exprimera cela de manière directe : « *Elle [l'ayahuasca] nous fait arriver dans un stade où on nettoie tout ce qu'on a à nettoyer, le problème c'est quand on n'arrive pas à vomir et puis on pardonne à tout et à tous ceux qu'on doit pardonner et puis on peut accepter nos faiblesses, s'aimer… et puis ça ouvre un chemin envers les autres… et là on peut déborder, donner aux autres. Vous êtes mère ? Avec les enfants cette nécessité de donner devient très claire. Je suis père, j'ai deux enfants, un de 18 et l'autre de 23 ; et oui, quand on a des enfants tout ça devient très clair, avoir une descendance, des êtres qui dépendent de nous… l'amour… Ça nous pousse à donner un start à un tas de choses… On ne peut donner que ce qu'on a… Personne peut t'emprunter de l'amour, te louer…*

l'être humain est très compliqué… la majorité des êtres souffrent quand même… c'est une aventure! ».

Luc attribue à la purge une dimension clef également de l'expérience de l'ayahuasca, à savoir, la dimension de *la cure* : « *Nous avons tous un potentiel soignant… pour l'autre et pour soi-même… Il m'est déjà arrivé de faire des « nettoyages » absurdes, de penser que ça n'allait pas finir… de vomir tout, de me vomir… ça c'est un point clé aussi… Dans l'église du Santo Daime il existe une structure qui rend possible aux gens de faire ce travail de cure, parce qu'il y a d'autres personnes qui sont déjà passées par ça, et qui peuvent bien veiller à l'autre, qui ont bien conscience que c'est un « travail », un travail collectif qui a lieu à l'intérieur de la « chaîne », que vous affectez l'autre. Il y a ceux qui pensent et se rendent compte de ça, et puis d'autres que ne pensent pas à ça et encore d'autres qui vont peut être se rendre compte le lendemain… Mais c'est ça le travail que Maître Irineu menait dès le début. Il s'agissait d'un centre de cure, chaque travail est un travail de cure, c'est une maison de cure... Lui, il était donc préparé à ça, à accueillir tout ce qui arrivait. Une chose que j'ai apprise c'est qu'on apprend toujours quelque chose quand on passe par ces moments durs*. »

Leonardo exprimera le contexte et le devenir primitif du geste, l'acte même de se permettre de vivre une telle expérience et le lien particulier que cela crée entre les personnes qui la partagent : « *Je trouve sympa les contextes qui forgent les rituels, je trouve ça assez intéressant... Le contexte, les formes qu'on donne à l'expérience c'est très bien et ça évoque beaucoup les choses du primitif... de vomir, de chier, de toucher à ces choses primitives, viscérales... être là comme ça... Nous qui sommes si civilisés faire ce genre de choses devant les autres ! Genre vomir... et quand on est mal pendant le rituel, ça a tout un sens là, c'est assez bien... Et l'échange avec les autres personnes présentes... Elles sont presque nos sœurs à ce moment-là... ça j'aime beaucoup... J'ai bien senti ça quand je suis allé à l'Acre, pour connaître d'où avait surgi cette manière, qui est arrivée jusqu'ici après, de prendre le Daime... Et ça je trouve fascinant...*

Sébastien quant à lui, approchera la purge du travail des visions, des « mirações » : « *Concernant la purge et les* mirações*, ça me fait à penser à nouveau au décret du Mestre Irineu... Corriger ses défauts (la purge), c'est ça qui me semble important, pour éviter les chemins de travers qui font que l'on est obligé de se purger encore et encore ! Mais, de mon point de vue la "purge" ne s'arrête pas à la "Maloka" ou au "Salon rituel"... Il s'agit, ensuite, de se purger de ses comportements invalidants ! On vient dans le "salon" pour "Voir"... Après, dans sa propre vie, ce sera le moment de réaliser les transformations qui s'imposent ! Sinon pourquoi viendrait-on prendre l'Ayahuasca ? Pour faire un voyage dans les Archétypes culturels ? C'est intéressant sur le plan intellectuel, mais ce dont il est question, c'est d'Être ! Harmonia, Amor, Verdade e Justiça !* [Par le biais du Santo Daime, Sébastien a appris la langue portugaise]. *Quant aux* mirações*, tous les jours quand je me lève, elles*

m'apparaissent, en même temps que le lever du soleil qui m'offre la possibilité de voir le spectacle de la nature qui explose de couleurs et de senteurs avec le printemps qui arrive ! ».

Ce daimiste français mettra l'accent, comme d'autres l'insinuent, sur le fait que le travail de l'ayahuasca ne finit pas à la fin du rituel mais se prolonge dans la vie de tous les jours. Cette notion d'intégrer l'expérience dans la vie de tous les jours, même si par des moments elle peut être assez terrifiante est habituelle. Nous ne la retrouvons pas uniquement dans les écrits des chercheurs autour de ce sujet, mais également dans les discours des *ayahuasqueiros* eux-mêmes, notamment parmi ceux qui prennent de l'ayahuasca dans des contextes culturels très différents de celui de l'Amazonie.

Joseph, également français, a pu énoncer cela de manière très limpide : « *Pour moi, ce que je trouve le plus difficile pour nos Cultures de comprendre c'est la chose suivante : quand on fait des expériences puissantes, dans un cadre approprié, c'est-à-dire non pas dans un contexte festif où il y a des choses qui viennent parasiter, où on est plus centré sur l'extérieur que l'intérieur, mais dans un contexte cérémonial où on peut vraiment prendre le temps pour être avec soi, c'est vrai qu'on peut vivre des choses complètement extraordinaires dans un sens, où le fantastique et les sciences-fictions peuvent devenir un 'simple' état de conscience… Et ça peut nous interroger : est-ce que cette histoire d'esprit, ça existe ou pas ? Ben, en tout cas on peut le vivre ; si ça existe ou pas, je ne sais pas, je reste prudent ; en tout cas, on peut le vivre… Quelque part au fond de moi… Cela me permet de mieux comprendre l'invisible de l'expérience, mais je ne veux pas non plus, je n'ai pas envie de convaincre les gens, chacun a déjà ses croyances et moi-même je ne peux pas être certain… Quelque part ça me convainc, ça fait écho à des choses que j'ai vécues, à l'histoire des religions, à la mythologie… Et c'est vrai que quand on s'intéresse aux religions et aux systèmes de croyances des peuples premiers il y a toujours ça qui revient, les esprits, les âmes… voilà, après… Est-ce que c'est quelque chose de métaphorique ? Quelque chose qui permet d'apprendre sur la psyché humaine : est-ce que la conscience fonctionne vraiment comme ça ? Là je n'ai pas la réponse… Mais en tout cas, quelque chose me dit que l'esprit humain a une affinité avec ce type de fonctionnement.* (…) *Mais c'est pour ça aussi que ces vécus peuvent être déstabilisants parce qu'on n'a pas justement de Culture qui intègre ça. Si on parle de ça avec n'importe qui dans la rue, on te prendra vraiment pour un fou, alors que non. Mais justement, le fait que n'importe qui peut vivre une expérience d'état modifié de conscience, il y a même des gens qui vivent ça d'une manière spontanée, un jour… ».*

Joseph rapprochera l'*ayahuasqueiro* des héros grecs qui doivent se battre contre leurs démons : *« On a l'impression un moment qu'il faut abandonner son corps et le corps résiste, la psyché résiste pour ne pas… finalement comme presque si on allait mourir… (« vomir son corps »). Et puis il faut partir, et on part, on voyage, on combat, on vit des choses difficiles, on combat des forces*

obscures, on combat ses propres démons intérieurs et on finit par trouver la lumière et dans cette lumière on trouve des choses à ramener vers soi. Et c'est dans ce sens-là qu'on devient un héros, comme dans la mythologie grecque, un peu comme écrit Joseph Campbell et tous ses écrits sur le mythe… je pense que c'est quelque chose comme ça… Le héros c'est ça, il est banni de son village, il part, il voyage seul, il affronte des démons, et puis il retrouve un trésor, et puis revient dans son village et tout le monde est content. (Il rigole). Et c'est ça aussi, partir pour mieux revenir… Avec les psychédéliques c'est un peu comme ça, ils ont cette particularité de réunir des choses, de nous faire faire le lien entre les choses… Et dans les mythes on retrouve bien tout ça…».

Selon les sujets de notre étude, se battre contre ses démons, se laisser partir dans ce devenir héros dont parle Joseph, vivre le moment de la *peia* n'est pas négatif. La *peia* a une fonction belle et bien claire : elle est là pour nettoyer, purifier le sujet, elle est vue comme une opportunité pour « travailler » ses peurs et ses difficultés.

Là où l'angoisse semble être présente dans toutes les expériences psychédéliques (voir Michaux, De Quincey, Baudelaire, Huxley etc.), même quand elle reste à l'arrière-plan de l'expérience, la particularité de l'ayahuasca est que les gens ne semblent pas « rester là », figés. L'expérience comprend des oscillations, des étapes qui font que l'angoisse et la confusion mentale ne soient pas les seules dominantes. Les rituels doivent avoir là une fonction princeps, absente dans les prises solitaires. Le rituel permet qu'il y ait en quelque sorte un ordre, une structure temporelle dans les événements (pas en ce qui concerne les contenus, les vécus, etc.) : l'ingestion, la nausée, les éventuels vomissements, les chants, l'éventuelle deuxième dose, les danses ou bien le silence autour du feu, l'état plus extatique, contemplatif jusqu'à l'apaisement.

Un véritable « bad trip », purement confusionnel et angoissant, ne semble arriver que dans des cas rarissimes. Dans nos entretiens, personne ne nous en a parlé directement, cela reste plutôt dans une supposition « il paraît que quelqu'un... ».

Par ailleurs les religions ayahuasqueiras et les groupes *ayahuasqueiros* de manière générale sont devenus plus stricts dans l'acceptation de nouveaux membres et prennent, dans la plupart des cas, le temps d'interroger la personne (les nouveaux membres arrivent d'ailleurs souvent par l'indication d'un membre) et de vérifier si elle n'a pas d'antécédents psychiatriques ou certaines maladies. L'idée est courante qu'il faut éviter des personnes qui ont une disposition au déclenchement d'un processus psychotique. Cela reste tout de même

très expérimental. Mais toujours est-il que dans la littérature il existe peu de travaux qui ont fait part de cas des bouffées délirantes.

Dans notre recherche nous n'avons pas eu affaire à des récits négatifs, à des personnes pour lesquelles l'expérience avec l'ayahuasca a été destructive, mais à des personnes qui renouvellent leur expérience depuis au moins une année.

La maxime Nietzschéenne « *Tout ce qui ne me tue pas me rend plus fort »* semble prévaloir chez les dix-sept personnes que nous avons rencontrées.

La dimension enthéogène et anthropophage

Dieu en soi : entre sacrement et anthropophagie

> *« Mais il est vrai que par moments on a l'impression d'absorber le monde entier, de l'ingérer ainsi comme c'est une auto-ingestion de soi et de tout… Je veux dire on est déjà en plein dedans de ce tout… Puis il y a cette boisson qui te fait ingérer encore d'autres doses du monde, on est encore plus plongé, plus dedans… Parfois cela évoque un serpent à deux têtes qui s'avale soi-même et qui tombe encore sur soi… dans un circuit infini… J'ai lu un jour que des Indiens, des Tukano je crois, avaient le ressentiment de l'inceste lors de leur transe, de pénétrer comme ça dans le monde, dans l'univers, il y a quelque chose de ça…»*
>
> Valentina

Quand l'expérience de l'ayahuasca est qualifiée d'*enthéogène* cela veut dire que par l'ingestion de la boisson il est possible de réveiller, de prendre ou reprendre contact avec le Dieu qui est en chacun en nous. Dieu serait *en* tout et *avec* tout le monde.

Selon Alverga (1998), grand représentant du *Santo Daime* contemporain, l'usage de substances enthéogènes telles que le *daime* est une véritable occasion offerte à l'être humain pour rencontrer la divinité qui habite en lui. En plus, cela ferait « revenir » le sujet à ses sources, à lui-même. À nouveau cela nous renvoie au sens socratique de l'auto-connaissance et à l'idée platonicienne de la réminiscence. L'usage rituel du *daime* est pour lui avant tout une « méthode d'apprentissage spirituelle » (*Ibid.,* p.26) qui rend possible l'expérimentation d'un état d'expansion de la conscience.

Les personnes nous font part de la matérialisation de leur contact avec Dieu ; Dieu se matérialise dans le corps même de celui qui prend la boisson. Ceci n'est pas à prendre que dans un sens métaphorique ; cela comporte une idée diffuse d'un dieu sensible, comme le dit Marcos : « *Alors, avant dans ma vie, j'étais quelqu'un de très sceptique, je ne croyais à rien. Mais d'une certaine manière c'est toujours bien de ne croire à rien, l'ayahuasca est une religion liée au 'sentir', donc, il n'y a pas de 'croyance'. Nous travaillons plus avec la conviction de nos ressentis. Parce que les croyances sans ça ne servent pas à grand chose. Il suffit que quelque chose change, qu'une tragédie arrive pour qu'on arrête d'y croire. La croyance n'a pas beaucoup de fondement ;* ***l'ayahuasca est une religion du sentir, de l'expérience. Il ne s'agit pas de parler de Dieu, il s'agit de sentir la présence du Divin****. À partir du moment où vous ressentez la présence du divin, arrive la conviction, une sorte de certitude n'est-ce pas, qu'il ne s'agit pas de quelque chose qu'on a lu dans un livre... je crois que c'est un peu ça. Donc tout ça, ces différences, ces questions de spiritualité, n'existait pas pour moi avant ; je n'avais pas ces expériences et je ne le reconnaissais pas. Quand on met la vie en question on tombe sur ça : pourquoi je suis ici… Depuis qu'on est enfant on se demande ce genre de choses… Quel est le sens de la vie, où je vais après… On tâtonne avec ces incertitudes, ces sensations, on arrive près de dieu, de sentir tout ça… mais avec le temps, je pense, on prend de la distance avec tout ça… la question culturelle, les formes de vie, l'éducation… et puis l'ayahuasca nous rapproche de tout ça à travers* ***l'expérience du sentir****. Le maître qui dirige la session me dit souvent : nous ne sommes pas des êtres humains qui ont une expérience spirituelle, nous sommes des êtres spirituels qui ont une expérience humaine. C'est un tout autre point de vue sur ce qu'est notre nature. Mais tout ça, pour moi, ça clignote encore [cf. les subjectivités clignotantes de Morin], ce n'est pas encore une certitude ».*

En ce qui concerne ce « sentir Dieu » par l'expérience empirique, Joana, dans le même sens dira : *« Malgré avoir tenté d'autres expériences religieuses, celles liées à l'ayahuasca sont plus réelles* ».

Là aussi il s'agit bel et bien d'expérimenter le sentiment religieux, de le déguster, de l'inscrire dans sa chair.

Pourquoi sommes-nous tentés de faire l'approchement entre l'ayahuasca, considérée comme sacrement, comme enthéogène, et la dimension anthropophage (telle que nous l'avons exposée dans la première partie) ? Sous quels aspects ?

Selon Reichel-Dolmatoff (2000, p.40), dans son vaste travail sur les indiens Tukano (auquel Valentina fait allusion dans l'extrait plus haut) : « Un Indien élevé par les missionnaires disait : « Prendre du yagé est pratiquer un coït spirituel ; c'est comme la

communion dont parlent les prêtres ». Dolmatoff nous confie que ces Indiens disaient prendre du yagé pour retourner dans la matrice, pour revenir à l'origine de toutes choses, pour pénétrer dans l'autre réalité, pour pénétrer dans le sacré, pour voir « les ancêtres danser dans le matin de la Création » (*Ibid*., p.39).

Selon les récits que nous avons recueillis cette dimension est également très présente. L'ayahuasca est sacrement, sacrée, communion : communion avec le divin, communion entre l'Indien et l'Occident, communion entre l'Orient et l'Occident, communion entre la forêt et l'urbanité, entre le chamanisme et les religions afro-brésiliennes, communion entre l'immanent et le transcendant, entre le visible et l'invisible, communion entre différentes logiques, communion avec l'impossible.

À São Paulo, en 2010, Marina nous parlera d'une pulsion à manger des possibles : *« Je vous assure juste que nous avons tous un fond commun et que cette expérience va taper dans les arcanes de l'humain, dans les archétypes, l'inconscient collectif… et moi qui avant, à l'Université, n'aimait pas Jung, commence à trouver qu'il a eu des* insights *incroyables… Mais mon analyste est lacanienne… c'est ça aussi la vie, peu de choses sont vraiment incompatibles et* ***nous sommes tous des cannibales au fond, vous voyez, on mange autant d'idées que des mondes possibles****… Et je veux encore faire des films, me lancer dans le monde du cinéma… ».*

Marina, avec Valentina, seront les seules personnes que nous avons interviewées qui parleront directement de cette dimension anthropophage. Avant leur récit, cette idée nous hantait déjà concernant les pratiques urbaines de l'ayahuasca d'une manière générale. Nous pensions cette dimension comme une flèche traversant ces expériences collectives, en rapport direct à l'influence de la notion Oswaldienne dans la construction d'une certaine identité culturelle brésilienne. Ces deux personnes nous ont invité à penser cette dimension avec plus d'acuité, en ce qui concerne la singularité de l'expérience elle-même et de cette dimension rhizomatique, de devenir et de connexion auxquelles cette expérience semble ouvrir dans ce que cela comporte de richesse et de terreur. Ecoutons Valentina : *« Vous voyez, l'expérience de l'ayahuasca ouvre à des questionnements comme ça, ça a l'air tout simple, tout bête… mais quand même… J'ai pensé à l'Art, à la mode… Au delà des enjeux capitalistes, il y a des choses ancestrales qui nous attirent, ou pas, envers certaines formes, certaines pratiques, certains usages… Hier, j'étais un moment allongée sur la scène en bois du salon [à Comuníndios] et je vois sur le mur, un lézard, d'un seul coup j'étais amenée à imaginer la vie d'un reptile… J'ai eu l'impression de vivre des stades d'évolution des animaux… d'imaginer le début de la terre, les végétaux, les plantes,*

les animaux… de mieux comprendre les saisons… J'avais l'impression de comprendre pourquoi la terre a eu besoin des oiseaux, dans l'échelle évolutive… Je regardais ensuite les poutres et je m'imaginais en morceau de bois… Et d'un seul coup il me paraissait clair que certains artistes, comme Lygia Clark, soient revenus à des formes, à des réassemblages de matériaux pour faire de l'art… un truc anthropophage… Dans le monde de l'art cela est clair… Hier, j'ai senti beaucoup ça, des connexions avec les choses… pas pour disparaître avec, mais pour créer de nouvelles choses… et c'était agréable d'être allongée sur cette surface dure, au moment même c'était juste du bois, je ne le ressentais pas comme dur, comme la pelouse qui était humide, je ne me suis rendue compte qu'après, à la fin, quand je me suis aperçue en chaussettes et elles étaient humides… Jusque-là je n'avais pas froid aux pieds… Toutes ces sensations m'ont donné envie de faire du yoga, quelque chose comme ça… Tout ça était les bonnes parties de l'expérience, en dehors de moments confus, durs où je pensais trop…».

Cette histoire d'anthropophagie s'étend également, d'une certaine façon, vers le politique ; cela apparaît dans le récit de Jorge, dans son envie de s'approprier de l'espace publique, de l'espace de la ville. Dans son travail d'artiste il construit un certain rapport à l'autre qui passe par un *se nourrir de l'autre*, mais également par une générosité, un *donner*, qui rend mouvant ce rapport dedans-dehors. Il inscrit son art sur les murs, dans les espaces abandonnés de son quartier avant consacrés aux ordures : « *Je crois beaucoup aux réseaux ! Aux connexions ! J'ai tendance à faire plusieurs choses en même temps… Le risque des groupes c'est le repli sur eux-mêmes, les jeux de pouvoir… Comme je disais au début, la faillite est générale et je ne suis pas pessimiste, mais on vit un moment où il faut agir. Et l'ayahuasca c'est avant tout un miroir. C'est un chemin vers la liberté et non pas vers la dépendance ou vers l'esclavage. Le maître est à l'intérieur de nous-mêmes. Si on pense au Brésil, à la ville de São Paulo comme un corps, je dirais que c'est un corps assez malade, malade mental, schizophrène, clivé, et l'ayahuasca est un traitement qui est là depuis 80 ans presque, c'est le début d'un traitement. Donc les églises, les groupes, sont bien, il faut juste ne pas perdre de vue certaines choses… Je vais en reprendre, ça va être bien d'en prendre avec le recul. (…) São Paulo c'est la folie, mais il y a beaucoup de gens sympas ici, c'est impressionnant !*».

La notoriété même de l'ayahuasca dans le monde contemporain peut être liée à sa capacité de faire des connexions multiples : d'un côté la boisson peut permettre une connexion avec la nature et l'idéal écologique actuel, avec l'Amazonie, avec les Indiens et leur sagesse et de l'autre côté avec l'espace urbain, avec les nouvelles manières de vouloir penser et vivre dieu, la spiritualité et la vie collective. Elle parvient à synthétiser tous ces

imaginaires en les transmutant en une boisson. Sans oublier les attributs psychoactifs de la substance en soi qui, avec ces autres éléments symboliques, lui rendent toute sa complexité. Le concept d'anthropophagie d'Oswald a subi l'influence évidente du Sigmund Freud de *Totem et Tabou* quand il parle de l'appropriation des qualités de l'objet. Cette appropriation qui chez Freud fait allusion à la dévoration du père, a été probablement le point de départ pour que le moderniste proclame son « haut cannibalisme ». Un cannibalisme qui se veut productif, puisque la mort du père pousse à la distribution des femmes entre les enfants et donc à la reproduction. Il ne s'agit pas d'un « bas cannibalisme » associé à la destruction.

Selon Ferreira de Almeida (2005), Oswald a recours à l'idée de « haut » et « bas » cannibalisme déjà présente dans l'ouvrage du Prêtre Antonio Vieira (1951). Cette distinction tenait moins à « ce qui » peut être mangé qu'au « comment » de cette dévoration. La destruction des habitants du Nouveau Monde par les colonisateurs a été décrite par Vieira et Oswald comme du « bas cannibalisme » alors que le « haut cannibalisme » selon Vieira était celui pratiqué par les Indiens. Selon le prêtre le cannibalisme le plus élevé pourrait même avoir une relation analogue au rituel de la communion. « Oswald va dénommer « haut cannibalisme » son geste inaugural de penser la culture brésilienne à partir de la dévoration de toute altérité » (*Ibid*., p.7). Oswald essaye ainsi d'ouvrir, d'amplifier les possibilités de dévoration dans une explicite apologie à toute différence : « Seul m'intéresse ce qui n'est pas mien. Loi de l'homme. Loi de l'anthropophage ». Si nous nous attardons à l'idée de cet aphorisme, ce qui n'est pas mien peut être pris par rapport à la personne de Oswald, c'est-à-dire, ce qui n'est pas mien est le *carioca* puisque lui est brésilien *paulista* ; le féminin, puisqu'il est un homme ; l'ouvrier puisqu'il est bourgeois ; le bureaucrate puisque lui est artiste etc. nous pouvons poursuivre dans cette multiplicité. En tout cas, avec cette apologie de la dévoration de la différence, Oswald extrapole la conception freudienne qui limitait le cannibalisme à la dévoration des objets désirables, qui est tout de même la notion plus largement diffusée. Il s'agit avant tout d'un acte de *transfiguration du tabou en totem* comme le souligne Augusto de Campos (1978, p.122) : « L'opération métaphysique qui se lie au rite anthropophage est celle de la transformation du tabou en totem, de la valeur opposée en valeur favorable. La vie est dévoration pure. Dans le dévorer qui menace chaque minute l'existence humaine, c'est à l'homme de totemiser le tabou ».

Le concept d'anthropophagie a été dessiné par l'écrivain en opposition avec le modèle du salvateur civilisé, en voulant créer un lieu de discours et une place pour

l'américain qui ne soient pas ceux imposés à tout va par la tradition grecque et romaine propre à la culture européenne. Politiquement cela faisait resituer la place des élites et la place de la langue populaire. Oswald de Andrade propose l'anthropophagie comme une façon d'entrer en relation qui est propre à la culture brésilienne dans laquelle, dès le départ, les « autres » sont multiples. Il cherchera alors la production dans la dévoration. Dans la perspective d'Oswald de Andrade, l'anthropophagie préconise une espèce de transsubstantiation par laquelle celui qui dévore se change à partir du dévoré. L'usage rituel de l'ayahuasca à notre sens n'échappe pas à cela et est même au cœur de cette dimension. Anti-universaliste, l'anthropophagie a essayé d'inverser le conflit *barbare vs. civilisé* qui reste dominant dans la construction épistémologique de la pensée occidentale. Or, ces pratiques contemporaines de l'ayahuasca viennent aussi déstabiliser cette pensée et essayent d'opérer un déplacement, ou du moins une écoute à d'autres manières de soigner, de guérir, qui ne sont pas celles de la médecine occidentale. Selon Suely Rolnik (1996), l'anthropophagie serait un principe organisateur d'un mode spécifique de subjectivation qui se reconnaît dans l'ouverture.

Comme les drogues d'une manière générale, l'ayahuasca et l'anthropophagie se constituent dans une relation ambivalente de destruction et de production ; les frontières sont fragiles et demandent beaucoup de prudence de la part des ces expérimentateurs, véritables « habitants des devenirs ».

Le projet anthropophage comme celui de l'ayahuasca propose une nouvelle compression du mouvement de l'Histoire par un mouvement qui traverse le flux évolutif pour ensuite faire un retour au principe (« le matriarcat de *Pindorama* », la terre avant l'arrivée des portugais) puis créer une nouvelle direction, une nouvelle ligne qui privilégie dans son chemin des connexions avec l'irrationnel.

« Seule l'Anthropophagie nous unit. Socialement.
Économiquement. Philosophiquement. »
Manifeste anthropophage

La dimension spirituelle, océanique et mystique

Ou « tout est là »

« Oui, pour moi ces choses sont liées. Je crois que le daime est un puissant véhicule pour avoir accès à la spiritualité. Non pas la spiritualité comme synonyme de la religion, mais la spiritualité comme la partie immatérielle et invisible de l'être humain. Dans mon cas particulier, ayant toujours pris de l'ayahuasca dans les églises, je cherche à prendre contact avec le sacré, avec le divin, voir mes Maîtres et Guides spirituels. »

Thomas

Le chamanisme conçoit l'idée, reprise dans les pratiques urbaines de l'ayahuasca que nous avons pu rencontrer, que l'auto-connaissance est liée à l'« auto-enseignement ». Et ce qui invite la personne à commencer la démarche c'est l'*astral*, c'est-à-dire le plan qui est invisible mais qui communique, et qui est considéré comme réel par ceux qui l'expérimentent. L'ingestion de la boisson va permettre une expansion de la conscience qui favorisera le contact avec le divin et ouvrira le travail spirituel de chaque personne. Dans le *Santo Daime,* les enseignements sont contenus dans les hymnes, l'état modifié de conscience permettra que les enseignements soient « travaillés » dans chaque personne. Ce sont ces deux mécanismes majeurs, la boisson et les hymnes, qui permettront une « plongée en soi en profondeur » par le biais de laquelle ses adeptes vont « travailler », vont « revoir » ces actions et se « perfectionner » selon les enseignements d'amour, vérité, justice, pardon, humilité, charité entre autres qualités considérées divines dans le *Santo Daime*.

Cette dimension de « revoir ses actes », nous la trouvons comme partie intégrante de l'expérience au-delà du *Santo Daime*. Là encore, cela nous amène à l'idée platonicienne de la réminiscence. Or c'est la remémoration des réalités supérieures que notre âme a vues jadis. Et c'est à ces réalités supérieures que ce qui est Dieu doit sa divinité.

Cette notion de spiritualité est moins explicite, moins claire, plus prudente, chez certains de nos participants, notamment chez ceux qui ne se sont pas affiliés à un seul groupe. Ainsi Pablo parlera plus facilement d'un sentiment d'amour et l'expérience du divin dans le sens du sublime. Nous ressentons chez lui un souci d'éviter de tomber dans un lieu

commun en ce qui concerne cette question complexe qui est la spiritualité : *« Je ne sais pas mais ce soin envers l'autre a à voir avec l'exacerbation du pouvoir de sentir le sentiment d'amour. Bien sûr, l'amour ici n'est pas dans le sens lacanien du terme, c'est un amour que l'on voit véritablement, un vrai amour, l'amour véritable… C'est dans ces moments-là qu'on trouve que ça puisse réellement exister… Je me souviens en détail d'avoir vraiment compris l'amour plusieurs fois lors de ces expériences… Bien sûr, on peut aussi avoir ça à d'autres moments, plusieurs fois… Mais ces expériences te révèlent la dimension de l'amour dans des états divins… Ce mot… plusieurs expressions, mots, vont nous renvoyer à quelque chose qui va sembler religieux… Mais en effet, pour moi, c'est une des expériences divines par excellence… Bien évidemment, c'est très compliqué de parler de ça… Parce que si vous posez la question de Dieu dans cette discussion, enfin si on met en question l'existence de Dieu, les questions de la philosophie et les questionnements que nous pouvons tous avoir à ces sujets… Je dois dire que je ne me considère pas du tout comme quelqu'un qui peut être pris, emprisonné par une religion quelconque… Je n'ai jamais réussi à m'identifier à aucune d'elles… D'ailleurs pendant une bonne partie de mon adolescence et au début de la vie adulte, ce que je faisais le plus était renier l'existence quelconque de Dieu et ne croire à rien par delà de la matière. Mais, la question du sentiment religieux, je crois que pour la traiter, on ne peut pas avoir des préjugés, il faut prendre ça très au sérieux, en fait c'est presque une* ***position éthique****… parce que c'est une posture face à la vie même, je ne sais plus pourquoi j'arrive là mais c'était à cause du mot « divin » qui risque de revenir dans mon récit… Je me souviens très bien, lorsque j'ai entendu pour la première fois la description par quelqu'un de son expérience avec un psychédélique, en occurrence, avec des champignons. Je me souviens bien de la réaction que j'ai eue envers la personne, j'ai tout de suite trouvé mes contre-arguments et j'ai catalogué son expérience simplement, avec beaucoup de dédain, comme une expérience mystique. Cela fut une phase antérieure de ma vie, à ce moment-là j'avais encore beaucoup de préjugés à ce que pouvaient être ces expériences, j'ai mieux compris après… Parce que, qu'est-ce que c'est la musique de Bach par exemple… On dit que Bach avec sa musique a atteint le divin, et c'est exactement dans ce sens que je parle du divin… Je crois que celui qui a déjà écouté Bach sait de quoi je parle. (…) Je ne sais pas si ça peut avoir du sens de faire ce genre d'expériences sans passer par la question de la spiritualité. Mais cette question, la spiritualité, est très simple, c'est la question de l'humanité tout simplement, d'être, d'avoir à vivre, d'être condamné à vivre avec des personnes et d'avoir à construire le monde et la vie. Je n'aime pas trop parler de ça dans ces termes parce que souvent cette histoire de spiritualité est mal comprise… Pour moi, ça a à voir avec le sens, avec la question principale de la philosophie qu'est le sens d'être ici, le sens pour que tout le monde soit là, qu'est-ce qu'on fait ici… Je crois que le premier type qui s'est réveillé a dû penser à ça… En fait cette question continue d'être d'actualité et d'une certaine manière c'est la question qui alimente notre vie, heureusement qu'on n'y répond pas ! Sinon ! Autrement il n'a*

pas de raison… Mais, d'ailleurs, cette question de la spiritualité, on peut trouver un de ces petits sens pour continuer à avoir envie de vivre tout simplement, à sentir les choses… j'avais pensé à quelque chose… [Longue pause essayant de se rappeler]. Bon, bref, je parlais du soin, puis de l'amour et puis la question du comment on peut sentir, durant l'expérience, les choses d'une intensité… d'une… Il est clair que cela peut toujours tomber dans la question de la vérité, la question du mysticisme… On peut toujours trouver… C'est dangereux comme question philosophique, les termes qu'on utilise sont très dangereux. Mais je pense que quand on parle de cette « infra-logique » de l'expérience, ça a vraiment du sens… et je ne sais vraiment pas si on peut passer par elle sans toucher à ces idées telle que c'est quoi l'amour, la spiritualité etc.… ».

Des sentiments contenant des éléments de contemplation de la vie, de paix et d'amour se manifestent et réveillent l'amour pour la terre, pour la nature en général, pour les êtres, pour toutes les personnes. « L'amour devient réel » dit quelqu'un dans un récit.

Le long extrait de Pablo (ci-dessus) nous semble illustrer plusieurs questions qui engagent une partie importante de l'expérience de l'ayahuasca. Il nous invite à essayer de comprendre ce « divin » et son expérience sans les préjugés habituels et par-delà les arguments classiques de « nostalgie des origines » ou « retour au sein maternel » qui sont finalement peut-être des fantasmes collectifs. Ces postulats étaient souvent impliqués dans le constat de l'a-chronicité de la vie fœtale : le fœtus est immortel, il ne connaît pas la perception du temps, ni la souffrance, ni le manque. Néanmoins, selon Mijolla et De Mijolla Mellor (1996, p.383) : « Il n'est plus possible en raison des recherches récentes sur ce sujet d'admettre que la situation *in utero* soit a priori paradisiaque. La souffrance transplacentaire existe, la cœnesthésie de l'enfant est sollicitée dès les premières semaines de la vie fœtale. L'on ne peut plus soutenir que le ventre maternel ait été éprouvé par tous comme un *paradis terrestre* dont « un certain péché des origines nous aurait chassés » ».

La question qui nous interpelle est la suivante : les expériences de l'ayahuasca font-elles davantage obstacle à la connaissance de l'inconscient ou est-ce le contraire ? Pouvons-nous dire de ces expériences autre chose que dire que tous les investissements mystiques sont une modalité de réassurance narcissique ou encore une manière de supporter l'insupportable, de donner un sens personnel ou social à cette toute-puissance infantile à laquelle personne ne peut jamais totalement renoncer ?

Dans la psychanalyse classique, telle que présentée par Guy Rosolato, dans l'ouvrage *Résurgences et dérivés de la mystique* de 1980, dans lequel plusieurs psychanalystes de renom se prononcent sur la question de la mystique, nous retrouvons au cœur de la mystique la triade formée autour de la mort, de la mère et de l'inconnu : « En définitive, la mystique travaille à effacer, par des figures et par une dramatisation de plus en plus épurées, la mort, la séparation, l'inconnu. De sorte que le paradoxe viendrait faire qu'à la limite, en les pensant directement, sans intermédiaires, la mystique s'abolirait elle-même, laissant place à une sagesse du réel » (Rosolato, 1980, p.10). L'auteur perçoit comme une constante, les aspirations mystiques vers une harmonie, un accord ou une fusion panthéiste avec le monde ; selon lui, ces aspirations « ont pour fonction d'annuler le danger persécutoire qu'il peut continuer à représenter » (*Ibid.,* p.12).

Si à certains égards on peut rapprocher ces expériences rituelles contemporaines avec l'ayahuasca des investissements mystiques tels que nous trouvons dans la littérature, d'un autre côté, elles énoncent une nouvelle version mystico-cosmopolite qui demande l'élargissement de la pensée et la création de nouvelles interprétations. Puisque ces expériences se situent souvent dans une zone de voisinage, dans un carrefour de plusieurs styles d'être au monde, elles se laissent difficilement saisir par une seule pensée ou théorie.

Même la pensée de Freud autour du sentiment océanique nous a semblé insuffisante en face de la complexité déroutante que nous avons découverte en face aux expériences de nos sujets interviewés. Devant leurs récits, nous étions plus préoccupés par la singularité qu'ils incarnaient que de savoir s'il s'agissait ou pas de la propension humaine à se construire des mythes et des idéaux pour surmonter l'angoisse face à la mort et à l'inconnu. On ne saurait négliger l'importance de la littérature au sujet de la mystique, mais quand nous lisons l'écrit précieux de Pierre Janet par exemple, sur l'expérience extatique basée sur ses patientes notamment du début du siècle passé, nous nous rendons encore plus compte de la particularité de ces deux expériences (l'expérience extatique et l'expérience de l'ayahuasca), même si par moments elles se rencontrent. Notamment en ce qui concerne un vécu « d'union cosmique » où le sens du moi peut se dissoudre pendant quelque temps selon les sujets, mais sans entrainer une perte de la conscience ni de la mémoire ; le sujet devient à la limite pure conscience, trop conscient de « sa plus grande dimension », intégré à la totalité, il se sent « un ». Le sujet a alors cette sensation d'être une partie du tout.

L'expérience de l'ayahuasca est, par excellence, une expérience qui affecte directement le corps, qui passe *dans* et *par* le corps. Quand une fusion a lieu, elle se passe directement dans les plateaux du corps, autrement dit, elle passe par ses régions d'intensités, par des vibrations sensibles, par l'inconscient lui-même. Dans le corps des *ayahuasqueiros* sont inscrites les marques d'une cosmologie et d'une vision du monde. Le corps devient l'instrument d'une possible ascension, le tremplin qui leur permet l'évolution spirituelle. C´est par le biais du corps, par l´ingestion du « *thé qui enseigne »* que les *ayahuasqueiros* peuvent atteindre des états modifiés de conscience ; ils commencent leur « travail sur soi » par le biais de ce corps changé, sensible, qui cherche l'équilibre. Cependant, si nous essayons de penser le corps plutôt comme *un fini illimité*, les *ayahuasqueiros* le pensent comme *un infini illimité*. Avec le changement de conscience causé par la substance il n'y a plus l'habituel recours à une conscience centrée sur le moi, ou plutôt – comme dit François – « *centrée sur l'ego* ». D'où les dangers ou le contraire, sa particularité affirmative. Il s'avère ainsi important d'analyser les possibilités que cette expérience peut procurer.

Passons à ce sentiment du « tout est lié », le sentiment océanique que nos retrouvons dans plusieurs de nos entretiens. À commencer par Valentina qui nous parlera de la proximité ressentie avec la nature et les liens établis entre les choses : « *On sent véritablement un lien avec la nature des choses, mais je ne parle pas ici de la nature d'une manière hippie… C'est d'être proche de la nature des choses y compris notre nature, la nature humaine… La reconnaître tout simplement… On se rend compte que les choses ont besoin d'un certain équilibre… Hier je voyais le feu et je me disais, ça libère beaucoup de* CO_2 *et ce n'est pas bon pour la couche d'ozone, mais pourquoi on est arrivé là ? À cause de l'excès, ça ne veut pas dire que le feu n'aurait jamais dû exister… Donc c'est vrai que pendant l'expérience on se rend compte de comment la vie est liée à la nature… même le design des voitures imitent souvent des formes de la nature… et c'est comme ça pour beaucoup de choses… C'est pour ça que tout à l'heure je parlais des « ankle boots » que j'aime beaucoup porter en ce moment… Même ce* design *de chaussures que l'on pouvait penser anodin rejoint un besoin que nous avons de temps en temps d'être rassemblés… réunis… enveloppés… et nous portons des chaussures, nous passons des heures avec (…) Il m'est venu, pour la première fois de ma vie,* ***cette sensation océanique d'amour absolu*** *dont on parle souvent, cette abstraction vous savez ? Je l'ai sentie, c'est un sentiment si plein, si total, c'est une force, elle m'est venue clairement… et c'était bon ! Je me suis sentie faisant partie de ça… et d'un seul coup j'ai regardé le ciel et je me sentais vraiment bien…».*

Valentina énonce avec beaucoup d'acuité un autre élément présent dans l'expérience de l'ayahuasca : l'enveloppement du monde, l'appartenance au cosmos (être accepté, englobé, faire partie du tout), qui répond à la question des *devenirs*, des transformations, des passages par lesquels les individus se confrontent tout au long de la construction d'un *plan de vie*. C'est-à-dire, les plans de vie sont la construction des formes de vivre, formes d'être, *formes de se « subjectiver »*, exister, interagir avec la vie, établir des relations. Le monde semble devenir très présent, mais non envahissant ni persécutant comme dans la psychose. Nous sommes en face des expériences qui font naître une intimité avec le monde perçu par le regard, par ce sentiment d'amour. Marina : *« Tout est intense, tout est là, palpable ».* Joseph : « *J'ai vécu des expériences qui dépassent les mots, qui nous amènent à des réflexions sur ce qu'est l'être humain, d'où l'on vient, quelles sont les potentialités de notre conscience tellement il y a des expériences que je ne peux qualifier que d'extraordinaire ».*

Dans ce sens pouvons-nous inférer que les rituels de l'ayahuasca rendent possible de renouer partiellement avec un mode archaïque d'expérience ? Freud, dans *Malaise dans la Civilisation* (2004), parle du sentiment océanique comme un phénomène mystique d'essence régressive qui peut offrir la possibilité à certains de renouer de manière partielle avec un mode archaïque qui ignore encore la distinction fondamentale du *Moi* et du *non Moi*. Il écrira : « Cette pensée, qu'il implique, de ne faire qu'un avec le grand Tout nous apparaît comme une première recherche de consolation religieuse, comme une autre manière de nier le danger dont le Moi se sent menacé par le monde extérieur (*Ibid.,* p.16). Cela soutient l'idée mentionnée plus haut qui associe à ses expériences une fuite nostalgique vers le paradis perdu d'une existence prépersonnelle dans laquelle le monde n'était pas menaçant puisque inexistant. Freud dira encore (*Ibid*., p.6) : « En moi-même impossible de découvrir pareil sentiment océanique ».

Cette position subjective de Freud nous paraît être une tentative d'esquiver le problème et est difficilement un point de départ d'une recherche qui se risque à ce rapport du proche et du lointain. L'ethnopsychanalyse nous apprend à ne pas reculer devant *l'autre* et ce qu'il peut avoir d'étrange, de multiple.

Michel Hulin (1993/2008) dans son vaste ouvrage sur la mystique contestera le traitement freudien de cette question, il précise que selon Freud : « La conscience de soi, sans nécessairement disparaître, se simplifie dans sa structure, devient massive et comme implicite. En même temps, la conscience du monde comme présent « devant moi »

s'affaiblit; les limites qui m'en séparent se brouillent et tendent à s'effacer complètement » (*Ibid.,* p.67). Or, dans les exemples analysés par cet auteur et dans les nôtres, le sentiment océanique se montre sous un autre visage. On poursuit avec l'auteur : « La conscience de soi, loin d'être au bord de l'exténuation, y revêt au contraire une acuité toute particulière, et le monde extérieur, de son côté, ne s'efface pas davantage. Ce qui domine alors, c'est l'intensité du sentiment d'être présent ici et maintenant, au milieu d'un monde lui-même intensément existant, auréolé d'un éclat particulier, saturé de valeurs, prégnant de toutes sortes de qualités éminentes. Bien plus qu'une mythique confusion entre le Moi et le non Moi, c'est le sentiment d'une co-appartenance essentielle entre moi-même et l'univers l'ambiant qui s'y déploie ».

Les choses étant ainsi, pouvons-nous assimiler ce sentiment à une envie de fuir le monde et ses souffrances ? Le réduire à la nostalgie du sein maternel ? La question est d'autant plus importante que pour beaucoup d'*ayahuasqueiros* ce sentiment océanique impressionne, laisse des traces, marque à tout jamais, tout en sachant que, en contraste avec le sentiment océanique spontané dont parle Michel Hulin, l'expérience de l'ayahuasca ne se réduit pas uniquement à ce sentiment. Ce dernier se compose avec les autres épreuves, les autres « étapes » (les *mirações*, la purge etc.). Ces moments sont bel et bien saturés de valeurs et, comme en témoignent les récits, ces valeurs persistent dans la vie des *ayahuasqueiros* longtemps après la fin du rituel (contrairement à l'usage de cocaïne par exemple). Ils considèrent cette expérience comme étant plus que les simples effets d'une substance psychoactive, hallucinogène. L'ayahuasca ainsi que d'autres plantes sont dotées d'un esprit, sont considérées des plantes de pouvoir, des plantes enseignantes.

