

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

par Clara Novaes
sous la direction de Marie Rose Moro
sous la co-direction de Olivier Taïeb
Université Paris 13
Option Clinique Transculturelle.
2005-2006

Master Recherche Développement, Psychopathologie et Psychanalyse et Clinique Transculturelle

Je remercie,

les ayahuasqueiros, de m'avoir fait part
de leur singularité...

Joris, pour toucher le visage de
ma pensée et pour être là...

Olivier Taieb, pour ses remarques
précieuses et son calme encourageant...

Marie Rose Moro, pour m'avoir
inspiré de nouveaux regards...

Le vent expérimente
ce qu'il ira faire
avec sa liberté...

João Guimarães Rosa

RÉSUMÉ : 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.

L'« ayahuasca » est une plante millénaire avec laquelle on fabrique un thé aux propriétés psychoactives très puissantes et qui occupe une place singulière dans le chamanisme Sud-américain. Cette recherche est un essai de cartographier « l'expérience de l'ayahuasca » dans des rituels éclectiques, à partir des récits de 12 usagers urbains. À travers une lecture deleuzienne de l'inconscient - en touchant à des concepts tels que le devenir, le corps-sans-organes, la corporalité, la prudence et la rencontre – nous recherchons les « processus de subjectivation » qui sont en jeu chez ceux qui font l'expérience de l'ayahuasca. Nous ouvrons également le débat entre le profil de l'« ayahuasqueiro » et le profil du toxicomane pour distinguer les différentes dimensions existentielles en question. La recherche a montré que l'usage rituel de l'ayahuasca, avec des buts thérapeutiques et/ou spirituels, se différencie de l'usage de drogues quotidiennes, non ritualisés; et qu'il semble exister dans la contemporanéité une demande spirituelle ou « d'auto-connaissance » qui, pour atteindre ses buts, mélange les religions ayahuasqueiras à un grand éventail d'éclectismes : « New age », ésotérisme, psychologie transpersonnelle, chamanismes et christianisme.

MOTS-CLÉS: *ayahuasca, inconscient, Deleuze, enthéogène, expérience, ayahuasqueiros, devenir, corps-sans-organes, prudence, toxicomanie.*

ABSTRACT : Ayahuasca's experience and « altered states of conscience ». A transcultural study of the « récits » by urban ayahuasca users. Un reading through the concept of the unconscious by Gilles Deleuze.

« Ayahuasca » is an millennial plant with which a tea is made holding very strong psychoactive qualities, a plant which occupies a peculiar place within south-american shamanism. This research is an attempt to make a cartography of the « experience of ayahuasca » within the eclectic rituals, by the means of the stories of 12 urban ayahuasca users. Following the theory of Deleuze on the unconscious (and his concepts of « becoming », « body-without-organs », « corporality », « prudence » and « meeting ») we will investigate the « process of subjectivation » that are at work in those who experience ayahuasca. We will open the debate between the ayahuasquero's profile and the drugaddict's profile to distinguish their different existential dimensions. This inquiry has shown that the ritual use of ayahuasca, aiming a therapeutic and/or spiritual goal, is distinct of that of more common drugs, often taken in absence of any ritual. It seems that in nowadays society a spiritual request or a request of self-knowledge exists that, in order to meet his goals, will mix the ayahuasqueiras religions with a large fan of eclecticism : « New Age », esotericism, transpersonal psychology, shamanism and christianism.

KEY WORDS : *ayahuasca, unconscious, Deleuze, enteogene, experience, ayahuasqueiros, becoming, body-without- organs, prudence, toxicomaniac.*

RESUMO : **A experiência da ayahuasca e os seus « estados alterados da consciência ».** *Um estudo transcultural dos « recitos » dos usuários urbanos de ayahuasca. Uma leitura através o conceito de inconsciente de Gilles Deleuze.*

A ayahuasca é uma planta milenar com a qual fabrica-se um chá de propriedades psicoativas extremamente potentes. Ela ocupa um lugar peculiar no chamanismo sul-americano. Esta pesquisa é uma tentativa de cartografar a « *experiência da ayahuasca* » em rituais « ecléticos », a partir das « narrativas » de 12 usuários urbanos. Por meio de uma leitura Deleuzeana do inconsciente tentamos tocar conceitos como os de *devir, corpo sem órgãos, corporalidade, prudência e encontro* para pensar os processos de subjetivação que estão em jogo entre os que experienciam a ayahuasca. Nós abrimos igualmente um debate entre a diferença do perfil do « ayahuasqueiro » e o perfil do toxicomaniaco. A pesquisa mostrou que o uso ritual de ayahuasca, com objetivos terapêuticos ou espirituais se diferencia da maioria dos usos de drogas quotidianas e que parece existir na contemporaneidade uma demanda ou espiritual ou de auto-conhecimento que, para alcançar sua meta, mistura as chamadas « religiões ayahuasqueiras » a uma grande gama de ecletismos : nova era, esoterismo, psicologia transpessoal, xamanismos, cristianismo.

PALAVRAS CHAVE : *ayahuasca, inconsciente, Deleuze, enteógenos, experiência, ayahuasqueiros, devir, corpo sem órgãos, prudência, toxicomania*

TABLE DES MATIÈRES

1. Introduction.....	3
2. État des lieux.....	3
2.1. Historique	3
2.2. Définition – L’ayahuasca et les « plantes de pouvoir »	10
2.3. « Les religions ayahuasqueiras brésiliennes »	11
2.4. Quelques considérations et curiosités au sujet de l’ayahuasca	13
2.5. Les substances psychédéliques – Classification pharmacologique	20
2.6. Les « États modifiés de la conscience »	22
2.7. Gilles Deleuze et Félix Guattari : l'inconscient	23
2.8. Gilles Deleuze et Félix Guattari : les devenirs	27
2.9. Spinoza; les affects, la rencontre et la question de la prudence	28
3. Objectifs et hypothèse.....	30
4. Matériel et méthodes d'analyse.....	32
4.1. Matériel	32
4.2. Méthodes d’analyse	35
4.3. Le contre-transfert du chercheur	37
5. Résultats.....	39
6. Discussion.....	43
6.1. Phénoménologie de l’ayahuasca : Quelques « sentiments » et « expériences » des usagers	43
6.2. Le chamanisme, quelques considérations...	48
6.3. L’ayahuasqueiro	49
6.4. L’ayahuasqueiro et la corporalité	51
6.5. L’inconscient et l’ayahuasca : le « corps sans organes »	52
6.6. L’ayahuasqueiro, le quotidien et la prudence	56
6.7. L’ayahuasca et le devenir	62
6.8. L’ayahuasca et la toxicomanie	63
6.9. Le narcissisme, un serpent qui se mord la queue ?	72
7. Conclusion.....	75
8. Bibliographie.....	78
9. Annexes.....	83

107 páginas

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

1. Introduction

« Banisteriopsis Caapi, une liane qui tend à pousser en charmantes doubles hélices

{...} ceux qui la connaissent l'appellent 'vigne de l'esprit' ou 'échelle vers la Voie lactée, ou encore ayahuasca ('vigne de l'âme') »¹

L'usage des substances psychédéliques (c'est-à-dire des substances qui élargissent le champ de la conscience sans pour autant créer d'accoutumance²) est un phénomène social et psychique d'importance. Nous pouvons dire que « les psychédéliques » sont de tous les temps et de toutes les époques. L'interdiction du LSD en 1963 (à ce moment l'unique 'hallucinogène' synthétique) a marginalisé non seulement le LSD, mais toutes les substances enthéogènes. Elles étaient alors associées à la contre-culture et aux personnages comme Timothy Leary. Le breuvage amazonien « ayahuasca » est l'hallucinogène naturel le plus puissant ; selon William Burroughs elle pourrait même être « la drogue maxima ».³ Depuis une vingtaine d'années, l'ayahuasca est sortie de la forêt amazonienne. Au fil des années son rituel s'est fait une place timide et discrète dans le scénario de la vie urbaine brésilienne et dans quelques villes européennes, même si l'ayahuasca reste dans beaucoup de pays une substance illicite. Au Brésil, un des pays les plus catholiques du monde, sa place est toujours marginale, mais son usage devient de plus en plus répandu. Selon les estimations il y aurait actuellement, dans le monde entier, entre 10 et 12 mille usagers.

2. État des lieux

2.1. Historique

« Le sauvage sous son abri de feuilles dans la jungle et l'indigène installé sur une île battue par les tempêtes se procurent par le truchement de ces drogues la matière d'une vie plus intense. (...) Les motivations qui poussent les hommes civilisés à rechercher une sensation de plaisir éphémère sont très variées. La puissante influence de ces substances nous amène d'un côté vers les profondeurs les plus sombres des passions humaines, qui aboutissent à des déséquilibres mentaux et des dégénérescences physiques, et, à l'opposé, vers des heures d'extase et de bonheur, ou à tout le moins un état d'esprit apaisé et méditatif ».
Lewis Lewin⁴

¹ Citation de H. Rheingold, d'après Schultes et Raffauf (1192, p. 26) in **NARBY**, J. *Le serpent cosmique, l'ADN et les origines du savoir*. Georg Editeur, Genève, 1995, p. 99.

² **FURST**, PT. : « Introduction à la Chair des dieux », In : *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*. Peter T. Furst (ed.), 1972. Trad. fran. par Michel Pencreac'h. *La Chair des dieux, L'usage rituel des plantes psychédéliques*. Éditions du Seuil, 1974, p. 5.

³ Selon l'expression qui conclut son premier roman « Junky », paru en 1952.

⁴ **LEWIN**, L. (1964). Apud. **SCHULTES**, R.E. Un panorama des hallucinogènes du nouveau monde. In: *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*. Peter T. Furst (ed.), 1972. Trad. fran. par Michel Pencreac'h. *La Chair des dieux, L'usage rituel des plantes psychédéliques*. Éditions du Seuil, 1974, p. 5.

La répression légale de l'usage des substances psychédéliques qui a eu cours depuis les années soixante a sérieusement entravé l'étude scientifique de ces substances, sans pour autant affecter l'expérimentation. Selon Furst (1974), les déclarations quasi messianiques des premiers expérimentateurs de l'acide lysergique et le succès qu'elles ont rencontré chez les jeunes Américains, déjà coupés des valeurs de leurs parents, expliquent pour une bonne part le raidissement de l'opinion publique et la répression légale.

« Il n'est pas peu paradoxal de voir que la génération des aînés continue par ailleurs à s'adonner à la consommation d'énormes doses de stimulants et de tranquillisants chimiques qui présentent au moins autant de dangers potentiels que celle des substances psychédéliques. D'ailleurs, même si toutes les études scientifiques du monde démontraient que telle ou telle substance psychédélique n'offre aucun danger à l'intérieur de certaines limites, il est fort probable que la réaction de la société aux « nouvelles » serait la même, car les substances psychédéliques favorisent trop l'expérience intérieure pour ne pas menacer des valeurs établies de l'Occident, et en particulier la primauté de l'action dans la société américaine. »⁵

Il ne fait pas de doute que la seconde moitié du XX^e siècle ait été considérée comme une époque où les substances «*qui modifient la conscience*», les substances psychédéliques, ont vu leur usage augmenter pour des raisons tant sérieuses que frivoles dans les sociétés occidentales et que la réaction dont parle Furst ne tarderait pas à venir. Cependant, ces nouvelles voies empruntées par les Occidentaux pour atteindre «*l'expérience mystique*» n'ont rien de nouveau. En effet, depuis des milliers d'années, selon plusieurs études anthropologiques, les sociétés primitives du monde entier utilisent des plantes aux effets «*psychédéliques*» à des fins ritualistes religieuses, divinatoires ou magiques. C'est-à-dire, cela fait des millénaires que les plantes susceptibles d'élargir le champ de la conscience sont une partie intégrante du bagage culturel de l'humanité.

Des traces découvertes par des chercheurs témoignent du fait que l'homme a, depuis toujours, cherché à percer leurs "mystères intérieurs", tentant par de nombreux moyens d'accéder aux sphères inexplorées qui leur confèreraient une dimension inédite. Aujourd'hui les approches sont aussi abondantes que les objectifs qu'elles se fixent : chamanisme, méditation, détente active, spiritualité, etc.. Selon La Barre, la pratique des plantes psychédéliques remonte au moins à 15000 ou 20000

⁵ FURST, PT. : « Introduction à la Chair des dieux », In : *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*. Peter T. Furst (ed.), 1972. Trad. fran. par Michel Pencreac'h. *La Chair des dieux, L'usage rituel des plantes psychédéliques*. Éditions du Seuil, 1974, p. 6.

ans avant notre ère. Cela nous permet de penser avec Furst⁶ 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», et ensuite 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.