La sensation océanique laisserait entrevoir un climat affectif, une atmosphère (*Stimmung*) toute particulière dans laquelle, toujours selon Hulin (*Ibid*., p.94), « le destin d'un Moi – qu'on avait cru quelconque, interchangeable, en tout cas pure affaire privée – se trouve en fait co-impliqué dans le déploiement même de la *physis* (…) Le sujet prendrait conscience qu'en son ipséité essentielle, il est, de droit, établi au même niveau de réalité que ces eaux, ces montagnes, ce soleil – que ces choses ne peuvent pas davantage exister séparées de lui que lui d'elles et qu'ainsi une pacte éternel le lie à la *physis.* Il retrouverait en somme le « Nous ne pouvons choir ce monde » de Christian Grabbe dans lequel Freud se plaisait à voir une des interprétations plausibles du sentiment océanique ».

En outre, tout le savoir produit par l'histoire de l'humanité peut se manifester et il

sera souvent compris par les *ayahuasqueiros* à partir du postulat de l'inconscient collectif de Jung, très populaire dans ce milieu : « *La spiritualité est une qualité intrinsèque à l'homme et le mysticisme serait une tendance naturelle de l'inconscient collectif* ».

Le spirituel obéit à la logique de l'ineffable, il est de l'ordre de l'ineffable. L'expérience de l'ayahuasca et le spirituel qu'elle engendre sont ainsi au-delà du pouvoir des mots, essentiellement indicible, mais peuvent, cependant, être suggérés, désignés par l'art (comme Pablo Amaringo[96]). En France, Jan Kounen dit faire des films pour cela. Ainsi nous retrouvons, chez nos sujets, les écrits anonymes de Joseph, les sculptures et les graffitis de Jorge, les poèmes de Jennifer, les modelages et les illustrations de Marina : *« Comment faire le deuil de l'enfance, sans devenir un adulte qui n'a plus aucun contact avec ce monde enfantin ? Pour moi, dessiner et faire du modelage m'a soigné… Je modelais des mondes, je les multipliais… Chacun retrouve ses trucs… ».*

Par ailleurs, le récit que fait Marina sur un sujet délicat de sa vie, à savoir le deuil de sa mère (qui s'est suicidée), nous interpelle dans ses contenus. Marina semble nous livrer des phases si archaïques de l'évolution de sa psyché (« accédées » par l'ayahuasca) que l'on ne saurait pas dire si une cure analytique pourrait remonter jusque-là, peut-être n'est-ce même pas souhaitable.

L'expérience de l'ayahuasca semble toucher à une *fonction dévoilante* qui certes peut être très violente mais, dans le cas de Marina (qui elle aussi est en analyse d'orientation lacanienne), elle entrevoit une nouvelle possibilité de vie à partir d'un travail fait au cœur de ce qu'elle définit comme « son trauma ». Psychologue de formation, Marina dira que ce travail a dû aller au-delà du registre du psychique et qui a dû aller frôler le registre du spirituel. Ce soi disant trauma traversait sa famille (notamment les femmes) d'une manière transgénérationnelle par ce qu'elle interprétera comme la répétition d'un abandon, le suicide étant lui aussi compris comme un abandon. Lors d'une *miração,* d'une vision déclenchée par l'ayahuasca, elle nous dit avoir revisité la scène, signifiée traumatique pour elle, de retrouver sa mère mourante, d'appeler les urgences et la voir partir sans revenir. Pendant le « travail » de l'ayahuasca, petit à petit (pas dans un seul rituel), elle « comprendra » le poids de ce vécu, pas uniquement en tant que tel, mais connecté à toute une lignée familiale (pris dans l'idée du karma). Elle revisitera l'histoire des plusieurs lignées

[96] Pablo Amaringo était un *ayahuasqueiro* péruvien, décédé en 2010, qui a fait, sous l'effet de l'ayahuasca, de magnifiques peintures devenues célèbres.

féminines de sa famille et leur rapport avec l'abandon. Elle aura accès à des secrets familiaux, à des non dits jamais prononcés avant (en tout cas pas à un niveau conscient). Sa mère avait été elle-même abandonnée par sa propre mère, l'ayahuasca lui fera « voir cela », ensuite, elle aura « mieux compris » le geste de la mère. Un moment fort pour elle sera quand, lors d'un rituel, elle aura la vision d'elle-même enceinte, prise dans l'impasse d'abandonner elle aussi son bébé ou de casser le fil de la répétition familiale qui la hantait. Elle réalisera comment l'échec de ses relations amoureuses était lié au désir d'enfant que manifestait son partenaire : « *Avec l'ayahuasca je n'ai pas pu reculer… j'ai dû aussitôt toucher à ces questions et je parle même en terme de trauma… Je savais qu'il fallait que je touche à ça… mais je résistais à chaque fois… Toutes mes tentatives d'analyse par exemple ont échoué… Et je voyais pousser des symptômes… À l'époque de l'université, je ressentais déjà tout ça, mais vaguement… C'est l'ayahuasca qui m'a poussé à ne plus reculer et regarder en face mes questions avec le passé, avec mes attachements, mes difficultés de détachement etc. Lorsque j'ai commencé à accepter ça pendant les rituels, laisser venir ces choses, j'ai commencé tout de suite à me sentir moins malade. Avec ça il m'est revenue la capacité à pleurer… ça faisait des années que je n'arrivais pas à pleurer ! Et pouvoir à nouveau expérimenter certaines émotions, pouvoir les regarder de près n'a pas de prix… Et* ***j'ai commencé à fouiller dans mon trauma****, parce que je me suis rendue compte qu'en effet j'en avais un (je ne voulais pas reconnaître avant). Et du moment où je me suis lâchée, c'était plus tranquille que je l'imaginais… Je voyais beaucoup de serpents et des Indiens… Lors d'un rituel plus centré sur le deuxième chakra, le Sexuel, la chose est devenue puissante… J'ai commencé à réaliser, sous l'état de conscience « amplifiée » un tas de choses. Au début j'étais comme en choc… J'ai toujours su que vis-à-vis des questions comme la maternité j'étais un peu bloquée… Mais là, tout apparaissait d'une manière si claire… J'ai eu une vision de moi-même enceinte, et d'un seul coup je me sentais enceinte… avec toute la terreur de la chose… J'avais mal au cœur, j'avais du mal même à respirer… Et j'ai vu le moment du suicide de ma mère, l'impact sur moi et sur mon cœur a été tel que je me voyais bloquer mon côté de femme tout simplement… Tout mon appareil reproducteur… toutes ces dernières années c'était comme si cette région de mon corps n'existait pas…*

Et là je voyais jaillir le trauma d'abandon (ou karma si on pense comme certaines traditions) que je porte en moi. En fait, ma grand-mère a abandonnée ma mère quand elle était nourrisson… Puis ma mère d'une certaine manière a abandonné ma sœur et moi… Et là je voyais clairement que je devais couper avec ce cycle d'abandon… de ne pas répéter ce pattern…

Dans la vision, quand je me voyais enceinte, je me voyais après en train de chercher à donner déjà le bébé à quelqu'un d'autre… Et puis j'ai eu froid… le froid qu'on peut sentir un moment donné avec l'ayahuasca, j'avais très froid… J'ai compris la maladie de ma sœur… et en me voyant enceinte

j'avais peur, je me disais il faut l'avorter, autrement, lui aussi il va naître malade… J'ai pensé à la gestation de ma sœur dans le ventre de ma mère, comme si elle aussi avait eu ses peurs-là… inconsciemment… et je comprenais pourquoi ma sœur était si lunatique… et ça me faisait la peine d'imaginer ma mère seule avec une telle douleur… Et pour tenir tout ça ? J'ai dû convoquer toutes mes forces, ce n'est pas une expérience facile, vraiment pas… Ce jour-là, au milieu, j'ai eu une application de kambô, je pense que c'est pour ça qu'elle a été particulièrement plus forte que les autres… J'ai fait une réaction allergique, je devenais toute rouge et je pensais à la fonction de la peau dans notre corps, pourquoi il nous arrive d'avoir des eczémas etc.… J'ai pris une douche ensuite, j'ai mangé un tout petit peu et j'ai pu dormir…

J'ai quitté mon nouveau boulot… Suite au musée, j'ai commencé à faire des illustrations dans une maison d'édition, je suis restée une année presque, mais l'ambiance était pourrie… J'ai été acceptée dans un master de cinéma et je me suis dite que l'année 2011, j'avais envie de la consacrer à me « curer » et faire cette formation… même si ça coûte de ne pas avoir un revenu fixe, je vais devoir utiliser mes économies, mais je sens qu'il faut que je fasse ça…

J'ai renégocié avec l'analyste, je viens la voir tous les 15 jours au moins, pour donner suite à toutes ces compréhensions qui sont advenues… ».

Une des grandes contributions que Freud nous a laissées, était celle de découvrir l'efficacité, dans la remémoration des traumas refoulés, d'une nouvelle méthode, la libre association des idées qui devint la règle fondamentale de la psychanalyse.

Dans un cadre autre, tel que celui de l'ayahuasca, où l'espace transférentiel ne peut pas être pensé ni vécu de la même manière, jusqu'à quel point le retour du refoulé peut-il être constructif pour le sujet ?

Marina compte sur son espace d'analyse pour donner suite à son travail. Cela pose justement la question de l'après : comment faire la digestion du banquet offert par l'ayahuasca ?

« L'ayahuasca c'est une libération et
ça implique beaucoup de responsabilité en fait !
Ce n'est pas facile de tenir la liberté ! »

Jorge

QUATRIEME PARTIE

I. DISCUSSION

« Car s'il n'y a rien de plus malaisé que de définir un peu proprement ce qu'on entend par "spirituel" »

Guy Lardreau, *Discours philosophique et discours spirituel*

« Comme le corps (ses organes et ses fonctions) a été connu principalement et dévoilé, non pas par les prouesses des forts, mais par les troubles des faibles, des malades, des infirmes, des blessés (la santé étant silencieuse et source de cette impression immensément erronée que tout va de soi), ce sont les perturbations de l'esprit, ses dysfonctionnements qui seront mes enseignants. Plus que le trop excellent « savoir penser » des métaphysiciens, ce sont les démences, les arriérations, les délires, les extases et les agonies, le « ne plus savoir penser », qui véritablement sont appelés à nous découvrir. »

Henri Michaux*, Les grandes épreuves de l'esprit, 1966, p.14.*

« Combien de vérité supporte, combien de vérité ose un esprit ? C'est ce qui est devenu pour moi, de plus en plus, la véritable mesure des valeurs. L'erreur (la foi en l'idéal) n'est pas de l'aveuglement, l'erreur est de la lâcheté... Chaque conquête, chaque pas en avant dans la connaissance découle du courage, de la dureté envers soi, de la propreté envers soi. »

Friedrich Nietzsche

Notre recherche nous l'avons toujours pensée comme une *cartographie*. Après avoir esquissé les paysages contemporain et archaïque de l'ayahuasca et travaillé notre boîte à outils théorique, nous avons pu présenter les résultats de notre étude, obtenus selon une méthode phénoménologique et à l'aide d'un guide d'entretien semi-structuré, en interviewant dix-sept *ayahuasqueiros* et en menant une recherche de terrain. Ces résultats nous les avons exposés en trois temps : une synthèse de chaque entretien (vous trouverez l'intégralité de tous les entretiens sur un CD ci-joint), une présentation générale des principaux thèmes puis une analyse transversale selon cinq axes que nous avons dégagés du matériel.

Cette cartographie, dans toute son étendue et avec ses multiples ramifications, fera de notre discussion une intrication de questions, de pensées et d'auteurs qui nous ont accompagnés. Le paysage complexe de l'ayahuasca avec la dynamique de ses lignes est le chantier sur lequel va se jouer maintenant une *polyphonie* que nous souhaitons fructueuse et non dénuée de paradoxes. Une polyphonie donc plutôt qu'une pensée totalisatrice. Modestement et sans vouloir taire le contre-transfert du chercheur, nous aimerions faire résonner ces quelques concepts de notre boîte à outils, parfois dans une rencontre, parfois dans un conflit, pour voir ce qu'il en résulte de nouveau, d'inattendu. Faire vivre ainsi la boîte à outils dans le sens d'affiner ces outils, quitte à devoir en jeter certains et en fabriquer d'autres, tel un tailleur de pierre.

A ce point de notre écriture nous sommes dans le vif des récits des *ayahuasqueiros*. Nous avons entendu ce qu'ils peuvent dire de leurs expériences, comment celles-ci traversent leurs vies, leurs territoires existentiels, leurs trajets. Nous avons identifié les principaux thèmes qui émergent dans leur parole pour les connecter, repérer la sémiologie qu'elle produit et dessiner la géographie sensible de ces expériences avec l'ayahuasca.

Avec Deleuze et Deligny nous savons que la pratique cartographique, elle-même en devenir, introduit un principe de superposition de tonalités, de cartes qui permet de dessiner le réel au travers de ses phénomènes de fluctuations géologiques, de ses détours, de ses virages etc. Dans une carte : « il ne s'agit pas de la recherche d'une origine, mais d'une évaluation des déplacements. Chaque carte est une redistribution d'impasses et de percées, de seuils et de clôtures, qui va nécessairement de bas en haut » (Deleuze, 1993, pp.83-84).

Guidés par les questions suivantes, nous entamons la discussion des points incontournables de notre recherche : Comment les *ayahuasqueiros* osent-ils plonger aussi proche du réel, du refoulement originaire, pour faire l'épreuve de vivre ces intensités folles, au risque de s'y perdre, pour les transformer en puissance d'agir ? Comment capter ces forces pour leur faire faire le « travail du quotidien » ? Puis, comment ces connexions sont reprises dans des lectures plus ou moins dogmatiques, inscrites dans le registre culturel de chacun ? Faut-il être bien dans sa peau au préalable pour que l'expérience soit enrichissante ? Du moins, comment font-ils pour donner un sens et ne pas devenir fous ? Comment des subjectivités créatives et des parcours singuliers peuvent-ils, en plus des éléments riches de l'expérience, faire face aux effets des institutions, aux effets de maître, aux discours religieux, au dogme ou à la morale ?

La phénoménologie à laquelle nous nous référons se soucie du « paysage », de la « présence », de l'« évènement » et de ce que l'homme « éprouve ». Selon Henri Maldiney (1991/1997, p.204) : « Un évènement-avènement est une rupture de la trame du monde, une déchirure dans l'éclair de laquelle apparaît quelque chose » ou encore « un événement est une transformation de la présence comme être au monde à dessein de soi » (*Ibid*., p.272). En 1930 Erwin Straus met en lumière la notion de *moment pathique* de la perception : « Par moment pathique on entend la communication immédiate que nous avons avec les choses sur le fond et au ras de leur mode de donation sensible... Le pathique appartient à l'état le plus originel du vécu : *ursprünglichsten Erlebnis*. Hölderlin de même avait mis à la base de l'expérience et de l'existence poétiques une *ursprünglichsten Empfindung* : impression originaire. Une telle impression dont la soudaineté inaugurale est toujours fondée dans une transformation n'est pas un vécu isolé en soi. Elle est un "se vivre avec le monde" » (Straus cité par Maldiney, *Ibid*.).

La vie est une épreuve. Le phénoménologue Viktor von Weizsäcker[97] (1886-1957) nomme cette mise à l'épreuve le *pathique*. Dans le pathique quelque chose surgit et atteint la présence, c'est la dimension passionnelle de l'homme. Selon cet auteur, le pathique est de

[97] Cf. Viktor von Weizsäcker. *Pathosophie*. Collection Krisis. Millon Editions. 2011. Traduit de l'allemand par Marc Ledoux, Joris De Bisschop, Christophe Mugnier, Anne-Marie Norgeu (des collègues et des amis de la Clinique de La Borde), Bob Maebe et Michèle Gennart. Viktor von Weisäcker est considéré un des fondateurs de l'anthropologie médicale. En France, seul un autre livre de von Weizsäcker avait été traduit par Michel Foucault et Daniel Rocher sous le titre de *Cycle de la structure* en 1958.

l'ordre du subir et il est personnel. L'homme, dans la traversée de la vie, *éprouve*. Cependant subir ne signifie pas simplement quelque chose de passif mais renvoie à la réceptivité. Von Weizsäcker dit que nous avons à nous intéresser non pas à ce qu'*est* l'homme, mais à ce qu'il peut, doit, ose et veut *devenir*. Selon ce médecin allemand ces cinq verbes modaux − pouvoir (*können*), devoir (contrainte et éthique, *müssen* et *sollen*), oser (*dürfen*) et vouloir (*wollen*) − sont des catégories pathiques par lesquelles l'homme personnalise sa passion. Le vécu de l'ayahuasca nous évoque cette dimension du *pathique* qui se révèle de manière intense dans la vie lors de certaines expériences, lors des moments critiques, des moments de décision.

Selon Maldiney (1991/1997), Strauss exprime le pathique de la manière suivante : « le pathique ne concerne pas le « quoi » mais le « comment » d'une donation ou d'une rencontre, c'est-à-dire le style de notre communication avec le monde et en premier lieu avec autrui (…) Rencontrer c'est se *trouver* en présence d'un autre » (*Ibid*., p.314).

Dans notre recherche, c'est avant tout sur cette dimension du *comment* que nous nous sommes penchés pour penser la problématique des usages rituels-urbains de l'ayahuasca. La dimension pathique a sa place dans l'analytique existentielle de Heidegger et là aussi elle est celle d'un *comment*. Maldiney le résume bien avant de citer Heidegger (*Ibid.*, p.387) : « Weizsäcker parle du "pathique" de la vie. La *Befindlichkeit* est la dimension pathique du *Dasein*, la capacité qu'il a dimensionnellement d'être toujours accordé à un ton : "Ce que nous indiquons *ontologiquement* sous le titre d'affection est la chose du monde *ontiquement* la plus connue et la plus quotidienne : la tonalité (*Stimmung*), l'être accordé à... (*Gestimmtsein*). Dans cette tonalité l'être-là s'éprouve en tant qu'il en est là de lui-même. La tonalité dans laquelle l'être-là se *trouve*, a valeur révélatrice." ».

Dans la dimension polyphonique du *pathique*, l'expérience de l'ayahuasca est une rencontre qui ouvre au « commerce » (*Umgang*) à la Weizsäcker : le commerce avec soi-même, avec l'autre, avec le cosmos dans un vécu du corps et du temps hors du commun.

L'analyse phénoménologique cherche par excellence à explorer en détail les modes par lesquels les sujets cherchent à donner du sens à leurs expériences et à leurs vécus. Le discours des expérimentateurs de l'ayahuasca s'adresse en priorité aux *corps* (compris souvent dans une vision holiste) et aux *sens*. Si l'expérience a un côté imprévisible (qui est attribué à la plante dont on a souvent entendu dire qu'elle est « la seule à pouvoir décider ce qui va se passer »), personne ne néglige la disparité en ce qui concerne le sujet (ses affects,

son histoire, sa personnalité, ses attentes) et les dispositifs (lieux des rituels, discours des responsables, etc.).

Les récits, phénoménologiquement parlant très riches, font part d'une transformation à plusieurs niveaux et dans de multiples dimensions : transformations corporelles ; image du corps temporellement modifiée, limites du corps distendues, exacerbations des sens (par exemple acuité de l'ouïe, de la vision, etc.), vécu de la purge (on se vide le corps, on vomit son corps, on pleure son corps, tout est liquide, les frontières sont liquides, comme l'Amazonie…).

Puis la transformation (de soi-même mais également des lieux, du temps, des investissements et des autres…) se fait au niveau psychique. Se déchausser, se déshabiller de son corps pour devenir monde, pour vêtir le monde. Intestins, serpents, jaguars, animaux, végétaux, astres, tout est là. Nous observons l'hyper-présence du monde, l'hyper-présence des choses, le monde devient souffle, devient la respiration : « Nous entendons le silence du monde et nous voyons le monde faire silence ». Le monde se présente à nous, devient présent comme jamais dans un état ordinaire de conscience. Nous observons la présence des choses au-delà du visible, la présence n'est pas territorialisée dans le champ du visible et l'imagination devient palpable. Le regard voyage, se déplace, et il devient possible de se voir d'en haut, de se regarder à distance ou de s'observer en train d'agir. « On devient toute extériorité ou on devient toute intériorité, retourné en soi » comme l'énonce Thomas. L'ayahuasca distord les sens, les limites, les distances, le proche et le lointain, les lois de l'espace.

Selon les récits, la question majeure qui traverse les expériences ouvertes par l'ayahuasca serait d'explorer les plages distantes de la conscience pour « se connaître » et se connecter au Dieu que l'on aurait tous en soi. Fouiller le dedans de l'être pour tenter de connaître… pour tenter de voir… dans une sorte de combat… Fouiller les moindres détails de la mémoire… Se parcourir... Dévoiler… Aller dans les entrailles du monde…

Pour y parvenir, tout un ensemble de techniques, rituels, pensées, pratiques et traditions sera dans un premier temps incorporés pour être ensuite introjecté, puis finalement mis en mouvement pour finalement produire des réalités, des modes d'être au monde. Cela se rapproche de l'idée de rhizome énoncée par Deleuze et Guattari. Contrairement à un dessin ou à une photo ou encore les calques, le rhizome se réfère à une

carte qui doit être construite, produite, toujours démontable, connectable, modifiable, avec ses *lignes de fuite* qui favorisent à ce que les entrées et les sorties soient multiples.

Dans leur ensemble, les récits sur lesquels se base notre recherche manifestent de nombreuses résonnances avec les thématiques évoquées dans d'autres recherches autour de l'ayahuasca : nature, auto-connaissance, spiritualité, amour, esthétisation de l'existence, liberté, expansion de la conscience et de la perception, la manifestation du divin en nous, le cosmos, etc. Ces thèmes on les retrouve très souvent dans l'univers discursifs de la littérature, ce qui est d'autant plus étonnant vu que les traditions ayahuasqueiras sont principalement orales et dépendent de la pratique pour assurer leur continuité.

La prise rituelle d'ayahuasca semble déclencher des vécus, des impressions et des sentiments qui, pris dans un agencement complexe, sont responsables des changements et de l'inscription des « apprentissages », des « *insights* » dans la vie quotidienne de ces personnes. Cela entraîne pour la grande majorité l'esquisse d'une vie nouvelle…

Cartographies singulières

Même si dans les discours nous retrouvons une certaine ressemblance entre nos sujets (qui aiment intellectualiser leur expérience), la position subjective, les trajectoires, les lignes, la géographie des sensibilités et de leurs expériences sont quant à elles singulières : ainsi *Joana* quitte l'Amazonie pour un doctorat et découvre le breuvage ancestral dans la forêt urbaine de São Paulo. Elle changera son champ de recherche pour se consacrer aux études de la production des savoirs en Amazonie dont les pratiques ayahuasqueiras. Tandis que des citadins cosmopolites de São Paulo partent en Amazonie, des amazoniens partent à São Paulo ; encore d'autres introjectent l'Amazonie tout en restant à São Paulo ou à Amsterdam ou encore à Paris.

Luna, en s'inscrivant dans une lignée familiale, guide les rituels sans prendre systématiquement de l'ayahuasca – chose inimaginable dans les traditions *curandeiras* ou dans les religions ayahuasqueiras brésiliennes – et ne veut pas devenir chamane ; *Sébastien* pense le *daime* comme un outil pour « sortir de la caverne » et veut avoir le droit d'exercer

sa religion (le *Santo Daime*) en France ; *Valentina* prend très au sérieux notre recherche et raconte en détail ses expériences ; elle parlera d'un retour à des phases archaïques, d'anthropophagie et de la sensation océanique; *Marina* fait allusion aux mandalas, l'affrontement des traumas grâce à l'ayahuasca et « du cannibale » en nous ; *Jorge* veut nettoyer les espaces publiques du quartier, l'embellir ; il pense que nous vivons dans un monde où chacun doit devenir sa propre église ; *Luc*, le blanc aux yeux bleu-vert s'ouvre au monde afro-brésilien de l'*Umbanda* et se laisse entraîner par un devenir africain dans le *Santo Daime* ; *François*, ce français qui veut partir au Pérou pour devenir chaman ; *Line*, cette jeune femme hollandaise s'engage dans une mission *Comunindios* aux Pays-Bas ; *Leonardo* veut travailler avec des personnes sans domicile fixe par le biais de l'ayahuasca ; *Marcos* veut « régler » les choses avec sa mère et en apprendre avec l'ayahuasca ; *Gustav* ne veut plus être « arrogant » et voit dans le thé une clef ; *Carlos*, après sa déterritorialisation hippie veut orienter l'humanité vers la réalisation du véritable *homo sapiens*, à savoir un être « intégré » ; *Thomas* découvre la religiosité brésilienne, le christianisme populaire à travers le *Santo Daime* et devient un daimiste engagé ; *Jeanne* aime les plantes et découvre par leur biais le Dieu en elle ; *Joseph* essaye de coudre l'histoire de l'humanité et ses mythes avec l'histoire des psychoactifs et la science ; *Pablo* se demande combien d'intensité un corps peut supporter et parle d'une position éthique à l'égard de ce que les personnes éprouvent lors de ces expériences…

Dans les dix-sept entretiens et leurs arrière-pays, nous voyons surgir des modalités de subjectivité dans l'*intermezzo* permanent entre transcendance et immanence, l'ici et l'au-delà, le proche et le lointain. Peu de choses semblent être incompatibles. Des histoires d'agencements : agencements de religions, des croyances, des cultures, des devenirs qui traversent directement la vie quotidienne de ces personnes. Nous avons trouvé différentes portes d'entrée (mais sommes restés loin d'arriver à prendre une porte exhaustive) et de sortie pour penser cette problématique complexe. Comme le disait Deleuze, toutes les entrées sont bonnes si les sorties sont multiples.

Les axiomes de la quotidienneté

« Dans le sensationnel dimanche où il m'a été donné de changer de temps, je vis à l'abri. Temps nouveau, temps qui n'apparaît d'ailleurs nullement comme inadmissible, mais plutôt temps vrai retrouvé. L'incommensurable est naturel. Il est seul naturel. Si bizarre que cela soit, on est revenu chez soi. On en est sûr. »

Henri Michaux, *Misérable miracle* (p.77)

Au cœur de notre questionnement se trouve précisément la question de l'articulation des expérimentations et de la « vie quotidienne », des allers-retours, du passage « entre » ces différents moments, ces différents lieux et la question de la production de subjectivité.

Quand nous disons « axiomes de la quotidienneté » nous pensons au concept que Jean Oury (1986) reprend au phénoménologue allemand Erwin Straus[98] (1891-1975). Ce concept évoque la dimension concrète de la vie quotidienne qui est la *base* de notre existence (se lever, s'habiller, se tenir debout, marcher, aller-venir, sortir-entrer…). Cette dimension d'une grande complexité, trop souvent négligée, se révèle à nous quand elle est touchée, comme dans la schizophrénie où les gestes du quotidien ont perdu leur évidence naturelle, ou lorsque nous tombons malade.

L'expérience de l'ayahuasca ne se limite pas à la durée du rituel et aux heures qui suivent l'ingestion de la boisson, mais perdure dans l'après. Le quotidien dans sa facette la plus prosaïque est profondément touché puisque c'est sur la vie de tous les jours de ces expérimentateurs que l'ayahuasca semble avoir une prise. Cela différencie clairement la prise d'ayahuasca d'usages récréatifs ou festifs de drogues. Comme le dit Sébastien dans son récit, la communion avec l'ayahuasca n'est pas pour « oublier » (comme il croit être le cas pour ceux qui consomment des « drogues ») mais pour « se rappeler qui on est ». Cette dimension du « rappel de soi », dans cette dialectique mémoire-oubli-remémoration comme nous avons vu, constitue une partie très importante de la démarche des *ayahuasqueiros*.

[98] Citons Erwin Straus, *Du sens des sens* (1935/2000, p.232) : « Nous avons dénommé ailleurs « axiomes de la vie courante », les contenus de l'expérience sensorielle sur lesquels repose le comportement pratique de l'homme à l'égard d'autrui, des animaux et des choses. Un examen plus approfondi des présupposés du monde de tous les jours, acceptés tacitement comme évidents nous ouvrira vers la compréhension du sentir. »

En plus de cette question de la toxicomanie à laquelle pourraient être vite assimilés les usages rituels de l'ayahuasca, une autre question se pose : les expériences de l'ayahuasca s'inscrivent-elles ou pas dans le contexte des dérives sectaires tel que le pense l'Etat français ? Il nous semble qu'il est incontournable pour nous d'aborder brièvement cette question complexe des sectes dans le contemporain.

L'ayahuasca est-elle une dérive sectaire ?

« On deviendrait malade lorsque l'on adhérerait à fond et sans restriction aux normes de sa propre société. »

François Laplantine (2007, p.171)

Selon l'observatoire français *Miviludes*[99] (Mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires) les critères de ce qu'il appelle la « dérive sectaire » sont les suivants : « Respectueux de toutes les croyances et fidèle au principe de laïcité, le législateur s'est toujours refusé à définir les religions. Pour les mêmes raisons, il n'existe aucune définition des notions de "secte" ou de "dérive sectaire". Face à l'impossibilité de définir ces notions, la commission d'enquête parlementaire de 1995 a retenu les critères suivants pour les appréhender et les caractériser :

– la déstabilisation mentale ;
– le caractère exorbitant des exigences financières ;
– la rupture avec l'environnement d'origine ;
– l'existence d'atteintes à l'intégrité physique ;
– l'embrigadement des enfants, le discours antisocial, les troubles à l'ordre public ;
– l'importance des démêlés judiciaires ;
– l'éventuel détournement des circuits économiques traditionnels ;
– les tentatives d'infiltration des pouvoirs publics ».

[99] http://www.miviludes.gouv.fr

Sur la liste longue et éclectique des pratiques mises en vigilance par *Miviludes* (seul organisme du genre dans le monde) dans leur rapport[100] de 2005, une attention spéciale est donnée aux pratiques dérivantes de la médecine et aux thérapies alternatives (*Reiki*, médecines énergétiques, guérisons par la prière etc.) où la pensée magique et le recours aux miracles seraient en mesure de mettre les personnes en danger. Les pratiques de chamanisme et de développement personnel figurent également sur cette liste de vigilance ; on rappelle qu'en France l'ayahuasca est classée sur la liste des stupéfiants par arrêté du ministère de la Santé depuis le 20 avril 2005. On parle du regain du chamanisme dans le monde occidental et le risque que représentent des structures de soin telles que le Centre Takiwasi du médecin français Jacques Mabit. Nous citons le Rapport *Miviludes* (2005, p.48) : « Au-delà du cas particulier de Takiwasi, des pratiques chamaniques à la validité thérapeutique également contestable semblent progresser dans notre pays sous couvert de développement personnel. Cela n'est pas sans poser problème dès lors qu'elles conjuguent risque d'escroquerie et danger réel pour la santé physique et mentale de ceux qui s'y prêtent. Au Pérou, des séances de découverte de l'ayahuasca sont désormais intégrées dans les circuits proposés par les tour-opérateurs (200 dollars la séance), simples expériences de prise de substances hallucinogènes dans lequel l'habillage folklorique tient lieu de rite pour des touristes étrangers en mal de sensations fortes. En France, ces derniers temps, le créneau du « chamanisme commercial » semble aussi se développer via quelques initiatives personnelles de thérapeutes chamans recrutant leur clientèle sur la foi d'une double promesse « consommateur » alliant le thème de la guérison à celui de la « connaissance de soi ».

Il manque cependant des preuves plus concrètes : « Ces méthodes inquiètent. Elles auraient été responsables d'un décès accidentel aux Etats-Unis » (*Ibid.,* p.50). La dangerosité de l'ayahuasca réside selon ce rapport, après des investigations menées en 2004 et en 2005, « dans le fait que des distributeurs proposent des produits contrefaits dont les effets ne sont pas déterminés » (*Ibid*., p.100). Contrairement à d'autres pays tels que les Etats-Unis, les Pays-Bas et l'Espagne, aucune mention n'est faite des recherches menées au Brésil avec des équipes transdisciplinaires et internationales, notamment le *Projet Hoasca*. Le terme « distributeurs » a l'air de suggérer l'existence d'un réseau de trafic qui ne nous paraît pas (encore) d'actualité. Même si sur internet il existe des sites hollandais notamment qui

[100] Disponible in : http://www.miviludes.gouv.fr/IMG/pdf/Rapport_MIVILUDES_2005-2.pdf

proposent des petites quantités des feuilles et de liane pour les « psychonautes » qui veulent essayer la fabrication du breuvage et expérimenter seuls, il existe tout de même autour de l'ayahuasca la réputation, même parmi ce milieu, qu'il ne faut pas en prendre seul et sans la présence de quelqu'un d'expérimenté.

Cependant, l'ayahuasca n'est évidement pas (comme n'importe quelle autre activité ou produit) à l'abri des malfaiteurs qui peuvent profiter de la tendance, de la mode ayahuasqueira pour lancer leur affaire. Ils ne représentent toutefois pas la majorité et pose la complexe question d'une mesure qui met toutes les choses, comme le *Santo Daime* français, dans le même sac des éventuelles pratiques d'escroqueries. Or, la question est aussi politique, si d'un côté, il est clair que des pratiques néfastes peuvent advenir de certains mouvements qu'on pourrait classer « sectaires », la manière française de faire face à la question précise de l'ayahuasca reste énigmatique. Seulement, dans cette recherche nous n'allons pas pouvoir relever tous les enjeux de cette décision.

Généralement on considère alors comme une « secte » un groupe totalitaire dans lequel un gourou manipule mentalement des adeptes. Selon le sociologue Arnaud Esquerre (2009), ces combats contre la manipulation mentale sont autant d'agencements à travers lesquels l'Etat exerce un pouvoir sur le psychisme des êtres humains qui occulte la complexité et la singularité de la situation visée. Cette lutte contre les « sectes » pour le bien de la société et des individus ainsi que les enjeux et implications qui en résultent parlent d'un dispositif de pouvoir qui a des effets de subjectivation. En ce qui concerne les sectes (en tant qu'objet de discours) et le traitement particulier que leur réserve la France, nous entrons dans un champ discursif particulièrement clivé qui demanderait un travail d'aller au delà des polarisations du pour ou des anti-sectes et sa logique binaire: Pour certains il s'agit de « nouvelles sectes » pour d'autres des « nouveaux mouvements religieux ». D'après Esquerre (2009, p.356) : « En analysant la lutte contre les « sectes » en France qui s'est mise en place depuis les années 1970, la manière dont les disputes mettent en jeu l'autonomie psychique des êtres humains, les conditions pour que réussissent une accusation de manipulation mentale, les combats entre professionnels du psychisme, la volonté de condamner la sujétion psychologique et celle de réglementer la psychothérapie, l'enjeu était d'expliquer comment un pouvoir sur le psychisme est constitué et s'exerce ». Cela reste une véritable question. Or, qui pourrait être contre les méfaits énumérés pour catégoriser une secte ? Personne. Ce qui pose question c'est l'usage de cette étiquette : qui en fait partie ?

Est-ce qu'un tel groupe à été catalogué à juste titre ou l'Etat a-t-il une autre raison de faire usage de cette liste ?

Effectuant un survol historique de la notion de « secte », du XIXe siècle jusqu'à nos jours, Esquerre se distingue en soutenant que « ce qui est inédit, ce n'est pas qu'il y ait de « nouvelles sectes », mais la façon de les désigner et de lutter contre elles » (2009, pp.8-9). Contrairement à ceux qui avancent que désormais chacun serait libre de choisir et de pratiquer la spiritualité qu'il veut, la recherche du sociologue affirme que la possibilité de choisir une communauté spirituelle en France est très limitée et fortement contrôlée par l'Etat et par un ensemble de dispositifs. Sortir de ces limites implique de prendre le risque de rompre ses attachements avec des proches et de faire l'objet de discrimination, notamment dans les relations de travail.

D'après la sociologue Danièle Hervieu-Léger (2001) le « fait sectaire » est perçu de façon dominante en France « comme une sorte de maladie susceptible de miner, à partir des individus contaminés, le corps social tout entier. La lutte contre les sectes devient alors une « campagne d'hygiène publique », une lutte thérapeutique contre une « menace épidémique », s'inscrivant dans le combat séculaire contre "l'obscurantisme" et la "superstition" de la science médicale, relégitimant indirectement cette dernière » (*Ibid.,* pp.56-57). Au final, l'auteur en appelle à un débat public raisonné qui rende possible la construction d'une « approche nouvelle du pluralisme religieux à l'intérieur même de la laïcité ». N'est-ce pas la même demande de Sébastien et sa réflexion autour de la place du *Santo Daime* en France ? Hervieu-Léger souligne bien que « la publication de la liste et l'effort entrepris par les parlementaires pour fixer la cartographie spirituelle des « groupes potentiellement dangereux » […] révèlent surtout un effort sans issue pour faire barrage au désordre qu'induit la pluralisation dérégulée d'une scène religieuse qui ne s'organise plus exclusivement à partir des « grandes religions » instituées et connues de longue date sur le sol national » (*Ibid*., p.48). L'auteur pointe encore qu'en France une telle mobilisation des pouvoirs publics repose sur un « doublet » anxiogène : la crainte du risque sectaire et l'allergie au pluralisme qui se traduisent par une volonté de régulation de type normalisateur du religieux, calquée sur un pluralisme confessionnel chrétien. Moins explicitement il y aurait de la part de l'Etat une envie « d'arracher les consciences à l'influence de représentations jugées radicalement contradictoires avec la raison et l'autonomie » (*Ibid.,* p.22).

Avant toute chose, le terme de « secte » agglomère d'un coup, par la double référence au totalitarisme et à la manipulation mentale, un ensemble hétéroclite dont les pratiques et les discours sont étrangers les uns aux autres. L'« unité » ou plus exactement, le semblant d'unité par effet de massification, que produit le terme « secte » a pour conséquence qu'une seule pratique ou une seule idée d'une des dites « sectes » suffit à condamner l'ensemble.

Certaines sectes sont en effet dangereuses, nous ne nions absolument pas cela. Toutefois les religions ayahuasqueiras et même les agencements urbains tels que *Comuníndios*, contrairement aux sectes, cherchent à se soumettre à des études (dans une quête de légitimité scientifique sur laquelle nous pouvons nous interroger mais qui n'est pas caractéristique d'une secte), des recherches, des analyses, ce qui va à l'encontre de l'isolement pratiqué dans une secte où l'on cherche à couper le sujet de son filet social, familial, amical etc. C'est pour cette raison que, selon ce que nous avons pu constater tout au long de ces années de recherche (lors de notre *Master* puis dans cette thèse) nous ne pouvons pas assimiler les usages rituels urbains de l'ayahuasca aux sectes ou aux organisations totalitaires. Certes, nous pouvons et nous devons nous poser des questions sur la nature de ce désir contemporain d'auto-connaissance et la résurgence des pratiques en dehors de leur contexte culturel originaire, les risques mercantiles et leurs éventuelles conséquences (pour les cultures d'origine et les cultures d'accueil, tel est le cas de l'ayahuasca en Amérique Latine puis en Europe). Or, il ne suffit pas de lister ou de ficher simplement ces pratiques sur une liste d'interdiction en espérant que les gens s'en éloigneront par une décision étatique. De plus cette démonstration de la force des services de l'Etat et de ses acteurs qui s'engagent à protéger et à assurer une vision majoritaire du monde nous paraît infantilisante. Nous constatons que le rapport de la société française à la question sectaire se traduit par tout un arsenal sémantique de type pathologique et prophylactique (d'ailleurs les personnes que nous avons interviewées nous faisaient bien part de cela et de leur peur de parler au sujet de l'ayahuasca). Dans les discours politiques et médiatiques français le couple « régulation-protection prend une très grande importance. Cela nous semble être du même registre de la même logique de la guerre à la drogue, logique que nous ne cautionnons pas. Nous ne cautionnons pas non plus le respect inconditionnel à toute sorte d'agencement humain sous le prétexte d'éviter les préjugés, donc il faut tout respecter etc. Non, il ne s'agit pas de cela, il s'agit de comprendre le

parcours historique (et non naturel) et politique qui font que certaines choses à certains moments occupent certains rôles dans la société. L'ethnopsychanalyse nous aide à dépasser les relativisations (le relativisme culturel) ou les psychiatrisations de la culture, mais nous apprend qu'une société peut tomber malade.

La question qui se pose, au-delà du cas français, est de savoir de quel type de régulation peut se réclamer un État démocratique et dans quel objectif ? Jusqu'où l'État laïque peut-il aller dans ses interventions pour faciliter ou freiner l'expression des particularités identitaires de groupes qui récusent, à différents degrés, l'idéal normatif des sociétés de droit ? Faut-il s'attendre à ce que les convictions profondes des individus et les subjectivités qui en découlent se conforment, aux principes démocratiques qui règlent la vie sociale, même si les groupes auxquels appartiennent les individus doivent, pour y parvenir, réinterpréter ou suffoquer leurs doctrines et leurs valeurs ?

Les organismes français qui luttent contre les « sectes » ont conscience de la singularité de leur action par rapport à celles qui ont lieu dans d'autres pays. Ils la présentent comme une avant-garde. La France serait pionnière et prête à exporter et à imposer au reste du monde l'une de ses dernières trouvailles, la « secte » totalitaire et manipulatrice, que toute démocratie devrait combattre en suivant le modèle français. Au Brésil et dans d'autres pays, la publication d'une liste identifiant certains groupes potentiellement dangereux au chapitre de la liberté de pensée et de religion serait sans doute jugée contraire à la Constitution. Dans ce pays, les sectes ne constituent pas en elles-mêmes, dans la perception sociale ou politique, une menace pour la société ou pour leurs membres (même si certains individus ou des ex-membres peuvent le penser personnellement). Dans la société brésilienne les débordements du croire ou les gestes répréhensibles accomplis à l'intérieur d'un groupe religieux ou au nom d'une croyance ne sont pas combattus et tombent tout simplement dans le domaine du droit criminel, civil ou administratif.

Actuellement en France les expériences de l'ayahuasca sont ainsi dans la plupart du temps associées soit à une dérive sectaire soit à une toxicomanie. Penser le quotidien à partir des entretiens que nous avons réalisés nous à aidé à élucider ces deux points…

Quotidien et toxicomanie

Les récits nous montrent effectivement que le rapport que les *ayahuasqueiros* ont avec le quotidien est radicalement différent de celui que l'on trouve souvent dans la toxicomanie. De quelle manière ?

Nous savons, par notre expérience clinique, que le toxicomane veut ou cherche souvent à être hors-jeu, hors de soi, hors du langage, hors du commerce avec le monde, hors d'une éventuelle souffrance. Souvent il s'ennuie, rien ne prend, il cherche des « effets », le « ça me fait quelque chose » à la place du « ça ne me fait rien ». Selon Joyce McDougal (2004) il va jusqu'à vouloir se débarrasser de ses affects.

Philippe Lekeuche (2006), à partir de la pensée de la « pathoanalyse contactuelle de l'homme » inspirée de Léopold Szondi et Sigmund Freud, distingue la toxicomanie de la dépendance. Lekeuche souligne que : « Pour la pathoanalyse, la santé ne consiste jamais qu'à surmonter sans cesse les potentialités morbides qui nous habitent, cette dialectique entre le devenir-sain et le devenir-malade étant constitutive de l'anthropogenèse » (*Ibid.,* p.285). A partir de cette prémisse il conçoit l'existence d'une *toxicomanie essentielle*, plus archaïque et primordiale qui nous confronte à un drame de la *Stimmung* (notion de l'analyse existentielle de Martin Heidegger) « joué à ciel ouvert » (*Ibid.,* p.286).

Dans cette perspective, Lekeuche postule que si dans toute toxicomanie, il y a de la dépendance, toute dépendance n'est pas toxicomaniaque. Il définira une triade de signes caractéristiques d'une toxicomanie : « *premièrement* la répétition des prises avec accroissement des doses absorbées et des fréquences ; *deuxièmement* : ces prises de produit finissent par engloutir le Moi, l'engouffrer, le désintégrer, le dissoudre : le sujet ne parvient plus à entretenir un rapport à soi, son narcissisme se défait ; *troisièmement* : la prise de produit, qui avait au départ une fonction prothétique, une fonction de prothèse, de soutien, qui durant tout un temps soutenait le narcissisme, aidait à supporter la vie, à affronter les choses de la vie, à se sentir plus fort, mieux dans sa peau, cette prise de produit perd sa fonction prothétique ou de soutien et, progressivement, la prothèse devient autophage, elle se mange elle-même, il se produit un basculement, le sol s'ouvre sous les pieds du toxicomane et apparaît un trou sans fond : au lieu de servir de prothèse face au trouage, la prise de produit agrandit la brèche » (*Ibid*., p.287). Lekeuche précise que pour pouvoir parler de « toxicomanie essentielle » au sens de la pathoanalyse, il est nécessaire :

premièrement, que le sujet présente cette triade toxicomaniaque mais pas uniquement. Il faut que la tendance pulsionnelle à la prise, à l'accrochage (le radical pulsionnel *m+* de la manie selon le schéma de Szondi) soit exacerbée quantitativement et constitue la tendance pulsionnelle directrice et envahissante de la vie psychique du sujet. Il postule encore que le toxicomane essentiel renvoie à l'organisation psycho-pulsionnelle du psychopathe. Cependant le toxicomane n'est pas à confondre avec ce dernier : « Le toxicomane est davantage masochiste, il retourne l'agression contre son corps propre ; monomane, il est moins un manipulateur d'objets (au pluriel) que le psychopathe ; enfin, il est pris par sa prise, est sujet à une terrible tendance à fusionner avec le produit (ou avec l'autre) alors que le psychopathe ne se laisse pas prendre aussi facilement, il multiplie ses « manies » et est davantage capable de jouer le jeu de la prise et de la déprise, de l'attachement et du détachement » (*Ibid*.).

Cette perspective de la pathoanalyse c'est celle qui nous interpelle le plus par rapport à la problématique. Chez les *ayahuasqueiros,* en revanche, nous ne constatons pas ces « symptômes » décrits ci-dessus. Selon l'analyse que nous avons faite de nos entretiens, cette fonction prothétique dont Lekeuche parle si bien et qui nous semble être très clair quand nous pensons à nos patients toxicomanes, n'est pas celle que nous trouvons chez ces personnes qui font un usage rituel de l'ayahuasca. Il convient de préciser que cette fonction prothèse d'après Lekeuche est présente même chez les personnes qui sont abstinentes. Chez ces personnes, il est possible de « tenir le coup » si elles parviennent à s'accrocher à d'autres prothèses que celles du produit avec lequel elles entretenaient un rapport pathologique. Retrouvons-nous tout de même, dans les expériences de l'ayahuasca, un processus d'accrochage semblable à celui de la toxicomanie? Or, cette dimension de l'accrochage est très importante et très visible lorsque nous travaillons au quotidien avec des personnes touchées par la toxicomanie. La « dimension contactuelle »[101], ou, plus exactement, cette dimension anthropologique, très concrète et incontournable**,** est un vecteur qui très vite nous laisse savoir à qui nous avons affaire du point de vue psychopathologique. Elle situe l'homme à un niveau primordial, structuralement antérieur à celui de la constitution de l'objet.

[101] Le problème du contact au sein du système pulsionnel se trouve inscrit dans le schéma pulsionnel szondien travaillé par la *pathoanalyse*. Léopold Szondi, puis Jacques Schotte, ont repéré et thématisé en elle-même cette dimension contactuelle (vecteur C) de l'existence et du devenir humain tout en l'articulant aux autres catégories anthropologiques, pathoanalytiquement révélées dans le cadre d'une psychopathologie structurale, que sont le sexuel (vecteur S), le paroxysmal (vecteur P) et le moi (vecteur Sch). A ce sujet voir : *Le contact* de Jacques Schotte, 1990.

Dans le cadre de notre recherche, nous n'avons pas ressenti avec nos sujets cette dimension du contact qui accroche, sauf peut-être chez Marcos. Avec Carlos, qui a eu un long rapport d'usage difficile des drogues, nous n'avons pas ressenti cette dimension de l'accrochage. Chez lui nous situons peut-être la nuance entre dépendance et toxicomanie que fait Lekeuche. Carlos avait une dépendance mais qui n'était pas toxicomaniaque, dans le sens de la toxicomanie essentielle ici exposée. Marcos néanmoins semble être le seul, parmi nos dix-sept sujets, à présenter cette dimension contactuelle qui pourrait le situer davantage dans une toxicomanie. Si pour lui l'ayahuasca est tout de même une nouvelle prothèse, nous pouvons la penser comme étant beaucoup moins destructive (et même le contraire) que l'était la cocaïne pour lui avant. Pour les autres sujets nous ne pouvons pas dire qu'ils s'accrochent à l'ayahuasca davantage que chacun de nous s'accroche à plusieurs dimensions de la vie sociale (métier, mariage, amour, famille, parti politique, religion etc.).

De plus, chez les autres sujets leur Moi ne semble pas englouti ni dissous, nous ne trouvons pas la tendance à se débarrasser de leurs affects dont parle McDougall. Nous voyons au contraire plutôt une tendance à les cultiver, à les préserver et à les utiliser comme *véhicule* d'une démarche spirituelle et/ou d'auto-connaissance. Entretenir un rapport à soi devient même la question majeure alors que dans la toxicomanie ainsi pensée ce rapport s'efface ou du moins est gravement mis en danger.

Toxicomanie, ayahuasca et subjectivité

Après avoir resitué une certaine pensée sur la toxicomanie (celle de la pathoanalyse) qui est celle qui s'accorde plus avec notre manière de la penser puis comment elle traverse ou pas l'expérience des *ayahuasqueiros*, maintenant nous nous lançons à une nouvelle question : Qu'est-ce que l'étude de la prise d'ayahuasca dans le cas de la toxicomanie peut nous apprendre ? Quelle est sa prise sur la thématique existentielle qui se joue chez le toxicomane ? Comment cela peut nous éclaircir sur la prise de l'ayahuasca chez d'autres personnes, dans d'autres contextes ?

Selon nos entretiens, nous avons rencontré deux personnes qui étaient touchées à ce niveau existentiel par la toxicomanie : Marcos puis Carlos. Or, les deux, comme beaucoup d'autres attribuent à l'ayahuasca leur sortie, leur libération. Comme ils nous ont confié, pour eux, une nouvelle vie a pu être possible. Cette question de l'efficacité de l'ayahuasca (comme de la plante africaine Iboga) comme outil de traitement pour la toxicomanie est très actuelle. Quelques recherches sont en cours et Takiwasi comme deux autres petits centres encore très peu connus au Brésil se lancent à soigner des toxicomanies lourdes par le biais de l'ayahuasca. Nous savons que cela n'est pas le propos de notre travail, toutefois, en pensant à ces deux personnes que nous avons rencontré : Carlos qui est quand même l'initiateur du groupe *Comuníndios,* ce groupe qui ne cesse de se propager et qui a fait un objet de recherche privilégié ici, puis Marcos, qui est très engagé dans son groupe « Ayahuasca », nous nous demandons comment l'ayahuasca a pu jouer dans leur toxicomanie et dans les réinventions subjectives qu'ils ont fondé pour leur vie.

Nous pouvons penser que pour le toxicomane la cure avec l'ayahuasca semble permettre un commencement, un premier contact avec le monde. Cette expérience, et non l'ayahuasca en tant que « produit », permet pour le toxicomane de se tenir à un *Haltobjekt* : de quoi se tenir, se maintenir, se contenir, se retenir, de quoi prendre consistance, de quoi s'arrêter ou être arrêté, de ne pas se laisser emporter par le torrent.

Dans ce sens, l'expérience de la prise de l'ayahuasca permet-elle aux toxicomanes « une prise », un sentiment d'être en harmonie avec le monde ? Donne-t-elle du matériel à fantasmer ?

La sensation d'enveloppement dans l'expérience psychédélique marche bien tant pour le toxicomane, chez qui justement l'enveloppement psychique est défaillant, que pour ceux qui ne sont pas toxicomanes mais qui éprouvent également la sensation d'être enveloppé par le cosmos, par le tout, par le passé, par le présent, par le futur, par la fugacité et par l'éternité, par tant de devenirs (de l'ordre de l'intempestif) possibles, incommensurables. Justifier la présence au monde, voire le fait d'être passé par « ce monde » apparaît comme essentiel.

Si « Enthéogène » (littéralement "Dieu en soi") est un des mots pour désigner ces plantes capables de provoquer « une expérience divine » peut-on en ce sens différencier le fonctionnement du sacré du fonctionnement des substances psychoactives ? Il nous semble que oui.

Si les deux fonctionnements peuvent avoir en commun la *microperception*, la *molécularité* (dont parle Deleuze) ils diffèrent en ceci : si d'une part, l'expérience de la *drogue* se « perd » dans cette molécularité, dans cette « microscopie » (le danger d'aller trop vite vers l'inconscient et son plan d'immanence), la *transe divine*, d'autre part, réintègre l'expérience de la désagrégation moléculaire en une sorte de totalité transcendante à laquelle on peut accéder à travers le groupe, le rituel (comme il a été conçu dans le *Santo Daime*, dans *l'Union du Végétal* et la *Barquinha*) et à travers le sentiment religieux ou spirituel qu'elle évoque. Si dans l'expérience de l'ayahuasca d'une façon générale il y a quelque chose d'assez dionysiaque (dans le sens Nietzschéen de l'ivresse, de dissolution de l'individu dans le tout de la nature etc.), de leur côté les groupes, le rituel, la musique, donnent une forme apollinienne à la force extatique éveillée et suscitée par l'ayahuasca, en empêchant ainsi les expérimentateurs de se dissiper dans de vaines fantasmagories.

Peut-être que ce qui ne rendent pas les *ayahuasqueiros* tout à fait platoniciens ou chrétiens c'est le fait qu'ils ne fassent pas une véritable hiérarchie des mondes. C'est-à-dire que si le monde ouvert par l'extase, est dans la majorité de cas, perçu en tant que réel, le monde de tous les jours ne devient pas pour autant moins réel. Là, il se joue probablement, le rôle des influences syncrétiques religieuses qui contrairement au christianisme, ne prônent pas uniquement un au-delà mais mettent l'accent sur la vie ici et maintenant. Même si souvent la lecture qui est faite est une lecture karmique, de « corriger ses défauts », pardonner, faire évoluer l'esprit, il y a tout de même un ancrage très fort avec le monde charnel, avec le mondain. Comment la logique spirituelle s'articule-t-elle à la logique de l'auto-connaissance ?

Les *ayahuasqueiros* « veulent voir », « veulent se voir » pour « se connaître ». Peut-on assimiler cela à la toxicomanie ? Nous ne pensons pas. Mais il s'agit là du point central de leur démarche ; c'est celui qui maintenant nous interroge le plus et sur lequel nous reviendrons encore une fois. En outre, une dimension « spirituelle » vient se rajouter aux autres dimensions de la vie qu'elles soient familiale, relationnelle, travail, en vue d'un « équilibre ». L'important étant, selon les sujets de notre étude, de combiner ces plans, sans en privilégier un au détriment d'un autre. Nous avons ainsi constaté qu'ils nous rapportent une envie de « travailler ». Le verbe « travailler » assume, comme nous avons vu, toute une connotation précise qui prend une allure pragmatique. Puisque l'ayahuasca montre qui vous

êtes, phrase classique parmi les *ayahuasqueiros*, c'est à vous de travailler ensuite, de faire le travail d'union du corps et de l'esprit, de la pensée et de l'estomac (puis des organes dans leur ensemble). La purification, la purge touche le physique, se matérialise intensément par les vomissements, par les pleurs etc., mais agit également sur l'esprit. Oserons-nous prendre les *ayahuasqueiros* au mot et parler d'un « travail du spirituel », comme Freud parlait de « travail du rêve » et « travail du deuil », ou encore, comme Viktor von Weizsäcker et le « travail de la maladie » ? Nous étudierons plus tard la vraie nature du spirituel, de l'auto-connaissance ainsi que la place de l'inconscient dans tout cela.

En tout cas, cela introduit une manière de penser qui est tout à fait autre que celle de la rationalité cartésienne. Néanmoins, comme l'expérience elle-même, notre pensée oscille également. A certains moments, nous avons l'impression d'être en face d'une pensée plutôt Spinozienne/Nietzschéenne du corps, puis par d'autres, c'est la pensée platonicienne qui prend le terrain avec la séparation du corps matériel et l'esprit, l'âme de l'autre.

Il n'est pas possible de situer une pensée « pure » autour de cette problématique de l'ayahuasca et ce n'est pas non plus notre intention. Le terrain est mouvant, glisse en permanence et ne se prête pas à une pensée totalisante. Dans ce registre rien n'est « pur », comme le Brésil dans son ensemble. Il y a du lointain dans le proche, il y a du proche dans le lointain, il y a de l'immanence qui joue avec la transcendance.

Pourtant, comment toutes ces dimensions peuvent-elles nouer un dialogue avec la subjectivité et nous aider à faire une analyse du présent ? Nous savons que la modalité du nouage entre vie, autrement dit, entre axiomes de quotidienneté et subjectivité implique également des enjeux de pouvoir et de savoir. Il convient également de questionner, sur la trace de Foucault, comment l'expérience qu'on peut faire de soi-même et le savoir qu'on en tire ont été construits à partir ce certains schémas culturels, sociaux, économiques, historiques etc. L'auto-connaissance n'échappe pas à cela.

L'anthropologue français Sébastien Baud, lors d'une conférence à Paris à l'Ecole Normale Supérieure le 20 mars 2011 a exposé son travail avec le peuple Awajún et leur rapport avec l'ayahuasca et d'autres plantes (purgatives notamment). Selon Baud, pour ces indiens, l'ayahuasca a une fonction d'oracle, elle facilite la rencontre avec les ancêtres et permet l'incorporation de savoirs, de pouvoirs. A travers les étapes des effets qu'il précise comme étant le malaise (le mal de mer), le voyage, la transformation et la possession, l'esprit de la plante, considérée une médecine, prend possession de la personne et lui

dépose des *visions-pouvoir*. L'ayahuasca, soulignera l'anthropologue, est servie à ces indiens non d'une manière « pure », mais avec un discours construit. Ce discours est construit au long de leur histoire en tant que peuple, en tant que sujet etc.

Notre peuple urbain d'expérimentateurs d'ayahuasca boit, ingurgite, absorbe, avale, se nourrit également des discours divers. Ces discours ne sont pas transmis d'une manière si définie ou prise dans un processus précis de filiation telle que dans la tradition Awajún. Chez nos citadins, un discours urbain est également en train de se former sous des influences multiples, en mouvement permanent. Les usagers urbains construisent eux-mêmes, par leurs expériences et dans leurs récits, un savoir sur l'ayahuasca. Leur processus de digestion est en devenir. Nous pouvons aussi essayer de forger une fonction (parmi d'autres) à leurs visions (*mirações*). Cette fonction ne serait pas exactement celle de l'oracle mais celle que nous allons appeler *vision-mouvoir*.

Vision-mouvoir

Qu'entendons-nous par *vision-mouvoir*? Les visions mobilisent des choses complexes aussi bien chez les Awajún que chez les personnes urbaines. Chez ces derniers c'est davantage sur cette dimension du mouvoir, du bouger, du « se lever tous les jours », du marcher, du cheminer, du produire une certaine subjectivité, un certain mode de subjectivation, que nous voulons nous attarder.

Une sorte de saisissement, tout proche de l'étonnement, traverse les récits. En plus de l'étonnement causé par les états modifiés de conscience il y a de l'étonnement adressé à ce film quotidien, personnel et collectif, intime, unique de tout un chacun. L'instant de « voir sa vie », de la « regarder », de poser sur elle un regard, de la réaliser tout simplement, « de la laisser vivre » comme dit un de leurs chants et de s'émouvoir, de se dire que cela a du sens, et de par cela avoir une irrésistible envie de revenir au « monde normal » se sentant plus fort pour l'affronter, nous semble toucher à une question fondamentale, qui éloigne une fois de plus ces démarches de celle du toxicomane.

Une *vision-mouvoir* : cette vision lors d'un état modifié de conscience, est tel un regard sur la vie quotidienne qui, par un processus d'exacerbation des sens, va accentuer le

sens de détails, des petites choses de la vie de tous les jours qui ne sont plus vécues comme banales, mais dans leur dignité propre. Elles dégagent quasi une aura philosophique propre, comme s'il brillait sur elles une lumière d'un étrange éclat : intensifier la vie.
Les choses simples dévoilent ainsi les aspects les plus inattendus. Le sujet a comme un accès à la vie cachée de ces objets, de ces moments. Il découvre la perfection dans le petit et dans le minuscule. Cette petitesse, ces minuscules tracées vécus lors de l'expérience, n'en perdent pas pour autant leur acuité et leur précision la plus fine. Quand le plus grand s'ouvre dans le plus petit, comme avait coutume de dire Aby Warburg, « Le bon dieu gît dans les détails ».

Ne pourrait-on pas interpréter le « Tout a un sens », entendu souvent dans les récits, comme l'étonnement de découvrir que lorsque les gestes du quotidien perdent leur évidence naturelle (Minkowski), soit dans la maladie, soit dans une intensification accélérée de sens (ayahuasca), on en découvre toute la portée. Ce que nous avons devant les yeux en permanence perd son caractère de « ça va de soi » et est interrogé dans sa nature même.

Selon les dires des *ayahuasqueiros*, c'est avant tout la dimension de la vie dans les choses (l'animisme), le caractère vivant des choses qui est révélée. Ensuite, les signifiants-maîtres, le réseau de signifiants, le symbolique, mis en processus pour pouvoir intégrer ce vécu seront forcément singulier. Autrement dit, ils se feront selon le sujet pris dans un collectif précis. Nous savons bien que les gestes du quotidien contiennent une dimension éthique et politique (un exemple extrême en est celui des micro-fascismes dont parlent Deleuze et Guattari).

Sous l'emprise de l'ayahuasca, les choses et la vie apparaissent sous une nouvelle lumière, sous un nouveau jour. Le surmoi est mis entre parenthèses (revenant dans certains cas après coup dans le récit) et les choses, dans leur simplicité, sont acceptées telles quelles, dans leur singularité, dans leurs infimes différences, dans leur « vraie nature », disait Valentina pour qui la santé est d'être en accord avec cette nature…

Ces visions-mouvoir, ces images (*mirações*) deviennent précieuses à partir du moment où elles favorisent la production de subjectivité, un travail d'imagination et d'élaboration. Autrement dit, à condition qu'elles ne soient pas capturées par le dictat actuel du « tout montrer », « tout dire », « tout faire voir » obscènes mêmes, dans le sens de « hors scène fantasmatique ». Si l'ayahuasca semble faire voir ce que l'on ne voit pas dans un état de conscience ordinaire, il faut cependant éviter de se laisser aveugler par un nombre trop

important d'images qui, très accélérées, peuvent vite déborder et devenir envahissantes. Car, le sensible intensifié à ce point risque de manquer d'un minimum d'intelligibilité. Cela touche alors à la question des vitesses des intensités ; afin d'éviter ce que nous appelons des « arythmies subjectives », c'est-à-dire un trouble du rythme, il faut de la *prudence* (dans le sens de Spinoza, repris par Deleuze). A travers ces expériences les *ayahuasqueiros* auraient accès à la source de certaines formes d'existence, mais est-ce que pour autant cela les approchent davantage de la vie dans sa dimension créatrice ? En face de quel type d'appréhension de l'existence sommes-nous ?

Politique du regard

Quel regard sur le monde cultivons-nous ? Quel regard sur le monde l'Occident cultive-t-il ? De quelle politique du regard s'agit-il? Comment placer, comment lancer notre regard sur le contemporain, sur le passé encore récent, sur le passé lointain, sur l'inconscient, sur le primitif, sur l'archaïque, sur le hors-temps, sur l'invisible, sur le Brésil réactualisé et réinventé par ces expériences ayahuasqueiras ? Peut-il y avoir un échange, un dialogue entre plusieurs médecines ? L'Occident peut-il ouvrir son paradigme médical aux *autres* systèmes de soins ? Ce qui ne relève pas du seul « corps physiologique » a-t-il sa place en Occident ? Quelle place pour ce que d'aucuns nomment la spiritualité – ou « existentialité » pour les plus laïques – dans les dispositifs thérapeutiques occidentaux ? Toutes ces questions touchent évidemment aux croyances intimes des praticiens, à leurs systèmes de représentations de la santé, de la maladie (et du mal), de ce qu'est un homme [*anthropos*], de ce que c'est que de soigner, guérir, etc.

Ecrire sur l'ayahuasca touche à la fois le visible et l'invisible, l'intime et le partageable… Les récits des *ayahuasqueiros* soulignent que nous sommes également entrainés par des lieux inédits, des plateaux, des zones d'intensités pas toujours faciles à cerner ou à objectiver par notre raison. Comment objectiver des processus de subjectivation ? Nous voyons, nous reconnaissons cependant la nécessité de ce croisement des modes de subjectivation qui engendrent des productions objectives de savoir et de partage.

Les *ayahuasqueiros* semblent nous inviter à un *régime du regard* : comment réinventer, refonder le regard ? Le regard sur tout ce qui touche à la fois les axiomes du quotidien le plus prosaïque, à la fois le regard sur nous-mêmes en tant que sujet de l'inconscient (Jacques Lacan) et en tant que sujet historique, puis le regard sur le monde par delà nature et culture.

Les indiens parlent de l'ayahuasca comme la *télévision de la forêt* pour tenter de nommer *l'expérience du monde comme image*. Ils présupposent qu'il y a des choses du monde à être vues, des choses à voir sur nous-mêmes et sur l'*autre*, l'autre de nous et l'autre du monde. Les *ayahuasqueiros* brésiliens, urbains ou amazoniens, parlent de « mirações », du verbe « mirar », qui conjugue le verbe *regarder* et le verbe *voir* à la fois dans un mouvement de laisser venir des images comme expérience de production et inscription de vérités. Il y a une force intempestive dans les verbes à l'infinitif si nous parlons avec Gilles Deleuze et Félix Guattari, puis dans les verbes pathiques conjugués comme le dirait Viktor von Weizsäcker.

Les entretiens et le paysage dans lequel nous sommes entrés nous conduisent à penser une nouvelle « politique du regard », un régime du regard qui conduit le Sujet (dans ses dimensions politique, esthétique et éthique) à de nouveaux agencements de son champ visuel-imagétique, non seulement ponctuellement mais y compris dans son image de soi, dans sa vision du monde et dans sa vie quotidienne.

La subjectivation et les modes de subjectivation cheminent avec la multiplicité, avec le mouvement.

La subjectivité dans les axiomes du quotidien ou la production de subjectivité

« La vie est elle-même une thérapie qui a un sens »

D.W.Winnicott, 1968, p.122.

« La vie elle est antilogique, elle est contradiction pleine de sens »

Viktor von Weizsäcker 1956

L'idée singulière des processus psychiques inconscients qu'inaugure Freud avec le concept de l'Inconscient reste sa contribution majeure aux sciences humaines. De nos jours, le concept freudien de l'inconscient, sa théorie des rêves, de la sexualité et du refoulé inspire les nouvelles pratiques spirituelles, telles que celles de l'ayahuasca, qui feront aussi recours à Jung et ses célèbres concepts. Cependant, dans ce milieu « néo-spirituel » les notions de conscient-inconscient et d'auto-connaissance demeurent discutables et recouvrent d'innombrables significations. D'une manière générale les personnes pensent que le but d'une psychothérapie ou encore d'une psychanalyse est la prise de conscience. Cela peut se vérifier très facilement en utilisant l'encyclopédie la plus commune de nos jours : le moteur de recherche *Google*. Nous y avons trouvé quelques définitions du travail analytique et même psychothérapeutique qui restent centrés sur le fait de faire passer la pensée de l'inconscient vers le conscient. Nous sommes tombés sur une interview donnée par le sociologue et philosophe français Edgar Morin (1990), dans laquelle le penseur place comme objet de la psychologie « l'auto-connaissance » : « Aucune connaissance ne saurait s'affranchir totalement de l'auto-connaissance, encore moins la psychologie dont l'auto-connaissance est l'objet ! ».

Des notions telles que l'auto-connaissance ou encore l'identité restent très discutables en psychologie selon le fil théorique qui nous guide.

Freud libère l'inconscient des schémas de la conscience et de la représentation et nous permet par là de redéfinir la subjectivité comme subjectivation construite en rapport avec un dehors, qui n'est pas seulement « extérieur ». Une subjectivité inconsciente dont la compréhension passe par un rapport au social, à l'histoire, aux pulsions, au cosmos…

Si Freud a mis l'accent sur la place de l'histoire personnelle pour la subjectivité de chaque être humain, Gilles Deleuze et Félix Guattari mettront en revanche l'accent sur la dimension du *dehors* pour la production des subjectivités, sur le politique qui ne peut se séparer du subjectif. Penser les subjectivités selon ces auteurs impose de les penser au delà des présupposés de formes sociales capitalistes. Il est nécessaire alors de repenser la place que Freud donne à l'universel et d'analyser les subjectivités dans leur rapport direct à la vie et aux conditions de sa production économique, politique, culturelle etc.

Guattari (1992) met l'accent sur les processus inconscients impersonnels qui jouent sur cette subjectivité inconsciente qui n'est plus celle de la conscience et de la représentation, mais une subjectivité qui ne se sépare pas d'une pragmatique existentielle, ancrée non pas dans des abstractions idéalisantes, mais dans les axiomes de son quotidien qui est aussi bien social, collectif, politique que libidinal.

Ainsi, l'individuel n'est pas pensé comme personnel, collé au nom-propre, mais comme singularité qui s'exprime à l'intérieur d'un agencement collectif, par l'autre définitivement autre qui insiste en nous. Guattari parlera notamment des ouvertures à l'autre, cet autre qui est aussi historique, politique, libidinal, social, dans la chaîne de processus de subjectivation. Il s'agit d'une ouverture radicale à l'altérité sociale, politique, artistique, animale, végétale, cosmique. Dans cette pensée nous sommes en face justement d'une ouverture radicale à l'altérité cosmique que les expériences avec l'ayahuasca procurent.

Grâce à Freud, nous avons ainsi un nouveau visage de la pensée articulée à l'inconscient, plus sensible au corps et à la vie. Sa définition du *Ça* comme étant distingué des conditions conscientes et empiriques de la pensée ouvrent à la contradiction, à la non-logique habituelle de la pensée, fait coexister des éléments disparates. La conscience gagne une limite par rapport au psychisme puisque la pensée est elle aussi habitée par des machineries inconscientes et par ses débordements fabricateurs de sens.

Deleuze et Guattari insistent cependant sur le fait que si Freud a lui-même découvert cet inconscient productif, il l'a conjuré avec l'importance majeure qu'il a donné au complexe d'Œdipe : « ce que Freud et les premiers psychanalystes découvrent, c'est le domaine des libres synthèses où tout est possible, les connexions sans fin, les disjonctions sans exclusive, les conjonctions sans spécificité, les objets partiels et les flux » (Deleuze et Guattari, 1972, p.63). Ces auteurs reprochent ainsi à Freud de ne pas aller jusqu'au bout de sa démarche.

Autrement dit, pour eux, Freud finit par écraser la production désirante quand il la rend soumise aux exigences de la représentation, quand il substitue les processus inconscients réels par la représentation de ces processus. Ainsi faisant il ne les libère pas des limites de la conscience, parce qu'il élabore une représentation de l'inconscient au lieu de le déterminer en lui-même.

Pourtant, la découverte freudienne reste remarquable en tant qu'elle lie le social et le culturel à une production d'origine inconsciente : le social et le psychique sont la même chose (« identité de nature ») mais selon des modes de fonctionnement distincts (« différence de régime ») ; et en tant qu'elle permet également de penser le symptôme individuel dans sa dimension collective (répression du social, refoulement généré par cette répression). Freud découvre ainsi l'essence machinique de l'inconscient, sa dimension collective impersonnelle, sociale et politique. Par la suite ces auteurs critiquent également la compréhension freudienne du désir qu'ils considèrent trop idéaliste et platonicienne. Ils prôneront en revanche pour un désir immanent et producteur. « Les machines désirantes ne sont pas désir de quelque chose mais « pouvoir de connexion à l'infini » » (1972, p. 469), composition « toujours des flux et des coupures » de ces flux. Les notions de flux et de coupure, qui définissent la machine désirante, c'est-à-dire la nature machinique de l'inconscient, sont impliquées par son pouvoir de connexion : en tant qu'elle est *pouvoir de connexion infinie*, la machine désirante se rapporte à des *flux*, des matières non formées ; en tant que ces flux sont pris effectivement dans des *connexions déterminées*, ils sont *coupés*, interceptés. L'inconscient est ainsi immédiatement social et politique ; le sujet est une construction relative, un point singulier à l'intérieur d'un agencement collectif particulier.

Pour Freud le désir et la subjectivité se construisent premièrement et essentiellement à l'intérieur de la relation familiale œdipienne avant d'être concernés par le social, correspondant ainsi à la forme d'une histoire privée même si cette histoire implique des forces et processus impersonnels inconscients. Guattari et Deleuze tentent de faire sortir l'inconscient des cadres essentiellement subjectifs utilisés par Freud et de rendre l'inconscient une réalité autant subjective que sociale, politique ou libidinale : la machine désirante désigne l'agencement inconscient du subjectif, du politique, du social, des forces pulsionnelles ou même cosmiques, agencement absolument immanent, sans hiérarchie, excluant tout privilège du sujet et de la forme-sujet comme centre de référence (mais au profit d'une autre conception de la subjectivité). Selon la remise en question de la

psychanalyse freudienne telle que la mènent Guattari et Deleuze, celle-ci est donc une discipline « scientifique » qui a pour conditions des présupposés épistémologiques, sociaux et ontologiques contestables ainsi que des effets théoriques et pratiques d'autant plus critiquables qu'ils atrophient jusqu'à la racine toute la dimension subjective et politique de l'existence.

Dans cette pensée, l'inconscient psychotique serait nomade, impersonnel. Qualifier l'inconscient par le nomadisme signifie que les connexions ne sont pas déterminées par avance, qu'elles n'ont pas d'objets *a priori* mais se rapportent à des flux qui ne sont pas seulement ceux en rapport au Père ou à la Mère, mais aussi en rapport à l'histoire, la géographie, les guerres, le paléolithique, les astres, les planètes, les villes, les groupes sociaux etc. et qui incluent l'immanence la plus radicale. Nous pensons cependant, que l'inconscient psychotique inclue aussi des *collapsus de la transcendance* (pour parler avec François Tosquelles). En tout cas, l'expérience de l'ayahuasca connaît quelque chose des connexions à l'infini. Par ailleurs, cela peut les rapprocher à la fois de la psychose, dans ces moments de connexions illimitées, en revanche par d'autres moments, selon les récits, l'expérience reste tout de même très névrosée, très centrée sur l'histoire familiale, personnelle. Là encore nous voyons comment plusieurs dimensions et logiques d'habitude disparates : psychose et névrose, Platon et Nietzsche, visible et invisible, la nature et la culture, l'immanence et la transcendance, le matériel et immatériel semblent être en connivence dans l'expérience de l'ayahuasca.

Penser ces expériences nous pousse à nous débrouiller avec des contradictions, des alliances insolites, divagation métaphysique et pragmatisme immanent se marient. Parfois nous nous interrogeons sur l'existence d'un surmoi exacerbé dans certains récits (notamment dans l'idée de se « perfectionner » tout le temps) et un grand besoin de maîtrise avec l'idée de vouloir « tout voir » car cela peut paraître paradoxal dans une expérience dans laquelle on s'abandonne aux pouvoirs de la plante. Or, à y regarder de plus près, au fil des lectures, nous nous surprenons à nous demander si entreprendre ces expériences ne demande pas davantage une bonne dose de courage pour « voir », pour sortir des lieux habituels où résident nos envies. Et nous constatons qu'il y a certes un certain positivisme psychique dans cette démarche d'expansion de la conscience, mais chez nos sujets il y a en même temps une certaine joie de vivre. Tout cela nous déplace, nous

trouble en tant que chercheurs, nous impose des pensées nouvelles, de nouvelles manière d'accueillir l'étrange.

Ainsi, maintenant nous sommes en mesure d'affirmer que ces expériences rituelles de l'ayahuasca produisent une certaine subjectivité et une certaine politique de subjectivation. Mais de quelle subjectivité et politique s'agit-il ? Comment ne pas l'enfermer, bloquer son processus au nom d'une règle de conduite ou d'un but homogène valable pour tous les expérimentateurs ?

Les subjectivités et la subjectivation dans la perspective guattarienne doivent pouvoir continuer à inventer leurs lignes singulières aussi bien dans leur espace de pensée que dans l'espace social. Cela comporte une dimension aventurière, la découverte de formes de vies qui subjectivent le monde par le tracé de leurs lignes, par l'usage intensif de leurs affects, par la capacité à voltiger en faisant une alliance entre la sensibilité et les détails du quotidien.

Dans nos sociétés si marquées par les modes sociaux capitalistiques, le processus de subjectivation trouve son chemin quand il arrive à œuvrer à la composition de territoires existentiels. Comment les subjectivités peuvent-elles échapper à cela ? Par les lignes singulières (les « lignes des fuites ») qu'elles tissent lors de leurs trajectoires, travail difficile avec des nombreux pièges d'identification à des modèles tout prêts.

C'est dans ce sens que, selon nos sujets, l'expérience de l'ayahuasca, qui entraîne un état modifié de conscience assez complexe, leur montre des choses sur eux et sur le monde. Les *mirações* leur parlent imagétiquement, les mobilisent, les déplacent. Elles pourraient uniquement les paralyser dans un constat terrifiant de la complexité de leur vie (de la condition humaine) et de leur appareil psychique, faire peur, leurs donner envie de mourir ou les plonger dans une angoisse et état confusionnel effrayant. Cependant, si ces moments peuvent être présents, l'expérience va plus loin que cela et les visions que nous avons nommés « visions-mouvoir » instiguent les subjectivités. Comment ? Par le croisement des différentes logiques, la logique spirituelle, comme nous l'avons remarqué, occupant une place privilégiée dans cette subjectivation. Cependant, cette logique n'envahit pas toute la vie de la personne et ses agencements avec le monde demeurent vivants. Pour ne prendre qu'un seul exemple nous citerons Luc qui est daimiste et professeur d'histoire dans un lycée américain à São Paulo, parle en anglais dans les enceintes de l'école, joue de la guitare

électrique, est très branché sur l'art et la musique et grand connaisseur du rock indépendant.

L'expérience ouverte par l'ayahuasca produit des vérités, des lignes, des voies, des chemins à suivre qui peuvent être rigides et/ou flexibles dans un mouvement de va et vient autour d'un point central. Puisque ces chemins restent parfois dans l'oscillation, nous pourrons peut-être parler de « spiritualité oscillante » dans le sens où celle-ci est visitée par la déterritorialisation. Elle peut donner lieu à un « processus de singularisation » où le sujet assume son mode de subjectivation, à condition que le devenir n'atteigne pas une forme (identification, imitation, Mimésis) bloquée risquant de donner lieu à un enfermement, à une existence fixée dans la répétition.

L'ayahuasca, en constituant un dispositif sensoriel qui dissout l'ordre de la perception quotidienne, semble ouvrir un monde où tout peut changer de forme, où il est possible de communiquer avec le tout, avec n'importe quelle forme de création ; il est même possible d'éprouver la métamorphose dans d'autres formes d'être ; le visible et l'invisible ne s'opposent pas. Le temps est synchronicité ; tout peut être soit soi-même, soit une autre chose ; les perceptions peuvent se croiser ; un son peut être vu en couleur, une odeur peut être perçue comme une forme. Autrement dit, les limites du monde matériel quotidien sont dissoutes ; le buveur participe sensoriellement à la métamorphose continue possible d'un éventail des formes et dimensions. Les yeux voient indépendamment d'être fermés ou bien ouverts. La distance entre celui qui perçoit et la chose perçue semble inexistante. Son expérience se déroule dans une sorte de limbe, un lieu d'extrême sensibilité, où, comme décrit Baudelaire, la réalité est mise en suspension. Pendant l'expérience le sujet conserve la faculté d'observer et a comme une sorte d'hyper-conscience de la réalité. Il est possible de se voir de dehors, de se percevoir en tant que de la pluie ou en tant qu'un crocodile géant, ainsi que la sensation de bouger dans le ciel plein d'étoiles, d'être dans des parties inconnues du monde, de se retrouver dans un autre temps. Il est tout aussi possible de se regarder travailler, et encore de voir sa propre mort, des maladies, des flashs de l'avenir… Ces expériences convoquent le caractère moléculaire et révolutionnaire des devenirs et nous interpellent : « se laisser voler » par des rencontres avec des animaux qui passent par des *métamorphoses* ; comme le sont par excellence les papillons ; avoir une complicité avec des oiseaux qui constituent le groupe le plus versatile de la faune ; ainsi que ceux qui changent de peau, comme les serpents. Le devenir donne lieu à plusieurs emblèmes d'associations : le

devenir-papillon, le devenir-oiseau, le devenir couleur-préférée, le devenir-femme, le devenir-homme, le devenir imperceptible…

Comment les *ayahuasqueiros* font-ils pour ne pas s'y perdre ? Leur liberté n'est-elle pas touchée comme dans la toxicomanie ? Comment pouvons-nous saisir les aspects subjectifs de l'expérience qui est mystique et pragmatique à la fois ? Dans un monde de lois rigides, la certitude d'un après les protège-t-ils de la dépression ??

Revenons au groupe *ayahuasqueiro Comuníndios*, celui duquel nous avons été le plus proche et que peut nous aider à cheminer dans nos questionnements.

Le groupe *Comuníndios* : un mode de subjectivation en pleine expansion ?

Quelques intrications

Lors de la première partie de cette thèse nous avons présenté la cartographie que nous avons réalisée de *Comuníndios* (sa cosmologie, son histoire etc.), un agencement *ayahuasqueiro* urbain. Existant depuis une dizaine d'années, cela ne fait alors que quatre ans que le groupe *Comuníndios* a entrepris son projet de d'expansion vers d'autres lieux au Brésil et ailleurs. Aujourd'hui, implanté dans neuf lieux différents (appelés des « points de lumière »), il nous semble que *Comuníndios* a fait preuve d'une grande capacité de s'adapter à de nouvelles situations et à de nouveaux contextes culturels. La contemporanéité de ce groupe est un point sur lequel nous ne pouvons pas être indifférents d'autant plus que là réside son aspect le plus discutable.

Sa particularité dans le paysage des mouvements *ayahuasqueiros* se dégage dans l'inscription qu'il propose aux participants à ses rituels : une inscription dans le *temps* (une grande ouverture, seule une petite anamnèse est requise, pas d'exigences particulières quant à la préparation des corps, par exemple il n'existe plus la nécessité de faire des diètes, ni des recommandations quant au régime alimentaire à suivre les jours précédant le rituel, ni des contraintes vestimentaires) et dans *l'espace* (volonté de rapprocher l'ayahuasca des gens, de rendre le thé de plus en plus concentré pour qu'il devienne plus simple à manier et mieux toléré).

Le fait que le mouvement *Comuníndios* soit encore jeune et toujours en pleine mutation, et le fait qu'il fasse preuve d'une grande ouverture et flexibilité, qu'il ait une capacité à composer avec les préférences locales (aux Pays-Bas on n'hésite pas à changer les chansons quand celles de Carlos ne fonctionnent pas) ont joué un rôle clef dans son expansion.

Ainsi ce mouvement favorise une subjectivité spirituelle qui porte la marque des nouvelles sensibilités religieuses caractérisées par cette *flexibilité* et cette *mobilité.* Cela est bien différent au *Santo Daime* et plus encore à *L'União do Vegetal* où le corps doctrinaire impose aux corps des *ayahuasqueiros*, pendant les rituels, des codes vestimentaires et gestuels bien plus stricts. Bien que d'instauration récente dans d'autres pays que le Brésil, ces derniers semblent être pris dans des temporalités plus longues et des vitesses plus lentes.

Nous devons nous demander si cet « engagement à la carte » proposé par *Comuníndios* ne porte pas en soi le danger de privilégier un mode de subjectivité *prêt à porter*, composé d'éléments ramassés ici et là, au rythme de la mode ou la préférence du jour (voire la mode bouddhiste à Hollywood, haut lieu de la société du spectacle) ; une juxtaposition d'éléments séduisants mais sans qu'ils ne soient approfondis en soi ni ne composent un corps bien articulé ; « un peu de ceci, une touche de ça» comme on remplit son panier au supermarché mais sans élaborer des recettes personnelles pour « cuisiner » à partir de ces ingrédients un plat intéressant (n'ayons pas peur d'oser cette image quelque peu simpliste)... Le temps de l'*anthropophagie* est certes plus long... Il s'agit là du temps nécessaire pour digérer des éléments hétérogènes en les transformant, sans pour autant abolir les différences et les contradictions, pour arriver à multiplier des singularités fécondes et arriver au métissage tel que le conçoit François Laplantine.

Une autre interrogation autour de *Comuníndios* porte sur le fait que, à première vue, son fondateur refuse en quelque sorte d'incarner le « gourou » dans le sens du maître qui donne le sens et développe un corps doctrinal. Cela doit faire partie de son héritage hippie. En revanche, on a l'impression que Carlos s'identifie beaucoup plus à la personne qui a poussé le plus loin la quête (quasi scientifique) d'une recette la plus parfaite possible pour la fabrication du thé. Il dit produire le meilleur breuvage du Brésil et aimerait que le thé devienne encore plus concentré, compact et transportable facilement (il a même réussi à fabriquer en petite quantité de l'ayahuasca en pâte, une version sèche et non plus liquide).

En écoutant Carlos, nous avons pensé à la *pierre philosophale*, la grande quête des alchimistes. Selon la légende, cette pierre pouvait tant approcher l'homme de Dieu que de l'approcher de l'or. Avec elle, l'alchimiste pouvait transmuter n'importe quel métal en or, ainsi qu'obtenir l'élixir de la longue vie qui pouvait prolonger celle-ci pour toujours. La pierre pouvait ainsi être objet aussi bien d'un chemin spirituel que d'un chemin tout simplement matériel.

En tout cas on peut dire que Carlos porte son attention avant tout sur le « véhicule », sur l'ayahuasca (« Le *thé* est comme un avion que chacun doit piloter seul »), sa recette personnelle, sa composition particulière (mettant l'accent sur la force, la dimension viscérale de l'expérience plus que sur les visions), ses effets (souhaités ou non), son goût, et sur sa mobilité vers d'autres lieux (parfois à l'autre bout du monde).

Plus que comme un savant Carlos se présente comme un artisan (préparateur-affineur du meilleur ayahuasca) ; plutôt que de passer pour un « gourou » qui fait des discours pour donner du sens, il reste en silence, se met en retrait, et incarne celui qui, à travers son breuvage, va ouvrir des portes pour les autres. Là où il est l'unique responsable de la fabrication du breuvage, il charge les siens, ses enfants, son filleul puis d'autres de l'organisation des rituels et de la fondation de nouveaux groupes. Il a créé un univers symbolique qui se traduit dans l'appellation de l'ayahuasca et les *ayahuasqueiros*, dans le nom de la communauté, ses symboles, ses couleurs, son esthétique, puis dans les chansons qui accompagnent et guident les différentes étapes du rituel.

Comuníndios nous paraît une composition singulière d'un arrière-pays hippie avec ses influences et sa philosophie autour de l'individu et de la liberté, et d'une volonté de faire accéder des habitants du monde entier à d'autres mondes, autour d'un breuvage millénaire qui risque tout de même de devenir « un produit » comme les autres. Isolé de son histoire et de son ancrage symbolique, ce breuvage très puissant ne risque-t-il de subir le même destin de tous les objets de nos jours ? Il est trop tôt pour dire que tel est le cas. Or, il existe au sein de *Comuníndios* la tendance à faire la « propagande » (publicité en portugais) de la fraternité à travers un merchandising (t-shirts, site internet, etc.) qui n'est ni nouvelle ni scandaleuse d'ailleurs. Pourtant cette tendance existe et seul le futur nous dira ce qu'il en sera. La formation des personnes qui veulent fonder un nouveau lieu est plus que sommaire et n'a rien à voir avec les temporalités anciennes (dont la formation extrêmement longue du chaman est l'exemple le plus emblématique).