Le chamanisme, souvent appelé «*religion de l'origine*», provient du paléolithique et donna naissance à plusieurs cultes, parmi lesquels les grandes religions mondiales. Sa pratique remonte au moins à plusieurs dizaines de milliers d'années. Selon Furst,

«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.»⁷

Les substances *psychoactives* sont connues des êtres humains depuis les temps le plus reculés – qu'il s'agisse des substances sédatives ou euphorisantes, des psychostimulants, ou des « substances enthéogènes », dites « hallucinogènes » –, mais se sont clairement ces dernières qui ont le plus fasciné l'homme par ses capacités à modifier le cours de la pensée et les perceptions sensorielles, c'est-à-dire sa capacité à produire des « états modifiés de conscience ».

Les substances *enthéogènes* sont le plus souvent appelées *psychédéliques*, depuis que Aldous Huxley et Humphry Osmond⁸ (psychiatre anglais immigré au Canada qui a fait de diverses expériences avec ces substances et qui est responsable de «l'initiation» de Huxley) ont proposé en 1956 ce terme qui signifie « *esprit manifesté* ». De leur part, Timothy Leary et son équipe à Harvard sont responsables de la popularisation du mot « psychédélique ».

Le rôle que ces substances ont joué dans la plupart des civilisations connues est fondamental; les recherches archéologiques ont clairement montré l'universalité de leur usage par les hommes préhistoriques, qu'il s'agisse d'une utilisation à des fins magico-religieuses (chamanisme), initiatiques (rites initiatiques et de passage) ou thérapeutiques. Des recherches historiques rapportent leur utilisation en e.a. Mésopotamie, en Inde, en Perse, en Egypte, en Afrique, en Chine,

⁶ Ibid, p.7.

⁷ Ibid, p.9.

⁸ HUMPHREY O. Sobre alguns efeitos clínicos. In.: **MANDALA: A experiência alucinógena**. Rio de Janeiro. Ed. Civilização Brasileira. 1972.

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, 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.⁹ Ce n'est qu'à la fin du XIX^e siècle, que certains récits commencent à évoquer le fait que ces substances peuvent poser des problèmes sociaux. Selon MacRae,

« 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 XX^e 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».¹⁰

Durant la période qui suivit, les épices, le tabac, le café, le chocolat, le thé, l'opium, furent alors intégrés dans la culture européenne, et plutôt que d'être considérées comme source de problèmes, ces substances furent alors hautement prisées et d'un usage courant. Mais l'usage de certaines autres substances comme le cannabis en Europe et l'usage de toute une gamme de plantes inductrices de « visions » (des enthéogènes utilisées aux Amériques par les Indiens dans des rites religieux) continua à être réprimé. Du XVII^e siècle à la fin du XIX^e 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 brutale.¹¹ Puis, durant le XIX^e siècle, l'usage abusif d'alcool commença à être vu comme un problème social, et fut associé au prolétariat,

⁹ LEVI-STRAUSS Cl.: "Les champignons dans la culture", dans *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973, p.263-279.

¹⁰ 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 Police*, Elsevier Science B.V., 1998, 9, 325-338.

¹¹ 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. 2-3.

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 XX^e siècle que l'usage des substances psychoactives autres que l'alcool fut considéré comme une sérieuse menace pour la santé de la population. Suivons MacRae :

« *Quoiqu'il en soit, avec le développement de la médecine scientifique institutionnelle au cours du XX^e 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.* ».¹²

En même temps, des liens entre recherche psychiatrique, applications thérapeutiques et substances psychédéliques se sont établis.¹³ Les efforts juridiques qui survinrent pour contrôler la question des drogues, conduisirent à une extension de la liste des substances prohibées, et bien que chacune de ces substances possède des caractéristiques chimiques bien particulières - ce qui constituait d'ailleurs à la fois la raison de leur usage et les critères politiques de leur prohibition - l'effet symbolique global de cette législation fut de mettre toutes les drogues « dans le même sac », celui des drogues interdites, et de leur attribuer une nature démoniaque, qui n'est pas sans rapport avec la conception que l'on avait au Moyen Âge de la pharmacopée paganique.¹⁴

Le paradoxe est que deux mouvements de pensée, à priori opposés, se sont « retrouvés » dans la « guerre à la drogue » : d'un côté des *mouvements libéraux, ou féministes, progressistes*, dont l'objet était de lutter contre l'aliénation alcoolique, pour la tempérance, contre les violences conjugales en lien avec l'alcool, et de l'autre côté, *le mouvement archaïque, réactionnaire, raciste*, qui ne supportait pas ce qui était d'origine étrangère, les « noirs », les « jaunes », les « chicanos », et qui a lutté autant contre ces immigrés que contre les plantes psychotropes dont certains immigrants faisaient usage (marijuana, cocaïne, opiacés).¹⁵

Ceci affecta profondément la pensée scientifique, et, au début des années 70, il fut généralement

¹² **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 Police*, Elsevier Science B.V., 1998, 9, p. 326.

¹³ **ARVEILLER, J., SUEUR, C.** : Latrogénie et production de savoir sur les toxicomanies, *l'Évolution Psychiatrique*, 1989, 54, 2, pp. 333-353. In : **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, p. 3.

¹⁴ **DOMIC, Z.** *L'Etat Cocaïne*, Paris, PUF, 1992.

¹⁵ **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. 3-5.

considéré qu'aucune de ces substances ne pouvait être consommée de façon régulière, ou à long terme, sans causer de sérieux risques. On considéra aussi que ces substances étaient principalement utilisées par des sujets présentant de troubles sévères de la personnalité. Toujours selon MacRae,

*«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.»*¹⁶

Seuls quelques chercheurs isolés, appartenant souvent à la contre-culture des années 60/70, opposés à la prohibition moraliste anti-psychédélique, continuèrent, « hors la loi », à s'intéresser à ces substances, à leurs effets neurophysiologiques, à leur synthèse chimique, et à leur utilisation pratique, dans une optique spiritualiste, artistique ou thérapeutique.

La découverte des substances naturelles capables de modifier la conscience et de mettre l'utilisateur «de plain-pied» dans «l'autre réalité» ne date donc pas d'hier, et aujourd'hui on trouve dans toutes les grandes villes du monde occidental, des mouvements, voire des religions, qui «font usage» des substances enthéogènes ou psychédéliques. En revanche, ce qui est nouveau est la résurgence contemporaine de l'intérêt pour les «sciences holistiques ou exotériques» : l'astrologie, l'occultisme, la perception extra-sensorielle, les «near death experiences», les néo-chamanismes.

L'ayahuasca exerce actuellement une grande fascination sur le monde de l'Occident, notamment dans les rituels syncrétisés dans la doctrine du Santo Daime et l'União do Vegetal (les deux ont dépassé les frontières du Brésil) et dans le travail fait par le médecin français Jacques Mabit dans le «Centre Takiwasi» au Pérou. L'internet sert de «canalisateur» et est devenu un instrument de propagation de toutes ces nouvelles «pratiques» ou dans certains cas un créateur de «vagues» qui disparaissent souvent aussi vite qu'elles sont apparues.

Après plus de 25 années de stagnation, la recherche a repris lentement. Au milieu des années 90, aux USA, les agences fédérales de contrôle de la recherche ont approuvé plusieurs études ayant pour objet d'examiner les bases physiologiques et les effets sur le système nerveux central des enthéogènes chez l'homme, ainsi que d'avancer dans la mise en oeuvre de leur utilisation thérapeutique (cannabis, ayahuasca, peyotl, psilocybine, ibogaine, kétamine, N.NDMT, MDMA,

¹⁶ **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 Police, Elsevier Science B.V., 1998, 9, p. 326.

LSD).¹⁷

Dans d'autres pays occidentaux, les recherches sur le sujet ont repris également progressivement ces dernières années : des études suisses sur la MDMA, la psilocybine et la kétamine, des études allemandes sur la psilocybine, des études russes sur la kétamine, des études hollandaises sur le LSD et l'ibogaïne, des études espagnoles sur la MDMA et l'ayahuasca, des études israéliennes sur la MDMA, le cannabis et l'ibogaïne, puis des études brésiliennes sur l'ayahuasca. Le nombre croissant de chercheurs dans ce domaine est signe du renouveau de l'intérêt scientifique, mais beaucoup reste à faire. La France reste un des seuls pays développés qui continue à ignorer l'importance de l'étude de ces substances, et qui, par ailleurs, possède l'une des lois les plus répressives en matière d'usage.¹⁸

Selon l'anthropologue Beatriz Labate (2004) il manque des recherches qui touchent les aspects esthétiques, artistiques de l'expérience de l'ayahuasca. Elle parle également de l'urgence de recherches du domaine du droit pour pouvoir établir des comparaisons entre les différents contextes où les substances contenant du DMT sont interdites (comme c'est le cas en France) et ceux où elles sont autorisées (comme c'est le cas des Pays Bas). Labate montre que même s'il existe déjà des études pharmacologiques, médicales, et petit-à-petit même l'approche psychologique et psychiatrique, la majorité des études restent encore dans le domaine des thèmes classiques de l'anthropologie comme ceux de la cosmologie, des rituels, du chamanisme et de la transe. Le 4 et le 5 novembre 1997 dans l'Institut de Philosophie et Sciences Humaines de l'université de renom *Unicamp* (à Campinas, état de São Paulo, Brésil), a eu lieu le premier congrès autour de l'usage rituel de l'ayahuasca (« I Cura ») organisé justement par l'anthropologue Beatriz Labate. Des chercheurs du monde entier intéressés par la problématique des substances enthéogènes y étaient présents. Les actes de ce congrès pluridisciplinaire ont été publiés dans le recueil « O uso ritual da ayahuasca » où figurent des articles de chercheurs brésiliens, israéliens, allemands, américains, etc.. Quant à la littérature non-académique concernant l'ayahuasca, elle est faite par des adeptes, souvent prosélytiste et dédiée soit à l'auto-légitimation, soit aux critiques des orientations ayahuasqueiras 'concurrentes'.

2.2. Définition – L'ayahuasca et les « plantes de pouvoir »

¹⁷ 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, 29-38. STRASSMAN R.J.: Hallucinogenic drugs in psychiatric research and treatment. Perspectives and prospects, *Journal of Nervous and Mental Disease*, 1995, pp. 183, 127-138.

¹⁸ *Bulletin of the MAPS*, 1999, IX, 2, p.18. In: 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, p. 23.

«En vérité l'ayahuasca est la télévision de la forêt. Tu peux avoir des images et apprendre des choses.»¹⁹

En Quechua le mot *ayahuasca* désigne une plante et signifie (« *liane des esprits* » ou encore « *vigne de la petite mort* »). Le mot est composé de *aya*, la mort ou l'esprit des morts, et de *huasca*, vigne ou liane. Il s'agit d'une décoction de deux végétaux, *Banisteriopsis Caapi* et *Psychotria Viridis*, utilisés à des fins magico-spirituelles dans le bassin amazonien depuis au moins trois mille ans.

L'ayahuasca contient des éléments psychoactifs très puissants et occupe une place singulière dans le chamanisme et les mythologies sud-amérindiennes. Au Pérou on parle d'ailleurs 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.²⁰ Le second type regroupe ceux qui soignent par la prière et qui sont plutôt liés à la tradition du catholicisme populaire (*benzedeoras* ou *rezadores* au Brésil, *oracionistas* 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 par des guérisseurs (appelés plutôt maîtres) aux cours des rituels syncrétisés pratiqués dans différents cultes du *Santo Daimé* (les plus populaires, car ils existent également en France, en Belgique, en Espagne et aux Pays-Bas), *l'Union du Végétal* (on en trouve aux États-Unis et on dit qu'il y en a également quelques uns en Europe) et la *Barquinha* (la seule qui reste toujours concentrée à l'Acre, dans le nord du Brésil, sans être divulguée dans le reste du pays ou à l'étranger). L'anthropologue brésilienne Beatriz Caiuby Labate, une référence actuelle en ce qui concerne l'étude de ces mouvements, a nommé ces trois rituels les « religions ayahuasqueiras brésiliennes ». Ce sont des groupes institutionnalisés avec un statut spécial, mais qui pourtant ne sont pas les seuls regroupements d'utilisateurs, comme nous allons voir. Au Brésil, ainsi que dans beaucoup d'endroits dans le reste de l'Amérique du Sud, les utilisateurs de l'ayahuasca sont fréquemment appelés des « ayahuasqueiros ».

¹⁹ Citation de Ruberto Gomez, un homme asháninka. In : NARBY, J. *Le serpent cosmique, l'ADN et les origines du savoir*. Georg Editeur, Genève, 1995, p. 12.