Les *Comuníndios* semblent avoir une confiance totale dans le breuvage, même si notamment I. (le fils de Carlos) voyage beaucoup et reste en contact avec les différents groupes. *Comuníndios* connecte ainsi à sa façon des mondes archaïques et lointains avec le monde d'aujourd'hui, faisant coexister des vitesses très éloignées : l'étendue du temps passé d'un côté, l'extrême vitesse des connexions par internet, avion… de l'autre.

Les pratiques urbaines de l'ayahuasca telles que *Comuníndios* sont un entrelacs incroyable où sont intriqués l'animisme (le rapport psychique à l'inanimé), des spiritualités (notamment orientales), le syncrétisme catholique, des croyances populaires, des éléments afro-brésiliens, du *New Age*, du mouvement hippie, etc.

Cette *intrication* on peut la définir avec Didi-Huberman (2002, p. 201) : « C'est une configuration où des choses hétérogènes, voire ennemies sont agitées ensemble : jamais synthétisables mais impossible à démêler les unes des autres. Jamais séparables, mais impossibles à unifier dans une entité supérieure. Des contrastes collés, des différences montées les unes avec les autres. Des polarités *en amas*, en tas, chiffonnées, repliées les une sur les autres ». Comme cette pratique ne peut pas être dissociée de l'*agir* global des membres de la société, ni du savoir propre à notre époque, entrent en jeu le monde urbain et la contemporanéité.

On peut alors se poser la question de savoir si l'accent mis sur le produit « ayahuasca » ne va pas rencontrer en Occident ou en extrême-Occident le même sort que « n'importe quel » objet pris dans les vitesses et les flux capitalistes ? Est-ce que *Comuníndios* va réussir à y résister et permettre que l'ayahuasca devienne un objet « quelconque », dans le sens que lui donne Giorgio Agamben, à savoir « tel quel », ce qui est l'expression de la singularité la plus absolue... et donnera lieu à « la communauté qui vient » (Agamben, 1990).

Le *commerce*, dans le sens du phénoménologue Viktor von Weizsäcker, est ce va-et-vient entre l'homme et son monde ambiant, le style singulier d'ouvrir le monde, le commerce ambigu entre la vie et la mort. Est-ce que, dans le cas de *Comuníndios*, le *commerce spirituel*, (dans le sens du mouvement circulaire entre l'homme et le monde spirituel, le monde invisible) sera-t-il fait de passions, de sentiments (amoureux), de sympathies, d'idées, de contradictions, ou risquera-t-il de glisser vers un commerce dans le sens le plus banal, à savoir mercantile ? Comment *Comuníndios* fera pour articuler cette économie en jeu dans le *commerce*, cette « économie » que Georges Bataille appelait

« générale », avec les circuits de « l'économie restreinte », en gros et pour aller vite, avec le capitalisme mondialisé ?

Carlos a l'intention d'ouvrir un musée autour de son travail et de sa communauté. Il a chargé d'autres personnes de réunir le matériel nécessaire (films, photos, …) pour parvenir à cette tâche ; les nouvelles technologies, plus que des livres (Carlos n'a jamais écrit de livres et nous a confié de ne pas être un homme de lectures), seront au cœur de cette nouvelle étape. Internet est déjà le véhicule par excellence qui fait connaître *Comuníndios* bien au-delà de son territoire premier, enfoui dans l'Amazonie orientale lointaine... Le travail d'archives, lui, est beaucoup plus lent, pénible, studieux, sérieux et contribuera à inscrire une histoire commune, partagée, dans les territoires mouvants traversés par cet agencement urbain de l'ayahuasca.

Le spirituel, l'auto-connaissance et le souci de soi

L'Oracle de Delphes et le contemporain : que veut dire l'auto-connaissance ?

> *« C'est que la conscience n'est qu'un instrument; et en égard à toutes les grandes choses qui s'opèrent dans l'inconscient, elle n'est, parmi les instruments, ni le plus nécessaire ni le plus admirable. (…) Il faudra montrer à quel point tout ce qui est conscient demeure superficiel, à quel point l'action diffère de l'image de l'action, combien nous savons peu de ce qui précède l'action; combien chimériques sont nos intuitions d'une volonté libre ... »*
>
> Friedrich Nietzsche*, La volonté de puissance*

Les exercices du désir peuvent prendre des formes poétiques, analytiques, philosophiques, artistiques et, dans le cas de nos sujets, des formes spirituelles.

Chez les *ayahuasqueiros*, le corps est réceptif à des intensités non discursives originaires des sources variables (les plantes, les cosmos, les esprits invisibles, la nature, la mémoire etc.). Ces intensités semblent ouvrir pour le sujet des flux associatifs et un chemin d'un certain accès à la vérité.

Les *ayahuasqueiros* doivent accepter le déroulement spontané des *mirações* (visions). Ils doivent laisser libre ce mouvement de la représentation tout en essayant de tenir un minimum le fil et le flux de ces imageries en faisant un travail sur ce mouvement. Dans ce cadre, la spiritualité devient pour eux une condition d'accès à « la vérité ».

Selon Michel Foucault (2001), nous trouvons dans toute la philosophie antique l'idée que le sujet ne peut pas avoir accès à la vérité s'il ne change pas son mode d'être (l'idée de la conversion dans laquelle le christianisme trouvera sa place). La vérité impose que le sujet effectue sur lui-même « un certain nombre d'opérations, un certain nombre de transformations et des modifications qui le rendront capable de vérité » (*Ibid.,* p.183). Comme nous l'avons vu, pour les *ayahuasqueiros,* l'accès à la vérité opère aussi des transformations dans ce rapport de soi à soi.

Le spirituel énonce-t-il seulement un processus d'accrochage à l'invisible ou bien juste la réactualisation d'une démarche présente tout au long de l'histoire de l'humanité, à savoir celle d'une certaine élaboration ascétique de soi ? Cet exercice de transformation et de transfiguration est lui-même indissociable d'un mode de rapport qu'il faut établir à soi-même. Les *ayahuasqueiros* semblent réactualiser un mouvement qui prend ses racines chez nos anciens : c'est de l'inscription delphique que vient la maxime « connais-toi toi-même » que Socrate rendra encore plus célèbre.

Selon Foucault (2001, p.11) « l'incitation à s'occuper de soi-même a pris, au cours du long été de la pensée hellénistique et romaine, une extension si grande qu'elle est devenue, je crois, un véritable phénomène culturel d'ensemble ». Foucault s'est intéressé avec beaucoup de rigueur et de passion à cette problématique qui nous éclaire ici sur notre sujet.

Dans la culture hellénistique et romaine, les « techniques de soi » vont ainsi produire un mode de subjectivation dans lequel le « souci de soi » occupe une place majeure. Historiquement, ce mode de subjectivation a été, selon Foucault, éclipsé par le modèle platonicien de la réminiscence et le modèle chrétien de *l'exégèse*, puis liquidé par le modèle cartésien de l'évidence qui prévaut dans la culture occidentale. Foucault (2001) va repérer dans cette dernière une tradition de l'esthétique de l'existence – l'idée que c'est sur soi-même, sur sa propre vie, sur son existence que l'on doit appliquer des valeurs esthétiques. Foucault constate que les techniques de soi par lesquelles la subjectivité chrétienne se constitue entre le IIe et le IVe siècle (l'examen de soi, la méditation, la direction de conscience, ou encore les exigences d'austérité sexuelle ou alimentaire) sont des techniques

héritées de la culture « païenne » gréco-romaine, et notamment des écoles philosophiques hellénistiques. Or, ces techniques au départ n'avaient alors nullement pour but le renoncement à soi, la lutte contre la chair. Foucault écrit : « L'ascétisme chrétien a tout de même pour principe fondamental que la renonciation à soi constitue le moment essentiel de ce qui va nous permettre d'accéder à l'autre vie, à la lumière, à la vérité et au salut. On ne peut pas se sauver si on ne se renonce pas à soi. (…) Quant à la mystique chrétienne, vous savez bien qu'elle aussi est, sinon entièrement commandée, épuisée, au moins traversée par le thème du soi s'abîmant en Dieu et perdant son identité, son individualité, sa subjectivité dans la forme du soi, par un rapport privilégié et immédiat à Dieu » (*Ibid.,* p.240).

Les *ayahuasqueiros* dans leur démarche ne visent nullement un renoncement de soi ni ne subissent une perte de leur subjectivité, au contraire, leur subjectivité semble être relancée dans un processus. Dans leur devenir *d'ascète postmoderne* ils font retour à ce christianisme davantage liée à la culture païenne gréco-romaine, la nature, les animaux, les cosmos, et par l'intégration de diverses techniques, des diverses traditions, fondent une manière spirituelle de subjectiver qui reste en rapport direct avec la vie et le présent. Selon Foucault (*Ibid.,* p.34) : « c'est un thème fondamental de la pratique de soi, qu'il ne faut pas se laisser préoccuper par l'avenir ».

Jean Allouch (2007), dans son ouvrage *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel ?*, affirme que l'analyse réalise cela en délestant l'analysant de sa préoccupation de l'avenir. Allouch fait encore un approchement de l'entreprise cathartique chez les néoplatoniciens. Selon l'auteur, ces derniers auraient détaché ce qui, chez Platon, se trouvait implicitement lié, à savoir le politique et le cathartique. Foucault (2001, p.167) écrit : « Par « cathartique » ils entendaient un certain nombre d'opérations par lesquelles le sujet doit se purifier lui-même et devenir dans sa nature propre capable d'être en contact avec l'élément divin et de reconnaître en lui l'élément divin. Chez les néoplatoniciens, ces opérations sont appelées par l'exigence du « connais-toi toi-même » ». Les néo-*ayahuasqueiros* semblent assez proches de ces opérations. Nous avons pu constater comment cette purification était intimement liée à la prise de contact avec le divin et encore plus, à faire jaillir le divin qui est en chacun. Dans les religions ayahuasqueiras où la place de sacrement occupée par l'ayahuasca est explicite, cette démarche est encore plus visible.

D'après Foucault, Descartes et Kant ont inauguré deux grands moments de ce qu'il appelle la « liquidation » de la condition de spiritualité pour l'accès à la vérité. Le souci de soi

était comme la deuxième chose qui devait venir après le « connais-toi toi-même ». Avec Descartes néanmoins, « sous l'effet de toute une série de transformations complexes » précise Foucault : « Il est venu un moment où le sujet comme tel est devenu capable de vérité. Il est très évident que le modèle de la pratique scientifique a joué considérablement : il suffit d'ouvrir les yeux, il suffit de raisonner sainement, de façon droite, et en tenant la ligne de l'évidence tout au long et sans la lâcher jamais, pour qu'on soit capable de vérité. Ce n'est donc pas le sujet qui doit se transformer lui-même. Il suffit que le sujet soit ce qu'il est pour avoir, dans la connaissance, un accès à la vérité qui lui est ouvert par sa structure propre de sujet. Alors, il me semble qu'on a ça chez Descartes d'une façon très claire, avec, si vous voulez, chez Kant le tour de spire supplémentaire qui consiste à dire : ce que nous ne sommes pas capables de connaître fait précisément la structure même du sujet connaissant, qui fait que nous ne pouvons pas le connaître. Et par conséquent l'idée d'une certaine transformation spirituelle du sujet, qui lui donnerait enfin accès à quelque chose à quoi précisément il n'a pas accès pour l'instant, est chimérique et paradoxale » (*Ibid.,* p.183).
Cependant l'attitude de la modernité est selon Foucault liée à un ascétisme indispensable. Être moderne revient à se prendre soi-même comme objet d'une élaboration complexe et dure et c'est à cela que nous avons l'impression d'assister dans ces usages rituels de l'ayahuasca.

De manière surprenante, Foucault prendra Baudelaire et son dandysme comme modèle: « Pour l'attitude de la modernité, la haute valeur du présent est indissociable de l'acharnement à l'imaginer autrement qu'il n'est et à le transformer non pas en le détruisant, mais en le captant dans ce qu'il est. La modernité baudelairienne est un exercice où l'extrême attention au réel est confrontée à la pratique d'une liberté qui tout à la fois respecte ce réel et le viole » (Foucault 1994/2001b, p.1393). Foucault va ainsi vanter « l'ascétisme du dandy qui fait de son corps, de son comportement, de ses sentiments et passions, de son existence, une œuvre d'art » (*Ibid*., p.1390).

S'agit-il toutefois pour Foucault de prétendre que toutes ces pratiques de soi (ainsi comme les pratiques de l'ayahuasca que nous étudions ici), se déroulent en dehors des enjeux du pouvoir sur lequel il a tellement travaillé auparavant ? Nous soutiendrons que non, mais elles produisent des modes d'existence et de relations que l'on ne peut réduire à des rapports de domination.

L'expérience (comme ce qui se modifie soi-même) de ces usages rituels de l'ayahuasca n'est pas arrachée à l'histoire, elle est elle-même opération et œuvre et s'inscrit dans le contemporain. Nous sommes en face d'un ascétisme qui ne passe plus par la privation et qui prend peut-être un sentier polémique (l'ayahuasca) mais qui passe toujours par l'épreuve, en vue d'élargir la « conscience » de soi et du monde. Cela ne va pourtant pas de soi. Une spiritualité qui semble être provoquée par une « substance » tend toujours à ne pas être considérée comme légitime. Comment peut-il être possible de faire jaillir le spirituel par l'ingestion d'une plante, sans les contraintes de jeûnes, des prières et toutes sortes d'austérités qu'on associe normalement aux pratiques d'ascèse ? A la limite, si on l'imagine dans son milieu « originaire », chamanique amérindien, cela peut encore passer, mais imaginer des occidentaux se livrer sérieusement à cela semble encore tout de même difficile. La pensée la plus courante est de les associer aux toxicomanes ou bien à des fanatiques religieux appartenant à des sectes.

Selon Michel Hulin (2008), l'usage des drogues pourrait recevoir un sens spirituel à condition d'être susceptible de s'intégrer autour des trois niveaux à partir desquels s'articule l'entreprise ascétique telle que l'histoire comparée des religions le montre. Le premier niveau est en rapport au régime général de vie : « Il s'agit à chaque fois d'organiser l'existence en ses multiples dimensions – modes de sociabilité, habitation, alimentation, travail, distractions, emploi du temps journalier etc. – de manière à discipliner tant les pulsions humaines fondamentales, comme le besoin de nourriture et de sommeil, la sexualité, l'agressivité (…). Cette notion d'un encadrement nécessaire de pulsions par un réseau de disciplines est elle-même d'ordre culturel plutôt que religieux, car elle concerne, à des degrés différents de rigueur, aussi bien les « laïcs » que les « religieux ». Elle ne relève pas encore de l'ascèse proprement dite dont elle représente seulement l'une des conditions de possibilité. L'ascèse en elle-même se situe à un second niveau » (*Ibid.,* p.114). Dans ce second niveau l'auteur regroupe toutes sortes des pratiques spécifiques qui sont marquées par un effort, par l'acceptation d'une certaine pénibilité. Nous pouvons mettre dans cette catégorie les jeûnes, les veilles, les exercices de concentration, le silence perpétuel, les vœux de chasteté, les méditations etc. Enfin, Hulin situe dans le troisième niveau l'espèce « superstructure idéologique » à laquelle l'ascète devra avoir recours pour donner du sens à ses pratiques.

Comme nous avons vu, aussi bien dans les religions ayahuasqueiras officielles (*Santo Daime*, *União do Vegetal* et *Barquinha*) que dans les agencements urbains tel que *Comuníndios*, il ne s'agit pas uniquement de boire une substance psychoactive. On boit aussi toute une cosmologie, un mode de vivre collectivement quelque chose à travers les rituels qui ont des arrière pays très hétérogènes. Cela oscille entre le métissé et parfois uniquement le syncrétisme. De plus nous ne pouvons pas dire qu'il s'agit du même mouvement dans tous ces agencements urbains. En tout cas, cela ne donne certes pas la même figure de l'ascète du siècle passé, mais cela parle de l'inscription de nouveaux modes (spirituels) d'être dans le monde tel qu'il devient.

Nietzsche (1887/1985) dans sa *Généalogie de la morale* avait fortement critiqué les idéaux ascétiques de son époque. Ces derniers seraient responsables, selon le philosophe, d'être contraire à la vie au nom de postulats prônant l'existence d'un « arrière-monde ». Autrement dit, Nietzsche était hostile à l'idée de l'existence d'un monde supérieur a la terre calqué au moyen d'une conception d'un idéal transcendant lourd de morales dans lequel les deux mondes s'opposaient l'un à l'autre. Nietzsche cherche par là, plus que refuser la croyance, démanteler les arrières mondes de la métaphysique préconisant au contraire l'expression de la vie qui s'affirme dans le monde sensible. Que penserait Nietzsche de cette version ascétique contemporaine qui ne cherche pas à s'humilier devant le Dieu tout puissant, mais faire émerger un Dieu qui serait en chacun ?

Freud (dans *L'homme Moise et le monothéisme*) voit la marque du progrès de la spiritualité dans la dématérialisation de la représentation de Dieu comme « mise en retrait de la perception sensorielle au profit d'une représentation qu'il convient de nommer abstraite, triomphe de la vie de l'esprit sur la vie sensorielle » (Mijolla-Mellor S., 2006, p.61). Nous pouvons dire que la démarche des *ayahuasqueiros* (malgré la dévotion métisse réinventée pour le Christ dans le *Santo Daime*) s'éloigne de l'exégèse chrétienne. Puis elle va osciller : si par moments elle s'apparente à la réminiscence platonicienne (mais comme mode non dominant de subjectivation), elle cherche ensuite à s'approcher de la troisième voie dessinée par Foucault, à savoir, la voie de subjectivation du souci de soi. La voie qui serait selon Deleuze celle des devenirs.

D'ailleurs Foucault (2001) souligne ce qu'il appelle « le paradoxe du platonisme », un « double jeu » du platonisme. Si d'un côté le platonisme a été « le ferment, le sol ; le climat, le paysage de toute une série de mouvements spirituels », par ailleurs « le platonisme a pu

être constamment aussi le climat de développement de ce qu'on pourrait appeler une "rationalité" » (*Ibid*., p.76).

Ce double jeu que le platonisme jouera tout au long de la culture antique et de la culture européenne, consiste d'un côté à reposer sans cesse les conditions de spiritualité qui sont nécessaires pour avoir accès à la vérité, et de l'autre à résorber la spiritualité dans le seul mouvement de la connaissance, connaissance de soi, du divin des essences » (*Ibid*.).

Ce double jeu présent dans les agencements urbains de l'ayahuasca les préserve d'être ou de devenir des sectes. En préservant ce « double jeu » avec d'autres acteurs tels que la science, les chercheurs de divers horizons, les journalistes, les organismes de contrôle de l'ayahuasca (dans le cas du Brésil), la société dans son ensemble, ils créent l'ouverture et le dialogue qui permet à ces groupes d'être reconnus par l'Etat et de prendre la parole, construire leur histoire, participer au débat sociétal autour des aspects juridiques, de la santé, etc.

Comme dans l'organisation des groupes *ayahuasqueiros* d'une manière générale, qui n'est pas sans rapport avec l'organisation culturelle brésilienne dans son ensemble, les *ayahuasqueiros* ne veulent pas « trancher », ne veulent pas obéir à une logique qui se veut totalisante, définitive et en cela ils sont différents des religions monothéistes et des sectes. Il faut toujours multiplier les possibilités et les protections, il ne faut pas oublier l'implicite de l'éthique anthropophage inspirée des modernistes. Cette dimension oscillante nous l'avons remarquée également chez les européens que nous avons interviewés. Parmi nos quatre sujets européens, Sébastien, qui fait partie du *Santo Daime*, s'est identifié complètement au catholicisme populaire de celui-ci dont le panthéon est très hétéroclite. Puis les autres s'inscrivent plutôt dans ce réseau néo-chamanique international, pour eux l'ayahuasca est une médecine, plus couramment associée au végétalisme péruvien, qui peut beaucoup apporter à l'Occident, il faut tâtonner, expérimenter, *New Age* (sans le dire directement) et science se donneront la main un jour pensent-ils...

La quête de soi chez l'*ayahuasqueiro* est telle que le soi visé, le soi envisagé ne semble avoir plus rien à voir avec le soi qui mène la quête. Le moi se tourne vers soi pour fait un auto-examen, en quête de la célèbre auto-connaissance. « Le désir d'immensité, ou la tendance à excéder nos limites, nous engage alors à ne pas nous réduire à ce que, de fait seulement, nous sommes. L'immensité s'ouvre ainsi comme le champ infini des possibilités : l'ampleur de ce que nous pourrions être. Mais de cette immensité, notre existence, par sa

particularité même, nous prive. Comment donc parvenir à en faire l'expérience ? » (Le Lannou, 2006, p.1). Cette immensité, ce champ de possibilités est activé chez nos sujets par cette articulation qu'ils réalisent entre l'expérience de conscience modifiée entrainée par le breuvage psychoactif, puis le rituel et leur subjectivité.

Si l'exigence chrétienne et d'autres traditions monothéistes imposent au religieux l'exclusif amour de Dieu et de remettre sa vie à Dieu (comme l'on fait des grands figures de la mystique à travers le temps), de sacrifier le moi pour prétendre le salut, la spiritualité qui s'esquisse dans les expériences ayahuasqueiras parlent davantage de la rencontre avec le divin qui est en tout un chacun. On ne se remet pas à Dieu, on ingère une boisson qui nous met en contact direct avec lui. Une communion est possible, il devient comme nous, nous devenons comme lui.

Un nouveau rapport à soi, à ce soi qui est aussi divin, est inauguré, ainsi qu'un mouvement (les *visions-mouvoir*), Un mouvement qui oriente vers ce Dieu en chacun, vers le spirituel et vers de nouvelles techniques qui s'ajouteront au quotidien pour rendre ce mouvement plus fluide. Il faut continuer à travailler pour éviter toute obstruction que la vie quotidienne, après l'effet de l'ayahuasca, pourrait lui imposer. Un nouvel élan apparaît : s'attacher à Dieu et au spirituel implique également s'attacher à soi, travailler le soi ; le perfectionner comme un tailleur de pierres. Ceci contrairement à d'autres opérations spirituelles de foi chrétienne, où le sacrifice du moi s'avère nécessaire, autrement dit, où il est nécessaire de rompre pleinement avec l'attachement du moi à lui-même jusqu'à la défaite complète de soi dans une entière dépersonnalisation. Un désir d'illimitation œuvre en nous. Par lui nous aspirons à être plus, à exister plus amplement. Ce désir d'être, pour Jaurès, dans sa thèse *De la réalité du monde sensible* (1891) citée par Le Lannou (2006, p.73), prend la forme d'un élan vers l'immensité. « Cet appétit, qui, en l'homme se réfléchit, anime tout être, chacun en effet « aspire à l'unité, c'est-à-dire à la plénitude de la réalité. Nous sommes et nous nous développons dans l'essentiel mouvement de liaison constitutif de l'être. Loin de provenir d'une décision subjective, la tendance à l'immensité nous précède et nous enveloppe. Elle exprime en nous l'élan religieux à la totalité, celui qui anime toute existence, puisque « l'essence même de la vie religieuse consiste à sortir de son moi égoïste et chétif pour aller vers la réalité idéale et éternelle ».

Dans cette démarche la mémoire a une place majeure. Elle archive toute sorte de connaissances, elle enregistre l'histoire de tout être humain. Pour certains *ayahuasqueiros*

cette mémoire porterait en elle des informations d'autres vies, d'autres incarnations. Ainsi, *connaître* impliquerait accepter que celui que nous sommes (dans « cette vie ») est le fruit de plusieurs vies, une réincarnation. Si pour nous la mémoire est proche de l'inconscient, les *ayahuasqueiros* au contraire cherchent dans la mémoire et dans la réminiscence la conscience de soi.

Lors d'un cheminement dans un groupe, tel que l'*União do Vegetal*, la « mémoire collective » de l'institution serait en mesure, lors des rituels, d'aider le sujet. Toutefois, « la clef » pour ouvrir son chemin l'*ayahuasqueiro* doit la trouver tout seul, dans son parcours personnel. Dans cette perspective, la réelle valeur de la vie humaine habite cet acte de chercher la connaissance de soi et de ne pas reculer.

Pendant les effets de l'ayahuasca, quand l'esprit est « en expansion », la mémoire s'élève par le moyen de l'introspection prenant contact avec une sorte de mémoire universelle. Quand la personne « revient » à un état ordinaire de conscience, quelques étincelles de cette grande compréhension des mystères, ouverte lors de l'état modifié de conscience, reste en elle. La personne se « souvient » un peu plus, connait un peu plus. Chaque être humain serait dans un « degré de mémoire » différent, en fonction de son évolution spirituelle. Ce degré indique le plus singulier de chacun dans cette démarche. Il y a ainsi une idée sous-jacente d'étape. Si ce discours, construit tel quel, est fréquemment retrouvé à l'UDV ou chez ses dissidents, puisque ces discours circulent également, nous l'avons identifié dans divers contextes. Valentina par exemple parlait de la mémoire comme une grande armoire ou bien un disque dur d'ordinateur.

Une question persiste : que faire de tous ces souvenirs réactualisés ? Comment mettre en pratique ces flashs de mémoire, ces « apprentissages » ? Or, dans la démarche spirituelle cela reste pour le disciple une question princeps. Se connaître soi même rend possible de connaître l'autre et d'apprendre à mieux vivre ensemble. Cela évoque à nouveau l'inscription au seuil du Temple de Delphes dont le message fut approfondi par Socrate, mais maintenant on pourra mettre l'accent sur la deuxième partie de sa consigne : « connais-toi toi-même et tu connaitras l'Univers et les Dieux ».

Ainsi, les expériences de l'ayahuasca s'inscrivent dans les exercices spirituels dans la mesure où elles consistent en un style de vie, un art de vivre, à travers lesquels les individus transforment leurs modes d'existence et, finalement, se transforment eux-mêmes. Ces pratiques tissent la corde du souci de soi et du souci du monde dans sa transformation

permanente. D'après Laplantine (2007, p.21) « l'acte de relier le désir et le collectif a pour nom l'*éthique*. Cette dernière est ce qui s'oppose dans l'expérience du vivre ensemble à l'instrumentalisation du sujet à la désubjectivation qui est indissociablement dépersonnalisation, désexualisation et désocialisation ». Peut-on penser le souci de soi indissociable de son devenir politique, éthique, esthétique ? Nous ne pensons pas. C'est dans ce tissage entre le souci de soi et le souci du monde que l'expérience peut être davantage enrichissante et non dangereuse. Même si dans certains cas, il est facile de s'identifier à un soi disant souci de soi qui n'est pas plus qu'un investissement narcissique, centré sur le mode capitalistique d'être. Toutefois quand la question du « vivre ensemble » apparaît, elle élargit le champ et rappelle que le soi n'est pas seulement en rapport à une entité personnelle. Nous avons l'impression que dans ces expériences de l'ayahuasca la dimension du collectif, du dehors, du monde est concomitante. Agir met le dehors en mouvement. Le dehors ici n'est pas pensé comme de l'intériorité ni de l'extériorité. Le dehors est dans le passage, il n'appartient pas uniquement aux vivants ou aux non vivants, mais les traverse. Le dehors est le monde dans ces lignes, dans ces traces, dans cet agencement complexe de visible, invisible, perceptible, imperceptible. Ce plateau intensif qui favorise la rencontre. Selon Laplantine (2007, p.103) une pensée du dehors « est attentive aux mouvements de transformation nés de la rencontre ». Toujours selon cet auteur (*Ibid*., p.13) : « L'unité et l'homogénéité du sujet éclatent au profit d'une pensée qui nous vient du dehors et nous fait réaliser qu'il y a de l'autre en nous et que nous pouvons devenir autre que ce que nous sommes ».

Quand ces expériences n'aboutissent pas à une identification massive et idéalisante avec les images des mondes prêt-à-porter proposées par un *catalogue spirituel* de type *New Age* trop codifié dans un idéal d'harmonie qui enlève toute les tensions qui sont constituantes de la condition humaine et de la vie collective, l'expérience atteint son but. Ou l'expérience spirituelle a du sens quand elle est en train de se faire tout en pouvant se défaire. Traversée par l'autre, cette subjectivité se distingue des dimensions d'enfermement et de court-circuitage du symbolique trouvées fréquemment chez le toxicomane ou chez les personnes isolées dans un mouvement sectaire.

Est-il possible pour nous de concevoir l'existence d'une cosmologie néo-spirituelle qui ne frôle pas seulement le pathologique, mais qui est même porteuse d'une vision de monde riche, originale tout en gardant ses contradictions et utopies ?

Nous n'avons pas de réponses fermées à ces questions. Mais nous pensons que ces expériences peuvent apporter quelque chose au sujet tant qu'elles restent en mouvement, en devenir, sans impératif d'atteindre un seul et homogène but ou un état « d'illumination ». Sinon, l'« auto-connaissance » devient une obsession qui fige et qui n'ouvre plus à d'autres vies possibles (au pluriel) mais moule le possible dans une voie établie au préalable qui peut frôler vite l'idéal voire le fanatisme. Ce n'est pas le cas des personnes que nous avons pu interviewer et pour lesquelles le travail spirituel est un processus permanent.

Les *ayahuasqueiros* Brésiliens et Européens

« Nous sentons que, à supposer même que toutes les questions scientifiques possibles soient résolues, les problèmes de notre vie demeurent encore intacts. »

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*

« Comme s'il y avait une ouverture, une ouverture qui serait un rassemblement, qui serait un monde, qui serait qu'il peut arriver quelque chose, qu'il peut arriver beaucoup de choses, qu'il y a foule, qu'il y a grouillement dans le possible, que toutes les possibilités sont atteintes de fourmillements… Ce pourrait qui compte, cette prodigieuse poussée de possibilités devenues, et qui se multiplient encore. »

Henri Michaux (1972, p.20)

Lors de son intervention « Introspections néo-chamaniques à travers le San Pedro » (à l'Université d'Ethnologie de Strasbourg, le 24 mars 2011), l'anthropologue Christian Gasharien parle d'un « chamanisme qui est spiritualisé ». Dans son intervention, qui portait sur les usages du cactus de San Pedro dans les pratiques néo-chamaniques, occidentales contemporaines, l'auteur a soulevé une question importante. A savoir que l'anthropologie nous incite à prendre au sérieux les investissements humains, qu'ils soient lointains ou proches. Selon Ghasarien, il n'est pas rare que l'anthropologue puisse avoir du respect envers les cultures dites lointaines et un certain préjugé envers les siennes. Notamment en ce qui concerne les réinventions du champ spirituel alors que, d'après lui, ces nouvelles

pratiques méritent le même respect anthropologique que celui porté sur des activités non occidentales.

Je m'apprête ici, si j'ose dire, à m'aventurer dans le *dialogue* entre les expériences ayahuasqueiras brésilienne et européenne prenant en compte les limites de ma recherche, tout particulièrement mon contre-transfert en tant que chercheuse et en tant que brésilienne. L'anthropologue brésilien Eduardo Viveiro de Castro (2009) nous apprend que toute expérience d'une autre culture nous offre l'occasion de faire une expérimentation sur notre propre culture.

Il s'avère que les états modifiés de conscience (EMC) exercent une grande fascination sur la plupart de ceux qui un jour les ont éprouvés, qu'ils soient brésiliens, péruviens, européens, australiens, etc. En dépit des différences culturelles, les EMC semblent montrer aux personnes qui les traversent l'existence de réserves surprenantes d'énergie vitale et l'impression de vivre à la surface de leur être. L'expérience de l'ayahuasca mobilise la conscience toute entière éclipsant les structures ordinaires de l'être-au-monde.

Cependant l'expérience de l'ayahuasca ne se réduit pas à un état modifié de conscience parmi d'autres. Il ne s'agit pas des EMC éphémères, fugitifs, qui apparaissent de manière insolite (comme dans les situations spontanées de vécu d'un sentiment océanique) et disparaissent à l'improviste.

Le vécu tout entier du sujet est carrément bouleversé, déterritorialisé et réterritorialisé conformément à des lois différentes. Le régime de la pensée rationnelle s'éclate comme une bulle de savon. Même si la familiarité habituelle disparaît à la faveur de l'ouverture d'un nouveau monde, il n'y a cependant pas une disparition totale du monde sensible, ce qui serait selon Freud la position narcissique absolue, mais le sentiment d'être en accord avec le paysage. Dans ce sens, le rituel et la musique assument le rôle de garde-fou, de rambarde, il marque le temps, donne des éléments sur lesquels s'accrocher. Le sujet consent à ce dépaysement radical dans lequel il rencontre, se prend, se heurte à tant d'affects et d'angoisse.

Ainsi, vivre l'expérience de l'ayahuasca, que ce soit au Brésil, à Paris, aux Pays-Bas ou ailleurs, implique l'acceptation d'un dépaysement absolu, l'acceptation du lâcher-prise auquel seule la subjectivité est susceptible de conférer un sens ; c'est là où fait rage le combat pour la liberté. L'expérience fait s'évanouir toutes les significations inscrites dans le paysage, ouvre à de nouvelles lignes d'erre, de nouveaux agencements, de nouvelles

territorialisations, ou encore, elle ouvre au devenir. Dans un second temps, à savoir dans *l'après*, on passe à la production de sens que chacun devra faire pour son expérience singulière ; c'est là que jouent les références culturelles propres à chaque personne et que les interfaces du pulsionnel rejoignent les interfaces du culturel.

La disposition, la sensibilité brésilienne aux agencements spirituels-religieux de toute sorte est connue de tous. Même si la majorité de la population brésilienne se dit catholique, il existe non seulement une grande tolérance mais même une participation active dans une large variété de groupes ou de cultes d'origines diverses. Malgré cette attitude, apparemment libre et tranquille à l'égard du fait religieux et malgré le matérialisme effréné qui gouverne les interactions sociales, de nombreux Brésiliens semblent avoir une attirance pour les choses spirituelles. Bien qu'ils aient quelques difficultés à expliquer sur quoi portent leurs croyances, peu de brésiliens se considèrent comme athées. En revanche en France la méfiance envers les religions est beaucoup plus accentuée. Nous avons remarqué toutefois chez les brésiliens l'importance d'une certaine « itinérance » (entendez aussi « errance ») dans cette quête de soi. Cette quête se mélange à la quête de lieux divers, de rencontres multiples et de différentes manières de vivre l'expérience de l'ayahuasca, même pour ceux qui ont un groupe fixe. Il existe comme une peur constante de se figer et le désir d'éviter de devenir religieux ou fanatique ou de rencontrer toujours les mêmes personnes. On peut avoir plusieurs croyances mais il ne faut pas devenir fanatique est un peu le mot d'ordre.

Au début, lorsque ces différents mouvements religieux basés sur l'ayahuasca furent créés, ils jouèrent un rôle important pour aider les migrants venus de la forêt à s'adapter et s'intégrer dans leur nouvel environnement urbain. Aujourd'hui, une grande partie des nouveaux fidèles viennent d'un milieu socioculturel différent, plutôt aisé et occidentalisé. Pour cela, les récits en sont un témoignage poignant.

Le fonctionnement discipliné de ces organisations religieuses au Brésil ont aidé à instaurer une approche plus tolérante à l'égard de la question des drogues qui met moins l'accent sur les aspects purement pharmacologiques des psychoactifs et prête plus d'attention à l'état psychologique de ceux qui les consomment ainsi qu'à l'environnement géographique et socioculturel dans lequel a lieu cette consommation. En dépit des problèmes occasionnels, qui peuvent toujours se produire quand un grand nombre de personnes se réunit pour des raisons religieuses ou spirituelles, qu'il y ait ou non consommation de substances capables de modifier l'état de la conscience, le *Santo Daime,*

l'União do Vegetal et les autres religions qui utilisent l'ayahuasca semblent bien confirmer l'efficacité du contrôle social sur les conséquences de la consommation de drogues. En France par contre, du point de vue légal, la question se pose autrement. Sébastien nous a fait part de la longue démarche qu'il a entreprise face à la justice française pour voir le jour où le *Santo Daime* sera légalisé dans ce pays. Après avoir fait de la prison et avoir vu le *Santo Daime* être assimilé à une secte dangereuse, ce français a même songé à quitter son pays. Joseph, s'intéressant beaucoup à l'histoire des psychoactifs tout au long de l'histoire de l'humanité, a écrit quelques articles pour des revues françaises, toujours avec un pseudonyme ; mis à part le réseau parisien d'inspiration plutôt néo-chamanique, il prend des précautions et ne parle pas ouvertement des psychoactifs. À son tour François ne nous a pas non plus caché ses craintes de parler de ce sujet dans son propre pays ; il rêve du jour où il pourra devenir chaman et exercer « ce métier » en France. Comme Joseph, il compte sur l'approche de la science pour légitimer ces pratiques.

Line, la néerlandaise, quant à elle, connaît un régime singulier en ce qui concerne les politiques de drogues, à savoir qu'aux Pays-Bas la question ne se pose pas de la même manière qu'en France ou encore au Brésil. Le *Santo Daime* y jouit d'un statut légal depuis quelques années et il est alors plus facile pour un hollandais de prendre contact avec cette religion (née au Brésil mais pratiquée aux Pays-Bas suivant la matrice brésilienne). L'usage de l'ayahuasca y est autorisé, tout comme au Brésil, dans un cadre religieux. Les hollandais apprennent le portugais, en tout cas, lors des rituels ils apprennent à chanter les hymnes et s'habillent de la même manière que les amazoniens. Contrairement au groupe *Comuníndios* aux Pays-Bas dont Line est une des leaders et qui a adapté quelque peu le rituel proposé par la matrice brésilienne, le *Santo Daime* suit les mêmes prémices de base quoi qu'il en soit. Cependant, au Brésil même, il existe des églises du *Santo Daime* affiliées à l'*Iceflu* qui suivent bien le calendrier daimiste mais qui penchent plus vers les traditions afro-brésiliennes (tel que le groupe *Reino do Sol* dont Luc a fait partie qui pratique l'*Umbandaime*) ; d'autres églises du *Santo Daime* peuvent être davantage attachées au chamanisme amérindien (comme l'église *Céu da Lua Cheia*). Or, tous ces éléments faisaient partie de la tradition du fondateur Raimundo Irineu et de son successeur Sebastião Melo, ils ne sont aucunement considérés incompatibles et en conséquence bien acceptés par l'*Iceflu*.

Que veut-on dire par là ? Aux Pays-Bas, où le *Santo Daime* est installé depuis des années et où il a lutté pour la légalisation de l'ayahuasca, il existe une plus grande proximité

avec la culture brésilienne de l'ayahuasca qu'en France où la culture ayahuasqueira est avant tout liée au chamanisme péruvien. Le *Santo Daime* n'est pas bien vu par de nombreux français qui s'intéressent à l'ayahuasca. Sébastien, le responsable du *Santo Daime* en France, ne nous cache pas qu'il existe un clivage, une distance voire un fossé avec ses compatriotes qui font l'usage de l'ayahuasca et non du « daime ». Il existe en France une méfiance envers tout ce que pourrait être syncrétique tel que sont perçus le *Santo Daime* et les autres agencements urbains brésiliens. À notre connaissance, il n'y a jamais eu un rassemblement des différents groupes français pour tenter de modifier quelque chose du point de vue législatif. Il y a donc d'un côté le *Santo Daime* qui est un peu isolé puis de l'autre les groupes qui s'inscrivent plus dans ce que les anthropologues nomment le néochamanisme, dans lequel notamment le chamanisme des indiens Shipibo-Conibo reste la grande référence et la tradition principale.

Lors de la journée d'études à l'Ecole Normale Supérieure le 20 mars 2011 consacrée à l'ayahuasca, l'accent était mis sur ses aspects « scientifiques », à commencer par le titre "Les enjeux scientifiques de l'ayahuasca" qui ne m'a pas laissé indifférente. Il exprime bien l'impasse où se trouvent les sciences humaines dans la contemporanéité. Quand on dit « scientifique » on imagine tout de suite de grandes recherches sur les zones du cerveau dans lesquelles nous allons faire des nouvelles découvertes et pouvoir prouver à toute l'humanité l'intérêt de l'ayahuasca, preuves solides à l'appui.

Le cinéaste Jan Kounen, personnage *ayahuasqueiro* français de renom et responsable de la création d'un certain discours *ayahuasqueiro* en France, a raconté à cette occasion son rapport à l'ayahuasca en tant que « médecine indigène ». Pour lui l'ayahuasca est importante, entre autre dans son travail au cinéma. Il a lu des passages de son dernier livre qui était sur le point d'être publié, un livre de "conseils" consacré aux occidentaux qui comptent partir en Amazonie. Kounen a mis l'accent sur les précautions à prendre et sur son intérêt exclusif pour le chamanisme de l'ayahuasca chez les Shipibo-Conibo. L'influence de Kounen sur les récits de Joseph et François est très importante.

Romuald Leterrier, chercheur indépendant en ethnobotanique, a parlé également de ses expériences personnelles chez les Shipibo-Conibo. Il a développé la notion de « l'esprit de la plante », l'idée du cosmos comme un grand cerveau et l'ayahuasca comme l'outil clef qui pourrait, à partir de recherches « scientifiques », révéler des informations pour les humains. Il pense les *icaros* comme des « outils de navigation » qui orientent l'expérience.

Comme Kounen, Leterrier a mis l'accent sur « les exigences de l'ayahuasca » ; ils ont voulu tous deux prévenir que ces expériences ne sont ni récréatives ni faciles et qu'il faut les prendre très au sérieux. Leterrier a soulevé rapidement des notions jungiennes telles que synchronicité et archétype. Puis il nous a livré son expérience personnelle avec l'ayahuasca, très riche phénoménologiquement parlant. Cependant, son idée d'une démarche scientifique autour de l'ayahuasca nous interpelle. Il avait proposé à un chaman Shipibo de participer aux recherches qu'il voulait entamer avec une équipe scientifique. Le chaman a non seulement refusé mais aurait répondu qu'il n'a rien à prouver, à personne... Leterrier pense qu'il sera plus facile de pouvoir donner suite à ses « recherches scientifiques » à travers les nouvelles pratiques occidentales de l'ayahuasca. Or, peut-être l'indien avait raison ? De quoi cette envie de légitimer selon le modèle occidental des pratiques qui existent depuis la nuit des temps parle-t-elle ? Cela dit, nous ne sommes pas contre le fait que des recherches scientifiques soient faites sur l'ayahuasca, bien au contraire. C'est plutôt la nature de ce désir qui nous interpelle ici. Cela nous montre quelque chose également du monde que nous vivons, où le discours scientifique (de préférence bio-médical) doit toujours primer et venir dire ce qui est légitime ou non, faisable, viable, fou ou pas fou. On cherche à donner une légitimité scientifique à ces expériences de l'immensité qui sont pour la plupart indicibles.

Finalement, pourquoi nous mentionnons Jan Kounen et Romuald Leterrier ? Ces personnes ont une place très importante dans la scène ayahuasqueira parisienne. Les deux sont assez connus, ils publient des livres et informent grand nombre des français au sujet du breuvage amazonien. Ils illustrent un certain discours européen, ou du moins français, en construction autour de ces pratiques. Mais avant tout parce que, étonnamment, telle la majorité des brésiliens, ces auteurs parlent au fond de la même chose. Cette envie de légitimité scientifique n'est pas non plus absente du discours brésilien, notamment celui de l'*União do Vegetal*, qui abrite même en son sein un département médical et compte pas mal de médecins parmi ses adeptes. Evidemment, la démarche « scientifique » de l'UDV a joué un rôle princeps pour que l'ayahuasca soit autorisée dans les cadres religieux au Brésil. Tous les autres groupes en sont d'ailleurs très reconnaissants. Mais cela nous intrigue tout de même.

Jusqu'à quel point le paradigme scientifique a-t-il sa place dans ce passage, dans cette rencontre de cultures, amazonienne puis citadine et de la médecine traditionnelle puis

de la médecine occidentale ? Quelle aliénation s'affirme là ? Or, l'ayahuasca s'y inscrit dans le monde tel qu'il devient. Il ne s'agit plus de questionner si l'exportation de ces pratiques est une bonne chose. Actuellement la question est plutôt de savoir comment ces inscriptions ont lieu. Ces subjectivités spiritualistes ayahuasqueiras brésiliennes, françaises, européennes font partie des subjectivités contemporaines ; il s'agit ici de les penser sérieusement et non pas de les nier ou de prôner leur éradication.

Par exemple, dans leurs récits respectifs, Jeanne, brésilienne, et Joseph, français, partagent explicitement deux choses : le vécu particulier de se trouver sur une table d'opération, puis l'idée que les vomissements sont comme une possibilité de vomir ses angoisses, ses peurs etc. Nous ne prétendons ni « comprendre » ni savoir comment, sans partager les mêmes référents culturels, ces deux personnes peuvent énoncer deux aspects si proches concernant leurs expériences faites dans des contextes culturels différents et nous ne cherchons pas à savoir quelle zone de leur cerveau a bien pu être touchée pour déclencher de tels vécus. Il nous importe de penser à quel style de vie et à quel style de présence au monde ces expériences avec l'ayahuasca ouvrent tant bien à São Paulo qu'à Paris ? Aussi bien les brésiliens que les européens que nous avons rencontrés considèrent les rituels urbains avec l'ayahuasca comme un moteur de production, comme un catalyseur ou explorateur de l'inconscient (du moins d'une certaine compréhension de l'inconscient) ou comme une porte d'ouverture possible vers une « zone de voisinage » avec l'inconscient.

La découverte freudienne de l'Inconscient en tant que concept va contre l'illusion constitutive de la psychologie prétendant attribuer au sujet humain le pouvoir d'être sujet de la connaissance, et le lieu possible d'une totalisation du savoir. Nous en reviendrons plus en détail dans le prochain chapitre. Pour l'instant il convient de préciser que les *ayahuasqueiros* ne semblent pas non plus garder l'illusion de pouvoir arriver à cette totalisation du savoir sur eux-mêmes, même si, tant au Brésil qu'en Europe, l'expérience entraîne ce sentiment de faire partie d'un Tout, d'un grand réseau (mystique souvent) mondial. Faire partie ne veut pas forcément dire ne plus être soi-même ou entrer en fusion, être ce Tout sans distinction ou encore moins atteindre un niveau de compréhension absolu. Dans chaque récit que nous avons entendu il restait des incertitudes, ou la certitude du mystère de la vie.

Si l'expérience de l'ayahuasca semble effectivement déclencher certaines intensités fondatrices d'une « zone de voisinage » avec l'inconscient, et si lors de ces expériences

l'inconscient peut se dévoiler en quelque sorte, tout se passe dans un autre régime de vitesse. Tout est accéléré ou ralenti, si à la fois tout a un sens à la fois tout semble désordonné. L'expérience touche au mode de « se subjectiver » des sujets. Si elle peut leur permettre de relancer un « processus de singularisation » et donner passage à de nouvelles territorialisations, ni les brésiliens ni les français ne nient toutefois les dangers de l'expérience de l'ayahuasca et mettront l'accent sur la prudence requise pour ne pas s'y perdre, pour que de nouveaux agencements existentiels puissent être forgés sans que cela soit trop violent ou douloureux.

Dans les religions, c'est le corpus doctrinal, les règles, le rituel, la musique qui prennent cette place de garde-fou. En Europe on mettra davantage l'accent sur le savoir-faire de la personne qui guide la « cérémonie » car on ne parle pas de « rituel » comme au Brésil. Le mot « cérémonie » prononcé aussi bien par Line que par Joseph et François, énonce une solennité qui n'est pas fréquente au Brésil. Peut-être est-elle due au fait aussi que l'ayahuasca vienne d'une autre culture ? Tous les européens en parleront avec beaucoup de respect. Sébastien quant à lui est plus assimilé au Brésil, plus familier avec la culture du *Santo Daime*, il n'est donc pas étonnant de sa part qu'il parle de rituel. Il nous confie qu'il a souvent réfléchi sur la particularité française dans l'histoire de l'expansion du *Santo Daime*. Selon lui sa réflexion à ce sujet continue et la réponse reste pour lui inatteignable. Sa théorie est de dire que l'imaginaire des Français préfère un « exotisme des plumes » à un rituel « catho-ringard ». Effectivement, *le Santo Daime* réactualise des dimensions culturelles si typiquement brésiliennes (les Français ne partageant pas les mêmes référents culturels) qui, à la limite, adopter un chamanisme dit plus « pur », avec moins d'influences chrétiennes, semble plus logique pour ces européens qui aimeraient parfois s'éloigner de certaines dimensions de leur propre culture. Pour les Brésiliens il ne s'agit pas de rompre avec les traditions religieuses inscrites dans leur vie culturelle mais de les anthropophagiser.

Patrick Deshayes (2006) parlera d'un processus de « renouer avec sa propre histoire » dans le cas des brésiliens, puis celui d'« être en rupture avec sa société » quant aux étrangers. Peut-être il y a en effet quelque chose de cet ordre. Néanmoins, comme nous avons déjà dit et redit, les frontières du proche et du lointain sont ténues. Le surréalisme, pour ne parler que de lui, était un mouvement éminemment français. Et peut-être que les « étrangers » dont parle Deshayes réactualisent des choses qui ne sont pas sans rapport à

des éléments, même lointains, de leur propre histoire et de celle de leur pays. Puis, les brésiliens qui veulent renouer avec quelque chose doivent également être en rupture avec ce qui va leur permettre de faire ce renouement avec leur histoire. Chez les brésiliens, il ne s'agit pas non plus de faire un clivage entre la nature et la culture au privilège d'une seule dimension, mais de trouver toujours des manières de fabriquer des modes de vivre les contradictions sans avoir à les exterminer. Finalement, nous ne pourrons pas affirmer que les brésiliens de São Paulo ou d'autres grands centres urbains brésiliens, soient davantage « fait pour » l'ayahuasca que les européens, comme si cette pratique ne leur était pas toute aussi étrangère, comme si à São Paulo on ne pourrait pas non plus vouloir rompre avec la mégalopole, incarnation majeure du capitalisme périphérique.

Autrement dit, que signifierait la pensée que ces usages rituels de l'ayahuasca devraient être réservés seulement aux brésiliens (et aux amazoniens péruviens, colombiens, équatoriens etc.) ou aux dits non-occidentaux ? Sans vouloir répondre à cette question, il est vrai que d'après nous une importante différence persiste, à savoir que la culture brésilienne peut effectivement accueillir, favoriser ou aider la personne à intégrer plus facilement son expérience de l'ayahuasca que d'autres pays tels que la France.

Sébastien comme Line (qui était déjà passionnée par l'Amérique Latine) ont fait une véritable rencontre avec ces traditions brésiliennes urbaines de l'ayahuasca. Ils ont retrouvé du sens dans ces pratiques brésiliennes et ont eu envie de les « anthropophagiser ». François et Joseph retrouvent dans les traditions Shipibo-Conibo un nouveau monde tout frais, porteur de savoirs immémoriaux. Joseph inscrira cela davantage dans un réseau mondial, néo-spirituel, intéressé par le pouvoir des psychédéliques comme des outils pour l'humanité, notamment en ce qui concerne ses pouvoirs pour une certaine éducation cognitive (« les avancées cognitives » sont courantes dans ce milieu qui « scientise » l'ayahuasca) et pour la médecine d'une manière générale. François, passionné de l'Orient, aimerait intégrer le chamanisme et son mode de penser et vivre dans la société française. Les *ayahuasqueiros* brésiliens urbains en général ne veulent pas devenir Indiens ni prôner en faveur de la fin de la technologie et de la vie urbaine, mais veulent ingérer un savoir indigène en vue d'augmenter les puissances de leur vie. Cela passe par un retour en Amazonie comme une filiation imaginaire sans impliquer une négation de la vie culturelle brésilienne et mondiale dans son ensemble.

Nous avons également constaté chez les brésiliens un discours construit autour des éléments historiques de la formation des religions ayahuasqueiras et leur expansion. Cela est le cas tant pour les personnes qui en font partie que pour ceux des groupes « alternatifs ». Même ces derniers reconnaissent dans les trois religions ayahuasqueiras une histoire qui fait partie de l'histoire culturelle du Brésil.

Les *ayahuasqueiros* urbains, brésiliens ou européens, dessinent la cartographie d'une entreprise ascétique contemporaine qui associe un large éventail de techniques qui ont pour but des nouvelles compréhensions sur soi, sur l'autre, sur le monde. S'ouvrir à l'auto-connaissance demeure le projet qui traverse la subjectivité de ces personnes indépendamment de leur culture, même si c'est dans et par leur culture qu'ils trouveront ou non les moyens d'expression de ce projet.

L'*ayahuasqueiro* ne doute pas de la véracité de son expérience. Pour lui il ne s'agit pas de projections de l'inconscient. La grille générale de lecture pour l'expérience va plus dans la direction des archétypes que dans celle des histoires personnelles (cela pourrait plaire à Deleuze d'ailleurs). Pour Deleuze et Guattari, en effet, les signes ne se cantonnent pas dans la sphère linguistique, mentale, séparée, psychique et individuelle des cerveaux humains, mais diffusent dans l'univers concret, produisent des effets pragmatiques complexes qui articulent des segments de codes et des états de choses, des régimes de signes dans leurs agencements politiques et sociaux. Quand les *ayahuasqueiros* parlent d'archétype, même s'ils le font parfois de manière assez vague, plutôt que de faire allusion au concept jungien dans un sens travaillé, il s'agit d'une façon d'énoncer la contemporanéité, l'inactuel de l'archaïque, de quelque chose qui est fruit des agencements. Avec le concept d'agencement, Deleuze et Guattari font sortir la sémiotique de sa version structurale signifiante. Les effets de codage relient les expressions et les contenus, en les disposant sur le plan pragmatique du territoire. Le territoire consiste en une dynamique de territorialisation, une appropriation vitale qui coordonne rythmiquement ces forces hétérogènes, les unes tirant vers la stratification des formes organisées, les autres vers le devenir informel des forces.

Ainsi l'ayahuasca, à partir de ce que nous avons pu observer lors de notre premier travail puis dans cette seconde recherche, n'est pas un médiateur toxique mais un médiateur symbolique qui fonctionne comme un pont entre le sujet et son expérience intérieure, son monde « interne » (ses vécus subjectifs, son histoire, son passé, son

inconscient). Il est vrai que la dimension du dedans se confond souvent avec la personne elle-même. La transformation est d'abord pensée comme devant venir de l'intérieur parce que le foyer de vérité de l'individu, son centre, son essence, se trouve à l'intérieur. Toutefois, ce monde interne n'est pas compris sans relation au monde, au « plan » externe qui représente la société, puis à l'ordre cosmique supérieur, transcendant. Comme nous l'avons dit, les ayahuasqueiros, dans leur manière de vivre et penser, immanence et transcendance sont dans une danse perpétuelle, en croisement permanent. L'opposition nature et culture n'est pas seulement en tension (entre la version héritière de Rousseau d'une nature humaine bonne et pure, et les notions négatives construites culturellement) mais elle aussi est constamment en processus. Or, ce retour à l'intérieur est fruit d'un travail conduit consciemment qui n'échappe pas au culturel.

L'ayahuasca est une technique utilisée de manière rituelle pour accéder à certaines vérités notamment à partir des *mirações* (visions). Le thé est un médiateur qui fonctionne aussi dans l'agencement d'une relation entre les expérimentateurs et le groupe avec son mode de fonctionnement institutionnel. Ici se montre la dimension du lien social, donc du symbolique. Les récits des *ayahuasqueiros* croisent le personnel avec les mythes collectifs. Les hymnes du *Santo Daime* ou les *cantorias* de Carlos à *Comuníndios* occupent une place majeure pour condenser le collectif à partir des symboles, leurs célèbres archétypes et même de signifiants qui renvoient à des associations et à la production de sens. Pendant le travail, la personne s'appropriera son histoire personnelle intriquée avec tous ces éléments du rituel pour produire sa cartographie de sens à partir des mirações, des sensations, des purges etc.

Dans la lecture et la compréhension du monde que font bon nombre des personnes qui expérimentent l'ayahuasca, l'idée des archétypes, conçus comme une sorte d'expression primitive et universelle de l'inconscient, est de première importance. Les idées, selon Platon, sont l'archétype du monde. Là aussi la philosophie de Platon laisse des traces non négligeables. Dans la philosophie platonicienne, l'existence des *archétypes* est représentée par une image de toute éternité, dont les concepts, les idées, les représentations des hommes ne sont que des reflets ou copies. Ces archétypes servent de modèles aux choses du monde sensible. Ce sont ces Formes qui constituent la réalité de toutes choses, leur essence.

Suivant Jung (auteur fétiche du milieu spiritualiste), les archétypes sont comme des prototypes d'ensembles symboliques profondément inscrits dans l'inconscient qui relient l'individuel à l'universel : « Les archétypes sont les formes ou lits dans lesquels, depuis toujours, coule le flot de l'événement psychique » (Jung, 1973, p.381). L'universalité des archétypes et leur manque d'ambivalence les différencient du symbole.

A ce sujet, dans *Mille Plateaux* Deleuze et Guattari osent évoquer la théorie jungienne : « Jung a élaboré une théorie de l'Archétype comme inconscient collectif, où l'animal a un rôle particulièrement important dans les rêves, les mythes et les collectivités humaines. Précisément l'animal est inséparable d'une série qui comporte le double aspect progression-régression, et où chaque terme joue le rôle d'un transformateur possible de la libido (métamorphose). Tout un traitement du rêve en sorte puisque, une image troublante étant donnée, il s'agit de l'intégrer dans la série archétypique. Une telle série peut comporter des séquences féminines ou masculines, enfantines, mais également des séquences animales, végétales, ou même élémentaires, moléculaires. A la différence de l'histoire naturelle, ce n'est plus l'homme qui est le terme éminent de la série, ce peut être un animal pour l'homme, le lion, le crabe ou l'oiseau de proie, le pou, par rapport à tel acte, telle fonction, suivant telle exigence de l'inconscient » (Deleuze et Guattari, 1980, p.288).

Dans le milieu *ayahuasqueiro*, on évoquera souvent le « vrai » sens étymologique de religion compris dans le sens de *relier* l'homme, l'individuel à Dieu (certains diront même relier à l'inconscient ou à l'Universel). La nature, l'animal et le végétal acquièrent une place qui décale la vision anthropocentrique. Il ne s'agit plus de vénérer des entités conçues à l'image de l'homme mais de trouver Dieu à partir de l'esprit d'une plante, d'établir un rapport à un vivant non-humain.

Dans l'ensemble de l'œuvre de Jung, diront encore les philosophes (Ibid.), « toute une mimésis réunit dans ces filets la nature et la culture, suivant des analogies de proportion où les séries et leurs termes, et surtout les animaux qui y occupent une situation médiane, assurent le cycle de conversion nature-culture-nature : les archétypes comme représentations analogiques ». Il n'est donc pas étonnant que Jung soit autant valorisé dans le milieu *ayahuasqueiro* ou spiritualiste dans son ensemble.

L'expérience de l'ayahuasca en soi ne sera cependant jamais limpide comme prétend l'être un archétype puisqu'elle est bien chargée d'ambivalences, d'oscillations et d'hésitations qui persistent après la fin de l'expérience. Un archétype précis, dont nous

avons entendu parler précisément par Marina puis Valentina, est celui exprimé dans la configuration d'un mandala (les autres parleront des *motifs* sans les nommer). Selon Jung (1974), les mandalas apparaissent le plus souvent dans les situations de trouble, de désorientation et de perplexité. L'archétype de cette situation, par compensation, représente un schéma ordonnateur qui vient, en quelque sorte, se poser par-dessus du chaos psychique. Dans ce sens, ne soyons pas étonnés que cet archétype apparaisse dans les visions dans un tel contexte. Dans la perspective jungienne, à savoir celle que la plupart des *ayahuasqueiros* adoptent, il aiderait chaque contenu à trouver sa place, à maintenir une certaine cohésion. Le cercle étant un symbole qui délimite et qui protège l'appareil psychique d'un danger de se perdre dans un vague indéterminé, de se perdre dans une déterritorialisation beaucoup trop violente.

Le côté cathartique de l'expérience entraîne souvent un soulagement, il s'agit d'un côté de se vider et de l'autre d'accepter la douleur intrinsèque à tout être humain. Cette dimension a été évoquée avec force par tous les sujets, comme si le simple fait de cette acceptation pourrait renouveler la personne, lui faire abandonner ce qui coince et remettre la vie en mouvement.

Les sentiments réveillés par la plante, l'*ayahuasqueiro* les considère véritablement comme étant transculturels et thérapeutiques. Il a tendance à penser que la science est naïve, totalitaire et résistante pour pouvoir comprendre le degré d'« ineffabilité » de son expérience et reconnaître le monde invisible. L'*ayahuasqueiro* essaie de compléter le grand puzzle, cela prendra toute la vie, il le sait, c'est son obstination. La « véritable » guérison s'associe à l'émergence de son « vrai je », un programme de toute une vie de quête spirituelle et de travail permanent sur soi. Même s'ils arrêtent de prendre de l'ayahuasca, comme il arrive assez fréquemment (la personne passe à autre chose, comme Jorge qui se consacre au yoga et ne prend plus d'ayahuasca), elle aura servi pour avoir déclenché certains « processus » (leur mot fétiche).

C'est une *logique de transformation* qui régit les qualités et le mode d'être de la personne et son rapport au monde. Et cette logique ne suit pas forcément la logique du groupe où la personne participe aux rituels. Autrement dit, il n'est pas rare que la quête des personnes dépasse ce qu'elles trouvent au sein du groupe. L'affiliation en soi ne prend pas la place centrale, notamment dans les nouveaux agencements urbains tels que *Comuníndios*. Carlos ne cherche pas forcément à se mettre à la place du « sujet supposé savoir ». On peut

dire plutôt qu'il attribue cette place à la plante et par conséquent à « son thé », à son *xamãe*... Carlos affine sa préparation depuis des années, y fait preuve d'une grande maîtrise. Carlos serait alors plutôt le « sujet supposé savoir faire » et refuse d'être le gourou qui donne du sens. Cela le décharge d'un certain type d'engagement.

S'il n'est pas rare que les personnes arrêtent de prendre de l'ayahuasca, aucun des sujets que nous avons rencontrés s'est retourné contre la plante. L'arrêt est compris comme partie intégrante de la construction de la spiritualité et ne semble leur demander aucun effort.

Nous notons encore une particularité dans les agencements urbains de l'ayahuasca. Elle réside dans le fait que, pour une des premières fois, au Brésil – où le paysage religieux a toujours importé des spiritualités diverses et a permis la formation des versions autochtones de plusieurs mouvances religieuses telles que le pentecôtisme ou le spiritisme (d'origine française) – un mouvement suit le sens inverse : nous assistons à une exportation d'une spiritualité qui condense, par le biais de la boisson d'origine indigène, une certaine idée d'un « nouveau monde » duquel provient un certain savoir, l'incarnation d'une certaine possibilité spirituelle, des « effets » rapides, visibles, viscérales.

L'expérience de l'ayahuasca, en Europe comme au Brésil, inscrit le sujet de façon intense et dramatique dans des interrogations aiguës sur le sens du réel, de la vie, de la maladie, de l'expérience humaine, de la mort et de l'univers qui l'entoure. Les modes de gérer et d'interpréter les affects et l'angoisse qui en découle sont bien évidemment différents selon les conceptions culturelles en jeu pour tout un chacun. Pour les expériences, la question du « ce qu'on en fait » est tout de même une question majeure qui dans la pensée de Deleuze et Guattari demeurait centrale : l'important n'est pas ce que l'on comprend, mais ce que l'on fait. C'était également leur côté marxiste de penser qu'il ne s'agit jamais seulement d'interpréter le monde, mais toujours de le transformer.

La prise de conscience, l'inconscient et le mythe de l'attelage ailé

« Derrière tes sentiments et tes pensées, mon frère, se tient un maître plus puissant, un sage inconnu – il s'appelle Soi. Il habite ton corps, il est ton corps. »

Friedrich Nietzsche

« C'est ensuite de la conscience élargie, pressant sur le bord d'un inconscient qui cède et qui résiste, qui se rend et qui se reprend: à travers des alternances rapides d'obscurité et de lumière, elle nous fait constater que l'inconscient est là; contre la stricte logique elle affirme que le psychologique a beau être du conscient, il y a néanmoins un inconscient psychologique. »

Bergson, *La pensée et le mouvant* (p. 27)

Freud en 1938 dans l'*Abrégé de psychanalyse* touche au cœur de ce dont nous avons envie de discuter ici : « La psychanalyse nie énergiquement l'assimilation du psychique au conscient. Non, la conscience ne constitue pas l'ensemble du psychisme, elle n'en est qu'une qualité et une qualité inconstante, bien plus souvent absente que présente. L'inconscient est le psychisme proprement dit. (…) Les activités de pensée les plus compliquées et les plus parfaites peuvent se dérouler sans que la conscience y prenne part. Il est indispensable de cesser de surestimer la conscience » (Freud, 1970, pp.504-520).

Nous aimerions mettre en discussion le dialogue conscience-inconscient à partir de la place princeps que nous tenons à donner à ce dernier. Des chercheurs américains connus dans le milieu *ayahuasqueiro* tel que Ralph Metzner (2002, p. 22) affirme que par le biais de l'ayahuasca[102] « l'individu peut obtenir une vision thérapeutique de ses névroses, de ses modèles de comportements et de la dynamique émotionnelle de ses vices, en plus de mettre en question ses propres concepts et entendements de la réalité, devenant capable de les transcender dans ses fondements ». Le regain scientifique, notamment américain, autour des substances psychoactives telle que l'ayahuasca, se concentre notamment sur l'usage de ce breuvage comme un facilitateur pour la psychothérapie de certaines affections. Selon leur perspective la psychiatrie aurait beaucoup à y gagner. Aujourd'hui on étudie les

[102] Traduction libre du portugais.

effets bénéfiques de substances telles que l'ayahuasca non plus uniquement dans le domaine de la toxicomanie mais également sur la dépression chronique, les états de panique et d'anxiété. Souvent ces études américaines s'inscrivent davantage dans une perspective cognitive, comportementale ce que justifie la grande place donnée à la conscience.

Il est courant d'entendre que la psychanalyse, qu'on la prenne sous son angle purement théorique ou sur son axe praxique, n'a d'autre ambition que celle qui consiste à rendre compte des phénomènes inconscients. Contre l'idée cartésienne de la conscience, Félix Guattari écrit dans *Les trois écologies* (2008, p.23) : « Le sujet ne va pas de soi, il ne suffit pas de penser pour être, comme le proclamait Descartes, puisque toutes sortes d'autres façons d'exister s'instaurent hors de la conscience ». L'*écosophie* guattarienne est conçue comme une pensée des subjectivités mutantes de ce temps. Ici, c'est précisément les subjectivités mutantes – qui font subir à leurs corps l'expérience si intense et déterritorialisante de l'ayahuasca – et une certaine lecture de la conscience et de l'inconscient qui y est faite que nous interpelle.

Qu'est-ce que cela veut dire quand les personnes, par le biais de l'ayahuasca (cela pourrait être par d'autres biais), disent vouloir s'éveiller à l'auto-connaissance, explorer l'inconscient pour certains, faire l'étude de la conscience et poursuivre le développement personnel pour d'autres ?

L'idée incorporée, revendiquant l'inspiration d'une certaine psychologie (souvent il s'agit de la psychologie transpersonnelle, qui essaye de marier psychanalyse et spiritualité, et de la psychologie des profondeurs junguienne), postule que pour prendre en main sa vie, la prise de conscience des désirs, des capacités et de notre mode de fonctionnement s'avère nécessaire. Le traitement psychanalytique viserait ainsi avant tout la prise de conscience des contenus inconscients. C'est elle qui va permettre la disparition des symptômes et donc la guérison. Or, Freud nous avait déjà prévenu en disant que le moi n'est pas maître dans sa maison. Il ne l'est toujours pas. Mais avec l'ayahuasca s'agit-il d'introjecter, d'activer, d'accéder à la conscience ou de se brancher sur l'inconscient ?

Cela semble rester très variable d'une personne à l'autre, même parmi nos sujets, il y en a ceux qui sont dans une démarche qui va plutôt à la rencontre de l'inconscient, de la terreur même du Réel et du refoulement originaire tandis que d'autres personnes parlent davantage d'un (nouveau) rapport à la conscience, nouveau rapport qui passe curieusement par un état de conscience qui est modifié.

Une question nous interpelle : comment les notions de subjectivités processuelles, des lignes, de devenir, d'agencements s'inscrivent dans une notion de conscience ou d'inconscient qui se veut souvent totalisatrice ? Autrement dit, quand on parle d'avoir accès à l'inconscient par le biais de l'ayahuasca est-ce qu'il y a de manière sous-jacente l'idée d'un inconscient comme étant seulement une région découpée géographiquement et fixe de l'appareil psychique, totale, fermée, achevée dans laquelle se cacherait toutes les vérités, associées à un passé ou bien l'inconscient est également pensé en tant que devenir, en tant qu'« entre » ?

Si nous revenons à Platon… Dans le mythe de *l'attelage ailé* le philosophe développe une conception de l'âme humaine dans une lutte intérieure. C'est dans *Phèdre* que Platon expose ce mythe pour expliquer la nature de l'âme, la chute de l'incarnation et la théorie de la réminiscence. Puisque d'après Platon, connaître c'est retrouver les Idées que l'âme contemplait quand elle se mouvait, immortelle, dans le monde intelligible au milieu des Idées, il faut ainsi se souvenir, se remémorer, d'où la connaissance comme réminiscence. Ce mythe raconte alors comment l'âme ayant une préexistence céleste où elle contemple les essences, est semblable à un attelage et un cocher ailés : les deux chevaux, celui des passions et celui des instincts sont en conflit. L'homme vivant selon Platon a une âme tripartite dans un corps-enveloppe illustrée donc par le cocher (la raison) et par les deux chevaux. Cette tâche difficile du cocher puis la nature ambivalente des chevaux nous évoquent la complexité de l'appareil psychique et d'une certaine manière l'aventure de l'*ayahuasqueiro*. Celui-ci essaye de se conduire, tel que le cocher, à travers l'expérience déterritorialisante et violente entrainée par la plante et le rituel. Dans ce sens, la tâche du cocher *ayahuasqueiro* est de gérer d'un côté ses pulsions (le ça) puis de l'autre côté son *surmoi* incarnant toute sa morale. Le plus religieux d'entre eux peut illustrer parfaitement l'homme manichéen partagé entre le bien et le mal qui doit tout au long de sa vie savoir gérer les « deux côtés » ainsi comme d'autres peuvent illustrer des subjectivités qui essayent de conduire leur cheval vers les passions joyeuses (Spinoza) ou les forces actives (Nietzsche), évitant le passions tristes ou les forces réactives. Pour Nietzsche c'est toujours cette dimension qui échappe (qu'il appelle le *Soi*) qu'il faut écouter. D'après lui c'est à l'inconscient qu'il faut se remettre. « Tout acte parfait justement est inconscient et n'est plus voulu ; le conscient exprime un état personnel imparfait et souvent morbide. La perfection personnelle conditionnée par la volonté, la perfection consciente, pareille à une

raison munie de dialectique, est une caricature, une sorte de contradiction dans les termes… Le degré de conscience rend la perfection impossible… » (Nietzsche, 1995, p.249).

Selon la pensée platonicienne en revanche, la conscience, privilégiée, semble être en premier lieu la conscience de soi. C'est-à-dire la conscience que le sujet a de lui-même. Une sorte de repère identitaire (fictif, imaginaire, mais nécessaire en même temps) construit essentiellement par le langage. La conscience de soi se projettera dans l'idéal du cocher : celui d'être, de faire bien ou mal (le « moi idéal » selon Lacan). Cette conscience de soi, qui s'élargit à celle du monde, qui exige raison, vérité, justice, etc. se construirait dès que commence l'acquisition du langage, sous le regard et les commentaires bienveillants ou réprobateurs des proches. Ultérieurement c'est la conscience qui prendra le relais de cette autorité. La conscience de soi et du monde se construit sous l'égide des interdits. Ainsi, avec Freud il y a hétérogénéité radicale entre l'inconscient et la conscience. Celle-ci n'est plus qu'une héritière de l'inconscient qui s'est formée par la nécessité de répondre au principe de réalité et à ses exigences sociales.

Freud construit successivement deux figurations spatiales de l'appareil psychique. Dans sa première topique il montre un sujet en deux parties séparées par la barrière de la censure : d'un côté l'inconscient, de l'autre le préconscient et la conscience. Celle-ci est la donnée immédiate de soi-même et l'instance de la vigilance. Dans sa deuxième topique, pour pouvoir expliquer la conscience morale, la tâche de la conscience est dévolue au *moi*, médiateur entre le *ça* (domaine des pulsions qui viennent du corps) et le *surmoi* (instance moralisatrice). Ainsi le *moi,* comme le cocher de *Platon,* se trouve dans une situation très inconfortable, au service de trois exigences contradictoires (le *ça*, le *surmoi*, le *monde*). Il doit donc obéir à trois maîtres à la fois, souvent tyranniques. Freud prend l'image suivante comme exemple : « De même qu'au cavalier, s'il ne veut pas se séparer du cheval, il ne reste souvent qu'à le conduire là où il veut aller, de même le moi traduit généralement en action la volonté du ça comme si elle était sa propre volonté ».

De cette manière, le Ça obéit à un mode d'organisation radicalement différent des processus de conscience et il lui est impossible de promouvoir un sujet cohérent : cette tâche incombe au Moi seul, qui doit, autant que faire se peut, imposer le principe de réalité au Ça, d'où la phrase classique : « Où était le Ça, le Moi doit advenir » dont Lacan retravaillera plus tard la traduction.

Dans la pensée freudienne les contenus de l'inconscient sont les représentations des choses (et des objets) pulsionnellement investies qui correspondent à des traces mnésiques en rapport avec la sexualité infantile (génitale et prégénitale). Dans la première topique l'inconscient est le lieu des contenus ou représentations qui ne peuvent accéder à la conscience, étant refoulés par la censure et le préconscient est le lieu des contenus psychiques susceptibles d'accéder à la conscience à tout moment. L'inconscient freudien rend compte de la conflictualité intrapsychique que manifestent les « formations de l'inconscient ». Le refoulement étant responsable de séparer l'inconscient du conscient. Les contenus refoulés de l'inconscient cherchent à faire retour dans la conscience et dans l'action. Les *ayahuasqueiros* justement vont « à la rencontre du refoulé », même si dans leur discours la grande majorité d'entre eux mettent l'accent sur la conscience. Comme si leur discours conscient ne se référait pas à un autre discours, c'est-à-dire au discours inconscient.

Il s'agit là d'un point crucial de leur démarche qui nous a beaucoup frappé. Nous nous demandons si cela n'est pas en rapport aux temps actuels où il y a cet impératif de tout savoir, de ne rien laisser échapper. Dans ce sens, ce « je sais des choses sur moi » pourrait s'inscrire dans une logique qui pourrait s'avérer par des moments tant naïve que prétentieuse. Néanmoins, nos sujets *ayahuasqueiros* ne veulent pas s'enfermer et ne nous laissent pas réduire leur démarche à ce qu'on pourrait identifier comme étant d'un seul ordre. Les cartographies de tout un chacun demeurent singulières, même si le risque d'identification avec des discours spirituels prêt-à-porter (« l'évolution », « le karma », « surmonter l'égo » etc.) demeure présent.

C'est pour cette raison que du point de vue politique et éthique, nous nous demandons comment cette prise de conscience peut articuler la subjectivité à plusieurs niveaux, évitant le risque de repli sur soi, de repli identitaire, de la réduction de l'éventail des positions identificatoires ou une soi-disant prise de conscience qui se limite au « développement personnel », instaurant de manières rigides les frontières entre le dedans et le dehors.

En ce qui concerne ces nouvelles religions dont l'ayahuasca est un exemple particulier, elles sont, comme nous avons pu remarquer, en processus permanent, en oscillation, quelques unes plus dans le métissage, d'autres plus dans le syncrétisme (tel que différencient François Laplantine (2007, 2001) et Laplantine et Nouss (1977), ou encore dans le bricolage, dans la logique de l'assemblage, qui selon Laplantine (2007), est une pensée de

la totalité interne qui serait moins attentive à la pensée du dehors. Ces oscillations nous les retrouvons également chez les sujets : certains gardent un mode d'investissement plus processuel, d'autres un mode plus « religieux » dans le sens dogmatique du terme.

Il n'est pas rare dans le milieu *ayahuasqueiro* urbain de rencontrer l'idée que la prise de conscience et la reconnaissance de ce qui serait la « partie oubliée » ou méconnue de soi-même sont en elles-mêmes une forme de guérison ou d'évolution de l'esprit (pour les plus spiritualistes). En même temps il existe également l'idée sous-jacente qui postule que toute prise de conscience implique ou impose un moment de *crise*, parce qu'elle confronte l'humain à une vérité pénible, parce qu'elle a d'abord le sens d'une *désillusion*. Selon ces perspectives idéalistes platoniciennes, prendre conscience c'est toujours nier, quitter un passé d'illusion. Chez Platon, dans la *République* le rôle de l'allégorie de la caverne est précis : quand le prisonnier quitte sa caverne il est soumis au supplice. On dit par ailleurs souvent quelque chose de semblable quand quelqu'un démarre une analyse. Laplantine le dit bien : « La cure analytique est une expérience douloureuse car elle fait resurgir ce que nous ne voulons pas voir de nous-mêmes mais n'en existe pas moins, agissant à notre insu : l'invisibilité de l'inconscient qui n'est pas sans rapport avec ce que le cinéma appelle le « hors-champ ». Cette expérience conduit à un renoncement difficile – et qui n'est jamais acquis – aux illusions de la transparence et de l'omnipotence du savoir » (Laplantine, 2007, p.13).

Dans le cas de nos sujets, l'ayahuasca est considérée, est vécue comme une médiatrice, elle serait une sorte de clef, permettant à l'individu d'accéder à l'univers, à son univers intérieur et même à « l'origine » de ses souffrances. Le but est de quitter l'obscurité de soi et apprendre davantage. L'ayahuasca devient ainsi un moyen pour faire dialoguer le conscient et l'inconscient. Les *ayahuasqueiros* voient le breuvage comme une médiation, un outil pour recréer un lien entre le corps et l'esprit, le corporel et l'inconscient. S'explorer passe par cette exploration de l'inconscient possible grâce à l'état d'expansion de conscience que la plante et le rituel favorisent. Freud en 1932 dans les *Nouvelles Conférences* écrit : « certaines pratiques mystiques arrivent à bouleverser les relations normales entre les divers fiefs psychiques, que la perception devient ainsi capable de saisir des rapports dans le moi profond et dans le ça qui lui seraient sans cela restés impénétrables » (Freud, 1984, p.49).

Peut-on dire que les vécus intenses, profonds et mystiques entraînés par l'expérience de l'ayahuasca sont fruit de l'inconscient et du refoulement originaire ? Le surnaturel avait

déjà été, comme suggère La Barre (2000/1972, p. 5), assimilé à l'inconscient humain. À Furst (2000/1972, p.19) de se demander si « l'autre réalité qui nous illumine est une production de notre propre esprit » ? Peut-être, mais pourquoi une telle disposition existe chez tant d'hommes et de femmes différents, dans autant de cultures et dans des moments historiques distants ?

L'inconscient demeure discutable, chez Freud lui-même jusqu'en 1915 l'inconscient était conçu comme institué par le refoulement et son contenu était assimilé à du refoulé puis la deuxième topique changera les choses au point que, selon Roudinesco et Plon (1997) certains courants du freudisme tel que l'*Ego psychology* et l'anna-freudisme ont progressivement interprété la seconde topique en un sens réducteur et ont privilégié la partie consciente du moi. Celui-ci doit devenir grâce au traitement psychanalytique qui suit cette perspective, l'instance la plus forte de la personnalité au détriment du ça et de la partie inconsciente du moi.

Lacan élabore en 1953, à partir de sa théorie du signifiant, ce qui semblait être tout un autre concept de l'inconscient. Il est définit comme « le discours de l'autre », puis comme l'Autre (grand A). A partir d'une traduction inédite de la célèbre phrase prononcée par Freud en 1933 dans les *Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse* : « Là ou c'était, dois-je advenir ». D'après Roudinesco et Plon (1997, p.509) : « Par cette traduction, Lacan entend redonner à l'inconscient freudien sa place centrale. Il ne s'agit plus de privilégier le moi pour le rendre autonome (*Ego Psychology*) mais de faire émerger, dans le sillage du ça, la venue d'un « je » (ou sujet de l'inconscient) distinct du moi ». Chez Lacan, l'inconscient est un savoir insu, quelque chose en l'être parlant qui en sait plus que lui. François Balmès (2006) essaye d'interpréter l'énoncé énigmatique prononcé par Lacan dans le séminaire *Les quatre concepts* (1964) : « Dieu est inconscient » qu'il oppose à « Dieu est mort ». Selon Balmès cela porte à la fois l'idée d'un athéisme spécifiquement psychanalytique, d'autre part, « Dieu est inconscient » dénonce qu'il y a quelque chose d'irréductible dans ce que porte ce nom de Dieu, et que l'expérience de l'inconscient met en évidence. Il écrit : « « Dieu est inconscient » signifierait ici que le savoir inconscient en tant qu'il préexiste n'est pas sujet, qu'il est un sens radicalement sans sujet, mais aussi que ce savoir n'est pas un savoir du monde, qu'il ne fonde la réalité qu'en tant que pour l'être parlant elle est organisée par le fantasme. Il n'y a là le modèle d'aucune cosmologie, ni d'aucune harmonie prédisposée avec le monde. La science moderne et la position freudienne de l'inconscient portent ensemble le

rejet de l'antique idée de connaissance, qui suppose une harmonie préétablie entre le monde et le sujet, et où Lacan dénonce tout simplement l'invincible fantasme du rapport sexuel. Toute théologie, toute conception du monde – l'expression est ici à sa place – qui inclut cette harmonie lui paraît donc contradictoire à l'expérience analytique – dont s'exclut de ce fait, on le voit, le jungisme. La formule qui résulte de tout ceci serait donc d'abord : la reconnaissance de l'inconscient implique qu'on prenne la mesure de ce fait qu'il n'est pas Dieu. (…) À partir de cette fonction du sujet supposé savoir, « Dieu est inconscient » pourrait se traduire dans cette ligne : ce qu'on appelle Dieu, c'est l'inconscient, mais celui-ci justement en tant qu'il n'a rien de divin. L'inconscient produit un dire qui se dit sans qu'on puisse savoir qui le dit » (Balmès, 2004, p.51).

Lacan tranche et attribue à l'inconscient la source de « l'autre-monde » et de l'animisme. Il écrit : « Si la découverte de l'inconscient est essentielle, c'est qu'elle nous a permis d'étendre le champ des messages que nous pouvons authentifier au seul sens propre de ce terme, en tant qu'il est fondé dans le domaine du symbolique. A savoir que beaucoup de ces messages que nous croyions être messages opaques du réel ne sont que les nôtres propres. C'est cela qui est pour nous conquis sur le monde des dieux » (Lacan 2001, p.151).

Freud, en construisant le concept d'inconscient, réalise la prouesse de détrôner la notion de conscience et introduit l'idée que le sujet n'est qu'un réseau, un système de relations entre différentes instances. Félix Guattari et Gilles Deleuze essayeront de trouver la puissance subversive du concept freudien par delà des représentations et parleront d'un inconscient en devenir, productif, rhizomatique, pas uniquement une fabrique de fantasmes, mais une usine de désir. L'inconscient n'est plus seulement affaire de la mémoire, mais se lie à des trajets et des devenirs : « ce n'est plus un inconscient de commémoration, mais de mobilisation, dont les objets *s'envolent* plus qu'ils ne restent enfouis dans la terre » (Deleuze, 1993, pp.83-84).

En tout cas, le concept d'inconscient demeure objet d'interrogation et de théorisation ouverte, vivante. Il est fondamental dans notre pratique clinique et dans notre manière de lire/penser le monde et la production de subjectivité.

Il convient toutefois de repréciser qu'il n'existe pas de consensus dans le milieu *ayahuasqueiro* au sujet de ces questions sur la conscience, l'inconscient, le moi, l'ego etc. Cela s'inscrit avant tout dans la grille de lecture culturelle et intellectuelle de chaque personne qui fait l'expérience de l'ayahuasca.

Certains seront plus sensibles à une idée d'auto-connaissance qui s'approchera davantage de l'idée lacanienne qui questionne par quels moyens on peut opérer honnêtement avec le désir (Lacan, 2001), le sujet de l'inconscient prenant une place majeure, d'autres seront sensibles à l'idée Deleuzo-Guattarienne de l'auto-connaissance pour affirmer la vie, la rendre plus belle et singulière. D'autres s'approcheront plutôt d'une lecture cognitiviste ou même de la gestalt-thérapie, d'autres encore, plus inscrits dans un mode de subjectivation *New Age* mettront l'accent sur la question de « tuer l'égo », que l'on retrouve dans certaines traditions orientales (notamment le Bouddhisme), avec les multiples lectures qui en peuvent advenir. La question de l'égo est d'ailleurs souvent omniprésente dans les entreprises spirituelles. Le moi, l'ego est souvent compris comme ce qui fait obstacle à la recherche du Divin en soi, donc il n'a pas à être affirmé. Ephémère, circonscrit à cette incarnation, il peut dévier la personne de son « vrai chemin ». Le terme ego (ou le « il faut tuer l'ego ») dans le milieu *ayahuasqueiro* est entendu d'une manière particulière. Souvent ce n'est ni dans son sens populaire (qui fait davantage allusion à l'idée d'orgueil, de narcissisme exacerbé, de vanité) ni exactement dans son sens psychanalytique ; il oscille davantage autour de la notion bouddhiste, sans être pour autant exactement la même chose.

Les *ayahuasqueiros* que nous avons rencontrés ne semblent être ni dans un projet d'affirmer le moi (d'ailleurs l'ayahuasca est davantage affaire de dépersonnalisation) comme dans la psychologie du Moi ou de l'Ego que critique Lacan et d'autres, ni non plus dans une radicalité qu'on pourrait retrouver dans certaines ascèses. Il y tout le temps une sorte de compromis entre l'ici et un éventuel au-delà, le visible et l'invisible, le moi et une sorte d'essence transcendantal, entre immanence et transcendance. Tous les *ayahuasqueiros* semblent néanmoins proches de l'intuition rhizomatique (« le tout est connecté » dont ils nous font part), de connexion, de multiplicité dont parlent Deleuze et Guattari. Dans un rhizome il n'y a que des lignes. Cette notion de rhizome est pour les auteurs intrinsèquement liée à l'inconscient lui-même en prenant le modèle dans la nature : « les racines elles-mêmes y sont pivotantes, à ramification plus nombreuse, latérale et circulaire, non pas dichotomique » (Deleuze et Guattari, 1980, p.11). Le rhizome déracine le verbe être, il demande connexions. La subjectivité rhizomatique ne suit pas l'exemple de l'arbre, bien enraciné dans un territoire prévu, immuable. Le rhizome réalise des alliances, déborde, se connecte, s'approche de l'inconscient à ciel ouvert du psychotique. Son principe est celui de

la connexion, de l'hétérogénéité, de la multiplicité. N'importe quel point d'un rhizome peut être connecté avec n'importe quel autre. Il peut se rompre puis il se reprend suivant ses propres lignes ou d'autres lignes, principe de cartographie. Un rhizome demande des agencements, active des devenirs qui activent des territorialisations qui se déterritorialisent puis se reterritorialisent.

Le cadre rituel de l'expérience de l'ayahuasca aide la personne à ne pas rester enfermée dans la déterritorialisation, dans le danger de frôler de trop près la folie, dans le danger du Réel. De cette manière l'ayahuasca peut se connecter avec la subjectivité faisant opérer des innombrables machines abstraites, créant des réseaux, machinant une nouvelle sensibilité sur soi-même et sur le monde jouant avec les vitesses d'une manière supportable, jouant davantage avec l'inconscient qu'avec la conscience.