²⁰ CHAUMEIL, JP. « Chamanismes à géométrie variable en Amazonie ». In : HAMAYON, R. *Revue Diogène*. Quadrige/ PUF, Paris, 2003, pp. 163-166.

Avant d'esquisser le paysage des « religions ayahuasqueiras » il est important d'accentuer que *la prise* de l'ayahuasca ne peut pas être considérée comme uniquement la prise d'un *produit* (comme on dit souvent des drogues, dans des conduites addictives). Elle doit être considérée dans son contexte, dans le cadre singulier de son rituel. Chez Houseman nous avons trouvé une définition qui rejoint de près la vision sur le rituel que nous avons rencontré chez la majorité des usagers de l'ayahuasca:

*« Premièrement, les rituels ont des effets psychologiques et sociaux : ils peuvent être appréciés comme un moyen pour établir ou pour maintenir les limites du groupe, conférer un statut, régler des conflits, provoquer une catharsis, etc. Deuxièmement, les rituels sont porteurs de signification en ce que leur symbolisme peut être compris comme l'expression d'un certain nombre de valeurs et d'idées culturelles. »*²¹

2.3. Les « religions ayahuasqueiras brésiliennes »

Les trois principales « religions ayahuasqueiras brésiliennes » sont nées dans l'Acre, l'état du Brésil le plus petit. Faisant partie de la Bolivie, cette région a été incorporée au Brésil en 1903.

Le « thé hallucinogène » ayahuasca est utilisé en Amazonie Occidentale depuis un temps immémorial. 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 espagnoles, serait responsable de l'introduction du thé chez les indiens qui actuellement sont en Amazonie péruvienne.

Les premières décennies du XX^e siècle, l'extraction du latex de la 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'Acre par le Brésil. Attirés par les perspectives d'enrichissement facile, plusieurs vagues de migrants – originaires de régions aussi contrastées que le littoral pacifique, les états du nord-est ou le piémont andin – déferlent sur l'Amazonie, ouvrant des comptoirs, remontant les affluents secondaires en quête du précieux latex et ainsi rencontrant les groupes indigènes les plus reculés. 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'initient au rituel hallucinogène.

²¹ HOUSEMAN, M. *Was ist ein Ritual ?* J.H.Martin et al. (éd) Altäre. Kunst zum Niederknien. Düsseldorf : Museum Kunst Palace, 2001, pp. 48-51. Trad. fran. par Felícia Heindenreich. *Qu'est-ce qu'un rituel ?* In : *L'autre , Cliniques, cultures et sociétés*, 2002, Vol. 3, n°3, pp. 533.

Entre 1880 et 1914, au moment du grand boom du caoutchouc, la plupart des villes amazoniennes ont connu leur plein essor démographique et économique; c'est là que se situe la grande expansion du chamanisme urbain. À cette époque l'afflux des migrants, partis du nord-est du pays pour chercher du travail dans les plantations de la 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 s'annonçait à lui comme étant celle que dans le catholicisme répond au nom de « Notre Dame da Conceição ». Suivant les instructions de cette dame il a passé huit jours seul dans la forêt, presque sans manger, avant de retourner pour fonder la première religion née 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.²²

Devenu « maître Irineu », il édifia une « religion visionnaire », axée sur les prises de l'*ayahuasca* (devenu 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), traditions néo-africaines comme le « candomblé » (afro-brésilien ; lui-même étant noir), l'ordre du Rose-Croix.

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 50.²³ Elles ont été également fondées par des « nordestinos » 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.²⁴ 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 état du nord, celui de Rondônia, à Porto Velho (la capitale).

²² FILHO, O.F. *Queda Livre. Ensaio de risco*. Companhia das Letras, São Paulo, 2003, pp. 30-32.

²³ Voir en annexe diagramme d'illustration.

²⁴ 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, São Paulo, Fapesp, 2004, p.509.

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 », où il a introduit quelques changements organisationnels et a rajouté un nouveau sacrement, la « Santa Maria » (*Cannabis sativa*).

Si la « Barquinha » et le groupe « daimiste » originel « Alto Santo » n'ont montré aucune 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.²⁵ P.ex., Alex Polari de Alverga, sociologue, intellectuel et un des « leaders » du CEFLURIS, se rend souvent à l'étranger pour participer aux congrès autour des substances enthéogènes, pour organiser des groupes, pour présenter ses livres, etc.

2.4. Quelques considérations et curiosités au sujet de l'ayahuasca

Selon les preuves archéologiques réunies en Équateur par Naranjo (1986) les peuples amazoniens utilisent l'ayahuasca depuis 5000 ans.²⁶ Au début du XX^e 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*.²⁷

« 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. »²⁸

Les ethnobotanistes se sont toujours étonnés de la connaissance botanique des peuples indigènes en Amazonie. Et ceux-ci ont toujours répondu que *leurs connaissances provenaient des hallucinations induites par certes certaines plantes* ! L'ayahuasca et sa composition chimique illustrent bien cet étonnement car, en effet, cette mixture hallucinogène, connue sans aucun doute depuis des millénaires, est une combinaison de deux plantes. La première contient *une hormone sécrétée*

²⁵ Voir <http://www.santo-daime.org> et <http://www.udv.org>

²⁶ NARBY, J. *Le serpent cosmique, l'ADN et les origines du savoir*. Georg Éditeur, Genève, 1995, p. 158.

²⁷ VALLA J.P. Un exemple transculturel de consommation d'une drogue: « l'Ayahuasca en Amazonie péruvienne », *Confrotations Psychiatriques*, 1987, pp. 28, 147, 165.

²⁸ VALLA, J.P. *L'expérience hallucinogène*. Paris, Masson. 1983. p. 73.

naturellement par le cerveau humain (via la production de tryptamines et de mélatonine via la glande pinéale²⁹), la *dimethyltryptamine* (DMT), qui est toutefois inactive par voie orale, puisque elle est inhibée par une enzyme de l'appareil digestif, le monoamine oxydase. La seconde plante de la mixture contient précisément plusieurs substances qui protègent l'hormone de l'assaut de cette enzyme.³⁰

Voici comment Richard Evans Schultes, le renommé ethnobotaniste du XX^e siècle qui a même écrit avec Albert Hofmann (le centenaire responsable de l'invention du LSD), 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 nombreux et pourraient le devenir encore plus avec des recherches supplémentaires. »*³¹

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

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 »*.³²

Il y a en effet différentes recettes d'ayahuasca et la seule substance constante dans toutes ces

²⁹ Pour savoir plus sur la production endogène de diméthyltryptamine dans le cerveau humain, voir **SMYTHIES**, J.R. et al. (1979). « Identification of dimethyltryptamine and O-methylbufotenin in human cerebrospinal fluid by combined gas chromatography/mass spectrometry ». *Recent Advances in Biological Psychiatry* 14 :549-556.

³⁰ **NARBY**, J. *Le serpent cosmique, l'ADN et les origines du savoir*. Georg Éditeur, Genève, 1995. p. 17.

³¹ **SCHULTES**, R.E. Un panorama des hallucinogènes du nouveau monde. In: *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*. Peter T. Furst (ed.), 1972. Trad. fran. par Michel Pencreac'h. *La Chair des dieux, L'usage rituel des plantes psychédéliques*. Éditions du Seuil, 1974. pp. 38-39.

³² **NARBY**, J. *Le serpent cosmique, l'ADN et les origines du savoir*. Georg Éditeur, Genève, 1995. p. 158. Apud: « The use of wild plants in tropical South America ». In: *Handbook of South American Indians*, Julia Steward ed., vol 6, 1950, p. 484.

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 hallucinogènes quand consommés à grande dose. Fréquemment, selon les régions, des feuilles de *Banisteriopsis rusbyana* ou de *Psychotria viridis* (la plus courante), contenant des tryptamines (de la N,N-diméthyltryptamine ou N,N-DMT) sont ajoutées dans ces boissons pour 'réveiller' leur pouvoir hallucinogène.

Au milieu des années soixante des chercheurs en psychiatrie biologique ont détecté et quantifié la présence de *diméthyltryptamine* (DMT) dans de différents fluides corporels humains, comme le sang, le plasma, l'urine et le liquide céphalo-rachidien. *Ceci fait de la DMT le premier endo-alcaloïde potentiellement psycho-actif mis en évidence dans l'organisme humain*. Depuis, des B-carbolines endogènes ont également été trouvés dans le système nerveux central de mammifères, telle la *pinoline méthoxy-THBC* dans la glande pinéale.³³ La DMT a une longue histoire d'utilisation dans le monde entier puisqu'on la trouve dans une grande variété de plantes et de graines – et peut d'ailleurs aussi être produit synthétiquement. Il est également important de noter que dans la littérature ethnographique et médicale aucun décès suite à l'ingestion de l'ayahuasca n'a été rapporté.³⁴

En outre, il n'existe pas de preuves que l'ayahuasca puisse créer une dépendance physique ou un syndrome d'abstinence due à sa baisse tolérance par l'organisme. On dit que la dose létale de l'ayahuasca serait de 7,8 litres pour un homme adulte, sachant que dans les rituels on administre habituellement une petite tasse (allant jusqu'à trois tasses, mais à des heures d'intervalle, et encore uniquement pour les plus expérimentés). 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.

Au Pérou, l'arbuste *Psychotria viridis* (chacrana en espagnol) est la source presque invariable de la *diméthyltryptamine* contenue dans l'ayahuasca préparé en Amazonie péruvienne, tandis qu'en Colombie, on utilise plutôt la liane *Diplopterys cabrerana*.³⁵ De l'ayahuasca utilisé par « l'Union du

³³ 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. Voir aussi: 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; 519-521. SMYTHIES J.R. Et al.: Identification of dimethyltryptamine and O-methylbufotenine in human cerebrospinal fluid by combined gas chromatography/mass spectrometry, *Biological Psychiatry*, 1979, pp. 14-549-556.

³⁴ C. SUEUR, A. BENEZECH, D. DENIAU, B. LEBEAU, C. ZISKIND *Revue de la littérature*. Les substances hallucinogènes et leurs usages thérapeutiques. Partie 1, N°4, 1999, p. 20.

³⁵ Pour en savoir plus : McKenna, Dennis, L.E.Luna et G.H.N.Towers. « Ingredientes biodinamicos en las plantas que se mezclan al ayahuasca. Una farmacoepa tradicional no investigada ». *América Indígena* XLVI. 1986, pp. 73-99.

végétal », Callaway a déterminé les concentrations suivantes d'alcaloïdes : DMT: 0,24 mg/ml; Tétrahydroharmine: 1,07 mg/ml; Harmaline: 0,20mg/ml; et Harmine: 1,70 mg/ml.³⁶ Valla 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 nauséux 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. »³⁷

Pourtant, les modifications visuelles sont souvent au premier plan. Selon les récits des usagers se sont elles les grandes responsables de l'expérience du « changement de conscience ». Les objets prennent de multiples contours. Les usagers d'ayahuasca ne considèrent pas du tout leurs « visions » comme des « hallucinations », mais comme la manifestation de la possibilité de relation avec l'autre monde (des esprits). Elles indiquent, voire permettent, le « travail psychique/spirituel » que chacun doit entreprendre en direction de « l'auto-connaissance » et « l'illumination » pour soi et pour le groupe. Dans les rituels des religions ayahuasqueiras brésiliennes ces visions sont appelées des « *miração* », manifestement influencé par l'espagnol : « mirar », regarder.

Après le long silence (depuis l'interdiction du LSD jusqu'au manque d'incitation pour les recherches liées à ce sujet) les usages thérapeutiques en médecine et en psychiatrie sont de nouveau discutables dans le monde scientifique. Ils sont même de plus en plus souvent évoqués, notamment grâce au travail fait par le médecin français Jacques Mabit au Pérou. Son « Centre Takiwasi » attire surtout des chercheurs américains, mais aussi des européens qui veulent voir de près le travail psychothérapeutique fait avec des toxicomanes. Ce travail le docteur Mabit l'appelle « *l'anthropologie médicale participative* ».³⁸

Actuellement Rick STRASMAN, Charles GROB et Dennis McKENNA sont parmi les scientifiques les plus respectés de l'ethnobotanique, de la toxicologie, de la psychiatrie et de la

³⁶ CALLAWAY J.C., McKENNA D.J., GROB C.S, BRITO G.S., & al. « Pharmacology of Hoasca alcaloïds in healthy humans », *Journal of Analytical Toxicology*, 1997, p. 21.

³⁷ VALLA J.P., *L'expérience hallucinogène*. Paris, Masson. 1983, p. 75.