En devenir, en mouvement, l'inconscient ne parle pas avec le conscient mais il parle dans le conscient. « L'inconscient échappe tout à fait à ce cercle de certitudes en quoi l'homme se reconnaît comme moi » (Lacan, 1975, p.83). Les *ayahuasqueiros* ont tout de même le pressentiment que la vérité est toujours ailleurs que dans le conscient, mais pas forcément dans l'inconscient comme nous pensons. C'est là où il réside une différence importante entre la démarche analytique et l'ayahuasqueira. Cette dernière fera jouer à l'invisible, à la métaphysique, au spirituel, un rôle que nous tendons à penser comme associé et circonscrit à l'inconscient. Pour eux, tous « les mystères » ne peuvent pas se rapporter uniquement à l'inconscient, il y a ce « quelque chose de plus » auquel s'ouvre le spirituel.

Néanmoins, pour nous, une question demeure : lorsque les *ayahuasqueiros* ou certains chercheurs[103] pensent que la complexité de l'expérience de l'ayahuasca ne peut pas être expliquée par ni se réduire simplement à l'inconscient, n'ont-ils pas une idée bien trop restreinte de l'inconscient ? Ne continuent-ils pas ainsi à donner, tels les rationalistes, une place majeure à la conscience ?

En tout cas, si dans la conscience l'être semble statique, non contradictoire, l'expérience de l'ayahuasca semble montrer au sujet qu'il est du « devenir », qu'il devient. L'impératif que Nietzsche attribue à Pindare (ce poète grec) du « *Deviens ce que tu es* » semble crucial et garde pour toujours ces paradoxes qui touchent la liberté dans son cœur.

[103] Letterier (2008, p.28) écrit : « Rares sont les chercheurs qui ont stipulé que les hallucinogènes pouvaient connecter les expérimentateurs à des zones de leur inconscient, hypothèse qui demeure pourtant encore trop réductrice de l'extraordinaire richesse de l'univers des visions induites par l'Ayahuasca ».

La logique de l'ayahuasca ne semble pas être la logique du conscient, assujettie à une exigence totalitaire, intégratrice, réductrice. Elle semble « montrer » au sujet qu'il peut changer le sens du passé, du présent et de l'avenir. Reste à savoir que peut faire le sujet, que peut supporter son corps vis-à-vis de telles intensités. Plusieurs *ayahuasqueiros* laissaient entendre que la vraie liberté passe par la contradiction d'accepter ce que l'on est, tout en travaillant en permanence pour devenir autre. Cet autre que nous sommes en train de différer, comme diraient aussi Lyotard et Derrida, cet autre que nous sommes. Comment entendre cette altérité, présente dans le devenir-autre ? Ce devenir autre est toujours relatif à l'expérimentation. Une subjectivité se forme en expérimentant, toutefois une expérimentation comporte toujours des risques et cela les *ayahuasqueiros* semblent s'en rendre compte ainsi que de l'importance de la prudence (Spinoza) requise dans leur entreprise. Deleuze et Guattari (2005, p.107), lecteurs attentifs de Nietzsche insistent sur l'importance capitale de l'actuel : « Le nouveau, l'intéressant, c'est l'actuel. L'actuel n'est pas ce que nous sommes, mais plutôt ce que nous devenons, ce que nous sommes en train de devenir, c'est-à-dire l'Autre, notre devenir-autre ».

A notre sens, la connaissance est une organisation rhizomatique. C'est pour cette raison qu'un sentiment étrange demeure en nous par rapport à cette démarche de l'auto-connaissance – que nous avons beaucoup entendu de la part de nos sujets *ayahuasqueiros* et qui d'une certaine manière est très présente dans les subjectivités contemporaines – dans ce qu'elle peut impliquer d'achèvement, de fixation. Nous le renvoyons à la parole de François Tosquelles qui clôture le film *Une politique de la folie* (Pain et *al.*, 1989) : « On songeait, jusqu'en 1914 à peu près, à l'effet salutaire de la prise de conscience. On disait qu'il fallait que le sujet puisse devenir conscient de ses problèmes inconscients, inconnus de lui-même. Dès que la vérité ainsi connue serait formulée, la souffrance disparaîtrait. Avant 1930, Freud désenchanta à ce propos et, moi-même, si j'avais à prophétiser, j'envisagerais que le prolétariat puisse rester branché sur l'inconscient et non sur la prise de conscience ».

Nous nous demandons avec Michel Foucault (2001, p.241) : « Est-ce qu'il est possible de constituer, reconstituer une esthétique et une éthique de soi. A quel prix, dans quelles conditions ? ». Ou encore, est-ce que produire des territoires existentiels éthiques-esthétiques et politiques doit forcément passer par cette prise de conscience, par l'auto-connaissance et par l'anthropophagie métaphorique ? Que pouvons-nous introjecter des territoires de l'autre pour enrichir, agrandir les nôtres ? Choisissons-nous d'introjecter les

mêmes choses si nous ne partageons pas les mêmes référents culturels ? La dynamique de l'anthropophagie comme une politique, une éthique et une esthétique concerne-t-elle uniquement les brésiliens ? Comment articulons-nous, l'archaïque et le contemporain, le singulier et l'universel dans l'homme qui se laisse transformer par une pratique spirituelle ou thérapeutique éveillée par le biais d'une plante psychoactive ?

La notion d'introjection, en la différenciant de celle d'incorporation, peut venir enrichir nos analyses sur cette expérience de l'ayahuasca et les processus de transformations existentiels qu'elle semble opérer.

Les processus d'incorporation, introjection et l'anthropophagie

L'intermezzo dedans dehors: l'accueil de l'étrange et « la gueule ouverte de la vie »

> *« Selon la psychanalyse tout au moins, toutes les pensées ne sont certes pas logées dans la tête, certaines gisent, actives, autour de la bouche, y modulant le mode du manger, le timbre de la voix, ou à la surface érectile des seins, d'autres restent collées aux yeux, d'autres dans les oreilles, d'autres sur le bord de l'anus, d'autres aussi marquent le sexe qui, comme chacun sait, ne demande guère son avis à la tête et même, à l'occasion n'en fait qu'à sa tête, voire joue contre la tête. »*
>
> Jean Allouch (2007, p.74)

C'est dans la dimension du commerce de l'être et du monde et par les processus d'introjection que les subjectivités sont dessinées et qu'apparaît la possibilité même d'une anthropophagie à la Oswald de Andrade. Il s'agit là non pas de fusion mais de disponibilité, d'ouverture. L'anthropophagie dans ce contexte est affaire de l'autre, de réceptivité, de disponibilité à l'autre.

En ce qui concerne les agencements urbains de l'ayahuasca et son caractère expérimental, nous sommes interpellés par la question du *destin des incorporations* et des *introjections* en la situant plutôt dans le vecteur de l'éthique, de la politique et de l'esthétique : à quel type de vie ces introjections ouvrent-elles ?

Rappelons-nous des cinq grands axes des résultats des récits des sujets de notre recherche : la dimension enseignante de la plante et de l'expérience, la dimension du travail et de l'auto-connaissance, la dimension de la purge, la *peia* et la purification, la dimension spirituelle-océanique-mystique et la dimension enthéogène et anthropophage.

Nous allons aborder cette dernière dimension par différents biais (la « structure autrui » du monde amérindien et l'origine animale de dieu ; le cannibalisme et la pulsion orale ; l'appétit, la faim et la soif ; l'ayahuasca comme sacrement et la transsubstantiation ; l'accueil de l'étrange) en gardant en tête une question centrale : est-il possible de faire un rapport entre incorporation, introjection et anthropophagie dans les agencements urbains de l'ayahuasca et la démarche d'auto-connaissance (d'ordre spirituelle ou pas) des *ayahuasqueiros* ? Cela signifie que nous ne pouvons jamais perdre de vue les deux niveaux (l'individu et le groupe, ou plus exactement, le sujet et le collectif, le pulsionnel et le culturel) que l'on doit toujours différencier pour pouvoir les articuler. Premièrement il y a l'incorporation, l'introjection et l'identification qui sont les processus grâce auxquels l'appareil psychique est constitué et le sujet advient. Ensuite nous avons pu relever une forte dimension anthropophage dans les récits des expériences avec l'ayahuasca, même si seulement deux sujets y ont fait allusion (Valentina et Marina) directement. Il convient de préciser que lorsque nous parlons de « dimension anthropophage » nous faisons référence à une dimension qui traverserait le collectif, qui traverserait la constitution de ces rituels, de ces pratiques, faisant écho à la caractéristique « anthropophage » de la société brésilienne dans son ensemble et à la trace laissée par ce concept inventé par Oswald de Andrade à la fin des années 20.

Les *ayahuasqueiros*, par l'ingestion du breuvage, ne deviennent « anthropophages » que lorsqu'ils réactualisent cette puissance indigène « introjectée » dans ce qu'elle a de « devenir ». Dans la majorité des agencements *ayahuasqueiros*, l'ayahuasca est considéré comme un sacrement de communion par lequel des « savoirs » sur soi, sur l'autre, sur le monde, sur la nature, sur l'invisible, sur le spirituel sont « ingérés ». Contrairement aux mouvements ou mécanismes d'introjection qu'un sujet réalise tout au long de sa vie sans que cela implique forcément en même temps à une réjection, chez nos sujets, avaler et vomir vont de paire. C'est dans ce mouvement d'avaler des connaissances et de vomir des souffrances que nous retrouvons une dimension anthropophage.

L'anthropologue brésilien Eduardo Viveiro de Castro (2009, p. 14) affirme que les mondes amérindiens sont « marqués de façon indélébile par les signes du cannibalisme » ; Deleuze appelait cela la « structure autrui » du monde amérindien (Deleuze, 1969). Le cannibalisme est un motif omniprésent de l'imagination relationnelle des habitants de ce monde. Dans sa pensée, l'altérité cannibale est un des versants d'une alter-anthropologie indigène qui serait une « transformation symétrique et inverse » de l'anthropologie occidentale. De Castro a longtemps étudié les Araweté, une tribu restante des Tupinambás, et a repéré dans leur cosmologie un *devenir-autre* (2002). Cette cosmologie suggère l'idée d'un corps qui ne définit pas un « je », un corps qui n'est pas « prison de l'âme » mais un objet de dévoration qui « rend » (dans le sens de retourner) l'âme au monde. Cela rend possible d'habiter de nouveaux corps et de s'approprier de nouveaux points de vue sur l'univers. Ainsi, ce « je » ne peut pas être pris comme une valeur en soi puisque son idéal réside ailleurs, il est toujours projeté sur l'altérité. Une altérité archaïque et contemporaine à la fois mais une altérité assimilable, inscrite dans le langage. L'important est de s'ouvrir à l'autre, l'apprivoiser, l'accueillir puis s'approprier ses qualités, sans que cela implique une fusion, une imitation, une confusion avec l'autre.

Selon le moderniste anthropophage brésilien Flavio de Carvalho dans son ouvrage culte *L'origine animale de Dieu* (1973, p.9), c'est dans l'appareil digestif que naissent les dieux du monde. La sensation de religion est gérée d'après lui par la sensation de faim : « La satisfaction religieuse est la satisfaction de la faim. (…) C'est à travers la faim que l'homme rentre en contact avec le monde animal, végétal et qu'il dévore ; l'acte de dévorer est la première religion de l'homme[104] ». L'appareil digestif de l'homme serait selon lui le berceau de toutes les religions. L'appétit devient ainsi le premier instinct de l'homme qui veut à tout prix posséder l'aliment désiré, quitte à s'assimiler à l'animal.

A côté de la *faim*, nous pouvons également signaler la place de la *soif* comme aspiration du *sujet désirant*. Une soif de guérison, d'apprentissage, d'auto-connaissance, d'éveil spirituel etc. Michaux parlait d'être « en famine d'infini », Baudelaire du « goût de l'infini », et ne parle-t-on pas d'une *soif d'infini* ? Ces « détails de l'appétit » comme dit Carvalho, on les retrouve encore dans plusieurs rituels religieux chrétiens qui identifient l'objet divin, le dieu salvateur, avec le vin et la chair du Christ par exemple.

[104] La traduction du portugais est de notre fait.

Contemporain d'Oswald de Andrade, le philosophe allemand Ludwig Klages (1921/2008) propose de penser la faim et la soif comme deux pulsions différentes qui ont en commun de se caractériser par un grand éventail de variétés dans les penchants électifs (on distingue par exemple l'amour de boire de l'ayahuasca au goût déplaisant de l'amour pour un grand vin de Bordeaux). Même si dans la « pulsion d'absorption » il y a certes la dimension indéniable du besoin (« pulsion d'alimentation ») et du plaisir que peuvent procurer dans la vie la nourriture ou la boisson, elle ne se réduit pas à cela. Il y a là quelque chose d'irréductible qui parfois s'exprime dans une avidité au sujet de la « soif d'absolu », « soif de connaissance », « soif de religiosité » ou, pourquoi pas, de consommation.

Klages nous dit de considérer la soif du point de vue de la « pulsion d'union » par absorption. On ne peut pas comprendre la nature des pulsions par l'observation de leurs effets (chez l'homme et chez l'homme seul, l'alimentation n'est qu'une conséquence de l'absorption de nourriture) mais uniquement dans l'expérience vécue : « La sagesse des Anciens en savait plus long, comme l'atteste le fait que même un penseur déjà tardif et professoral comme Aristote définit la faim comme une pulsion visant le contact avec le sec et la soif comme une pulsion visant le contact avec l'élément liquide » (1921/2008, p. 56). Ce contact avec l'élément liquide qu'est l'ayahuasca trouve des formulations telles que « vine of soul », « spirit vine », « visionnary vine », « vine of death » (en anglais) ou encore « vinho das almas » (au Brésil) et « le vin de l'esprit » en France, qui se réapproprient l'idée du « vin des esprits » attribuée à la langue *Quechua*, un des sens du mot aya-huasca. Penseur de l'extase, du mystique, de l'ivresse, de l'éros, Klages pense que dans la « pulsion d'union », au moment de l'accomplissement suprême, il reste un « éros du lointain », quelque chose avec lequel on ne se confond jamais : « De la proximité fait partie, en tant que son pôle opposé, le lointain, que l'on atteindra jamais. Tout regard qui s'ouvre sur l'immensité de l'espace fait naître une attirance et une promesse ; seulement, ce par quoi il est attiré, nous ne le trouverons jamais si nous nous mettons en route pour « parcourir les lointains » : l'horizon recule devant nous et nul voyageur encore n'a traversé les rougeurs du soir » (1921/2008, p. 119).

Dans l'élaboration de notre boîte à outils nous avons déjà longuement évoqué la dimension orale dans le cannibalisme du point de vue de la psychanalyse, tout en mettant l'accent sur l'enchevêtrement et l'intrication des processus de l'incorporation, l'introjection et l'identification. Déjà dans les *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (1905) on rencontre une première allusion au cannibalisme chez Freud. Toutefois, c'est dans *Totem et tabou*

(1912-13) que cette notion sera développée : « En ingérant les parties du corps d'une personne, dans l'acte de la dévoration, on s'approprie aussi les propriétés qui ont appartenu à cette personne. (…) Un jour les frères se rassemblèrent, tuèrent et dévorèrent le père, mettant ainsi fin à la horde primitive. (…) Dans l'acte de dévoration, ils accomplirent l'identification avec lui, chacun s'appropriant une partie de sa force » (Freud, *Totem et Tabou, apud* Silva*, 2009,* p.49). Le terme de cannibalisme implique un étroit rapport entre la relation d'objet orale, l'incorporation, l'appropriation de l'objet et ses qualités, et les premiers modes d'identification.

Freud consacre dans *Psychologie collective et analyse du moi* (1921) un chapitre entier au sujet de l'identification et de ses trois types. L'incorporation est perçue comme le premier stade identificatoire, il affirme : « L'identification est d'ailleurs ambivalente dès le début ; elle peut être orientée aussi bien vers l'expression de la tendresse que vers celle du désir de suppression. Elle se comporte comme un produit de la première phase, de la phase *orale* de l'organisation de la libido, de la phase pendant laquelle on s'incorporait l'objet désiré et apprécié en le mangeant, c'est-à-dire en le supprimant. On sait que le cannibale en est resté à cette phase : il mange volontiers ses ennemis et il ne mange que ceux qu'il aime » (Freud, 2002, p.39).

La notion d'*introjection* a été forgée par Sandor Ferenczi (1908) et signifie le fait que le névrosé cherche, dans l'interface du passage des vecteurs dehors-dedans, à faire entrer dans son moi la plus grande partie possible du monde extérieur, en en faisant l'objet de fantasmes inconscients. Le processus d'introjection contraste avec celui de la projection, à savoir le paranoïaque qui expulse de son moi les tendances devenues déplaisantes. Freud reprendra à son compte le terme d'introjection en l'opposant également à la projection. Cette opposition s'actualise d'abord sur le mode oral (l'incorporation orale) avant de se généraliser : le moi-plaisir originaire se constitue en s'injectant tout ce qui est source de plaisir et en projetant au-dehors tout ce qui est occasion de déplaisir. Dans *La (dé)négation* Freud (1925) l'exprime ainsi : « (…) dans le langage des plus anciennes motions pulsionnelles orales : cela, je veux le manger ou je veux le cracher, et en poursuivant la transposition : cela, je veux l'introduire en moi, et cela, je veux l'exclure de moi. Donc : il faut que ce soit en moi ou hors de moi. Le moi-plaisir originel veut, comme je l'ai exposé ailleurs, s'introjecter tout le bon, rejeter de soi tout le mauvais» (Freud, 2004, p.3).

Dans la pensée de Abraham et Torok (1972) l'incorporation (introduction, détention, expulsion, acquisition, perte d'un corps, autant de variantes fantasmatiques) est intimement liée à une perte et à un deuil impossible ; ce deuil implique un travail douloureux de remaniement que l'incorporation aimerait éviter : « C'est pour ne pas 'avaler' la perte, qu'on imagine d'avaler, d'avoir avalé ce qui est perdu, sous la forme d'un objet (…) Absorber ce qui vient à manquer sous forme de nourriture imaginaire ou réelle, alors que le psychisme est endeuillé, c'est refuser le deuil et ses conséquences, c'est refuser d'introduire en soi la partie de soi-même déposée dans ce qui est perdu (…), c'est refuser son introjection » (*Ibid.,* p.112).

L'incorporation ainsi pensée évoque donc une lacune dans le psychisme et laisse entendre qu'une introjection devrait avoir lieu à l'endroit précis d'un manque. Même si l'image d'intro-jecter (= jeter à l'intérieur) semble si proche d'incorporer, ces auteurs tiennent à les distinguer pour rester au plus près de la conception initiale de Ferenczi qui voyait dans l'introjection la possibilité d'un processus d'élargissement du moi alors que l'incorporation (un fantasme) est refus d'introjecter et négation de l'existence d'une lacune. Ainsi l'introjection acquiert par excellence le sens d'une dimension processuelle.

Jacques Lacan met l'accent sur le rapport entre l'union, la dévoration et le désir. La phase orale selon Lacan (2001, p.260) se définit de la manière suivante : « Ce n'est qu'à l'intérieur de la demande que l'Autre se constitue comme reflet de la faim du sujet. L'Autre n'est donc point seulement faim, mais faim articulée, faim qui demande. Et le sujet est par là ouvert à devenir objet, mais, si je puis dire, d'une faim qu'il choisit ». Pour Lacan la demande orale a donc un autre sens que la satisfaction de la faim puisqu'elle est demande sexuelle. Depuis les *Trois Essais sur la théorie de la sexualité* Freud nous dit que, dans son fond, la demande orale est cannibalisme et que le cannibalisme a un sens sexuel. Freud affirme là enfin clairement que pour l'homme se nourrir est lié au bon vouloir de l'Autre : « Existe aussi ce terme, que ce n'est pas seulement du pain du bon vouloir de l'Autre que le sujet primitif a à se nourrir, mais bel et bien du corps de celui qui le nourrit. Car il faut appeler les choses par leur nom – la relation sexuelle, c'est cela par quoi la relation à l'Autre débouche dans une union des corps. Et l'union la plus radicale est celle de l'absorption originelle, où pointe, visé, l'horizon du cannibalisme, qui caractérise la phase orale pour ce qu'elle est dans la théorie analytique » (*Ibid*., p.243). Plus loin Lacan dira (*Ibid*., p.247) « la vie est en son fond

assimilation dévoratrice comme telle. Au stade oral, c'est le thème de la dévoration qui est situé dans la marge du désir, c'est la présence de la gueule ouverte de la vie ».

La « gueule ouverte de la vie » dont parle Lacan et la faim de l'homme touchent au cœur de notre problématique. On les a retrouvées maintes fois dans les agencements urbains de l'ayahuasca qui, entre autres, ont avalé le Christianisme ou plutôt des bouts du Catholicisme populaire brésilien. Cette dévoration est profonde ; l'ayahuasca y prend même la place d'un sacrement. Si on a parfois pu penser qu'il s'agissait là d'une stratégie pour démarquer l'usage religieux d'une boisson sacrée de l'usage profane d'une drogue, ce qui a joué un rôle non négligeable dans la formalisation du cadre religieux de ces groupes, nous ne pouvons oublier que nous avons affaire là à une véritable cannibalisation. Pour les daimistes par exemple les grâces reçues par le biais de l'ingestion sacramentelle du *Santo Daime*[105] est en rapport à la communion qui a lieu entre les personnes et « l'être divin » qui se révèle dans et par la boisson. Dans le *Santo Daime*, comme le précise Patrick Deshayes (2004, p.17): « Cette boisson permet une communication directe avec Dieu. Elle est la communion originelle. Il y a identification de l'ayahuasca avec le sang du Christ ».

Dans cette première religion ayahuasqueira, l'ingestion de la boisson, au départ de sa migration des contextes indigènes-métis de l'Amazonie, ne connaissait pas un corpus doctrinaire ni un rituel formalisé. Du moment où le *Daime* (ensuite devenu le *Santo Daime*) a été assimilé à l'être divin, au Christ même, l'ayahuasca devient sacrement et un usage rituel prend forme. En atteste la présence des symboles qui font référence directe à l'univers chrétien tel que le *Cruzeiro* (comme est appelée la *Croix de Caravaca*[106] dans cette religion) posé sur la table qui ouvre le rituel, le geste du signe de croix au moment de l'ingestion du thé et la présence des prières traditionnelles catholiques (le *Notre Père*, *Je vous salue Marie*, la « Salve Regina ») (Oliveira, 2009). Dans l'UDV, l'*União do Vegetal*, selon Melo (2009), le contact avec le divin ou avec « le Maître » est également consubstantialisé dans le « végétal » qui devient lui aussi un sacrement. Boire le végétal sacré et vivre ses effets (la *burracheira* selon le mot de cette religion) veut dire entrer en contact avec la lumière, la force, la connaissance et la sagesse que la boisson incarne pour l'évolution de l'homme sur

[105] Dans un hymne daimiste, on entend « Je prends le *Daime* et je considère ce vin le même vin que Jésus a donné à ses apôtres. Dans ma mémoire j'ai dit que c'est pour que la lumière ne manque jamais ».

[106] La croix de Caravaca est une croix à double branche présente dans l'ancienne tradition chrétienne et ésotérique. Selon Isabela Oliveira (2009) pour les daimistes la deuxième branche de la croix représente le retour du Christ.

Terre. Mais à l'*UDV* on dira moins le mot « sacrement » que dans le *Santo Daime*. La *Barquinha*, très proche du *Santo Daime*, suit l'exemple de cette dernière en ce qui concerne la place sacramentelle du *daime*, l'associant aux rituels de possessions.

Ainsi, tout comme l'hostie dans le christianisme, l'ayahuasca possède le statut de sacrement dans les trois religions ayahuasqueiras. Or, si en anthropologie il existe maintes mentions aux références religieuses du cannibalisme, le christianisme présente cependant l'avantage de nous livrer une condensation explicative remarquable : le pain est le corps du Christ, le vin son sang. Selon Green (1972), si ce sont les apôtres Matthieu, Marc et Luc qui rapportent l'invitation du Christ à l'Eucharistie, c'est Jean (6, 52-58) qui en donne toute sa portée métaphorique : « En vérité, en vérité, je vous le dis – si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme – et ne buvez son sang – vous n'aurez pas la vie en vous. – Qui mange ma chair et boit mon sang à la vie éternelle – et je le ressusciterai au dernier jour. – Car ma chair est vraiment une nourriture – et mon sang vraiment une boisson. – Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi – et moi en lui. – De même qu'envoyé par le Père, qui est vivant – moi je vis par le Père – de même celui qui me mange – vivra, lui aussi, par moi. – Voici le pain descendu du ciel ; il n'est pas comme celui qu'ont mangé nos pères : - eux sont morts ; - qui mangera de ce pain vivra à jamais » (*Ibid*., p.35).

L'incorporation est présentée ici comme une obligation pour avoir droit à la vie ; nous retrouvons une promesse d'immortalité associée à une nouvelle vie ; c'est l'élément solide, le pain, qui est porteur de la vie ; une communication mutuelle par l'incorporation a lieu entre le Christ et le chrétien et vice-versa ; l'incorporation est une quasi-conception : « Le Christ vit par le père, le chrétien vit par le Christ. L'absorption du corps du Christ métaphorisé (au sens strict) dans le pain permet de recevoir la vie immortelle et céleste du père » (*Ibid.,* p.35). Dans l'anthropophagie, l'acte de dévorer acquiert les qualités suggérées par le rituel catholique où la consommation de l'aliment sacrificiel par le fidèle ne distingue pas le blé et le vin du corps et du sang, comme ceux du réel et de l'imaginaire – l'acte de dévorer est communion.

Dans le numéro spécial du *Journal of psychoactive drugs* consacré à l'ayahuasca (*Ayahuasca use in cross-cultural perspective*), John Baker (2005) soutient que l'histoire du surgissement du concept de sacrement est très liée à la consommation de substances psychoactives. Le mot sacrement lui, vient du latin ecclésiastique *sacramentum* qui désigne tout objet ayant un caractère sacré. Toutefois, le sacrement en tant que terme de la liturgie

chrétienne se constitue à partir de Saint Augustin. Il désigne, dans son sens général, le « rite religieux institué par Jésus-Christ pour donner ou augmenter la grâce (chacun des sept[107] sacrements) » (Rey, 2006, tome 3, p.3349). Selon l'église catholique, les sacrements sont des signes visibles du don gratuit (la grâce) de Dieu, institués par le Christ et confiés à l'Église.
Jean-Pierre Chaumeil (2003) souligne, en parlant du chamanisme métis péruvien, que de nombreux chamans fréquentent des églises ou assistent aux offices religieux pour « communier » avec le Christ au moment de recevoir l'hostie. Pour les chamans, « le but de la cérémonie n'est pas tant d'incorporer la substance de la divinité que son *savoir* de façon identique à celui émanant, dans un contexte traditionnel, des esprits des plantes hallucinogènes. Parallèle entre deux procédés « cannibales » d'incorporation où il s'agit d'accroître son savoir-pouvoir par consommation rituelle de substances dérivées du corps de la divinité ou de ce qui en tient lieu (les esprits des hallucinogènes sont souvent mis en équivalence avec le sommet du panthéon chrétien). Le rituel de consécration de l'hostie se rapprocherait en ce sens du rituel hallucinogène dans sa définition indigène et métisse » (*Ibid.,* p.165).

En revanche, dans les réinventions urbaines telles que *Comuníndios*, il s'agit plutôt de cette dimension affirmée par Chaumeil que celle du christianisme classique. En effet cela reste ambigu : on dit davantage « consacrer le thé » pour affirmer son caractère de « sacré », pour affirmer que le thé est un enthéogène, capable de réveiller le dieu qui est en chacun par le biais de son ingestion, et non pas un hallucinogène. Toutefois la dimension de la transsubstantiation (qui est un des sacrements) n'est pas mentionnée, contrairement à la dimension du sacré, de la communion. En quelque sorte la notion même de sacrement est ainsi à son tour cannibalisée, resignifiée dans la logique du « chacun fait à sa sauce » de son leader Carlos. Sur leur site internet le groupe *Comuníndios* présente sa vision de la communion de la façon suivante : « l'ayahuasca est une boisson sacrée millénaire, elle est le lien entre « l'être » et la « force supérieure », elle est la clef pour les réponses mystérieuses à partir desquelles chaque individu devient un être spirituel doté d'auto-connaissance, capable de retrouver en soi, toutes les réponses existantes dans le cosmos. (…) *Communier* le thé est important pour accélérer et amplifier la compréhension que nous avons déjà à l'intérieur de nous. En cela réside l'importance de communier le thé ». Puisque, précise le

[107] Les sacrements d'initiation : le Baptême, la Confirmation, l'Eucharistie ; Les sacrements de guérison : la Réconciliation, l'Onction des malades ; Les sacrements de service : le Mariage, l'Ordre.

leader de *Comuníndios*, les scientifiques ont trouvé que chaque humain a naturellement de la DMT dans son corps, Carlos en déduit que l'ayahuasca vient réveiller quelque chose qui existe déjà dans chacun : « Cette force que nous ressentons pendant l'effet du thé, fait que nous puissions comprendre dans un court laps de temps, tout ce que nous vivons et puissions même aller chercher au plus profond de l'existence humaine, la connaissance des générations passées ». D'après la « philosophie » de *Comuníndios* l'ingestion de ce breuvage ancestral, la « consécration du thé », est capable d'activer le monde interne de telle sorte qu'il puisse atteindre un nouvel état de « communion » et accéder à un savoir sur soi, sur la vie etc. D'ailleurs le nom *Comuníndios* met en avant l'idée de communion que son leader explique comme étant « commun en dieu » ; si cette expression évoque d'emblée une union spirituelle ou affective avec le divin, selon Carlos elle renvoie tout autant à l'idée que nous sommes tous des frères. Dans cette perspective, on boit, on cannibalise pour, comme ils disent, « connaître », « se rencontrer » par le biais de l'ayahuasca, l'autre.

Cette ambivalence entre le religieux et le profane, le divin et le soi est caractéristique de ces nouveaux groupes qui vont à la fois s'appuyer sur les dites traditions ayahuasqueiras brésiliennes, les matrices amazoniennes, tout en voulant s'en démarquer notamment en ce qui concerne une certaine notion de la liberté et du « libre arbitre ». *Comuníndios* est fortement pris dans cette ambivalence, en témoigne le parcours de Carlos qui avait transité par les religions ayahuasqueiras. Ses chansons par exemple, ses *cantorias* qui sont sa version à lui des hymnes daimistes, marquent l'acte fondateur de *Comuníndios* et le moment où il s'autorise à fonder son propre groupe avec une cosmologie qui englobe également d'autres inspirations.

Comme les trois matrices amazoniennes, ce groupe a des influences religieuses multiples. Les différentes lectures que font ces influences à l'égard du sacré se manifestent dans leurs constructions symboliques autour du sacrement végétal. Ainsi, on boit le thé de l'ayahuasca tout comme on boit en même temps une pratique de l'autre ; on utilise ce qu'on trouve d'affirmatif chez l'autre pour augmenter la *puissance d'agir* de son corps (le corps individuel et le corps du groupe), à savoir, un savoir indigène. Dans un groupe tel que *Comuníndios* on pourrait parler d'un double vecteur d'anthropophagie vue que le savoir indigène a déjà été « mangé » par le *Santo Daime* et l'*UDV*. Toutefois, cette démarche n'engage pas un pacte d'exclusivité, hiérarchisé ; ce n'est pas non plus un projet puriste de *retour au primitif* (que les surréalistes ont voulu réaliser à une autre époque). Le mouvement

anthropophage, représentant du modernisme brésilien à la fin des années 20, voulait déglutir le monde pour rencontrer le Brésil. Cette notion d'anthropophagie est à la fois un projet naïf profondément marqué par les mouvements d'avant-garde européens qui faisaient à l'époque un éloge du primitif, et à la fois une simple boutade d'Oswald de Andrade. Toujours est-il qu'elle a tracé un sillon dans l'imaginaire brésilien ; dans la culture populaire c'est certain, mais plus fortement encore dans le monde intellectuel.

Nous savons maintenant que le *Manifeste Anthropophage* d'Oswald de Andrade (1922) prend ses racines dans l'incorporation de l'altérité : « *Seul m'intéresse ce qui n'est pas à moi.* Voilà la loi de l'homme, la loi de l'anthropophage ». Cette incorporation (rappelons que le manifeste dit « L'anthropophagie : *l'absorption* de l'ennemi sacré pour le transformer en totem ») agirait tant sur le plan personnel que sur le plan collectif. Si nous nous référons aux processus d'incorporation et d'introjection tel qu'ils ont été distingués par la psychanalyse de Ferenczi, nous pouvons avancer que la démarche « affirmative » d'Oswald de Andrade penche davantage du côté de l'introjection que de l'incorporation (et encore moins de celui de l'identification). Les agencements brésiliens de l'ayahuasca ont introjecté dès le début dans leurs pratiques des éléments hybrides et culturels aussi variés que la pensée traditionnelle amazonienne, la pensée orientale ou encore le spiritisme européen. De nos jours l'*ayahuasqueiro* dit ingérer l'ayahuasca pour rencontrer soi-même et un nouveau mode d'être au monde qui passe par l'introjection du bon et l'expulsion, la rejection du mauvais. Puisque qui dit manger, boire, dit aussi éliminer, expulser. A côté du mouvement d'introjection des qualités de l'autre nous n'oublions pas qu'il existe dans la démarche ayahuasqueira également le mouvement de se purger, de se purifier. Le « travail du spirituel» est alors permanent, sa danse ébauche des chorégraphies des allers-retours entre les différents états de conscience (l'ordinaire et l'état modifié), différents modes de pensées, puis entre ce qu'on veut extraire de l'autre pour soi et ce qu'on veut expurger. Au long de leurs expériences viscérales les *ayahuasqueiros* vomissent ce dont ils n'ont plus besoin et avalent les *mirações* (visions) susceptibles d'apporter des choses pour leur vie quotidienne et, dans la majorité des cas, également pour leur vie spirituelle.

Dans sa revendication de l'anthropophagie comme valeur culturelle, le manifeste de Andrade portait en lui, une volonté de contestation envers la société brésilienne des années 20 qui méconnaissait la culture indienne voire trouvait dans sa coutume de l'anthropophagie, à l'image des colonisateurs européens cinq siècles auparavant, la preuve

du caractère non-humain des sauvages. En métaphorisant l'« anthropophagie », de Andrade voulait instaurer un rapport entre cultures qui se fonde sur une nouvelle relation entre le même et l'autre. C'est-à-dire une relation qui ne soit pas, pour parler avec Lévi-Strauss, de l'ordre de « anthropémie » (du grec *emein*, vomir). Celui-ci disait à propos des mœurs de notre civilisation et plus particulièrement de nos coutumes judiciaires et pénitentiaires : « A les étudier du dehors, on serait tenté d'opposer deux types de sociétés : celle qui pratique l'anthropophagie, c'est-à-dire qui voit dans l'absorption de certains individus détenteurs de forces redoutables le seul moyen de neutraliser celles-ci, et même de les mettre à profit ; et celles qui, comme la nôtre, adopte ce qu'on pourrait appeler l'« anthropémie » (du grec, *emein*, vomir) ; placées devant le même problème, elles ont choisi la solution inverse, consistant à expulser ces êtres redoutables hors du corps social en les tenant temporairement ou définitivement isolés, sans contact avec l'humanité, dans des établissements destinés à cet usage. A la plupart des sociétés que nous appelons primitives, cette coutume inspirerait une horreur profonde ; elle nous marquerait à leurs yeux de la même barbarie que nous serions tentés de leur imputer en raison de leurs coutumes symétriques » (Lévi-Strauss, 1955/2005, p.464).

Pour Andrade en revanche, l'anthropophagie, telle qu'il l'a pensée, vise l'incorporation dans le corps social de tout ce qui est objet d'exclusion, de rejet : le fou, l'étranger, l'étrange, le délinquant, le mystique etc. Elle vise revaloriser l'autre en reconnaissant sa singularité. Cela va à l'encontre de ce que notre société ou même certains domaines de la science cherche à réaliser. Ces dernières souvent cherchent à vomir sans avaler. Le cas particulier du traitement donné à l'ayahuasca en France en est peut-être un exemple.

Pour revenir à nos sujets *ayahuasqueiros* nous ne pouvons évidemment ni identifier le simple fait d'avaler une boisson étrange (des visions…) avec *l'anthropophagie* ni identifier le fait de vomir avec *l'anthropémie*. Certains d'entre eux aimeraient, si on peut dire, vomir des parties de leur propre culture, tellement ils en sont critiques, mécontents (parfois mêmes dégoûtés). Il convient plutôt de dire que cette réactualisation anthropophage contemporaine que nous avons repérée dans le mouvement *ayahuasqueiro* ne va pas de soi. N'oublions pas la notion de prudence de Spinoza. Par exemple quand le collectif et le singulier ne sont plus reliés, ou lorsque leur rapport tend vers une fusion et un écrasement, l'anthropophagie n'est plus affirmative mais joue dans les passions tristes, les forces

réactives. Comme l'ayahuasca (et les psychoactifs de manière générale), les agencements *ayahuasqueiros* urbains portent en eux beaucoup d'ambivalence qu'il convient de ne pas perdre de vue pour ne pas enlever à cette dimension anthropophage ce qu'elle a d'affirmatif, ce qu'elle peut avoir de riche.

Disons que l'expérience de l'ayahuasca, dans ce qu'elle a d'anthropophage, selon notre lecture, est faite du mouvement d'avaler et de vomir, dans leur sens métaphorique. On peut avaler des connaissances, des discours, des savoirs, des souffrances, des couleurs, des angoisses, etc., comme on peut vomir des discours, des souffrances, des peurs, des toxines, des malheurs, etc. Ainsi nous pourrions dire : tout avaler serait tomber dans la béatitude aveugle, une naïveté passive ; tout vomir serait montrer une face réactive. Tout avaler serait soutenir le fantasme du *retour au primitif*, volonté de pureté qui cacherait en fait un vomissement mal agencé de sa propre culture. Tout vomir pourrait témoigner du refus d'y reconnaître quelque chose de soi, refus d'avaler du même en le désignant autre, pas-soi (« ce sont des hallucinations », « c'est la chimie »). Nous pensons qu'il s'agit de respecter la dialectique du mouvement avaler-vomir et que dans chaque *avaler* il y a certes une tentative de *vomir* quelque chose, comme dans chaque *rejeter* il y a certes une tentative d'*avaler* quelque chose.

Capter les forces affirmatives de cette expérience serait de dire : « avaler, oui, mais pas n'importe comment… ». Cela a également à voir avec le temps de l'anthropophagie qui n'est pas celui d'une simple consommation de l'altérité tel un produit de plus d'un marché. Pensons à la mise en garde de Andrade : « Nous sommes contre tous les importateurs de conscience-en-boîte » ! Cela vaut tant pour les expériences subjectives que pour les expériences collectives (les agencements urbains). Le mode de subjectivation capitalistique, comme diraient Deleuze et Guattari, ou le shopping spirituel à la mode, une « identité prêt-à-porter » (Rolnik). Si dans le parcours de Carlos par exemple coexistent plusieurs religions et affinités spirituelles, on ne peut tout de même pas parler de « shopping spirituel » puisque cela dépasse largement la mode (le temps long, un mode de vie, de toute une vie) et ne se fait pas seul puisqu'il fonde un groupe qui est son œuvre.

La démarche anthropophage implique en effet le temps d'une digestion délicate, un temps qui cherche à digérer des éléments hétérogènes en les transformant, sans pour autant abolir les différences ni les contradictions, sans écraser le lointain, pour arriver à multiplier des singularités et pour réaliser non pas une simple juxtaposition syncrétique mais

le métissage tel que le conçoit François Laplantine. La différence ne peut pas perdre sa puissance au nom du désir d'abolir toute distance, ayant l'illusion que la différence disparaît du moment où l'on avale. A ce propos Fédida (1972) avance que le cannibalisme cache et révèle le désir inconscient d'annuler ce qui sépare et distingue pour ne jamais perdre, au nom d'une illusoire identité du même, ce qui ne peut être que l'autre. *Je est un autre*, disait Rimbaud.

Un rapport singulier à l'autre est souvent attribué aux brésiliens. Le désir d'établir une intimité chez les Brésiliens mis à l'avant par Sérgio Buarque de Holanda (1936/1982) dans le chapitre « L'homme cordial » de *Racines du Brésil*, a poussé Oswald de Andrade à donner une conférence en 1950 intitulé « Un aspect anthropophage de la culture brésilienne : l'homme cordial ». Cette cordialité apparaît comme un aspect de la culture brésilienne compatible avec des formes de vies plus justes et solidaires. Oswald de Andrade rapproche la « cordialité » décrite par Sérgio Buarque de Holanda du « rite anthropophagie qui est communion ». Ce sont des très vagues associations de Andrade, mais qui insistent tout de même sur l'idée de rapprocher sa notion d'anthropophagie à celle de la cordialité comme étant toutes les deux des pratiques qui cherchent la « communion », l'abolition de la distance envers l'autre qui prendre la forme de déglutition, l'absorption anthropophage dont parle Oswald de Andrade ou bien l'hospitalité chaleureuse de l'homme cordial dont parle Holanda. Tant la cordialité quant l'anthropophagie sont deux faces de « cette horreur de la distance » et de ce « désir d'établir l'intimité » soulignés par Holanda dans le rapport qu'ont les Brésiliens vis-à-vis des étrangers. Cela est directement lié à l'histoire du pays, aux stratégies trouvées pour faire face à un *autre* (depuis toujours là, tant pour le colonisé que pour le colonisateur) et à tous les rapports de domination. Au Brésil, l'anthropophagie en tant que concept, en plus de ce désir inconscient d'annuler ce qui sépare pour ne pas faire face à la perte, présente une face productive différente de la pure négativité qui apparaît habituellement dans le discours « civilisé » sur la « barbarie » de l'acte cannibale, souvent pris comme signe de la violence maximale. Selon la perspective d'Oswald de Andrade, l'anthropophagie préconise une espèce de transsubstantiation à partir de laquelle, celui qui est dévorateur, se change, se métamorphose à partir de l'autre dévoré. Cette pensée d'absorption de l'autre comme recréation de soi-même a pris une fonction de plus, celle de transformer le discours ressenti des relations coloniales (côté du ressassement, du ressentiment) en un discours productif de subjectivités et d'identités en devenir.

L'anthropophagie cherche à effacer les frontières ou les divisions étanches : « Le monde serait un système de vases communicants : corps et esprit, raison et déraison, sujet et objet, le Même et l'Autre, enfin confondus dans une seule totalité » (Queiroz-Siqueira, 1972, p.276).

Pour finir, quel écho le concept d'anthropophagie d'Oswald de Andrade peut-il avoir avec la pensée de Deleuze et Guattari ? Il est clair que les trois auteurs partagent un amour flagrant pour l'étrange (étrangeté, étranger), l'intempestif, le baroque, l'extraordinaire, le déroutant, ce qui déstabilise, arrive à l'improviste, l'événement. Quoi qu'on dise, il existe bel et bien une affinité élective de la part des *ayahuasqueiros* avec ces dimensions.

*Qu'est-ce que la philosophie ? (*1991) réserve quelques lignes éclairantes sur la question de l'étranger. Deleuze et Guattari écrivent que l'étranger et l'autochtone sont en réalité indistincts, dans un double mouvement, l'étranger devient autochtone et l'autochtone devient étranger. Le devenir a de l'étranger et de la puissance, une puissance du devenir-autre. Dans ce sens, l'expérimentation relève d'une éthique de l'accueil de l'altérité. Laisser advenir l'hétérogénéité absolue de l'étranger ce serait alors accueillir l'évènement pour ce qu'il est, c'est-à-dire « quelque chose de plus inattendu ».