³⁸ Voir article disponible sur internet « L'hallucination par l'ayahuasca chez les guérisseurs de la haute-amazonie péruvienne ». Document de travail de l'I.F.E.A. (Institut Français d'Études Andines), Docteur Mabit, 1988.

psychopharmacologie qui s'occupent d'analyser les effets des substances psychoactives sur la santé, et plus particulièrement de l'ayahuasca.

Aux États-Unis il eut même des tentatives de breveter cette formule du savoir phyto-chimique des peuples amazoniennes, mais elles furent empêchées par la réaction des peuples indigènes. Des compagnies pharmaceutiques (comme Pfizer) continuent à lutter pour avoir le droit d'explorer les propriétés actives de l'ayahuasca.

La religion brésilienne « l'União do Vegetal (UDV) » a créé en 1986 en son sein le *Département Médico-Scientifique* (DEMEC), chargé de jouer le rôle d'interlocuteur entre l'UDV et les autorités, les scientifiques. *Cet organisme* essaie de faciliter la réalisation des recherches d'institutions scientifiques et universitaires sur l'usage du végétal, particulièrement à l'intérieur de l'UDV. Il est également chargé d'organiser des congrès sur l'ayahuasca. 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 thé ; (3) et la commission de santé mentale, formée par des psychologues et des psychiatres, qui oriente les investigations clinico-psychiatriques, qui évalue des situations d'association d'ayahuasca avec des médicaments neurologiques et psychiatriques et qui donne des recommandations générales concernant les critères d'admission de nouveaux membres.³⁹

« Une étude sur les conséquences à long terme de l'usage régulier de l'ayahuasca dans un cadre rituel, conduite par une équipe internationale composée de chercheurs brésiliens, américains et finlandais, et publiée dans l'une des plus prestigieuses revues de psychiatrie mondiale, a conclu à la normalité physiologique, neuro-psychologique et psychiatrique des personnes étudiées. Il s'agissait de membres d'un culte syncrétique brésilien, l'União do Vegetal (UDV), ayant consommé de l'ayahuasca environ une fois par semaine pendant plus de dix ans lors de cérémonies du culte. En fait, bien qu'ayant pour la plupart présenté des épisodes de dépendance à l'alcool ou à d'autres substances avant d'entrer à l'UDV, toutes ces personnes étaient abstinentes depuis et leurs résultats aux tests neuro-psychologiques étaient meilleurs que ceux d'un groupe contrôle apparié de personnes n'ayant pas pris de l'ayahuasca. »⁴⁰

³⁹ LABATE B. *A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras*. In: LABATE B. et ARAÚJO W.S. (org.) *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, Mercado de Letras, São Paulo, Fapesp, 2004, p. 263.

⁴⁰ GROB C.S., MCKENNA D.J., CALLAWAY J.C., BRITO G.S. & coll.: *Human psychopharmacology of hoasca, a*

Jeremy Narby, docteur en anthropologie (Université de Stanford, aux États-Unis), qui vit en Suisse, a séjourné chez les indiens Ashaninca d'Amazonie péruvienne de 1984 à 1986. Il a écrit e.a. *Le serpent cosmique, l'ADN et les origines du savoir* (1995) dans lequel il 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 raconte son expérience personnelle avec l'ayahuasca. Poussé initialement par les surprenantes connaissances des indiens sur la botanique, il apprend que selon eux toutes ses connaissances viennent de l'intelligence de la plante elle-même. Après avoir résisté, il finit par faire une première expérience de l'ayahuasca et la décrit comme troublante et déterminante. Néanmoins il attendra sept ans avant de lancer son hypothèse. À notre étonnement, l'ouvrage de Narby, qui avait causé quelques controverses à sa sortie en 1995, n'est pas devenu une référence dans la littérature ayahuasqueira et n'a donc pas eu de répercussions importantes sur les recherches actuelles dans ce domaine.

En ce qui concerne la législation, l'ayahuasca en soi n'est pas réglementée par les conventions internationales. Sa législation est donc variable d'un pays à l'autre, mais elle est actuellement dépénalisée dans la plupart des pays (sauf en Europe).

Au Brésil, en 2004 (après dix-huit ans d'attente), l'ayahuasca a été définitivement dépénalisée au titre d'objet de culte (à partir de 1986 elle n'était plus interdite, mais son usage n'était pas encore bien réglementé). Aux USA (surtout grâce aux groupes liés à l'União do Vegetal), depuis le 21 février 2006, l'ayahuasca n'est plus pénalisée, selon un mandat de la Cour suprême. Au Pérou, l'ayahuasca n'est pas pénalisée, elle est utilisée dans le cadre de la médecine traditionnelle. *En France l'ayahuasca est proscrite depuis mai 2005*. 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 pays des groupes « daimistes » liés au CEFLURIS (du Santo Daime). Ils obéissent à la matrice brésilienne.

En Europe on dit qu'il y a 25 groupes « daimistes », sans compter ceux liés à l'«União do Vegetal » et les « alternatifs ». Dans le cercle « New age » de Berlin⁴¹ le Santo Daime, au milieu des années 90 (quand l'ayahuasca a quitté les limites de l'Amérique Latine), n'a pas été bien reçu et accepté car

plant hallucinogen used in ritual context in Brazil, Journal of Nervous and Mental Diseases, 1996. In: **SUEUR**, C. **BENEZECH**, A. **DENIAU**, D. **LEBEAU**, B. **ZISKIND**. C. *Revue de la littérature*. « Substances hallucinogènes et leurs usages thérapeutiques ». Partie 1, N°4, 1999, p. 20.

⁴¹ **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, São Paulo, Fapesp. 2004, p.507-537.

ce cercle pensait rencontrer un « chamanisme païen » sans aucun élément catholique, mais en réalité il s'est confronté à une ritualistique très importante et en plus éclectique (au point de faire des hommages à Jesus Christ et à la vierge Marie).

On dit qu'actuellement il y a encore des groupes ayahuasqueiros en Allemagne, mais comme ceux de France, Italie (ceux qui affrontent plus de problèmes d'intolérance de la part de la loi), Belgique, Suède, Finlande, ces groupes sont très discrets et ses membres n'acceptent pas de parler ou de participer aux recherches. On parle également des groupes en Argentine, Venezuela, Chili, Uruguay, Canada, Portugal et Japon (où ces groupes sont vus comme un « mouvement culturel »).

En France, c'était au milieu des années 90 que les daimistes français Claude Bachet (le daimiste français dont on entend le plus parler) et Anne d'Ivoire créent à Paris, avec le brésilien André Lage (qui faisait un doctorat en littérature française à l'époque), un petit groupe selon les principes du Santo Daime. On parle aussi de l'existence d'un groupe à Marseille. Jusqu'en 1999, les français recevaient sans problème de l'ayahuasca du Brésil, quand, à cause d'une dénonce, la police a commencé à investiguer leurs pratiques. À ce moment là ces trois personnes ont été ramenées en prison pour trois semaines. *En janvier 2005 l'ayahuasca a été légalisée en France pour être de nouveau interdite dans le mois de mai de la même année.* Actuellement Claude Bachet et d'autres personnes essaient toujours de suivre l'exemple de l'Espagne et des Pays Bas. La France pourtant semble bien se défendre des phénomènes qu'elle considère comme « sectaires », même si les ayahuasqueiros revendiquent ne pas l'être.

Au Brésil, le Conseil National Anti-Drogues (CONAD) a réalisé en mars 2006 le « Séminaire ayahuasca » pour inviter les ayahuasqueiros à choisir les six représentants qui vont composer le Groupe Multidisciplinaire de Travail (GMT) qui a comme but d'élaborer les différents aspects liés à l'usage de l'ayahuasca au Brésil.

Même si le Brésil a signé la convention international sur les substances psychotropes établi en 1971 à Vienne (la France d'ailleurs utilise ce traité comme argument), l'ONU lui a divulgué récemment que la DMT obtenue des plantes n'est pas sujet au contrôle de ce traité. Le secrétaire national anti-drogues, Paulo Roberto Yog, a annoncé qu'en 2007 une réunion aura lieu à l'ONU où le Brésil va montrer la manière qu'il a trouvé de régler l'usage de l'ayahuasca. Font partie du GMT un médecin pharmacologue et psychiatre, une psychologue, une avocate, une assistante social, un autre psychiatre et l'anthropologue Edward MacRae.

Au vu de toutes ces considérations nous voulons délimiter quelques questions essentielles qui

formeront le centre de notre champ d'investigation : Pour quelles raisons un individu ou un groupe prend-il des substances psychédéliques, dites «substances qui élargissent le champ de la conscience» ? S'agit-il d'une fuite et/ou une négation de la réalité ? D'un rite religieux ? D'une expérience mystique où l'on essaie d'atteindre un état de transcendance, d'illumination, d'équilibre, d'intégration avec le cosmos ? S'agit-il de l'exploration d'une nouvelle dimension de l'existence, d'une autre « réalité », le contact avec et la certitude d'un « *autre monde* », une pratique orgiaque dionysiaque, ou une quête où l'on cherche à « cultiver de nouvelles sensations » pour sortir de la vie ordinaire ? Qu'est-ce que les appelés « *états modifiés de la conscience* » apportent-ils à la conscience ? Mais surtout, comment touchent-ils l'inconscient et ses supposées « structures » transculturelles, universelles ?

2.5. Les substances psychédéliques - classification pharmacologique

On distingue sept groupes de substances ayant des propriétés psychédéliques⁴² :

1- Les Tryptamines

Naturelle bufoténine : 5-OH-DMT (Yopo)

Psilocine: 4-OH6DMT

Psilocybine (Psilocybe)

Ibogaine (Tabernanthe Iboga)

Synthétique N,N-diméthyltryptamine (DMT)

DET, DPT

2- Phényléthylamines:

Les drogues psychédéliques naturelles et les « designer drugs » entactogènes ou empathogène⁴³

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 Cannabinoïdes

⁴² INABA D.S., COHEN W.E.: *Excitants, calmants, hallucinogènes*, Padova, Italie, Piccin Nuova Libreria, version française, 1997. VALLA J.P.: *L'expérience hallucinogène*, Paris, Masson, 1983. In : SUEUR, C., BENEZECH, A., DENIAU, D., LEBEAU, B. ZISKIND. C. *Revue de la littérature*. « Substances hallucinogènes et leurs usages thérapeutiques ». Partie 1, N°4/1999, pp. 5-7.

⁴³ 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 ». In : *Revue de la Littérature*, 1999, p. 5.

Naturelle cannabinoïde delta-tétrahydrocannabinol

Synthétique nabilone (Cesamet)

Dronabinol D9-THC (Marinol)

4- Les B-carbolines

Naturelle harmaline (Passiflore)

*Harmaline (Ayahuasca ou Yagé)*⁴⁴

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

6- Les Esters divers :

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

Synthétique Ditrane

Trihexyphénidyl (Artane)

Bipéridin (Akineton Retard)

Les alcaloïdes de l'*Amanita muscaria*

Les kavalactones (kava-kava)

Les arylhexylamines (esters de pipéridine)

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

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

7- Les Produits Volatiles

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

Les hallucinogènes, comme la plupart des drogues, proviennent de la famille de substances chimiques connues sous le nom d'*alcaloïdes*.⁴⁵ Ce sont de bases azotées organiques provenant du règne végétal qui 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 aromatique⁴⁶ par deux atomes de carbone.

⁴⁴ Selon la classification pharmacologique, l'ayahuasca fait partie de *B-Carboline* (sa substance principale étant l'*harmaline*), et non des *tryptamines*, puisque le DMT est aussi présent dans la composition de la boisson, mais en moins grande dose que l'*harmaline*. La présence de cette dernière substance dans l'ayahuasca est dans beaucoup de pays responsable de l'*interdiction* de la boisson.

⁴⁵ L'alcaloïde le plus consommé au monde est la caféine.

⁴⁶ En chimie organique, il s'agit du nom donné au XIX^e siècle à une série de substances odorantes qui possèdent dans leur structure chimique le squelette moléculaire du benzène (cycle instauré de 6 atomes de carbone). Par extension, d'autres types de noyaux cycliques sont considérés comme des systèmes aromatiques. In : *Revue de la Littérature*, 1999

(S) aromatique – CH₂ – CH – NH₂

« Cette configuration a été reproduite dans des milliers de produits de synthèse dont elle est le seul point commun ». ⁴⁷

Du point de vue chimique, il existe classiquement quatre grandes familles d'hallucinogènes que l'on différencie en fonction de leur système aromatique. Les substances comprenant un *noyau benzénique* : les phényléthylamines; les substances comprenant un *noyau indolique* : les tryptamines, les carbolines et les dérivés de l'acide lysergique; *les esters* (anticholinergiques naturels et synthétiques) et *les terpènes* : les cannabinoïdes.

Les termes d'hallucinogènes, de psychédéliques ou d'enthéogènes sont pratiquement interchangeables. Chacun des autres termes (psycholytique, psychodysléptique, psychomimétique, délirigène, entactogène...) se réfère 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 ⁴⁸, le terme d'*hallucinogène* n'est pas satisfaisant car « il met l'accent sur l'élément perceptuel de la réponse à ces drogues »; les hallucinogènes étant sensés induire exclusivement des hallucinations, au sens d'illusions de perceptions, de perceptions imaginaires sans objet réel. Notion rejetée par la grande majorité d'usagers de ces substances. C'est pour ça 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 psychédéliques doit être analysé de façon plus complexe. Selon nous, ces deux expériences sont phénoménologiquement très distinctes.

2.6. Les états modifiés de conscience

La modification de la conscience entraîne des changements tant perceptuels qu'émotionnels; la psyché construit des significations modifiées de ces perceptions réelles.

On peut dire que dans ce cas il y a le surgissement des productions de l'inconscient, des « rêves éveillés » qui sont en lien avec l'abaissement des mécanismes de défense psychiques, des « filtres » psychiques qui organisent le refoulement habituel. ⁴⁹

On dit qu'il existe une proximité phénoménologique frappante entre les « états modifiés de conscience » (le concept d' « Altered States of Consciousness », ASC, selon les anglo-saxons) induits par les drogues psychotropes et les « États Étranges de la Conscience » (EEC), d'origine

p. 5.

⁴⁷ VALLA J.P. *L'expérience hallucinogène*. Paris, Masson, 1983, p. 51.

⁴⁸ HOFFER A., OSMOND H. *The Hallucinogens*, New York, Academic Press, 1967.

⁴⁹ SUEUR, C., BENEZECH, A., DENIAU, D., LEBEAU, B. ZISKIND C. *Revue de la littérature*. « Substances hallucinogènes et leurs usages thérapeutiques », Partie 1, N° 4, 1999, p. 7.

« spontanée », ou qui se produisent sous l'effet d'une pratique spécifique, ou encore les pratiques chamaniques traditionnelles, qui peuvent associer la prise de substances psychoactives aux rituels et aux pratiques inductrices d'EEC. Ces états étranges de la conscience sont des expériences de courte durée qui comportent une modification de la conscience de soi et une transformation des rapports avec le monde.⁵⁰

Puis il y a les « Out of Body Experiences » (OSB) que l'on définit comme un état modifié de conscience où le sujet a la sensation que son esprit ou sa conscience de soi est séparé de son corps physique. Pour le sujet l'expérience paraît réelle et donc différente du rêve.

Ainsi les expériences d'états modifiés ne sont pas en corrélation obligatoire avec une pratique religieuse. Elles peuvent aussi être liées à l'immersion sensorielle artistique (musique, méditation contemplative), à la méditation ou à un phénomène de stress, et plus rarement à l'acte sexuel (p.ex. tantra). Dans tous les cas, il s'agit d'un débordement émotionnel. Nombreux sont ceux (des artistes, des poètes, des mystiques, des psychologues, des médecins, des ethnologues, des philosophes...) qui ont tenté de décrire ces états.

Dans la majorité des cas il y a la description du vécu du sentiment océanique, un vécu de l'harmonie et de la complétude. Selon Pellicier :

*« Le sujet peut expérimenter la présence vague et imprécise d'une force extérieur. Dans un tiers de cas, les perceptions sont modifiées. Le phénomène ne dure que quelques minutes dans la plupart de cas mais ceux qui l'ont rencontré l'ont jugé émouvant, voire bouleversant et nombre d'entre eux en ont eu leur vie transformée ».*⁵¹

La description des ces états ressemble souvent à la description sémiologique des ivresses psychédéliques, particulièrement celles induites par les tryptamines, comme c'est le cas de l'ayahuasca.

Avant de rapporter notre travail fait sur les récits des « ayahuasqueiros » et sur les effets subjectifs de leurs expériences avec la substance ayahuasca, il est nécessaire d'expliciter brièvement les grandes lignes de notre lecture, c'est-à-dire de préciser les concepts à travers lesquels nous avons tenté de lire les phénomènes qui sont au coeur de notre recherche.

⁵⁰ Ibid, p.8.

⁵¹ PELLICIER Y. : Avant propos à «Les états étranges de la conscience » de J. P. Valla, 1992, p. 6.

2.7. Gilles Deleuze et Félix Guattari : l'inconscient

« La question, c'est de produire de l'inconscient, et, avec lui de nouveaux énoncés, d'autres désirs. »⁵²

Dans la pensée de Gilles Deleuze on trouve un *concept innovateur de l'inconscient* qui a pris sa forme non seulement dans son dialogue vis-à-vis de la psychanalyse dans *Présentation de Sacher-Masoch*⁵³ (1967) et *L'Anti-Oedipe: Capitalisme et Schizophrénie*⁵⁴ (1972, écrit avec Félix Guattari), mais également dans ses études sur *Nietzsche*⁵⁵ (où les concepts de celui-ci sont indiqués comme des catégories de l'inconscient) et sur *Spinoza*⁵⁶ (où l'inconscient apparaît comme un corrélat de la construction d'une philosophie de l'immanence) et finalement sur les influences de *Leibniz* (où l'inconscient est associé à une théorie de la perception et de l'individuation qui a comme base la monadologie).⁵⁷ Pour réaliser cette entreprise Deleuze engagera également la littérature, le cinéma, la musique et la peinture.

Dans son oeuvre Deleuze développe le concept de *multiplicité* qui figure dans sa *théorie des multiplicités*. Celle-ci cherche à fournir au *multiple* une définition substantive, en contraposition aux versions courantes du pair uno-multiple dans lesquelles le multiple apparaît comme un prédicat de l'uno. Il est important d'établir les points de rencontres dans sa pensée afin que l'on puisse observer la conséquence d'un concept de l'inconscient conçu comme une *multiplicité*. Deleuze affirme que « la philosophie est la théorie des multiplicités ».⁵⁸

Dans son livre dédié à Bergson en 1966, la *multiplicité* est présentée comme un concept. Ce livre est situé dans la première phase de la philosophie deleuzienne, habituellement séparée en trois phases : la première dédiée à l'histoire de la philosophie; la deuxième à ce qu'il appelle « une philosophie » (oeuvre réalisée avec Guattari), et la troisième dédiée à la peinture et au cinéma. À partir de ce premier panorama du concept de multiplicité, les problèmes philosophiques se

⁵² DELEUZE, G. & GUATTARI, F.. "Rhizome" dans *Mille Plateaux*, Éd. de Minuit, Paris, 1980, p. 27.

⁵³ DELEUZE, G. *Apresentação de Sacher-Masoch*. tr. de Jorge de Bastos. Rio de Janeiro: Taurus, 1983[1967].

⁵⁴ DELEUZE, G & GUATTARI, F. *L'Anti-Oedipe*. Éd. De Minuit, Paris, 1972.

⁵⁵ DELEUZE, G. *Nietzsche*. 6 ed. PUF, Paris, 1983 [1965].

⁵⁶ DELEUZE, G. *Spinoza: Philosophie Pratique*. Paris: Minuit, 1981.

⁵⁷ DELEUZE, G. *Le Pli: Leibniz et le Baroque*. Paris: Minuit, 1988.

⁵⁸ DELEUZE, G. L'Actuel et Le Virtuel (Annexe: Chapitre V). In: Gilles DELEUZE & Claire PARNET, *Dialogues*, Flammarion, 1996, p. 179.

consolident et se propagent dans toute son oeuvre, dans toutes ses phases. Cela démontre qu'il n'est pas exagéré d'affirmer qu'il y a dans la pensée de Deleuze une *théorie des multiplicités*. Celle-ci englobe le concept deleuzien de l'inconscient. Dans cette étude nous nous dirigeons vers ce concept, donc nous resterons seulement avec le problème philosophique que pose la théorie des multiplicités : le problème de *l'immanence*, ce qui nous mène simultanément à la question de l'inconscient.

Quel est le point de contact entre la théorie des *multiplicités* et le concept de *l'inconscient* dans la pensée de Deleuze ?

La théorie deleuzienne de multiplicités pointe directement vers un concept renouvelé de l'inconscient à travers l'appel immanentiste des multiplicités, car, selon Deleuze dans un de ces livres dédiés à Spinoza, « l'immanence est le propre inconscient ».⁵⁹

En effet, dans la philosophie de Deleuze, un des premiers objets à recevoir le traitement destiné aux multiplicités était l'inconscient dans *L'Anti-Oedipe* (1972) et *Milles Plateaux* (1980). On peut dire aussi que l'inconscient est le thème qui a couvert la plus grande partie de l'oeuvre de Deleuze, la traverse dans son ensemble; et en plus, ceci marque ce qu'il a eu de plus intense dans son partenariat avec Guattari; ce dernier qui, selon Deleuze, était responsable de l'avoir dévié de la psychanalyse. D'un autre côté, cette couverture affirma la définition que l'inconscient recevait déjà avec Nietzsche et Spinoza ainsi qu'il entreprit de le connecter à d'autres thématiques: l'histoire, l'économie, la sémiotique, ceci étant dû à la propre théorie des multiplicités, manière dont Deleuze, selon Orlandi⁶⁰, pointe l'importance des « multiplicités en devenir » pour la défense « d'un mode plus complexe de constitution de l'inconscient ».

Le principal composant d'une conception de l'inconscient défini comme une multiplicité est un concept nouveau de *désir*, car celui-ci est défini comme une « *immanence productive* » qui articule la production désirante et la production sociale. Ainsi, Deleuze et Guattari ne croient pas qu'il est possible d'isoler l'élément 'inconscient' dans le langage ou de le structurer dans des horizons signifiants (comme l'avait postulé Lacan dans sa formule « l'inconscient est structuré comme un langage »), car l'inconscient au contraire se rapporte à tout un champ social, économique et politique.

Les objets du désir se déterminent comme réalité coextensive au champ social – et par conséquent à celui défini par l'économie politique. Pour cela il faut accepter que la psyché soit le résultat de

⁵⁹ DELEUZE, Gilles. *Spinoza: Philosophie Pratique*. Paris: Minuit, 1981, p. 31.

⁶⁰ ORLANDI, L.B.L. « Pulsão e Campo Problemático ». In: MOURA, A.H. de. *As Pulsões*, Escuta/EDUC, 1995, p.155-157.

composants multiples, hétérogènes. Elle enveloppe le registre de la parole mais aussi les moyens de communication non verbaux, les relations à l'espace architectonique, les comportements éthologiques, les statuts économiques, les aspirations esthétiques et éthiques, etc. Ce qui implique qu'on ne peut prendre la *subjectivité* comme donnée, configurée par les structures universelles de la psyché, mais, au contraire, qu'il faut supposer des engendremens différenciés de *subjectivations*. C'est pourquoi l'inconscient n'est pas structurel, mais *en processus*. L'inconscient ne peut pas se référer uniquement au roman familial, mais également aux *machines techniques et sociales*; il ne peut pas être entièrement tourné vers le passé, mais doit également l'être vers le futur.

La rencontre du problème de l'inconscient avec la question de la multiplicité consiste dans une ligne de force importante dans la philosophie deleuzienne, de telle sorte que nous pouvons nommer ce concept *l'inconscient-multiplicité* afin de tracer sa création et de décrire ses principaux éléments. L'inconscient étant une expression de notre rapport avec les corps, avec *le dehors*. Alors, la façon la plus immédiate par laquelle ce rapport s'exprime est le *corps*. Quand nous disons d'une manière crue que le corps est un corps de relations, cela veut dire que le corps englobe la rencontre avec les choses, en laissant sous-entendu qu'une chose peut être un autre corps, organique ou inorganique, une idée, une image, etc.

L'inconscient selon Deleuze et Guattari englobe une production de signes. Celle-ci doit être en accord avec le caractère *machinique* du désir. Mais comment peut-on analyser le régime de signes de l'inconscient ? Cette question devient essentielle quand on souhaite savoir ce qu'est un *symptôme* dans une clinique inspirée de la notion deleuzo-guattarienne de l'inconscient.

Avant tout on sait que l'inconscient est en constant mouvement et *machination*, et n'est donc pas uniquement un dépôt intériorisé d'images et de représentations de caractère oedipien. Alors, ce qui le définit est la puissance de la rencontre avec l'extérieur, de la rencontre avec d'autres corps. Or dans cette pensée, l'inconscient est aussi bien le corps lui-même que les rencontres faites par celui-ci. Les rencontres des corps sont les propres machinations inconscientes du désir, dans la mesure où celles-ci sont disséminées par le social. Les régimes de signes de l'inconscient, par conséquent, sont produits dans la rencontre des corps. Mais *qu'est-ce qu'un corps*, au vu de sa participation dans le régime de production de l'inconscient ?