Cette éthique de l'accueil de l'altérité s'accorde bien avec la pensée anthropophage brésilienne et avec sa réactualisation dans le paysage *ayahuasqueiro* contemporain telle que notre travail de cartographe en a dessiné les contours. Le désir d'absorber l'autre se trouve métaphorisé. Il porte en lui le moyen d'« ensauvager » l'homme, effaçant ainsi les frontières qui séparent le monde humain du monde non humain. C'est en cela que le *Manifeste Anthropophage* d'Oswald de Andrade de 1928 reste d'actualité. Le dehors passe en chacun de nous. C'est *le passage des puissances* (forces primitives, intensités) qui dessine la subjectivité, la met en mouvement, la produit. Le dehors, l'étranger que chacun porte en son intérieur le modifient et le transforment. Le corps collectif n'arrête pas de se faire des greffes pour éviter le morcellement que la modernité ne cesse de risquer. Le temps présent lui-même est dévorateur tout en se laissant par moment se faire incorporer par le passé (qui ne devient qu'un fantasme du présent) et par le futur qui est là tout en étant pas arrivé. Le contemporain se constitue par dévoration. Selon Prado de Oliveira (2003) Il y a de la contemporanéité de l'anachronique : « l'anachronique est toujours contemporain. L'archaïque n'est pas l'ancien, mais il envahit le présent ». En même temps que le contemporain s'alimente de sa propre ligne de temps en l'assimilant, il se transforme et

devient un autre. C'est également dans les lignes du temps que l'altérité fait la subjectivité goûter à l'étrange. L'étrange et l'étranger sont la part d'ombre de l'événement, son côté inactuel.

C'est dans ce désir de se connaître à travers l'étranger que l'*ayahuasqueiro* cherche à ne plus être étranger en soi même, à manger son étranger à lui, à avaler et à se laisser avaler par l'étranger. C'est dans cela que le métissage de ces expériences peut être évoqué, par la rencontre et la reconnaissance de l'altérité en soi-même.

Or, un des grands mythes de l'univers *ayahuasqueiro* amazonien, fortement repris dans les espaces urbains, tourne autour de la figure emblématique du serpent. Souvent les *mirações* foisonnent des serpents. Au long de l'histoire de l'humanité le serpent a exercé une place assez particulière. Dans ce contexte, le serpent est fréquemment compris comme grand représentant de l'ayahuasca, représentant la liane même de la plante. Quand le serpent apparaît dans une *miração* (vision) et ouvre bien sa gueule pour avaler son expérimentateur, cela est compris comme un signe de lâcher-prise et d'initiation à l'ayahuasca ou le début de la guérison. Il faut se laisser avaler par le serpent. Dans l'univers a*yahuasqueiro* le mouvement est toujours double, triple, contradictoire, en oscillation, en processus : manger, vomir, avaler mais également se laisser avaler…

Cela nous rappelle une conversation avec une amie[108]. Elle expliquait que dans les temps anciens les crues du Nil étaient mortelles car il n'existait aucun canal d'irrigation pour accueillir tout ce débordement d'eau. Peu à peu, les Egyptiens ont construit des canaux d'irrigation, des systèmes dignes de fines dentelles pour irriguer les terres. C'est seulement à ce moment-là que la crue est devenue une divinité bienveillante. Les *ayahuasqueiros* dans notre recherche témoignent d'un tel travail minutieux d'accueillir dans leur corps les puissances de la plante et son altérite sans en être meurtri.

[108] Discussion personnelle avec Annabelle Gugnon.

II. LIMITES

Notre recherche a plusieurs limites. Tout d'abord nous devons nous interroger sérieusement sur notre *choix* des sujets inclus dans notre étude car celui-ci a été déterminant quant au matériel de base (les interviews uniques semi-structurées) sur lequel nous avons porté nos analyses. Choisir implique toujours de renoncer à d'autres possibilités. Etant donné que les interviews au Brésil se sont déroulées lors de trois séjours et pour nous assurer de pouvoir organiser chacune d'elles dans les mêmes conditions, nous avons été contraints de réaliser un unique entretien avec chaque sujet. Une seule exception, les deux entretiens que nous avons eus avec Valentina et qui ont permis des récits qui relatent avec beaucoup de détails son parcours dans le temps. Notre limite principale réside peut-être dans le fait de n'avoir pu faire qu'un seul et unique entretien avec chaque sujet.

Le choix des sujets s'est fait au fil des rencontres, en partie à travers mes contacts au sein d'un réseau des chercheurs (*NEIP*). Il s'est donc passé absolument hors toute institution (aucune église ou aucun groupe n'a été sollicité pour proposer des sujets) et n'a pas été effectué non plus à l'« aveugle » (à partir de listes fournies par exemple par l'église daimiste, si déjà une telle liste existe).

Toutefois, si nous pouvons affirmer des sujets interviewés dans notre étude qu'ils sont relativement représentatifs de l'univers *néo-ayahuasqueiro* urbain (globalement de classe moyenne, ayant suivi pour la plupart une formation universitaire) tel qu'il est dépeint dans la littérature, notamment dans le vaste travail de Labate (2004), nous ne pouvons évidemment en être sûrs, compte tenu aussi de la vitesse avec laquelle ces groupes et leurs adeptes évoluent.

Au fond, ce questionnement sur nos choix nous renvoie clairement à la question du contre-transfert du chercheur. Dans toute recherche, le contre-transfert du chercheur par rapport à son objet d'étude, comme l'a montré Devereux (1980), doit être pris en compte. Dans cette étude, notre expérience en tant que brésilienne expatriée et le travail de « décentrage » (Moro, 1998) qu'elle exige impliquent certainement une limite. Nous avons travaillé celle-ci longuement dans la partie que nous avons consacrée au contre-transfert du chercheur, il convient ici simplement de réaffirmer à quel point cela joue un rôle crucial aussi bien lors du déroulement de l'interview que lors de la lecture que nous en avons faite. Nous espérons que, ayant explicité notre parcours singulier, et ayant apporté des éléments de

réflexion autour de notre place de chercheuse, notre rapport au Brésil, puis ayant raconté la suite de rencontres qui nous a mené jusqu'aux sujets de notre recherche etc., cela contribue à rendre compte au mieux des affinités, antipathies, accords ou désaccords… que nous éprouvons (parfois à notre insu) et à limiter les effets contre-transférentiels néfastes ou aveuglants. Ainsi nous avons explicité le choix des sujets tout comme la décision d'intégrer ou non l'interview effectuée.

Une seconde limite de notre étude réside dans le fait que notre recherche se base sur les narrations des *ayahuasqueiros* urbains et sur l'observation d'un seul agencement urbain de l'ayahuasca, *Comuníndios*, au sein duquel cinq de nos sujets participent aux rituels. Nous avons pu réaliser un travail ethnographique du type observation participante seulement dans ce groupe et non pas dans tous les autres où le reste de nos sujets font leurs expériences (les religions ayahuasqueiras ou encore les groupes dissidents de ces dernières). Faire de nouvelles ethnographies au Brésil et en Europe représente une perspective de recherche à réaliser.

Nous n'avons pas non plus approché l'univers *ayahuasqueiro* urbain lié davantage aux pratiques végétalistes péruviennes. Plutôt que dans une démarche délibérément médicale, nos sujets s'inscrivent dans une démarche d'auto-connaissance et/ou spirituelle. Aucun de nos sujets n'était malade ni n'attendait directement de l'ayahuasca une cure pour une affection somatique. Nous n'avons pas eu l'occasion de rencontrer des personnes qui prennent de l'ayahuasca pour combattre un cancer ou d'autres maladies. Tant en France qu'au Pérou, l'intérêt pour l'ayahuasca et ses rituels dans un usage alternatif à la médecine occidentale est en pleine croissance.

Bien que cela ne soit pas le sujet de notre recherche, il convient de signaler l'absence de toxicomanes avérés, soignés auparavant dans un établissement spécialisé. Même si certains de nos sujets nous ont fait part de leur rapport problématique à d'autres substances psychoactives avant leurs prises d'ayahuasca, nous n'avons interviewé aucun sujet pour lequel les processus de décrochage et de désintoxication étaient encore en cours.

Pour finir il s'avère important de préciser un dernier point. Il s'agit ici d'une recherche qualitative (bien que ne soit pas en soi une limite). La portée des résultats de notre analyse qualitative phénoménologique ne se fonde pas sur un grand échantillon (N = 17) ni sur des analyses statistiques et standardisées. Néanmoins, l'intérêt principal de notre recherche doctorale n'est aucunement de quantifier, de systématiser ni de mesurer le paysage urbain

de l'ayahuasca dans le monde contemporain, mais d'en tracer les lignes et analyser les processus.

Notre cartographie des usages rituels-urbains de l'ayahuasca s'intéresse davantage aux déplacements qu'aux origines, aux idées fixes ou absolues. Ainsi nous avons démontré à plusieurs reprises le caractère dynamique, changeant, mouvant et parfois contradictoire des représentations de l'expérience de l'ayahuasca ainsi que les oscillations entre l'immanence et la transcendance, entre le culturel et l'universel, entre l'émergence de la spiritualité et la prise de conscience, etc. Le spirituel est lui-même compris de différentes manières. Tout au long de cette recherche nous aurons mis l'accent sur les « oscillations » des *ayahuasqueiros* qui ont enrichi et complexifié notre analyse, rendant laborieux notre travail de cartographe.

III. PERSPECTIVES

Sur le plan des perspectives de recherche, nous avons montré que les *ayahuasqueiros* et les nouveaux agencements urbains de l'ayahuasca dans le monde contemporain ne vont pas de soi et méritent des recherches. Comme nous l'avons remarqué tout au long de cette étude, leurs expériences engagent plusieurs domaines et registres ; ils ne se prêtent donc pas à une quelconque classification fermée. La scène est mutante et il est probable que dans les années à venir, de nouveaux portraits d'usagers urbains de l'ayahuasca et de nouveaux groupes tels que *Comuníndios* continuent à naître, à changer à toute vitesse, à incorporer et à introjecter dans leurs rituels toutes sortes de pratiques ou de techniques disparates. C'est précisément pour cette raison que de nombreuses recherches restent à faire visant à poursuivre l'exploration du vaste et complexe paysage de la problématique de l'ayahuasca et de ses réinventions urbaines dans le monde contemporain. Comme l'écrit Laplantine (2007, p.23) : « Toutes les sociétés sans aucune exception, se trouvent aujourd'hui confrontées à des mutations extrêmement rapides, sans aucun précédent dans l'histoire de l'humanité ». Il conviendra d'accompagner l'évolution d'un agencement urbain tel que *Comuníndios* pour noter et analyser le destin que prendra son projet expansionniste et en saisir les effets transculturels à long terme au Brésil et à l'étranger. Il sera très intéressant de voir quelle place occupera la matrice amazonienne à Alter do Chão dans cette expansion ainsi que le rôle joué par son leader. Si aujourd'hui les groupes deviennent de plus en plus autonomes, nous sommes en mesure de nous demander quel sera demain le rapport des groupes basés en Europe envers la matrice brésilienne de *Comuníndios* et sa cosmologie ? Comment évolueront les rôles (notamment celui de fabriquer le breuvage et la place du guide) au sein de cet agencement urbain, étant donné l'engagement familial et la constitution de nouveaux groupes (au cours de notre recherche nous avons assisté à la première dissidence qui a donné lieu à un nouveau groupe appelé *Gaia*).

Comment *Comuníndios* s'inscrira-t-il dans le paysage brésilien de l'ayahuasca et dans le réseau international de l'ayahuasca qui ne cesse de croître ? N'oublions pas la vitesse vertigineuse à laquelle Carlos envisage l'expansion et le rôle de successeur qu'il semble attribuer à son fils qui, lui, n'a évidemment pas connu le même parcours à travers les

différentes religions ayahuasqueiras, mais qui est plus en accord avec sa génération (voyage beaucoup, maîtrise plusieurs langues, s'occupe du site internet, etc.)

Il serait également intéressant d'effectuer au sein des agencements urbains de l'ayahuasca une *étude longitudinale* avec les usagers pour découvrir s'ils évoluent dans ou à travers les groupes, et de quelle manière, voir comment leurs expériences les transforment. Pourquoi ne pas ré-interviewer les dix-sept personnes avec lesquelles nous nous sommes entretenues pour analyser où elles en sont par rapport à leur démarche ?

Organiser une étude centrée davantage sur les raisons d'un usage ponctuel dans un objectif précis qui ne soit pas à la base religieux ou spirituel, comme par exemple la recherche d'un traitement alternatif à la médecine occidentale, pourrait soulever d'autres questions que celles que nous avons abordées à présent.

Nous sommes convaincus qu'il est important d'accompagner la scène des dits *psychonautes*, ces expérimentateurs indépendants des psychédéliques rassemblés sur internet, notamment dans les forums sur le sujet : est-ce que le jour arrivera où l'on prendra l'ayahuasca en dehors des cadres rituels (il existe quelques rares cas isolés) ? Le cadre rituel (pas forcément religieux) continuera-t-il à autant aussi valorisé que de nos jours ? Si actuellement on exporte non seulement le breuvage ayahuasca mais également des modèles de cadres rituels, il serait important de continuer à étudier les métissages que ces rituels subissent dans chaque pays où ils sont accueillis et adaptés en fonction de la culture et l'histoire.

Une recherche à faire qui pourrait être très féconde serait de recueillir les récits des amazoniens des petits villages tels que les daimistes du Céu de Mapia pour les faire dialoguer avec les daimistes de São Paulo, des Pays-Bas ou encore d'Espagne.

La problématique de l'ayahuasca nous pousse à fonder de nouvelles manières de penser la spiritualité, la mystique, l'auto-connaissance et la psychanalyse. La question de savoir ce que veut dire *l'auto-connaissance* ne nous a pas quitté et demande à être explorée davantage.

Qu'en est-il de l'auto-connaissance pour les personnes qui prennent et celles qui ne prennent pas de l'ayahuasca ?

Une nouvelle perspective de recherche serait d'interroger l'internationalisation de l'ayahuasca (beaucoup plus forte que pour d'autres psychédéliques) et d'analyser les usages

urbains européens d'autres substances telles que la mescaline, le cactus de San Pedro ou encore les champignons (dont il existe un usage ritualisé en Suisse).

Une autre perspective importante de notre recherche serait de mieux situer le traitement que l'Etat français réserve à la question du *Santo Daime*, son assimilation à une dérive sectaire ainsi que la position envers le néochamanisme dans son ensemble. Sera-t-il possible un jour d'envisager une autre manière de faire face à cette question ? Comment distinguer les pratiques ayahuasqueiras « sérieuses » des éventuelles pratiques dangereuses ? Comment penser le droit civil, la liberté religieuse, la dimension culturelle et psychopathologique et l'autonomie de chacun devant ces questions ?

Une investigation pointue de la notion de sacrement et les éventuelles différences au sein des agencements urbains de l'ayahuasca ne serait pas dénué d'intérêt.

Pour finir nous ne pouvons que revenir à la question qui nous hante depuis toujours, à savoir la question brillante et toujours (in)actuelle laissée à la postérité par Spinoza : *que peut un corps* ? En ce qui concerne les expériences urbaines de l'ayahuasca, la question de savoir ce que peut supporter un corps (quelles intensités, visions, passions, forces, etc.) reste ouverte. Nous espérons simplement avoir tracé un sillon dans lequel pourront s'inscrire de futures cartographies.

CONCLUSION OU CONSIDERATIONS FINALES

Selon Deleuze dans *Critique et Clinique* (1993, p.11) : « Ecrire est une affaire de devenir, toujours inachevé, toujours en train de se faire, et qui déborde toute matière vivable ou vécue. C'est un processus, c'est-à-dire un passage de Vie qui traverse le vivable et le vécu. L'écriture est inséparable du devenir : en écrivant, on devient-femme, on devient-animal ou végétal, on devient-molécule jusqu'à devenir-imperceptible… ».

Le travail ici présenté est la cartographie d'une pensée qui pose ses jalons en cherchant son mouvement propre. Pensée en mouvement, inachevée, en devenir, sans conclusion. Une cartographie veut dire enracinement éphémère et prolifique d'une série de problèmes, des questions qui sont loin d'épuiser les enjeux cliniques, politiques, philosophiques, éthiques, esthétiques, culturels et ethnopsychanalytiques de notre problématique. Penser demeure ainsi épouser la vie dans son mouvement. Notre choix, ici, est davantage d'ouvrir des questions, les mettre en perspective, plutôt que de viser des réponses définitives. Dans cette recherche nous traversons une zone dans laquelle les lignes d'une cartographie ne sont jamais achevées, d'où la difficulté que nous ressentons à présent d'y mettre un terme.

Cependant, il n'empêche que tout au long de cette trajectoire une véritable recherche s'est produite, dans le sens où nous avons suivi jusqu'au bout la logique introduite par notre méthodologie et nous avons mis à l'épreuve notre boîte à outils constituée rigoureusement.

Un travail de recherche nous paraît proche de la vie et du travail de production de la différence qui est en son cœur. Dans une recherche comme dans la vie, il s'agit de travailler notre capacité à accueillir l'étrange. Plus on y parvient, plus la vie est affirmée. Cela a à voir peut-être avec la *chaosmose* dont parlait Félix Guattari, l'expérience de déterritorialisation, de rupture de sens, cette machinique de l'être en devenir qui essaye de se saisir dans le mouvement. L'étrange en nous est porteur de lignes qui dessinent notre mode d'être dans la vie.

L'ayahuasca s'inscrit dans le monde tel qu'il devient. Il ne s'agit alors guère de questionner s'il est une bonne chose ou non que ces pratiques ayahuasqueiras soient « exportées ». Actuellement la question est plutôt de savoir comment ces inscriptions ont

lieu et à quoi elles conduisent. Ces subjectivités ayahuasqueiras brésiliennes, françaises ou européennes (pour la plupart spiritualistes) sont partie intégrante des subjectivités contemporaines, tant dans leur rapport si particulier à l'archaïque, que dans les sphères qu'elles réactualisent. Au lieu de continuer à vouloir les nier ou à prôner leur éradication, nous avons osé penser les subjectivités telles qu'elles émergent au sein du paysage de l'ayahuasca et tenté d'en esquisser les contours.

Les *ayahuasqueiros* urbains, Brésiliens ou Européens, dessinent la cartographie d'une entreprise ascétique contemporaine qui associe un large éventail de techniques, cultures, influences, qui visent de nouvelles compréhensions de soi, de l'autre, du monde. S'ouvrir à l'auto-connaissance (souvent associé à une *spiritualisation de la réalité*) demeure le projet princeps qui traverse la subjectivité des *ayahuasqueiros* que nous avons rencontrés et cela indépendamment de leurs cultures.

Nous n'aurons pas de réponse précise à la question de savoir si, à travers l'ayahuasca, cette *plante spiritualisante*, il s'agit de « l'émergence du Dieu en nous », comme en témoignent les aventuriers de la spiritualité ou de l'auto-connaissance que nous avons rencontrés. Ou bien, s'agit-il de « l'inconscient en nous », du pur devenir…

Au sein de ces pratiques dans lesquelles le collectif et le singulier s'entrecroisent de manière complexe, émerge le métissage de pensées, de rituels, de gestes, de régions, d'espaces symboliques. Si l'ayahuasca nous paraît essentiellement dionysiaque, les *ayahuasqueiros* et les agencements urbains (les rituels, le cadre, les signifiants, les chants, etc.) quant à eux tendent vers l'apollinien, ou encore composent avec les forces dionysiaques et apolliniennes. Ils oscillent entre différents registres, dans un va-et-vient…

L'expérience de l'ayahuasca se présente à nous comme étant le résultat d'un agencement de plusieurs dimensions : la plante et son pouvoir psychoactif, le sujet et sa constitution psychique, le cadre rituel et le « transfert » avec le « guide », le culturel et l'intrapsychique. Des histoires d'agencements : agencements de religions, des croyances, des cultures, de devenirs qui traversent directement la vie quotidienne de ces personnes.

A partir des cartographies singulières des dix-sept personnes ayant participées à notre recherche, nous avons montré que l'expérience de l'ayahuasca déborde et prolonge le cadre du rituel lui-même et est incorporée dans la vie quotidienne à travers un ensemble d'« enseignements » attribués à l'expérience. Tout comme il existe pendant le rituel une sorte de distension du temps vécu, l'expérience se ramifie dans la vie de tous les jours. Le

rapport entre les prises de l'ayahuasca et le quotidien a révélé des données importantes : les récits démontrent que les sujets ne s'inscrivent pas dans un mode toxicomane d'être au monde ni dans un mode de vie sectaire.

Le passage à la vie quotidienne – ce que nous avons appelé « *les allers-retours* » entre l'expérience de l'ayahuasca et les axiomes de la quotidienneté – chez les *ayahuasqueiros* est suffisamment construit puisqu'il fait preuve d'une fluidité, d'un mouvement réciproque qui n'est pas figé : leur vie quotidienne n'en reste ni paralysée ni traumatisée, ils ne sont pas non plus accrochés à l'idée de rester dans l'expérience en permanence et sentent le temps nécessaire pour la digérer avant d'y retourner. Le risque que les intensités vécues ou éprouvées n'ouvrent plus de nouveaux horizons dans la vie quotidienne des *ayahuasqueiros* existe certainement, comme il existe dans la vie des hommes tout court. Or, en nous basant sur les récits des sujets nous pouvons même aller jusqu'à affirmer que l'expérience de l'ayahuasca tend davantage vers un ré-enchantement du monde, une intensification de la vie et une augmentation des forces dans la traversée qu'est la vie (au quotidien) que vers un isolement (du type sectaire), un enfermement (dogmatique) ou des forces pathologiques, morbides ou destructives.

Il y a certes des toxicomanes qui prennent de l'ayahuasca (souvent pour se soigner de leur toxicomanie) mais *tous les ayahuasqueiros ne sont pas des toxicomanes*. A partir du constat de la différence entre les expériences avec l'ayahuasca et celles rencontrées habituellement dans la toxicomanie, nous avons réalisé une analyse de la production de subjectivation (Foucault, Deleuze et Guattari).

Nos résultats démontrent que les sujets sont engagés dans une démarche spirituelle vers une « auto-connaissance » dans laquelle l'ayahuasca est un « véhicule » pour un « travail sur soi ». Notre discussion a porté notamment sur la nature de ce désir, très contemporain, d'auto-connaissance (réactualisant des notions platoniciennes telles que la « réminiscence ») et a dialogué avec la notion de « souci de soi » développée par le dernier Michel Foucault : *si les toxicomanes recherchent l'oubli de soi et du temps vécu, les ayahuasqueiros au contraire cherchent la « connaissance de soi », ils veulent « se rappeler », se retrouver, se « développer », se « remémorer »…* Cette dimension du « rappel de soi », dans cette dialectique mémoire-oubli-remémoration constitue une partie très importante de la démarche des *ayahuasqueiros*.

Pour mieux cerner ce qu'il en est de l'*autre* dans les expériences rituelles de l'ayahuasca, nous avons exposé dans cette thèse le mode anthropophage, le mode toxicomaniaque, le mode psychotique et le mode mystique d'être en contact avec autrui. Dans la démarche ayahuasqueira est apparue une dimension « anthropophage » (métaphore issue du mouvement moderniste brésilien), dans la mesure où les différents groupes et religions ayahuasqueiras n'hésitent pas à « avaler » des spiritualités originaires de traditions très diverses telles que chamanique, chrétienne, orientale, ésotérisme européen, *New Age*, contre-culture ou afro-brésilienne. Les *ayahuasqueiros* et les agencements rituels-urbains réactualisent ainsi un rapport « anthropophage » à l'autre, en cherchant à dévorer de l'autre ce qui peut être affirmatif pour soi. L'ayahuasca, la plante elle-même, prend la place de cette altérité absolue qui se révèle en l'état de conscience modifié.

Nous notons encore une autre particularité dans les nouvelles pratiques ayahuasqueiras. Depuis la colonisation, le paysage religieux au Brésil a toujours importé des spiritualités diverses et a permis la formation de versions autochtones de plusieurs mouvances religieuses telles que le pentecôtisme ou le spiritisme (qui est Français d'origine). Or, peut-être pour unes des premières fois au Brésil, un mouvement suit le sens inverse. Nous assistons actuellement à une « exportation », par le biais de la boisson d'origine indigène, d'une nouvelle spiritualité, d'un « nouveau monde », d'un savoir.

L'ethnographie détaillée de *Comuníndios* (au Brésil et aux Pays-Bas) illustre par excellence le paysage mouvant des nouveaux agencements rituels-urbains de l'ayahuasca. Ces adeptes, comme ceux parmi nos sujets qui ne sont pas inscrits dans une des religions ayahuasqueiras (*Santo Daime*, *UDV*, *Barquinha*), font preuve d'un itinéraire-mouvant dans la quête spirituelle, ce qui signifie en quelque sorte le refus d'une filiation exclusive. A *Comuníndios* d'ailleurs cette exclusivité n'est pas exigée. Les responsables des rituels, malgré leur fort côté charismatique, semblent entretenir un rapport ambiguë avec la place du *sujet supposé savoir*. Dans le milieu *néo-ayahuasqueiro,* la valorisation d'une certaine idée de liberté, de circulation et de pluralité de l'expérience demeure cruciale. Il arrive fréquemment qu'une personne décide de chercher ailleurs, dans un autre agencement, sans pour autant se retourner contre le groupe ou contre l'ayahuasca. Cette *itinérance*, cet itinéraire avec sa part d'errance, fait partie intégrante de la construction de la spiritualité. L'idée est davantage celle de cheminer que de trouver une seule voie. Les trajectoires sont rarement linéaires, un parcours ne va pas sans détours, retours…

Il s'agit dans la démarche de l'*ayahuasqueiro* d'un processus permanent, en oscillation : certains sont plus dans le métissage, d'autres plus dans le syncrétisme, d'autres encore sont plutôt dans le bricolage, dans la logique de l'assemblage qui, selon Laplantine (2007), est une pensée de la totalité interne qui serait moins attentive à la pensée du dehors. Ces oscillations, nous les retrouvons également chez les dix-sept entretiens et leurs arrière-pays: si certains gardent un mode d'investissement plus processuel, d'autres privilégient un mode plus « religieux » (dans le sens dogmatique du terme) ; nous voyons surgir des modalités de subjectivité dans l'*intermezzo* permanent entre transcendance et immanence, l'ici et l'au-delà, le proche et le lointain. Peu de choses semblent être incompatibles. Souvent le côté thérapeutique et le côté spirituel de ces pratiques se confondent, réalisent un agencement qui efface leurs différences. Puisque le travail de connaissance de soi est permanent, il n'a pas de terme, ne connaît ni délai ni achèvement. Ce travail consiste en la création d'un mode d'être au monde, d'un projet de vie. C'est au quotidien qu'il faut vivre, porter, expérimenter ce travail permanent qui est celui du spirituel et de l'auto-connaissance.

Ces nouveaux agencements urbains de l'ayahuasca rejoignent les mouvements de la contre-culture en ce qui concerne l'idée de relier la dimension personnelle à une dimension politique qui se condense dans la formule : en se transformant soi-même, on transforme le monde. Cela rejoint l'attitude de la modernité qui selon Foucault est liée à un ascétisme indispensable. Être moderne devient se prendre soi-même comme objet d'une élaboration complexe et dure. Dans les usages rituels-urbains de l'ayahuasca nous avons également affaire à cela. Selon Henri Maldiney, apprendre c'est assumer ce qu'on a vécu dans la traversée de la vie. Dans ce sens, les *ayahuasqueiros* qui éprouvent les apprentissages permis par l'ayahuasca, cherchent à les assumer. Cependant, l'expérience de l'ayahuasca est comme la vie, une expérience en cours, indécise, hésitante, oscillante, toujours à inventer… Un corps reste un agencement des forces et au sein de cet agencement les forces se différencient (qualitativement en forces affirmatives ou réactives), forgeant ce que nous devenons (plus que ce que nous sommes).

De par cette forme mouvante, non totalisatrice, qui caractérise les expériences avec l'ayahuasca, il nous semble que les sujets et les groupes que nous avons rencontrés se laissent difficilement glisser dans la catégorie des sectes telle qu'elle est pensée généralement. Nous avons remarqué l'existence d'un *double jeu* (dedans-dehors) dans les

agencements urbains de l'ayahuasca. Ils ne deviennent pas des sectes à condition qu'ils jouent continuellement à ce « double jeu » avec d'autres acteurs tels que la science, les chercheurs de divers horizons, les journalistes, les organismes de contrôle de l'ayahuasca (dans le cas du Brésil), la société dans son ensemble. Cela permet à ces groupes d'être questionnés ainsi que de prendre la parole, de se défendre, de construire leur histoire et d'ouvrir le débat.

En France il existe de la part de l'Etat une si forte volonté de combattre tout risque sectaire qu'il tend à dénoncer les dangers des sectes en mettant toute sorte de pratiques disparates dans le même sac. Nous pensons que cela ne sera aucunement un rempart contre la profonde mutation dans la production de subjectivité que vit déjà le contemporain et dont témoignent les nouvelles spiritualités (associées à l'écologie, la médecine alternative, la « médecine douce », etc., une sphère qui est d'ailleurs de plus en plus colonisée par les forces capitalistiques). Le procédé calculé d'agiter les peurs de l'Etat Français, au-delà du fantasme d'une société dépourvue de tout risque, semble traduire plutôt une volonté de régulation normative du champ religieux qui demeure calquée sur le modèle chrétien.

Il convient ici de recourir une nouvelle fois à la notion spinozienne de *prudence*. Les agencements urbains-rituels tels que nous les avons rencontrés veillent à ce que le cadre rituel permette à chacun de pouvoir supporter la force de l'expérience. De plus, une certaine capacité psychique est nécessaire pour accueillir ce qu'il en est de l'étrange dans les visions, les sensations, le temps vécu, les limites du corps etc. L'immensité de l'expérience de l'ayahuasca ou l'expérience de l'immensité éveille, aiguise la conscience de l'immensité du monde, du mystère de l'appareil psychique, de l'étendu des possibilités ainsi que des dangers inhérents à la condition humaine. D'ailleurs, personne ne nie les éventuels dangers d'aller si loin dans ce « scrutage » de soi et du monde. L'expérience de l'ayahuasca traverse de zones d'inconnu, d'étrangeté, d'ambiguïté et de contradictions ; elle est faite d'accélération de vitesses, de déterritorialisations qui peuvent s'avérer dangereuses, mais aussi de créativité et de production. Arpenter cette zone qui s'incarne dans le corps même des expérimentateurs demande de la part de ces véritables « habitants des devenirs » une grande prudence afin qu'ils ne s'y perdent pas mais puissent construire des lignes qui dessinent et affirment l'existence. Deleuze disait souvent que nous ne savons jamais d'avance qui nous sommes ; à vrai dire, avec l'ayahuasca il en est de même. C'est précisément pour cette raison qu'il faut un *allié* (Deleuze, lors d'un cours à Vincennes, disait

cela en parlant d'un livre de Castañeda et ses apprentissages avec le peyotl) dans cette démarche d'apprentissage, que ce soit le cadre rituel, la personne responsable, la plante elle-même, etc. Cet allié occupe le point de départ de tout un agencement capable de fonctionner sur le corps de celui qui l'éprouve. La question concernant l'ayahuasca (ou quelconque autre expérience) est de savoir si une intensité convient à quelqu'un et s'il peut la supporter. Accroître son territoire existentiel passe par la déterritorialisation déclenchée par l'ayahuasca, encore faut-il la réterritorialiser.

L'expérience de l'ayahuasca réserve sa part de trop, de chaos, de débordement, d'excès d'intensités. Une intensité est toujours en rapport avec d'autres intensités. Elle peut être mauvaise, voire radicalement mauvaise lorsqu'elle excède le pouvoir de celui qui l'éprouve. Elle est mauvaise, comme dit Deleuze, même si c'est la plus belle des choses. Une intensité est mauvaise quand elle excède le pouvoir d'être affecté. Une intensité faible peut parfois à son tour être ruineuse pour quelqu'un. La constitution du plan de consistance ou de composition de quelqu'un, c'est bien les intensités qu'il est capable de supporter. Une cartographie selon le philosophe est savoir ce que c'est qu'une ligne à nous.

Dans l'expérience de l'ayahuasca, la traversée de ces zones d'indiscernabilité, d'indécision et d'ambiguïté que nous réservent les flux de la vie est intensifiée dans cet enchevêtrement de l'(in)actuel et de l'archaïque qui caractérise le contemporain en demandant toujours : que peut un corps ?

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ABRAHAM K. *Œuvres complètes, Tome II, 1915-1925*, Paris : Payot, 1966, pp. 231-350.

ABRAHAM N. et TOROK M. « Introjecter – Incorporer Deuil ou mélancolie ». In : « Destins du Cannibalisme ». *Nouvelle Revue de Psychanalyse*. Paris : Gallimard, Numéro 6, automne 1972. pp.111-122.

AGAMBEN G. *Qu'est-ce que le contemporain?* Paris : Rivages poche/ Petite bibliothèque, 2008.

ALBUQUERQUE M.B.B. *ABC do Santo Daime*. Belém/Para : Uepa, 2007.

ALLOUCH J. *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel?* Paris : Epel, 2007.

ALVERGA A.P. *O Evangelho segundo Sebastião Mota*. Boca do Acre: Cefluris editorial, 1998.

ALVERGA A.P.O *Seriam os Deuses Alcaloïdes*? Disponible in: http://www.santodaime.org/arquivos/alex1.htm. Consulté le 3 avril 2011.

ANDRADE E.N.; ANDRADE E.O.; MASH D.C. « Pharmacokinetics of Hoasca alkaloids in healthy », *Journal of Ethnopharmacology*, vol. 65, n° 3, june 1999, pp.243-256.

ANDRADE E.N.; BRITO GS. ; ANDRADE E.O. ; NEVES E.S. ; McKENNA D. ; CAVALCANTE J.W.; OKIMURA L.; GROB C.; CALLAWAY J.C. « Farmacologia humana da hoasca : estudos clinicos (avaliação clinica comparativa entre usuarios do cha hoasca por longo prazo e controles – avaliação fisiologica dos efeitos agudos pos-ingestão do cha hoasca ». In: Araujo W.S. et Labate B.C. *O Uso ritual da ayahuasca*. Campinas : Mercado das Letras. 2° edição. 2004, pp. 671-709.

ANDRADE A.P., DE. « Contribuições e limites da União do Vegetal para a nova consciência religiosa ». In : Araujo W.S. et Labate B.C. *O Uso ritual da ayahausca*. Campinas : Mercado das Letras, 2° edição, 2004, pp. 588-613.

ANDRADE O., DE (1950) « Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial ». In: *A Utopia antropofágica*, prefácio de Benedito Nunes. São Paulo : Ed. Globo, 1990, pp.157-159.

ANZIEU D. « La fantasmatique orale dans le groupe ». In : « Destins du cannibalisme », *Nouvelle revue de psychanalyse*, Paris : Gallimard, Numéro 6, automne 1972, pp. 203-213.

ARAUJO W.S. *Navegando sobre as ondas do Daime : historia, cosmologia e ritual da Barquinha*. Campinas : Editora da Unicamp, 1999.

ARAUJO W.S. « A Barquinha : espaço simbolico de uma cosmologia em construção ». In: Araujo W.S. et Labate B.C. *O Uso ritual da ayahuasca*. Campinas : Mercado das Letras, 2° edição, 2004, pp. 541-555.

BAKER J.R. « Psychedelic sacrements », *Journal of Psychoactive Drugs,* Jun 2005; 37, 2, ProQuest Criminal Justice, pp. 179-187.

BALMES F. « Athéisme et noms divins dans la psychanalyse », *Cliniques méditerranéennes*, 2006/1, n°73, pp.39-60.

BALMES F. *Ce que Lacan dit de l'être*. Paris : PUF, 1999.

BALZER C. « Santo Daime na Alemanha. Uma fruta proibida do Brasil no mercado das religiões ». In : LABATE et ARAÚJO W.S. (org.) *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas : Mercado de Letras, 2004, pp.507-537.

BARBOSA P.C.R. « Psiquiatria cultural do uso ritualizado de um alucinogeno no contexto urbano : uma investigação dos estados de consciência induzidos pela ingestão da ayahuasca no Santo Daime e na União do Vegetal em moradores de São Paulo ». Mestrado em Saude Mental, Campinas : Unicamp, 2001.

BARBOSA P.C.R. « Uma avaliação neuropsicologica longitudinal de sujeitos que usam o alucinogeno amazônico-amerindio ayahuasca em um contexto religioso-ritual urbano »; Qualificação de Doutorado em Saude Mental, Campinas : Unicamp, 2006.

BARBOSA P.C.R.; DALGALARRONDO P. « O uso ritual de um alucinogeno no contexto urbano : estados alterados de consciência e efeitos em curto prazo induzidos pela primeira experiência com a ayahuasca », *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*, n°52, vol.3, pp. 181-190.

BARBOSA P.C.R.; DALGALARRONDO P.; GIGLIO J.S. « Altered states of consciousness and short-term psychological after-effects induced by the first time ritual use of ayahuasca in urban context in Brazil », *Journal of Psychoactive Drugs*, n°37, vol.2, pp. 193-201.

BASTIDE R. *Le Candomblé de Bahia,* Paris : Terre Humaine, Plon, 2001.

BAUD S. « Chamanisme et plantes psychotropes parmi les Awajun (groupe Jivaro, Pérou) ». *Phytothérapie* (2009) 7, pp. 20-25.

BELVI W. « Les pouvoirs thérapeutiques des psychédéliques ». In: *Revue Nexux* 71, novembre 2010, pp. 60-69.

BENAVIDES G. *"Modernity" dans Critical Terms for Religious Studies*, Marc C. Taylor (éd), Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1998, pp. 186-204.

BEN SLAMA F. « Le contre-transfert dans la recherche. De la notion au paradigme ». *Bulletin de psychologie*. Tome XXXIX – N° 377, 1989, pp. 794-806.

BERNARDI A. *Ayahuasca, le serpent et moi.* Artline films et France 5, France, 2003, 52 minutes.

BOIS-MARIAGE F. « Ayahuasca : une synthèse interdisciplinaire », *Psychotropes* 1/2002 (Vol. 8), pp.79-113.

BRISSAC S. « José Gabriel da Costa : trajetoria de um brasileiro, Mestre e autour da União do Vegetal ». In : Araujo W.S. et Labate B.C. *O Uso ritual da ayahuasca*. Campinas : Mercado das Letras, 2° edição, 2004, pp. 571-587.

BRITO G.de S. « Farmacologia humana da hoasca. Chá preparado de plantas alucinogenas usado em context ritual no Brasil ». In : Araujo W.S. et Labate B.C. *O Uso ritual da ayahuasca*. Campinas : Mercado das Letras, 2° edição, 2004, pp. 623-651.

BYCK R. *Sigmund Freud - De la cocaïne*, Bruxelles : Ed. Complexe, 1976.

BURROUGHS W. *Lettres du yage*. Traduit de l'anglais par Théophile Aries. Christian Bourgois éditeur, 2008.

CALLAWAY JC: « â-Carbolinas endogenas y otros alcaloides indolicos en los mamiferos ». In: J.M Fericgla (Ed.) *Plantas, Chamanismo y Estados de Consciência*, Barcelona : Los Libros de la Liebre de Marzo, 1994, p 196-229.

CALLAWAY J.C., McKENNA D.J., GROB C.S, BRITO G.S., & al. « Pharmacology of Hoasca alcaloïds in healthy humans », *Journal of Ethnopharmacology*, n° 65, 1999, pp. 243-256.

CALLAWAY J.C.; GROB C.S. « Ayahuasca preparations and serotonin reuptake inhibitors: a potential combination for severe adverse interactions », *Journal of Psychoactive Drugs*, n°30, vol.4, 1998, pp.367-369.

CALLAWAY J.C.; AIRAKSINEN M.M.; McKENNA D.J.; BRITO G.; GROB C.S. « Platelet serotonin uptake sites incresead in drinkers of ayahuasca », *Psychopharmacology*, n° 116, pp.385-387.

CALLAWAY J.C.; RAYMON L.P.; HEARN W.L.; McKENNA D.J.; GROB CS; BRITO G.S. « Quantitation of N,N-dimetyltryptamine and harmala alkaloids en human plasma after oral dosing with ayahuasca », *Journal for Analytical Toxicology*, n°20, 1996, pp. 492-497.

CALLIGARIS C. *Hello Brasil*. São Paulo : Editora Escuta, 1991.

CAMPOS A. *Poesia antipoesia antropofagia*. São Paulo : Cortez e Moraes, 1978.

DEVEREUX G. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement.* Paris : Flammarion, 1980.

CANDIDO A. *A Revolução de 1930 e a cultura*, São Paulo : Cebrap, 1984, p.36.

CANDIDO A. « Prefácio inútil ». In: ANDRADE O., DE. *Um homem sem profissão: sob as ordens de mamãe.* São Paulo : Globo, 1990.

CARNEIRO DA CUNHA M. « Pontos de vista sobre a floresta amazónica: xamanismo e tradução ». In : *Mana,* vol. 4, n. 1, pp. 7-22. 1998.

CARVALHO F. *A origem animal de Deus*. São Paulo : Difusão européia do livro, 1973.

CASTANEDA C. *L'herbe du diable et la petite fumée. Une voie yaqui de la connaissance*. Paris : Le soleil noir. 1972.

CHANTAL J. *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*. Paris : PUF, 2004.

CHAMBON O. *La médicine psychédélique. Le pouvoir thérapeutique des hallucinogènes*. Paris : Les arènes éditions, 2007.

CHASARIAN C. « Reflexions sur les rapports corps/conscience/esprits dans les représentations et pratiques néo-shamaniques ». In: SCHMITZ, O. (Ed). *Les médecines en parallèle. Multiplicité de recours aux soins en Occident*, Paris : Karthala, 2004.

CHAUMEIL JP. « Chamanismes à géométrie variable en Amazonie ». In : HAMAYON, R. *Revue Diogène*. Paris : Quadrige/ PUF, 2003, pp. 159-175.

CHAUMEIL JP. « Le Huambisa défenseur. La figure de l'Indien dans le chamanisme populaire », *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol. XXIII, n.2-3, 1988, pp. 115-126.

CHAUMEIL JP. « Rêves, fantasmes, hallucinations ». In: *Sciences humaines,* Mensuel n° 97, Août/Septembre 1999.

CHAUMEIL JP. *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*. Genève : Georg éditeur, 2000.

CLASTRES H. « Les beaux-frères ennemis. A propos du cannibalisme tupinambá ». In: « Destins du Cannibalisme », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*. Paris : Gallimard, numéro 6, automne 1972. pp. 71-84.

COLCHESTER M. « The cosmovision of the Venezuela Sanema », *Antropologica*, n° 58, 1982, pp. 97-122.

COUTO F. LR. « Santos e Xamãs – Estudos do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia, e, em particular, no que concerne sua utilização sóçioterapêutica na doutrina do Santo Daime ». Brasília DF : UNB, 1989.

DA MATTA R. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro : Editions Rocco, 1984.

DAVID-MÉNARD M. *Deleuze et la psychanalyse. L'altercation*. Paris : PUF, 2005.

DE MIJOLLA A. et DE MIJOLLA MELLOR S. (sous la direction) *Psychanalyse*. Paris : PUF, 1996.

De MIJOLLA MELLOR S. « Le progrès dans la spiritualité », *Cliniques méditerranéennes*, 2006/1, no 73, p. 61-72.

DELEUZE G. & PARNET C, *Dialogues*, Paris : Champs essais - Flammarion, 1996.

DELEUZE G. Entretien avec Toni Negri publié dans « Futur antérieur ». 1990. Disponible in: http://lesilencequiparle.unblog.fr/2009/03/07/controle-et-devenir-gilles-deleuze-entretien-avec-toni-negri/. Consulté le 17 avril 2011.

DELEUZE G. *Logique du sens*. Paris : Editions de Minuit, 1969.

DELEUZE G. *Pourparlers. 1972-1990*. Paris : Editions de Minuit, 2003.

DELEUZE G.; GUATTARI F. *L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*. Paris : Editions de Minuit, 1972.

DELEUZE G.; GUATTARI F. *Mille plateaux*. Paris : Editions de Minuit, 1980.

DELEUZE G.; GUATTARI F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris : Editions de Minuit, 1991.

DELIGNY F. *Les Enfants et le silence*, Paris : Galilée, 1980.

DELRUELLE E. « Les techniques de soi chez Michel Foucault ». In: CHABOT P. ; HOTTOIS G. « Les philosophes et la technique ». Paris : Vrin, 2003, pp. 243-252.

DERRIDA J. « Rhétorique de la drogue – entretien avec Jacques Derrida ». In : Hervieu J. *L'esprit des drogues. La dépendance hors la loi ?* Paris : Autrement, 1989, pp. 197-214.