Selon Deleuze et Guattari, le corps est une *usine de désir*; il est les connexions qu'il est capable de faire (c'est-à-dire, la façon dont il se met en relation, la façon dont il produit) et le monde qu'il

fabrique (actuel ou virtuel; concerne sa capacité d'affecter et d'être affecté).⁶¹ Ainsi, du point de vue de l'inconscient, le corps est plus qu'un organisme, car il inclut aussi un corps de rencontres qui ne sont pas prévus par la direction des fonctions organiques.

Deleuze et Guattari pensent l'inconscient comme une machine, comme « *machine désirante* ». Pourquoi une machine ? Parce qu'une machine produit. Loin d'être uniquement le lieu de ressassement des représentations familiales, l'inconscient est une machine à produire du désir. Par la conception du désir comme production, Deleuze et Guattari veulent relancer les postulats principaux de l'inconscient freudien. Selon eux la grande découverte de la psychanalyse, la production désirante, a été occultée par l'avènement du complexe d'Œdipe et le nouvel idéalisme que celui-ci a provoqué. La conception de l'inconscient comme *fabrique productive* a donc vite été remplacée par l'idée d'un *théâtre antique* dans lequel les représentations sont substituées aux unités de productions inconscientes. Deleuze et Guattari protestent contre l'inconscient uniquement représentatif et structurel, contre l'idée d'un lieu où se déposent les souvenirs qui seront présentés ou exprimés par la suite. Alors apparaît la question du désir. Non pensé comme la volonté de la chose qui manque, le désir est action. Et surtout production. Il faut apprendre à désirer; c'est-à-dire à produire, à faire en sorte que notre désir nous permette d'agir sur le monde (le dehors). Apprendre donc à produire du désir, tout en se donnant les moyens d'extérioriser ce désir. Produire donc *par* le désir. Désirer n'est pas trouver qui on est, mais quoi *devenir*.

2.8. Gilles Deleuze et Félix Guattari : les devenirs

*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.*⁶²

Le désir, affirment Deleuze et Guattari, ne manque de rien. La recherche du plaisir n'est pas son principe, il convient de remplacer la notion de pulsion par celle de devenir: devenir-animal, devenir-intense, devenir-imperceptible.⁶³ Selon ces auteurs 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. Notre inconscient nous propose des schémas de possibles, des

⁶¹ ORLANDI, L.B.L. *Corporeidades em Minidesfile* (article non publié), 2002, p. 4. In : « Teoria das multiplicidades e conceito de inconsciente no pensamento de Gilles Deleuze » de Hélio Rebello Cardoso Jr.

⁶² DELEUZE, G *Critique et clinique*, Éd. de Minuit, 1993, p. 11.

⁶³ DAVID-MENARD, M. *Deleuze et la psychanalyse. L'altercation*. PUF, Paris, 2005, p. 22.

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, devenir femme, devenir cosmos...

Monique David-Ménard affirme que les devenirs imposent d'emblée une réorganisation de la pensée, qu'ils ne sont concevables qu'aux croisements en rizhome de multiples perspectives théoriques que Deleuze nomme autant de « *souvenirs* » : « souvenir d'un naturaliste », « souvenir d'un sorcier I », « souvenir d'un sorcier II », « souvenir d'un bergsonien », « souvenir d'une haecceité », « souvenir d'un spinoziste I », « souvenir d'une molécule », etc. Selon l'auteur ces perspectives multiples n'empêchent pas qu'on puisse définir le concept du devenir, et elle se risque à une définition :

« Un devenir est une néo-réalité qui prend tournure en liant des termes non distincts de leur combinaison, et cela sans se réduire ni à une similarité ni à une correspondance structurale. Les devenirs défient toute classification par genres, que ce soient les genres de l'Être, les espèces biologiques ou les genres sexuels. »⁶⁴

De notre côté, nous nous risquerons à dire que le devenir peut être compris comme *le moment où le désir rencontre les possibilités de s'effectuer*, parce que le devenir lui assure cette possibilité. C'est-à-dire, les devenirs peuvent être des entrées ou des pistes aux lieux inconnus (compris comme sensations, expérimentations, vécus), mais également des sorties des lieux déjà vécus ou éprouvés. C'est sur cette voie que nous nous engagerons pour instaurer un dialogue entre la théorie du devenir que proposent Deleuze et Guattari et les expériences avec les substances enthéogènes, l'ayahuasca en particulier.

2.9. Spinoza : les affects, la rencontre et la question de la prudence

Que veut dire au juste Spinoza quand il affirme que par « *affect* » il entend « les affections » du corps qui augmentent ou diminuent, aident ou contrarient la « *puissance d'agir* » d'un corps, mais en même temps les idées de ces affections ?⁶⁵

Quel que soit sa forme, l'*affect* est statutairement défini d'abord par rapport au *corps*. Il y a pour condition nécessaire une affection physique qui doit se comprendre en premier lieu par référence à l'attribut étendue.⁶⁶ Cette priorité accordée au corps est tout à fait conforme à la nature de l'esprit. Si

⁶⁴ Ibid, p. 79.

⁶⁵ CHANTAL, J. *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*. PUF, Paris, 2004, p. 83.

⁶⁶ Allusion à « l'attribut étendue » et « l'attribut de Dieu » chez Spinoza : « De même, ce que l'homme a d'étendue, et

celui-ci n'est rien d'autre que l'idée du corps et de ses affections, tout ce qui se passe en lui est fonction de son objet. Il faut alors d'abord préalablement connaître ce qui affecte le corps pour comprendre ce qui affecte l'esprit.⁶⁷

Nous pensons que cette thématique spinozienne est étroitement liée à la question des expériences et des rencontres qu'éprouve un corps. C'est-à-dire, elle nous guide dans le questionnement qui est au coeur de notre recherche : *les expériences psychédéliques faites avec l'ayahuasca favorisent-elles la construction de territoires créatifs - où les « puissances d'agir » de l'individu et de ses affects sont affirmées, provoquant de véritables transformations de leurs « territoires existentiels » vers la santé – ou, au contraire, les poussent-elles vers la maladie ou la destruction ?*

Selon Monique David-Ménard, 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 ?* ».⁶⁸

Ainsi, poursuit l'auteur:

*« L'idéal philosophique de la sagesse fait place à une éthologie de la prudence: on ne vit qu'en faisant un « corps sans organes » ou en liant nos organes à d'autres éléments sans le souci de l'organisation. Puisque dans la rencontre des corps tout est question de vitesses relatives, l'art de se faire un « corps sans organes » relève d'une prudence, de la dose juste, celle qui réalise de nouveaux agencements. »*⁶⁹

*« Comment dire à quel point c'est simple, et que nous le faisons tous les jours. Avec quelle prudence nécessaire, l'art de doses et le danger, overdose. »*⁷⁰

Il ne s'agit pas d'une métaphore, précise David-Ménard : « 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,*

que nous appelons corps, n'est autre chose qu'une modification de cet attribut auquel nous donnons le nom d'étendue ; et, cette modification détruite, le corps humain cesse d'être, tandis que l'attribut de l'étendue demeure immuable. » In : **SPINOZA**. Court Traité. Partie II, Appendice II. *De l'âme humaine*. Sur : <http://www.spinozaetnous.org/ct/17.htm>

⁶⁷ **CHANTAL**, J. *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*. PUF, Paris, 2004, p. 83-84.

⁶⁸ **DAVID-MÉNARD**, M. *Deleuze et la psychanalyse. L'altercation*. Paris, PUF, 2005, p. 77.

⁶⁹ Ibid, p. 78.

⁷⁰ Ibid, p. 78. Apud **DELEUZE** et **GUATTARI**. *Mille Plateaux*. « Comment se faire un corps sans organes ? ». Éditions Minuit, Paris, 1982, p. 198.

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*" ». ⁷¹ Le seul repère philosophique requis ici est l'idée spinoziste des affects dont la puissance se compose par la vitesse relative des molécules des corps. ⁷²

La question de la *prudence* nous pouvons la poser en rapport à plusieurs domaines de la vie; ici, nous la pensons en rapport aux usagers de la substance enthéogène l'ayahuasca. Ce thème nous semble être une approche possible de la question de William Burroughs, célèbre écrivain américain, qui a beaucoup parlé de sa propre expérience de l'héroïne et des psychédéliques : « *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-oedipe' : « *Comment capter la puissance du schizo sans devenir fou ?* ».

Dans un petit article de Deleuze paru dans un livre brésilien ⁷³, l'auteur développe comment les drogues touchent les vitesses, les modifications de vitesses, les limites de la perception, les formes et les mouvements, les micro-perceptions (ou la perception qui devient moléculaire, qui renvoie aux temps sub-humains ou sur-humains). De là on peut penser aux notions deleuziennes de « rizhome » et de « devenir »: devenir-cosmos, devenir-dieu, devenir-femme, devenir-oiseau, devenir-imperceptible... Notre corps est-il capable de ce que peut le corps d'un chaman ou celui de ses initiés ? La question de la prudence travaillée par Deleuze sera un outil important pour enrichir notre réflexion autour de l'ayahuasca et l'expérience psychédélique.

3. Objectifs et hypothèse

Objectifs

Nous voulons comprendre, à partir des récits des usagers «urbains» de la substance hallucinogène ayahuasca, quels sont les effets de la prise de cette substance dans la vie de ces usagers et leurs attentes de cette expérience. Les récits seront le point de départ d'une réflexion sur l'expérience que l'ayahuasca ouvre, rend possible. Nous voulons analyser comment la subjectivité et les affects des usagers sont traversés par la prise de l'ayahuasca, pour ensuite analyser en quoi cette expérience diffère de la toxicomanie. Pour cela, nous allons utiliser le concept de l'inconscient chez Gilles Deleuze et les éléments qui le composent. Les notions de « corps sans organes », de « devenir » et de « prudence » seront au centre de notre discussion.

⁷¹ Ibid, p. 78, op cit., p. 204.

⁷² Ibid, p. 78.

⁷³ DELEUZE, G. "Duas questões". In. *Saúde Loucura 3*. São Paulo, 1993.

Pour aider notre investigation, en partant des réflexions de Spinoza autour du concept de rencontre, nous allons analyser si consommant cette substance les gens ont des rencontres qui touchent « *les passions joyeuses* » ou les « *passions tristes* ». Selon ce philosophe, ces passions sont responsables de l'affirmation de la vie, ou au contraire, de la destruction et de l'impuissance de celle-ci. Nietzsche appellera ceci « *forces actives* » et « *forces négatives* ». Ces notions, reprises par Gilles Deleuze, nous mènent à nous interroger sur la consommation de l'ayahuasca : est-elle capable de créer un « *plan de composition* », un « *corps sans organes* » qui favorise le passage du désir ? Ou au contraire, cette consommation enferme-t-elle le sujet dans un « *corps vide* » ?

La question du corps, posée dans la trace de Spinoza, sera également l'objet de notre investigation. Avec l'exclamation de Nietzsche, « *L'étonnant c'est le corps* », nous allons également penser le corps qui fait l'expérience des états modifiés de conscience.

Puis nous essayerons de trouver des éléments de réponse à la question comment les usagers – convaincus d'une réalité parallèle, d'un monde divin – mènent leur vie urbaine quotidienne ? Comment font-ils pour ne pas plonger complètement dans le transcendant, sans retour ? Comment, tout en croyant à un au-delà, arrivent-ils à investir leur vie terrestre, sans pour autant accepter la réalité telle qu'on croit la connaître ?

Hypothèse

Le besoin de l'homme de donner un sens à la vie est ancien comme l'usage de plantes enthéogènes. Pour certains sujets ce « non-savoir » entraîne une *quête spirituelle*, parfois même effrénée (signe de la contemporanéité), le désir de se connaître et de comprendre le sens de la vie. Le besoin de connexion au sacré et l'idéalisation de la nature, de plus en plus présents dans diverses cultures contemporaines, ainsi que l'aspiration de l'individu à éprouver une autonomie par rapport à son corps, doivent également favoriser la recherche d'autres états de conscience.

La prise de la substance psychédélique « ayahuasca » (qui peut être qualifié comme « *révélateur de l'esprit* », synonyme de 'psychédélique') entraîne une « *expérience de dieu en soi* », quelques instants sans manque, quelques moments de sensibilité extrême pendant lesquels les usagers semblent posséder les réponses pour beaucoup de questions qu'ils se posent, un temps où les devenirs (Deleuze), en rapport avec l'inconscient, sont fortement en action.

Notre hypothèse est que les usagers de la substance enthéogène *l'ayahuasca* en font l'expérience (parfois douloureuse, voire effrayante) poussés par une *demande spirituelle* très prononcée.

Notre étude cherche à démontrer que la prise de la substance enthéogène amazonienne nommée «*ayahuasca*» dans ces contextes ritualisés diffère de la prise de drogues comme par exemple la cocaïne ou l'héroïne.

Nous argumentons que le profil des usagers urbains de l'*ayahuasca* (les sujets de notre recherche) se différencie du profil des toxicomanes (selon la littérature psychanalytique et phénoménologique). Les problématiques existentielles, les manières de « se subjectiver » au coeur de la toxicomanie ne sont pas liées à *la spiritualité* comme c'est le cas chez les usagers de l'*ayahuasca*. La prise en groupe, ritualisée de l'*ayahuasca* n'ouvre pas une expérience semblable à celle recherchée par le toxicomane, ni à celle permise par les drogues dites « récréatives ».

Les altérations du régime de sensibilités et de vélocités, provoquées par la prise de l'*ayahuasca*, approche les usagers de la « *perception moléculaire* » (Deleuze), comme le font d'autres drogues (par exemple l'héroïne ou la cocaïne), sans pour autant produire des « corps-sans-organes malades », comme le font souvent les autres substances proscrites. Cette expérience touche profondément la manière de « se subjectiver » des usagers, mais – dépendant du contexte, de la prudence, et du sujet lui-même – ces « processus déterritorialisants » vont favoriser la construction de « territoires existentiels créatifs » ou donner lieu aux processus aliénants.

La manière dont *les usagers font l'aller-retour entre vie quotidienne et transcendance* est la voie par excellence qui nous révèle quel chemin subjectif ils ont choisi: *ne pas reculer devant l'inconscient et affirmer la vie*, ou au contraire, *s'enfermer dans une aliénation*.

4. Matériel et méthodes d'analyse

Matériel

La population dans notre recherche est hétérogène dans la mesure où les usagers ne font pas tous usage de la substance dans les mêmes groupes, ni dans les mêmes villes, ni dans la même orientation « *ayahuasqueira* ». Ainsi, les sources de données qui permettent de développer un point de vue sur le sujet (*analyse qualitative*) sont des interviews réalisés auprès de 12 personnes (dix hommes et deux femmes) de 25 à 62 ans, habitants diverses villes brésiliennes. La moitié des récits sont le résultat de six entretiens réalisés au Brésil en 2004, les autres de discussions semi-dirigées provenant des forums sur internet à ce propos et d'un questionnaire. Les entretiens comme les questionnaires ont été réalisés en langue portugaise et leur traduction en français est de notre fait. Puisque dans notre population les hommes sont fortement majoritaires (10/12), une *évaluation de genre* nous semble non-viable; nous ne l'avons donc pas faite.

Lors d'un travail intitulé « *Les religions comme symptômes du système social dominant* » (en dernière année de psychologie à UNESP, Assis, état de São Paulo, Brésil), nous avons traité les religions chrétiennes catholiques (surtout les catholiques charismatiques) et protestantes, les évangéliques et leurs différentes lignages (les témoins de jéhova, les mormons, les pentecôtistes) ce qui nous a amené, par hasard, à rencontrer des usagers de l'ayahuasca. À cette occasion, alors que nous étions touchés par les récits des 'ayahuasqueiros' en raison de leur grande singularité, ces rencontres n'ont pas pu être pris en compte.

Puis nous avons rencontré quelques usagers à Assis et six participants à notre recherche dans un congrès mystique réalisé à São Paulo. On y a parlé d'une façon informelle avec plusieurs personnes de leurs expériences. Trois personnes parmi celles que nous avons abordées (une dizaine) ont accepté un rendez-vous le lendemain pour approfondir la discussion, pendant environ une heure. Après avoir recueilli ces trois récits, quelqu'un de l'université d'Assis nous a parlé d'une voisine qui participait au Santo Daime et nous a ensuite présenté. Quelques jours plus tard elle a accepté de nous voir et nous avons parlé pendant une heure et demie. À son tour elle nous a mis en contact avec un de ses copains qui « buvait » aussi de l'ayahuasca (ils disent préférer le verbe 'boire' à 'prendre') et nous l'avons également rencontré pendant environ deux heures.

Ces rencontres nous ont assez impressionnés et nous ont fait penser que les personnes rencontrées étaient assez différentes des autres croyants, autant dans leurs démarches que dans leurs attentes. Nous avons eu l'impression de retrouver chez elles une demande différente, une sérénité plus frappante et un discours plus « cohérent », plus critique et moins dogmatique que ceux des catholiques et des protestants. C'est certainement ce qui nous a amené à reprendre ces récits pour les retravailler dans une recherche plus approfondie.

Les récits des six autres personnes proviennent des entretiens faits sur internet, avec *Orkut*, lieu de rencontre international qui existe en différentes versions et langues dans plusieurs pays. On y trouve exactement 109 « communautés » de discussion (dont la plus nombreuse possède 6219 membres) sur l'ayahuasca dans des contextes divers : les trois groupes officiels religieux (Santo Daime, União do Vegetal et Barquinha), mais également des « groupes alternatifs ». Au début de l'année le nombre de communautés n'était que de 69. Sur Orkut se sont également constituées 59 « communautés » sur le chamanisme. Plusieurs cultes et sectes ont également leur propre site internet, souvent en plusieurs langues, y compris dans divers pays européens.⁷⁴

⁷⁴ www.santodaime.org

Nous avons lu avec assiduité les discussions proposées par les participants de quatre des communautés sur l'ayahuasca et avons pris contact avec certains. Ce choix s'est donc fait d'une façon « transférentielle » car nous l'avons fait à partir de leurs participations dans les forums des communautés. Lors de la discussion sur le contre-transfert du chercheur nous reviendrons plus en détail sur ce sujet important. Nous avons ainsi sollicité neuf personnes et six d'entre-elles ont répondu à notre invitation initiale de faire un *récit libre* dans lequel les personnes devraient se présenter (âge, ville, profession) et raconter leur expérience avec l'ayahuasca, et de répondre à un *questionnaire*.

Voici la liste des usagers (les six premiers sont ceux rencontrés en 2004 et les six derniers ceux rencontrés via Orkut cette année; les prénoms ont évidemment été changés) ainsi que quelques données à leur propos :

<i>Prénom</i>	<i>Age</i>	<i>Sexe</i>	<i>Profession</i>	<i>Ville</i>	<i>Temps d'usage</i>
Michel	64 ans	M	Médecin Affilié de la « Société panthéiste ayahuasca ».	Recife Nationalité française. Vit au Brésil depuis 31 ans.	19 ans
Paulo	52 ans	M	Ingénieur Dirige avec son épouse un groupe d'ayahuasca d'influence du Santo Daime (religieux et ritualisé).	São Paulo	16 ans
Vincente	37 ans	M	Vendeur Affilié à L'União do Vegetal.	Londrina/Assis	12 ans
Alex	59 ans	M	Médecin Affilié à un groupe lié au Santo Daime.	São Paulo	14 ans
Angélica	34 ans	F	Journaliste Affiliée à l'União do Vegetal.	Londrina/Assis Elle a vécu longtemps en Suisse.	6 ans
Lucas	29 ans	M	Journaliste Participe de temps en temps à des groupes « alternatifs », itinérants.	São Paulo Nationalité italienne et brésilienne. Il a vécu dans les deux pays, réside actuellement au Brésil.	4 ans
Antonio	57 ans	M	Marin (à la retraite) Participe actuellement de temps en temps aussi aux groupes « alternatifs », itinérants.	São Paulo	25 ans
Aurélio	44 ans	M	Thérapeute Reiki Dirige un groupe d'ayahuasca d'influences bouddhistes.	Salvador	9 ans

Marina	25 ans	F	Enseignante Affiliée à un groupe lié au Santo Daimé.	Sorocaba	5 ans
Sérgio	44 ans	M	Musicien Affilié à un groupe d'orientation musicale et plus lié aux indigènes, non chrétien.	Alagoas	11 ans
Daniel	34 ans	M	Aide Soignant Participe de temps en temps à des groupes « alternatifs », itinérants.	São Paulo	7 ans
Gustavo	40 ans	M	Thérapeute Avec son épouse il a fondé l'institut « Céu na terra » qui fonctionne comme un lieu d'usage d'ayahuasca et des groupes de travail sur le sujet.	Porto Alegre Nationalité italienne et brésilienne.	15 ans

Les personnes, avant de répondre au questionnaire, ont raconté ou ont écrit (pour celles rencontrées sur internet) des récits libres dans lesquels elles se sont présentées et ont exposé la place de l'expérience avec l'ayahuasca dans leur vie. Ainsi, ces récits libres des usagers et le questionnaire adopté dans le cadre de la recherche ont servi à évaluer les attitudes et les comportements culturels (valeurs et pratiques religieuses, familiales) et à identifier les caractéristiques des personnes, notamment, leur démarche personnelle qui leur a permis de rencontrer l'ayahuasca, bien que leur appartenance socio-économique et leur niveau de formation.

Pour aboutir à une analyse il est important d'étudier les *caractéristiques des récits* et également ce qu'ils produisent en réaction chez les chercheurs. Pour cela nous allons nous appuyer sur quelques notions théoriques (notamment celles de Gilles Deleuze, celles de la clinique transculturelle et de la toxicomanie) qui vont permettre l'analyse des récits, en tenant compte des objectifs présentés ci-dessous.

Les sujets ont répondu à sept questions, à savoir :

1. *Pouvez-vous raconter comment s'est passée votre rencontre avec l'ayahuasca en précisant le contexte ?*
2. *Y'avait-il à l'époque une raison précise qui vous a poussé à prendre la décision de connaître la substance et de commencer à en faire l'usage ?*
3. *Qu'est-ce qui a changé dans votre vie depuis ?*
4. *Quelle expérience la plante et/ou le rituel vous apporte ?*
5. *Comment vous vivez le passage entre le contact avec ce « monde parallèle » (qui est de l'ordre du transcendant) et le retour à la vie quotidienne, le travail, les relations, etc..*
6. *Quel rôle dans le « processus » (transe) le groupe auquel vous participez joue-t-il ? Depuis quand et combien de fois par mois vous prenez la substance ?*
7. *Quelle place la spiritualité occupe-t-elle dans votre vie ?*

Méthode d'analyse

Notre travail est basé sur les récits des usagers urbains de la substance hallucinogène l'ayahuasca. Nous utilisons la méthode d'*analyse des récits* et l'*analyse de contenu*. Nous pensons les récits, avec Marie Rose Moro, comme *producteur de l'intime*, comme *producteur de l'inconscient*. Ils peuvent contenir des données diverses: du déni, des négations, des contradictions et même des interprétations car ils intègrent une dimension intrapsychique, intersubjective et collective. Le *récit* est un ensemble de données subjectives, de traductions inconscientes. En clinique transculturelle la question de la vérité du récit ne se pose pas. Le récit se vaut à lui-même. Son seul statut est celui du sujet. Il est en dehors de toute vérité objective. L'unique importance est l'expression langagière, la production de l'intime. Dans le champ transculturel le recueil de récits doit être le plus précis possible. La composition d'un récit englobe quatre processus, à savoir: 1) le contexte, 2) le dispositif, 3) le récit lui-même, 4) l'effet du récit sur le narrateur et sur le chercheur.

Suivant la voie tracée par Georges Devereux (physicien, ethnologue et psychanalyste), nous tenons également compte dans ce processus de la place du *contre-transfert*, en sachant qu'il peut soit faciliter soit faire obstacle au récit. Selon Devereux la véritable révolution de la psychanalyse est la découverte du contre-transfert. Freud l'avait posé, défini, sans pour autant le travailler, l'élaborer comme le transfert.