DESHAYES P. « Les trois mondes du Santo Daime », *Socio-anthropologie* [En ligne], N°17-18 | 2006, mis en ligne le 16 janvier 2007, URL: http://socio-anthropologie.revues.org/index451.html. Consulté le 12 juin 2010.

DESHAYES P. *O Santo Daime. Le don sacré.* Distribution Les films de la liane et Arte France, 1993, 137minutes.

DEVEREUX G. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement.* Paris : Flammarion, 1980.

DIAS Jr.W. « O Império de Juramidam nas Batalhas do Astral: uma cartografia do imaginario no culto do Santo Daime ». Tese de mestrado em Antropologia, São Paulo : PUC-SP, 1992.

DIDI-HUBERMAN G. *L'image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*. Paris : Les éditions de Minuit, 2002.

DOBKIN DE RIOS M. ; GROB C.S. ; LOPEZ E. ; DA SILVEIRA D.X. ; ALONSO L.K. ; DOERING-SILVEIRA E. « Ayahuasca in adolescence : qualitative results », *Journal of Psychoactive Drugs*, n°37, vol.2, 2005, pp.135-140.

DOERING-SILVEIRA E.; LOPEZ E.; GROB C.S.; DOBKIN DE RIOS M.; ALONSO L.K. ; TACLA C. ;SHIRAKAWA I ; BERTOLUCCI P.H. ; DA SILVEIRA D.X. « Ayahuasca in adolescence : a neuropsychological assessment », *Journal of Psychoactive Drugs*, n°37, vol.2, 2005a, pp.123-128.

DOERING-SILVEIRA, E.; LOPEZ, E.;GROB,C.S.; DOBKIN de Rios, M.; ALONSO, L.K. ;TACLA, C. ; DA SILVEIRA, D.X. « Report on psychoactive drug use among adolescents using ayahuasca within a religious context », *Journal of Psychoactive Drugs*, n°37, vol.2, 2005b, pp.141-144.

DOERING-SILVEIRA, E. « Avaliação neuropsicologica de adolescentes que consomem cha de ayahuasca em contexto ritual religioso ». Mestrado em Psiquiatria e Psicologia Médica, São Paulo : Unifesp, Escola Paulista de Medicina, 2003.

ELIADE M. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris : Payot, 1951.

ESQUERRE A. *La manipulation mentale – Sociologie des sectes en France*. Paris : Éditions Fayard, 2009.

FAUSTO B. *A Revolução de 1930: historiografia e história*, São Paulo : Brasiliense, 1972.

FAUSTO B. *História do Brasil*, São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

FEDIDA P. « Le cannibale mélancolique ». In: « Destins du cannibalisme », *Nouvelle revue de psychanalyse*, Gallimard, Numéro 6, automne 1972. pp 121-127.

FERENCZI S. *Psychanalyse 1. Œuvres complètes (1908-1912).* Paris : Payot, 1968.

FERREIRA DE ALMEIDA M.C. « Só a antropofagia nos une ». In*: Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas*. Daniel Mato. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2005. pp. 83-106. Texte disponible in: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/mato/FerreiradeAlmeida.rtf. Consulté le 05 juin 2011.

FILHO O.F. *Queda Livre. Ensaios de risco*. São Paulo : Companhia das Letras, 2003.

FORTUNATO J.J. « Efeitos Comportamentais e Neuroquímcos da Harmina em Modelos Animais de Depressão ». Tese de Doutorado em Bioquimica. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2009. Recherche disponible In : http://www.neip.info/html/objects/_downloadblob.php?cod_blob=1026. Consulté le 7 juin 2011.

FOUCAULT M. (1982) *Dits et écrits, T. IV*. Paris : Gallimard, 1994.

FOUCAULT M. *L'herméneutique du sujet*. Paris : Gallimard Seuil, 2001.

FOUCAULT M. *O pensamento do exterior*. São Paulo : Princípio. 1990.

FREUD S. (1905) *Trois essais sur la théorie de la séxualité*. Paris : Gallimard, 1989.

FREUD S. (1906) *Délire et rêves dans la Gradiva de Jensen*. Paris : Gallimard, 1986.

FREUD S. (1915) « Pulsions et destin des pulsions ». *Œuvres complètes XII*, 163-185, GW, V, 443-465, SE, XIV, Paris : PUF, Coll. Quadrige Grands Textes, 2010.

FREUD S (1919). *L'inquiétante étrangeté et autres essais.* Paris : Galimard, 1988.

FREUD S. (1921) « Psychologie collective et analyse du moi ». Edition numérique réalisée à partir de l'essai "Psychologie collective et analyse du moi", publié dans l'ouvrage *Essais de psychanalyse*. Traduction de l'Allemand par le Dr. S. Jankélévitch en 1921, revue par l'auteur. Paris : Éditions Payot, 1968, pp. 83-176.

FREUD S. (1925). *Die Verneinung/La dénégation*. Traduit par J.C. Capèle et D. Mercadier. Version bilingue disponible in : http://kristophoros.net/verneinung.pdf. Consulté le 8 juillet 2011.

FREUD S. (1929) *Malaise dans la civilisation*. Paris : PUF, 2004.

FREUD S. (1932) *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*. Paris : Gallimard, 1989.

FREUD S. (1938). *Abrégé de psychanalyse*. Paris : PUF, 1970.

FREUD S. (1939) *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Paris : Gallimard, 1993.

FRÓES V. *História do Povo Juramidam: a cultura do Santo Daime*. Manaus : SUFRAMA, 1983.

FUGANTI L. *Saude, desejo e pensamento*. São Paulo: Hucitec, 2008.

FURST P.T. *Introduction à la Chair des dieux*. Paris : L'esprit frappeur, 2000.

GABRICH D.C.P. « O trabalho oculto e exotérico de Raimundo Irineu Serra ». Communication orale : Primeiro Encontro Brasileiro de Xamanismo. São Paulo, 2005. Disponible in : « http://www.neip.info/textos.html>. Consulté le 12 janvier 2011.

GENTIL L.R.B. et GENTIL H.S. « O uso de psicoativos em um contexto religioso : a União do Vegetal ». In : Araujo W.S. et Labate B.C. *O Uso ritual da ayahuasca*. Campinas : Mercado das Letras, 2° edição, 2004, pp.559-569.

GIORGI A. et GIORGI B. « Phenomenology ». In: SMITH J.A., *Qualitative Psychology. A pratical guide to research methods*. Seconde edition. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore : Sage, 2008.

GOULART S.L. « As raízes culturais do Santo Daime ». Dissertação de mestrado na área de antropologia social, São Paulo : USP, 1996.

GOULART S.L. « Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica : as religiões da ayahuasca ». Doutorado en antropologia, Campinas : Unicamp, 2004.

GREEN A. « Réalité ou fantasme agi ». In : « Destins du cannibalisme ». *Nouvelle revue de psychanalyse*, Paris : Gallimard, Numéro 6, automne 1972. pp.27-54.

GROB C.S. *Hallucinogens: a reader*. New York : Tarcher/Putnam, 2002.

GROB C.S.; McKENNA D.J.; CALLAWAY J.C.; BRITO G.S. & coll. « Human psychopharmacology of hoasca, a plant hallucinogen used in ritual context in Brazil ». *Journal of Nervous and Mental Diseases*, 1996. ; 184(2):86-94.

GROB, C.S.; McKENNA D.J., CALLAWAY J.C., BRITO G.S. & coll. « Farmacologia humana da Hoasca, planta alucinogena usada em context ritual no Brasil: efeitos psicologicos ». In: Araujo W.S. et Labate B.C. *O Uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras. 2° edição. 2004. pp.653-669. Traduction de l'article de Grob et al. 1996 en portugais.

GROB C. ; POLAND R.E. & CHANG L. « Psychobiologic effects of 3,4-methylenedioxymethamphetamine». In: *Humans methodological considerations and preliminary observations, Behavioural Brain Research*, 1996, 73, pp. 103-107.

GROB C.S. « Psychiatric research with hallucinogens: what have we learned», *The Heffter Review of Psychedelic Research*, 1998, 1, pp. 8-20.

GROS F. « Sujet moral et soi éthique chez Foucault », *Archives de Philosophie*, 2002/2, Tome 65, pp.229-237.

GUATTARI F. (1980-1985) *Les années d'hiver*. Paris : Les Prairies Ordinaires, 2009.

GUATTARI F. *Les trois écologies*. Paris : Editions Galilée, 2008.

GUATTARI, F. « Linguagem, Consciência e Sociedade ». In : *Saúde et Loucura, 2*. São Paulo: Hucitec. 1991.

GUATTARI F. et ROLNIK S. (1986) *Micropolítica. Cartografias do desejo*. Petrópolis : Vozes, 4ed., 1996.

GUATTARI, F. *Revolução Molecular. Pulsações Políticas do Desejo* (2 ed.). São Paulo: Brasiliense, 1988.

GUIMARÃES, M.B.L. « A "Lua Branca" de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu : estudo de caso de um terreiro de umbanda ». Tese de mestrado em Ciências Sociais, Rio de Janeiro : UFRJ. 1992.

HAMAYON R. « Des chamanes au chamanisme », *L'Ethnographie*, 87-88, 1-2, 1982, pp. 13-48.

HERVIEU-LÉGER D. *La Religion en miettes ou la question des sectes*. Paris : Calman-Lévy, 2001.

HOFFER A. & OSMOND H. *The Hallucinogens*. New York : Academic Press, 1967.

HOLANDA S.B. (1936) *Raizes do Brasil*. Rio de Janeiro : José Olympio Editora, 1983.

HULIN M. (1993) *La mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*. Paris : Quadrige/PUF, 2008.

HUMPHREY O. « Sobre alguns efeitos clínicos ». In.: MANDALA: *A experiência alucinógena*. Rio de Janeiro : Ed. Civilização Brasileira, 1972.

HUXLEY A. (1954) *Les portes de la perception*. Paris : Editions Pygmalion, 1975.

INABA D.S., COHEN W.E.: *Excitants, calmants, hallucinogènes*, Padova : Piccin Nuova Libraria, version française, 1997.

JUNG C.G. *Métamorphose de l'âme et ses symboles*. Genève : Georg, 1973.

JUNG C.G. *Un Mythe moderne*. Paris : Gallimard, 1974.

KHAN M.M.R. « La tendresse cannibalique dans la sensualité non génitale ». In : « Destins du cannibalisme ». *Nouvelle revue de psychanalyse*. Paris : Gallimard, Numéro 6, automne 1972, pp.159-167.

KLAGES L. *De l'éros cosmogonique*. Traduit de l'allemand et présenté par Ludwig Lehnen, Paris : L'harmattan, 2008.

KLEIN M. (1934) « Contribution à l'étude de la psychogenèse des états maniaco-dépressifs », *Essais de psychanalyse*. Paris : Payot, 1968, pp. 311-340.

KLEIN M. (1940) *Le deuil et ses rapports avec les états maniaco-dépressifs*. Paris : Payot, 1967.

KOUNEN J. *D'autres mondes*. Distribution Eurozoom, France, 2003, 72 min.

KOUNEN J. *Blueberry. L'expérience secrète*. UFD, France, 2004, 2h04.

LABATE B.C. « A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras ». In: LABATE B. et ARAÚJO W.S. (org.) *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas : Mercado de Letras, 2004, pp. 231-273.

LABATE, B.C. « Dimensões legais, éticas e políticas da expansão do consumo da ayahuasca ». In: LABATE E GOULART (orgs) *O uso ritual das plantas de poder.* Campinas : Mercado das Letras, 2005, pp. 397-457.

LABATE B.C, ROSE I., SANTOS R. *Religiões ayahuasqueiras. Um balanço bibliografico*. Campinas : Mercado das Letras. 2008.

LABATE B.C. et FEENEY K. «Ayahuasca and the process of regulation in Brazil and internationally : implications and challenges *». International Journal of Drug Policy*. 2011. Disponible en : http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0955395911001289. Consulté le 22 août 2011.

LA BARRE W. « Les plantes psychédéliques et les origines chamaniques de la religion ». In : FURST P.T., *La chair des dieux. L'usage rituel des psychédéliques*. Paris : Le Seuil, 1974, pp.249-266.

LABIGALINI JR. E. « O uso da ayahuasca em um contexto religioso por ex-dependentes de alcool : um estudo qualitativo ». Mestrado em Saude Mental, Unifesp/EPM. 1998.

LABIGALINI JR. E.; DUNN J. « The Union of the Vegetable : the ritualized use of hoasca tea », *Psychiatric Bulletin*, n.19, 1995, pp.313-314.

LACAN J. « Conférence et débat du Collège de médecine à la Salpêtrière ». *Cahiers du Collège de médecine*, 1966, pp. 761-777.

LACAN J. (1953-1954). *Le Séminaire. Livre I. Les écrits techniques*. Paris : Editions du Seuil, 1975.

LACAN J. (1960-1961). *Le Séminaire*. *Livre VIII. Le transfert.* Paris : Editions du Seuil, 2001.

LACHAL C. « Le petit Rambino. Contre-transferts dans les thérapies mère-bébé traumatisés ». In : BAUBET, T. et col. *Bébés et traumas*, Grenoble : Pensée Sauvage, 2006, pp. 3-24.

LACOMBE P. *Le breuvage sacré des chamans d'Amazonie : l'ayahuasca*. Paris : L'Harmattan, Recherches Amériques Latines, 2005.

LANGDON E. «Prefácio». In: Labate, B. & Goulart, S. (orgs.) *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2005, pp.13-27.

LAPLANTINE F. *Transatlantique. Entre Europe et Amériques latines*. Paris : Editions Payot et Rivages, 1994.

LAPLANTINE F. *Ethnopsychiatrie psychanalytique*. Paris : Beauchesne, 2007.

LAPLANTINE F. *Le social et le sensible. Introduction à une anthropologie modale*. Paris : Téraèdre, 2010.

LAPLANTINE F. & NOUSS A. (1977) *Le métissage.* Paris : Téraedre, 2009.

LAPLANTINE F. & NOUSS A. *Métissages. De Arcimboldo à Zombi*. Montréal : Pauvert, 2001.

LAUGRAND F. « Chamanismes et religions : à propos d'un ouvrage récent », *Laval théologique et philosophique*, vol. 63, n° 3, 2007, p. 605-608. Disponible in : http://id.erudit.org/iderudit/018179ar. Consulté le 27 mars 2011.

LAUGRAND F. « Le chamanisme, une religion introuvable » In : *Sciences humaines Grands Dossiers - L'origine des religions*, N° 5, décembre 2006, janvier-février 2007.

LEKEUCHE P. & MELON J. *Dialectique des pulsions. 3e édition revue.* Bruxelles : De Boeck, 1990.

LEKEUCHE P., « Quand la base existentielle est trouée : le destin de l'humeur et du contact dans la toxicomanie ». *Cliniques méditerranéennes*, 2006/1 no 73, pp. 285-301.

LE LANNOU J.M. *Expériences de l'immensité. Lectures philosophiques*. Paris : Hermann Editeurs, 2006.

LEMBELEMBE N'KASCHAMA E.G. « Problématique des drogues et des droits de l'homme ». Mémoire pour le C.A.P.A., E.F.B. - C.R.F.P.A. de Versailles, 1995. Disponible in : http://www.lexana.org/memoires/htm/199512lmb.htm. Consulté le 19 juillet 2008.

LETERRIER R. *Les plantes psychotropes et la conscience. L'enseignement de l'ayahuasca*. Monaco : Editions Alphée, 2008.

LEVI-STRAUSS C. (1949) « Le sorcier et sa magie », Les Temps modernes, n° 41, mars 1949, In : LEVI-STRAUSS C. *Anthropologie structurale*. Paris : Plon, 1974, pp. 191-212.

LEVI-STRAUSS C. (1949): « L'efficacité symbolique ». In : *Anthropologie structurale.* Paris, Plon, 1974, pp. 213-234.

LEVI-STRAUSS C. (1955) *Tristes Tropiques*. Paris : Plon. 2005.

LEVI-STRAUSS C. (1970) « Les champignons dans la culture. A propos d'un livre de M.R.G. Wasson », *L'homme*, Revue française d'anthropologie, vol. X, N° 1, 1970, pp. 5-16. In : LEVI-STRAUSS C. *Anthropologie structurale II*. Paris : Plon, 1973, pp. 263-279.

LEWIN L. *Phantastica. Drogues psychédéliques, stupéfiants, narcotiques, excitants, hallucinogènes*. Paris : Petite Bibliothèque Payot, 1970.

LEWIS I.M. *Ecstatic religion: an anthropological study of spirit possession and shamanism*. London : Penguin Books, 1971.

LIMA F.A de S. « The ritual use of hoasca: comments and advice» , *Maps Newsletter*; n°7, vol.1, 1996-1997, pp.25-26. Disponible in : http://www.maps.org/news-letters/v07n1/07125udv.html Consulté le 14 mars 2009.

LIMA F.A. de S. ; NAVES M.B. ; MOTA J.M.C. ; DI MIGUELI J.C.V. ; BRITO G.S. et coll. « Sistema de notificação e monitoramento psiquiatrico em instituição de usuários do chá hoasca – União do Vegetal », *XVI Congresso Brasileiro de Psiquiatria*, São Paulo, 1998.

LIMA, F.A. de S. ; NAVES, M.B. ; MOTA, J.M.C. ; DI MIGUELI, J.C.V. ; BRITO, G.S. et cols. « Sistema de notificação e monitoramento psiquiatrico em instituição de usuarios do cha hoasca – União do Vegetal », *Revista Brasileira de Psiquiatria*, n°24, supl 2.

LOSONCZY A.M. « Contextes du néochamanisme ». In : *Sectes et Laïcité,* Miviludes, Paris : La Documentation Française, 2005, pp. 193-201.

LOSONCZY A.M. et MESTURINI S. « Entre l'«Occidental » et l'«Indien ». Ethnographie routes du chamanisme *ayahuasquero* entre Europe et Amériques ». In : *Revue Autrepart. Migrations et transformations des paysages religieux*. 2010/4 n° 56. pp. 93-110.

LOT-FALCK E. *Les Rites de chasse chez les peuples sibériens*. Paris : Gallimard, 1953.

LUNA L.E. (1984) « Des plantes qui enseignent ». In : NARBY J. et HUXLEY F. *Anthologie du chamanisme*. Paris : Albin Michel, 2009, pp.237-240.

LUNA, L. E. *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the peruvian amazon*. Estocolmo : Almqvist and Wiksell International, 1986.

MacRAE E. *Guiado pela Lua: Xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo : Editora Brasiliense, 1992.

MacRAE E. « Santo Daime and Santa Maria – The licit ritual use of ayahuasca and the illicit use of cannabis in a Brazilian Amazonian religion », *The International Journal of Drug Policy*, Elsevier Science B.V., 1998,9, pp.325-338.

MacRAE E. « L'utilisation religieuse de l'ayahuasca dans le Brésil contemporain ». *Cahiers du Brésil Contemporain,* 1998, n° 35-36, pp.247-254. Disponible in : http://www.revues.msh-paris.fr/vernumpub/12-MacRae.pdf Consulté le 8 avril 2011.

MALDINEY H. *Penser l'homme et la folie*. Grenoble : Editions Jérôme Millon, 1997.

MALUF S. « Les enfants du verseau dans le pays des *terreiros*. Les cultures thérapeutiques et spirituelles alternatives au Sud du Brésil ». Thèse de doctorat. Ecole de Hautes Etudes en sciences sociales, anthropologie social et ethnologie sous la direction de Carmen Bernard, Paris, décembre 1996.

MASTERS, R & HOUSTON, J. *The varieties of psychedelic experience: the classic guide to the effects of LSD on the human psyche*. Rochester : Park Street Press, 2000.

MATHIEU E. « Renouveaux religieux en pleine modernité. L'ICBB ». Mémoire de Master en Anthropologie à l'Université de Lyon, 2005-2006.

McDOUGALL J. « L'économie psychique de l'addiction », *Revue Française de Psychanalyse*, 2/2004, pp. 511-527.

McKENNA DJ.; CALLAWAY J.C.; GROBS C.S. « The scientific investigation of Ayahuasca: a review of past and current research », *The Heffter Review of Psychedelic Research*, n°1, pp.65-77.

McKENNA, D., LUNA, L.E. et TOWERS G.H.N.T. « Ingredientes biodinamicos en las plantas que se mezclan al ayahuasca. Una farmacopea tradicional no investigada ». *América Indígena* XLVI. 1986, pp.73-99.

McKENNA T. *Food of the Gods*. London : Ramdom, 1992.

MELO V.R. « Beber na fonte . Adesão e transformação na União do Vegetal ». Tese de doutorado em antropologia na Universidade de Brasilia, 2010.

MERLEAU-PONTY M. (1945) *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard, 1998.

METZNER R. (org.) *Ayahuasca: alucinógenos, consciência e o espírito da natureza*. Tradução de Márcia Frazão. Rio de Janeiro : Gryphus, 2002

METZNER R. *Introduction, Ayahuasca: Hallucinogens, Consciousness and the Spirit of Nature*. New York : Park Street Press, 1999.

MICHAUX H. L'infini turbulent. Paris : Gallimard, 1964.

MICHAUX H. *Les grandes épreuves de l'esprit.* Paris : Gallimard, 1966.

MICHAUX H. *Misérable miracle*. Paris : Gallimard, 1972.

MINTZ S W. *Sweetness and Power: the place of sugar in modern history*. New York: Viking Penguin, 1985.

MITRIANI P. « Aperçu critique des approches psychiatriques du chamanisme », *L'Ethnographie*, numéro spécial *Voyages Chamaniques II,* 87-88, 1982, pp.13-48.

MORAIS F. *Olga*. São Paulo : Cia das Letras, 1994.

MORO MR. (1994) *Parents en exil. Psychopathologie et migrations*. Paris : PUF, 2001.

MORO MR., BAUBET T. « Un lieu métissé et cosmopolite d'accueil de soins de migrants : le dispositif de la consultation transculturelle à l'hôpital Avicenne (Bobigny) ». In : BAUBET T., MORO M.R., Eds *Psychiatrie et migrations*. Paris : Masson, 2003, pp. 181-194.

MORTIMER L. *Bença, Padrinho*. São Paulo : Edição Céu de Maria, 2000.

MUYLAERT « Intermezzo : Mestiçagem nos encontros clinicos ». Tese de doutorado em psicologia clinica. São Paulo : PUC, 2000.

NARANJO P. *Ayahuasca: Etnomedicina y Mitología*. Quito : Ed. Libri Mundi, 1983.

NARBY J. *Le serpent cosmique, l'ADN et les origines du savoir*. Genève : Georg Éditeur, 1995.

NIETZSCHE F. *La généalogie de la morale*. Paris : Gallimard, 1985.

NIETZSCHE F. *La volonté de puissance. Tome I, livre I.* Paris : Gallimard, 1995.

NOVAES C. (2005-2006) « L'expérience de l'ayahuasca et ses « états modifiés de conscience » : *Une étude transculturelle des récits des usagers urbains de l'ayahuasca.* Une lecture à travers le concept de l'inconscient selon Gilles Deleuze ». Master Recherche en *Développement, Psychopathologie et Psychanalyse et Clinique Transculturelle* (2005-2006) sous la direction de Marie Rose Moro et Olivier Taïeb à l'Université de Paris 13.

NOVAES C. « Couture du quotidien : *lignes de l'institutionnel »*, *Psychoanalytische Perspectieven*, 2009, 27, 1-2, pp.89-105.

OLIVEIRA I. « Santo Daime, um sacramento cristão em formação ». *Revista Brasileira de História das Religiões – Dossiê Tolerância e Intolerância nas manifestações religiosas.* Ano I, n. 3, Jan. 2009, pp.397-418.

ORTIZ R. « Da raça à cultura: a mestiçagem e o nacional ». In : *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*, 5° edição. São Paulo : Brasiliense, 1998, pp. 36-44.

OURY J. *Le collectif. Séminaire de Ste Anne*. Paris : Editions du Scarabée, 1986.

PAIN F, POLACK J.C. & SIVADON D. *Une politique de la folie*. France, 54 min, La Sept-Arte, 1989.

PANDOLFO A., FREDA H. et al. « Clinique psychanalytique et toxicomanie ». *Revue toxibase* n°3/93, pp. 1-15.

PANKOW G. *L'homme et sa psychose*. Paris : Aubier Montaige. 1983.

PEIXOTO F. A. *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2000. pp. 45-92.

PELLICIER Y. Avant propos à « Les états étranges de la conscience » de J. P. Valla. Paris : PUF, 1992, p.6.

PIRES M.G.D.A. « A subjetividade antropofágica e a escrita da vida », *Juiz de Fora*, v. 7, n. 13, jan./jun. 2008, pp.177-189.

PLATON *Le banquet*. *Phèdre*. Paris : Flammarion, 1992.

PLATON *Le Ménon*. Paris : Flammarion, 1999.

PONTALIS J.B. Avant propos de « Destins du cannibalisme », *Nouvelle revue de psychanalyse*, Gallimard, Numéro 6, automne 1972. pp.5-7.

POSTEL J. *Dictionnaire de la Psychiatrie*. Paris : Larousse, 1998.

POUILLON J. « Manières de table, manières de lit, manières de langage ». In : « Destins du cannibalisme », *Nouvelle revue de psychanalyse*, Gallimard, Numéro 6, automne 1972, pp. 9-26.

PRADO DE OLIVEIRA. « L'archaïque dans mon expérience ». Séminaire de l'Ecole Doctorale de Psychanalyse, Université de Paris 7 : Novembre 2003. Disponible in : http://www.pradodeoliveira.com/fr/SeminaireArchaique1.html. Consulté le 5 mai 2011.

QUINET A. « Le trou du regard », 1998. Article disponible in: http://lacanian.memory.online.fr/AQuinet_Troureg.htm#_ftn1. Consulté le 1 juin 2011.

REICHEL-DOLMATOFF G. *The shaman and the jaguar. A study of narcotic drugs among the Indians of Colombia*. Philadelphia : Temple University Press, 1975.

REICHEL-DOLMATOFF G. *Orfevrerie et Chamanisme. Une Étude iconographique du musée de l'or*. Medellin: Compania Litografica Nacional S.A., 1989.

REICHEL-DOLMATOFF G. *Le contexte culturel du yagé*. Paris : L'esprit frapppeur, 2000.

REY A. (dir) *Dictionnaire historique de la langue française. Tome 2*. Paris : Dictionnaires Le Robert, 2006.

RICOEUR P. « L'identité narrative ». *Revue des Sciences Humaines*, 1991, (221), pp. 35-47.

RICOEUR P. « Mimèsis, référence et refiguration dans Temps et Récit ». *Etudes phénoménologiques,* 1990, 11, pp. 29-40.

ROLNIK S. « Guerra dos Gêneros & Guerra aos Gêneros ». In: *Item 4, Revista de arte*, nº4, novembro, Rio de Janeiro, 1996.

ROLNIK S. « Toxicomanes d'identité : la subjectivité en temps de globalisation », 1997. Texte disponible in : http://caosmose.net/suelyrolnik/pdf/global.pdf Consulté le 14 avril 2011. Traduction de « Toxicômanos de identidade. Subjetividade em tempo de globalização ». In : LINS, D. (org) *Cultura e subjetividade. Saberes Nômades* Campinas : Papirus, 1997, pp. 19-24.

ROLNIK S. « Figures nouvelles du chaos **:** les mutations de la subjectivité contemporaine », 1999, p.5. Disponible In : http://caosmose.net/suelyrolnik/pdf/caos_em_frances.pdf Consulté le 14 avril 2011. Traduction de « Novas figuras do caos : mutações da subjetividade contemporânea ». In : SANTANELLA L. ; ALBUQUERQUE VIEIRA J. (org) *Caos e Ordem na Filosofia e nas Ciências*. São Paulo : Face e Fapesp, 1999, pp. 206-221.

ROLNIK S. « Esquizoanálise e antropofagia ». In: ALLIEZ E. (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000, pp. 451-462.

ROSE I.S. « Cura de longe ou de perto ? Subjetividade, experiência pessoal e estados modificados de consciência nas pesquisas antropologicas ». Ensaio de Qualificação de Doutorado em Antropologia Social, UFSC, 2007.

ROSENGARTEN H. et al. « N, N-diméthyltryptamine et bufotéine dans l'urine de patients présentant des psychoses schizophréniques aiguës et chroniques », *Psychiatria Polska*, 1970, 4, pp. 519-521.

ROUDINESCO E. et PLON M. *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris : Fayard, 1997.

ROUQUIE A. *Amérique Latine. Introduction à l'Extrême-Occident*. Paris : Éditions du Seuil, 1987, 1998.

ROUSSEAU J. *Rêveries du promeneur solitaire*. Paris : Les Classiques de Poche. Librairie Générale Française, 2001.

RYCROFT C. *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris : Hachette, 1972.

SABOT P. « Primitivisme et surréalisme : une « synthèse » impossible ? », *Methodos* [Revue en ligne], 3, 2003, mis en ligne le 05 avril 2004. Consulté le 12 octobre 2010. URL : http://methodos.revue.org/109

SANTOS R.G. « Efeitos da ingestão de ayahuasca em estados psicométricos relacionados ao pânico, ansiedade e depressão em membros do culto do Santo Daime. Dissertação apresentada ao Instituto de psicologia de Brasilia. Brasilia : 2006. Disponible in : http://www.neip.info/downloads/rafael/tese_rafa.pdf 2006. Consulté le 18 avril 2009.

SANTOS, R.G *et al*. « Effects of ayahuasca on psychometric measures of anxiety, panic-like and hopelessness in Santo Daime members». *Journal of Ethnopharmacology 112.* 2007, pp. 507–513.

SARTRE J.P. *Critiques littéraire* (Situations, I). Paris : Gallimard, 1993.

SCHOTTE J. *Le contact.* Bruxelles : De Boeck-Wesmael s.a., 4e édition, 1990.

SHANON B. *The antipodes of the mind. Charting the phenomenology of the ayahuasca experience*. New York : Oxford University Press, 2002.

SCHULTES R.E. « Botanical Sources of the New World Narcotics », *The Psychdelic Review* 1.2, fall 1963, pp.145-166.

SCHULTES R.E. « El desarrollo historico de la identificacion de las malpigiaceas empleadas como alucinogenos », *América Indigena*, n°46, vol 1, 1986, pp. 319-330.

SCHULTES R.E. *Where the Gods Reign: Plants and Peoples of the Colombian Amazon*, London : Synergetic, 1988.

SCHULTES R.E. *Un panorama des hallucinogènes du nouveau monde*. Paris : L'esprit frappeur, 2000.

SMITH J., *Qualitative Psychology. A practical guide to research methods*. Second edition. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore : Sage, 2008.

SMYTHIES J.R. et al. « Identification of dimethyltryptamine abd O-methylbufotenine in human cerebrospinal fluid by combined gas chromatography/mass spectrometry », *Biological Psychiatry*, 1979, pp. 549-556.

SOIBELMAN T. « My father and my mother, show me your beauty : ritual use of ayahuasca in Rio de Janeiro ». Tese de mestrado em Antropologia Social, California Institute of Integral Studies, 1995.

SPINOZA B. *Ethique*. Traduit par Bernard Pautrat. Paris : Editions du Seuil. 1988/1999.

STRASSMAN R.J. « Human hallucinogenic drug research in the United States: a present-day case history and review of the process », *Journal of Psychoactive Drugs*, 1991, 23,1, pp. 29-38.

STRASSMAN R.J. « Hallucinogenic drugs in psychiatric research and treatment. Perspectives and prospects », *Journal of Nervous and Mental Disease*, 1995, 183, pp. 127-138.

STRASSMAN R.J. Perspectives on DMT research, *Bulletin of the MAPS*, 1998, VIII, 3, pp. 4-11.

STRASSMAN RJ. « Adverse reactions to psychedelic drugs: a review of the literature », *Journal of Nervous and Mental Disease,* n°172, vol.10, pp. 577-595.

STUCKRAD K. « Le chamanisme occidental moderne et la dialectique de la science rationnelle ». In : HAMAYON R. *Chamanismes. Revue Diogène*. Paris : Quadrige/ PUF, 2003, pp. 281-301.

SUEUR C., BENEZECH A., DENIAU D., LEBEAU B., ZISKIND C. « Les Substances hallucinogènes et leurs usages thérapeutiques. Partie 1 ». *Revue de la littérature*, n °4, 1999, pp. 1-28.

TAÏEB O. *Les histoires des toxicomanes. Récits et identités dans les addictions*. Paris : PUF, 2011.

TOROK M. « Maladie du deuil et fantasme du cadavre exquis », *Revue française de psychanalyse*, 1968, 42, pp.715-734.

VALERY P. (1932) *L'idée fixe*. Paris : Gallimard, coll. « Idées », 1966.

VALLA J.P. *L'expérience hallucinogène*. Paris : Masson, 1983.

VALLA J.P. « Un exemple transculturel de consommation d'une drogue: l'Ayahuasca en Amazonie péruvienne », *Confrontations Psychiatriques*, 1987, 28, pp. 147-165.

VIEIRA A. « Sermão do Espírito Santo ». *Sermões: v.5 Obras Completas*, Lisboa: Lello & Irmão, 1951

VITEBSKY P. *Les chamanes*. Köln : Taschen, 2001.

VIVEIROS de CASTRO E. «O mármore e a murta: Sobre a inconstância da alma selvagem ». In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.* São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VON WEIZSÄCKER V. (1956) *Pathosophie*. Grenoble : Editions Millon, Collection Krisis, 2011.

WILDER S. *Un sujet sans moi. Psychanalyse et expérience mystique*. Paris : Epel, 2008.

WINNICOTT D.W. (1968), « L'utilisation de l'objet et le mode de relation à l'objet au travers des identifications ». In : *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris : Gallimard, 1971, pp. 120-131.

ZIZEK S. *La subjectivité à venir : Essais Critiques*. Paris. 2004

GLOSSAIRE

- *Anthropophagie* : pratique transformée en concept métaphorique par le *Manifeste Anthropophage* de l'écrivain moderniste brésilien Oswald de Andrade (1890-1954), publié en mai 1928 dans le premier numéro de la *Revista de Antropofagia* [Revue d'Anthropophagie], fondée pour véhiculer le mouvement anthropophage brésilien.

- *Ayahuasqueiro* : au Brésil, personne qui fait un usage rituel urbain de l'ayahuasca. Terme employé également pour le chaman ou *curandeiro*.

- *Caboclo* : le mot vient du tupi *kareuóka* qui signifie de « couleur cuivre » et est au Brésil le nom par lequel on désigne une bonne partie de la population du bassin amazonien. A priori ce sont les métis descendant d'Européens blancs et d'Amérindiens. Dans la pratique, le terme s'est généralisé au-delà des frontières ethniques et s'est élargi à toute population métisse de la région.

- *Chakra :* terme sanskrit, connu aujourd'hui davantage pour désigner des « centres spirituels » ou « points de jonction de canaux d'énergie» qui sont localisés dans le corps humain. Selon cette conception, il y aurait sept *Chakras* principaux.

- *Daime* : nom populaire pour l'ayahuasca au Brésil, même en dehors des groupes du *Santo Daime*.

- *Daimiste* : nom donné aux adeptes du *Santo Daime*.

- *Enthéogène* : désigne les psychoactifs qui sont capables de « créer le divin à l'intérieur ».

- *Feitio* : nom donné à la préparation de l'ayahuasca au Brésil.

- Le *kambô* (ou kampum ou kempô) : sorte de vaccin indigène connu comme « le vaccin du crapaud ». C'est une substance extraite d'une grenouille amazonienne (sans tuer l'animal), considérée un antibiotique naturel capable de soigner certaines maladies.

- *Karma* : terme sanskrit utilisé dans plusieurs religions orientales pour désigner le cycle des causes et des conséquences liées à l'existence humaine.

- *Miração* : nom donné aux visions lors de l'état modifié de conscience produit par l'ayahuasca.

- *Peia* : nom donné aux moments difficiles de l'expérience de l'ayahuasca (*bad trip*).

- *Spiritisme* : Courant religieux fondé sur la croyance en l'existence, les manifestations et l'enseignement des « Esprits », en particulier des esprits humains désincarnés, défini pour la première fois par le français Allan Kardec dans l'introduction du *Livre des Esprits*, publié le 18 avril 1857. Ces pratiques cherchent à entrer en communication avec ces esprits par divers moyens : à travers des sujets en état de transe (médiums) ou des supports inanimés.

- *Seringal* : terrain d'extraction du latex.

- *Seringueiro* : travailleur dans un *Seringal.*

- *Tupi* : terme qui regroupe les peuples qui habitaient la côte atlantique du Brésil lors de l'arrivée des premiers colons portugais.

POSTLUDE

Manifeste anthropophage[109]

L'Anthropophagie, seule, nous unit. Socialement. Économiquement. Philosophiquement.

L'anthropophagie est la seule loi du monde. Elle est une expression masquée de tous les individualismes, de tous les collectivismes. De toutes les religions. De tous les traités de paix.

Tupi, or not tupi that is the question.

Nous sommes contre toutes les catéchèses. Et contre la mère des Gracques, aussi.

Seul m'intéresse ce qui n'est pas à moi. Voilà la loi de l'homme, la loi de l'anthropophage.

Nous nous sommes lassés de tous les maris catholiques mis en drame. Freud a mis un terme à la femme-énigme et d'autres frayeurs de la psychologie imprimée.

Ce qui faisait obstacle à la vérité, c'était l'habit, l'imperméable interposés entre le monde intérieur et le monde extérieur. Nous réagissons contre l'homme habillé...

Nous sommes les enfants du Soleil (mère des vivants). Trouvés et aimés férocement et avec hypocrisie nostalgique (saudade) par les trafiqués et les touristes dans le pays de la « Grande Couleuvre ».

Nous n'avons jamais eu une grammaire écrite... ni su davantage ce qu'était urbain, suburbain, frontalier et continental. Nous n'étions que des flemmards à flâner à travers ce Brésil mappemonde.

Nous partagions une même conscience et une rythmique religieuse.

[109] Traduction extraite de la Nouvelle Revue de Psychanalyse, « Destins du cannibalisme » 1972, pp.277-281.

Nous sommes contre tous les importateurs de conscience-en-boîte. Nous cherchons la vie palpable et la « mentalité pré-logique » qui servent d'objet d'études à M. Lévy-Bruhl.

Nous voulons la Révolution caraïbe. Au-delà de la Révolution française. Unifions toutes les révoltes efficaces vers l'homme. Sans nous l'Europe n'aurait même pas eu sa Déclaration des Droits de l'Homme.

L'Age d'Or nous est annoncé par l'Amérique. L'Age d'Or et de toutes les « Girls ».

Nous n'avons jamais été catéchisés. Nous vivons selon un Droit somnambule. Nous avons fait naître le Christ à Bahia ou à Bethlem du Pará.

Mais nous n'avons jamais admis la naissance de la logique chez nous.

Nous nous refusons à concevoir l'esprit sans corps. Il nous faut un vaccin anthropophagique pour contrer les religions du méridien et les inquisitions extérieures.

Nous cherchons à atteindre le monde oral.

Nous avions déjà chez nous : la Justice (la vengeance codifiée), la Science (la codification de la Magie), l'Anthropophagie et la transformation permanente du Tabou en totem.

Nous sommes contre le monde irréversible et les idées objectivées, embaumées, la pensé figée dans son dynamisme. L'individu se fait victime des systèmes, sources des injustices romantiques et de l'oubli dans lequel tombent toutes nos classiques conquêtes « intérieures ».

L'instinct caraïbe.

Mort et vie perpétuelle des hypothèses du genre : je = partie du Cosmos ; Cosmos = partie du Je.
Une connaissance «anthropophagique », en communication directe avec le sol.

Nous avions déjà chez nous un communisme de même qu'une langue surréaliste. L'Age d'Or.

Catiti Catiti

Imara Notiá

Notiá Imara

Ipejú.

Nous disposions de la magie et de la vie. Nous avions un système de distribution des biens physiques, moraux et dignitaires. Nous savions transposer le mystère et la mort avec l'aide de quelques formes de grammaire.

J'ai posé une question à un homme. « Qu'est-ce que c'est le Droit ? ». Il m'a répondu : « C'est la garantie de l'exercice des possibilités. Il s'appelait Galli Mathias. Je l'ai mangé.

« Là où il existe mystère il n'y a pas de déterminisme. » Nous n'avons rien à voir avec cela.

Pour nous, l'histoire de l'homme ne commence pas au cap Finisterre. Nous sommes d'un monde sans date, sans rubrique, sans Napoléon et sans César.

Nous somme contre les sublimations antagoniques. Elles nous ont été apportées par les caravelles.

Contre la conception de vérité des peuples missionnaires, définie par la sagacité d'un anthropophage, le vicomte de Cairu : « La vérité, c'est le mensonge maintes fois répété. »

Ils n'étaient pas des Croisés ceux qui sont venus chez nous. Ils étaient des fugitifs d'une civilisation que nous sommes en train de dévorer puisque nous sommes forts et vengeurs comme le *Jabuti*[110].

De la même façon que Dieu est la conscience de l'Univers Incréé, Guaraci est la mère des vivants. Jaci[111] est la mère des végétaux.

[110] Tortue totémique dans certaines tribus brésiliennes.
[111] Guaraci et Jaci sont des déesses indiennes.

Nous n'avons jamais su ce qu'est la spéculation. Nous ne connaissions que des devinettes...

Nous pratiquions les migrations, la fuite des états d'ennui. C'est ce qui nous fait rejeter la sclérose urbaine, les conservatoires et les spéculations ennuyeuses.

Le *pater familias* et la création de la morale des cigognes sont le résultat de : Ignorance réelle des choses + manque d'imagination + autoritarisme devant la curiosité infantile.

Il faut partir d'un profond athéisme pour arriver à l'idée de Dieu. Le Caraïbe n'en avait pas besoin puisqu'il avait Guaraci.

Avant la découverte du Brésil par les portugais, le bonheur avait déjà été découvert au Brésil.

Nous sommes contre l'Indien portant des cierges, fils de Marie, filleul de Catherine de Médicis…

Pour le matriarcat de Pindorama[112].

Contre la Mémoire source de la coutume. L'expérience personnelle renouvelée.

Nous sommes concrétistes. Les idées s'emparent de tout, réagissent, brûlent les gens en place publique. Supprimons les idées et les autres paralysies. En faveur des routiers. Croire aux signes, croire aux instruments et aux étoiles.

La joie est la preuve par neuf.

L'Anthropophagie : l'absorption de l'ennemi sacré pour le transformer en totem. Donner à l'aventure humaine des buts terrestres. Seules les élites ont réussi l'Anthropophagie charnelle qui apporte en soi le sens le plus haut de la vie et peut éviter tous les maux de civilisation désignés par Freud, tous des maux nés du catéchisme. Ce qu'on nous permet, ce n'est pas une vraie sublimation des instincts sexuels mais la possibilité d'une sorte d'échelle thermométrique à mesurer le degré d'instinct anthropophagique. Celui-ci perd sa nature charnelle et se transforme électivement en amitié. Dans l'amour il devient affectif et dans la science, spéculation. Il se déplace et se transfère. Ainsi nous

[112] Nom du Brésil en langue *tupi*.

sommes avilis. Les péchés rapportés par le catéchisme sont autant de rabaissements de l'Anthropophagie que l'on appelle avarice, calomnie ou assassinat. Voilà la peste qui ravage les peuples dits cultivés et christianisés. Nous agissons contre elle, nous les anthropophages.
Notre indépendance n'a pas encore été proclamée. Phrase typique de Dom João VI : — Mon fils, pose cette couronne sur ta tête avant que quelque aventurier ne le fasse ! Nous avons expulsé la dynastie. Il faut expulser l'esprit de Bragance, les ordinations et le tabac à priser de Maria da Fonte.

Nous sommes contre la réalité sociale actuelle habillée et répressive dont les maux ont été mis en évidence par Freud. Nous sommes pour une autre réalité sans complexes, sans folie et sans prison, celle du matriarcat de Pindorama.

OSWALD DE ANDRADE

Piratininga, l'année 374 de la Déglutition de l'Évêque Sardinha.