« Freud a établi que le transfert est la donnée la plus fondamentale de la psychanalyse, considérée comme méthode d'investigation. À la lumière de l'idée d'Einstein selon laquelle nous ne pouvons observer que les éléments 'survenus auprès de l'observateur' (...) j'affirme que c'est le contre-transfert, plutôt que le transfert, qui constitue la donnée la plus cruciale de toute science du comportement, parce que l'information fournie par le transfert peut en général être également

*obtenu par d'autres moyens, tandis que ce n'est pas le cas pour celle que livre le contre-transfert ».*⁷⁵

Devereux va emprunter à la théorie quantique certains principes non dialectiques comme la complémentarité et le principe d'incertitude.⁷⁶ Il va également inverser le sens de la *source du savoir* dans les situations d'observation, pour montrer qu'elle est localisable chez celui qui croit qu'elle loge chez l'autre. Ben Slama résume cette démarche :

*« Son souci n'est pas seulement d'ordre éthique – un certain humanisme n'est pas absent, mais surtout il veut montrer que quand il s'agit 'd'humain vivant', il n'y a pas de dehors absolu pour celui qui produit la science et que dans la situation d'observation les démarcations fixées au départ sont mobiles. »*⁷⁷

Devereux définit les différents aspects du contre-transfert :

- *Affectif*
ctif : décrit par Freud. Devereux va au-delà car il prend en compte l'histoire, le transgénérationnel et également l'intersubjectivité, la question du lien, sa continuité, ses risques de rupture, leur gestion.
- *Culturel* : Devereux dit que dans le contre-transfert on fait l'économie du culturel. Dans le contre-transfert il y a quelque chose de l'affiliation, car on y trouve l'ensemble de nos appartenances présentes et passées. Pour Devereux, cette dimension culturelle est une zone d'ombre et ne devrait pas l'être. Les éléments du culturel sont l'histoire collective, l'identité professionnelle, la langue et ses rapports; éléments qui appartiennent à l'ensemble des affiliations (position agressive, 'exotisante', racisme, jugement d'un bagage...).

Ainsi, selon Ben Slama⁷⁸, on pourrait rassembler en trois catégories ce qui serait « le contre-transféré » ou « la matière du contre transfert » :

- ce qui appartient à l'identité singulière du chercheur
- ce qui appartient à l'identité collective du chercheur
- ce qui appartient à sa théorie, à son idéologie.

Le contre-transfert du chercheur

Selon Christian Lachal (2006), transferts et contre-transferts, même s'ils allient des composants

⁷⁵ DEVEREUX, G. *De l'angoisse à la méthode*. Paris, Flammarion, 1980, p. 15.

⁷⁶ Ibid, p. 794.

⁷⁷ BEN SLAMA, F. *Le contre-transfert dans la recherche. De la notion au paradigme*. Bulletin de psychologie. Tome XXXIX – N° 377, p. 794.

⁷⁸ Ibid, p. 795.

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.⁷⁹ Selon cet auteur il est possible d'appliquer le terme de contre-transfert à des situations plus variées que le seul cadre de la thérapie, comme le propose Devereux (1980). 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.

Lors de notre étude, il n'en a pas été différemment; c'est-à-dire que nous fûmes très vite traversés par des problématiques que les usagers de l'ayahuasca nous évoquaient. Nous ressentions de l'empathie et certaines questions ne nous quittaient plus.

Nous nous demandions avec insistance *comment les usagers* – convaincus d'une réalité parallèle, d'un monde divin – *peuvent mener leur vie urbaine quotidienne ? Comment font-ils pour ne pas plonger complètement dans le transcendant, sans retour ? Comment, sans accepter la réalité telle qu'ils la connaissent, ils essaient tout de même de mener leur vie tandis qu'ils sont « ici » tout en étant dans un au-delà ?* Et aussi: la science peut-elle dialoguer avec la spiritualité ? Et si c'est le cas, de quelle manière ?

Issue d'une famille catholique, où la religion et le sentiment religieux occupent une place non négligeable, en abandonnant la foi catholique à l'adolescence, nous nous trouvions dans notre recherche devant des sujets pour lesquels le sentiment religieux et la spiritualité occupent une place centrale. Certains d'entre-eux se disent également être religieux. Nous fûmes vite étonnés par la sérénité et surtout par la certitude avec laquelle les sujets parlaient de leurs convictions, leurs croyances, leurs chemins et aussi la certitude de leur non-savoir, des mystères qu'entourent le monde spirituel, au point que cela nous a interrogé sur notre statut d'athée : Sommes-nous vraiment athées ? Ne pas croire aux églises et aux trois grandes religions monothéistes (christianisme, judaïsme et l'islam) veut dire que nous ne pouvons pas avoir d'autres sentiments religieux ? Aurions-nous le courage de nous laisser aller par les croyances des ayahuasqueiros, sans nous « psychopathologiser », en trouvant cela « naturel », tout comme eux. Et pourquoi étions-nous si condescendants avec eux ? Nous éprouvions même de l'empathie alors que normalement avec d'autres croyants (notamment les évangéliques) nous avons toujours eu du mal à ne pas les trouver

⁷⁹ LACHAL, C. « Le petit Rambino. Contre-transferts dans les thérapies mère-bébé traumatisés ». In : BAUBET, T. et col. *Bébes et traumas*. Pensée Sauvage, Grenoble, 2006, p. 3-4.

aliénés, fanatiques, voire désagréables ? Où étaient-ils si différents et surtout pourquoi s'énerver avec ces derniers et pas avec ceux qui prennent un « thé » amer ayant de propriétés psychoactives très puissantes qui laisse les gens pendant des heures avec la conscience altérée en faisant des expériences qu'on pourrait vite approcher de celle de la psychose ?

Nous nous posions aussi la question de savoir pourquoi cela nous intéressait sans que nous soyons toxicomanes ? Comme Baudelaire, qui disait *avoir une affinité avec la toxicomanie sans pour autant l'être lui-même*. Nous croyons être séduits par la légèreté, par les couleurs, richesses et paysages de leurs discours. À l'occasion de notre première rencontre avec les six sujets en 2004 nous ne connaissions rien à l'ayahuasca et à cet univers « enthéogène ». Ce n'est qu'après avoir fait leur rencontre que nous avons commencé à faire petit-à-petit une grande revue de la littérature qui n'a fait qu'intensifier notre intérêt pour cet univers si peu exploré par les « sciences », à savoir celui des expériences avec ces substances qui « élargissent » la conscience. Ce fut également après ce premier contact que s'est produit notre rencontre, lors d'un stage de neuf mois, avec la clinique des psychoses (aussi riche et « colorée », mais pas du tout légère) où il nous a été possible d'apprendre la différence entre le *délire mystique* du psychotique et le *système de croyances* des personnes qui cultivent une spiritualité.

Cette année, passée la séduction initiale (qui était plutôt de l'ordre du contre-transfert *affectif* que de contre-transfert *culturel*) nous croyons avoir pu faire d'avantage attention à ce mouvement interne, à notre place en tant que chercheur et avec beaucoup de respect simplement donner lieu d'écoute à cette expérience singulière qui traverse la vie de ces personnes. Nous pouvons maintenant passer aux résultats et à la discussion de cette démarche.

5. Résultats

Les principaux résultats de notre analyse des récits sont les suivants (des expériences les plus partagées aux plus singulières) :

- Perception et interaction avec dieu (la notion de dieu étant variable). (11 usagers sur 12)
- Transformation de soi et de la vie. (11 usagers sur 12)
- Meilleure compréhension de l'histoire de vie. (10 usagers sur 12)

« Les plantes sacrées, comme un médicament, peuvent nous aider à prendre conscience d'un sens plus vaste de l'identité, en provoquant une stimulation nécessaire pour le dépassement de l'habitude de restreindre notre conscience du « moi » au monde des abstractions ou à celui des désirs égoïstes et puérils. Indéniablement, une potion comme l'ayahuasca – ainsi que la sève d'autres plantes traditionnelles et d'usage ritualiste – 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.» (Jean, médecin, 62 ans, français, vit au Brésil depuis 1972).

- L'impression que tout ce qui existe est lié d'une manière au-delà de notre compréhension. (9 usagers sur 12)
- Expansion de la conscience. (9 usagers sur 12)
- Auto-connaissance et expérience interne de dieu. (9 usagers sur 12)
- L'expérimentation d'images fantastiques, d'une plasticité extraordinaire (« kaléidoscope », « veille d'écran », « cinéma d'indien », « télévision de la forêt »). (9 usagers sur 12)
- Sensation d'être relié à la nature et au cosmos. (9 usagers sur 12)

« Je fais partie de la Terre, je suis une partie du Système Solaire et de la Galaxie, qui appartiennent à l'Univers, au divin. Je peux reconnaître ma propre divinité en reconnaissant que je suis une partie de la divinité Universelle.»
(Gustavo, thérapeute, brésilien, 35 ans)
- Les jours qui suivent l'ingestion du thé, apparition d'un effet antidépresseur, manifestation des sentiments de sérénité, d'amitié, de tolérance et d'amour. (8 usagers sur 12)
- État ineffable de grâce spirituelle dans lequel l'univers est expérimenté plus comme énergie que comme matière. (8 usagers sur 12)

« J'ai trouvé un sens à concentrer mon attention, ici et maintenant, sur la beauté, sur le pouvoir et l'intégration de la nature, et, de cette manière, honorer, célébrer et sentir la vie plus pleinement. J'ai compris que le sens de notre existence est de faire partie de la conscience universelle; nous sommes une des parties de l'univers capables de se contempler elles-mêmes. J'ai trouvé plus de sens en recherchant la transcendance, en concentrant mon attention sur l'infini universel, en cultivant la vision de la divinité dans la contemplation de la nature.» (Paulo, ingénieur, brésilien, 52 ans)
- Sentiment de totalité. (8 usagers sur 12)

« Nous sommes tous un. Le numéro 1 divisé par 0 donne l'infini ». (Vincent, 37 ans, vendeur, brésilien)
- Sensation de plonger dans « l'océan cosmique ». (8 usagers sur 12)
- La rencontre de soi. (8 usagers sur 12)

« Les cérémonies ont lieu à la lumière des états avancés de la Conscience, avec pour finalité, faire avancer la connaissance de soi des participants par le biais de l'ayahuasca 'plante instructive'. » (Marina, 25 ans, enseignante, brésilienne).
- Respect de la nature, écologie. (8 usagers sur 12)

« J'ai compris que tout est, d'une manière ou d'une autre, dans la nature cosmique, dans ses aspects connus ou inconnus. J'ai compris que l'Univers, existence absolue, ne peut être qu'objet et sujet de lui-même, tout simplement « IL EST », il se suffit à lui-même. J'ai perçu la beauté et la grandeur de la nature universelle, sa totalité, sa divinité, sa luminescence. » (Jean, médecin, 62 ans,

français, vit au Brésil depuis 1972).

- Vision de l'ayahuasca comme un « remède » pour l'esprit et pour le corps – qui selon les usagers sont associés. (8 usagers sur 12)
- L'idée d'annuler l'ego. (8 usagers sur 12)
- Idée d'un univers parallèle et de l'évolution de l'esprit. (8 usagers sur 12)
- Les vomissements lors de l'expérience sont perçus comme une propriété de la plante et une « catharsis », une « purification »: vomir les blessures, les maladies, les dépressions, les amertumes, un « nettoyage physique et psychique ». Selon les usagers ceci indique une souffrance de l'inconscient guérie par « l'auto-connaissance ». (8 usagers sur 12)
- Sensation de légèreté dans les jours qui suivent la prise de l'ayahuasca. (8 usagers sur 12)
- Instrument d'auto-observation (7 usagers sur 12)
- L'extase, la complétude. (7 usagers sur 12)
- Vie moins futile. (7 usagers sur 12)
- Séparation radicale entre le profane et le sacré, le « monde des illusions ».

« Ce qu'on perçoit et qu'on prend pour réalité est en effet une hallucination, car les êtres humains vivent chaque minute de leurs vies sur l'effet d'une dangereuse drogue hallucinogène qui s'appelle 'ego'. » (Vincente, vendeur, 37 ans, brésilien)
- Quête d'« illumination ». (7 usagers sur 12)
- Travailler sa propre cure. (6 usagers sur 12)
- Pouvoir se pardonner et surmonter des traumas. (6 usagers sur 12)
- Réconciliation avec soi. (6 usagers sur 12)
- Présence de l'archaïque, et l'idée de l'universel et de l'inconscient collectif de Jung. (6 usagers sur 12)
- Une étude profonde de quête de « l'être supérieur » – qui cherche l'évolution spirituelle et l'harmonie – afin d'améliorer le « passage » par la vie terrestre. (5 usagers sur 12)
- Exploration des « mécanismes mentaux » et de l'imagination. (5 usagers sur 12)
- Présence de divergences entre les « sectes », entre les doctrines, dans la quête de la vérité. (5 usagers sur 12)
- Cultiver l'auto-responsabilité et la créativité (l'autorité) quant à sa propre vie. (4 usagers sur 12)
- L'ayahuasca – « liane des morts », « liane qui enseigne ». (4 usagers sur 12)
- Connexion avec le sacré. (4 usagers sur 12)
- L'expérience favorise le « dialogue interne ». (3 usagers sur 12)
- Rechercher une plus grande communion avec la nature en cherchant l'accès à des sentiments et à des « vécus significatifs », intégratifs, holistiques (*Expériences Mystiques*). (2 usagers sur 12)
- La divinité interne présente chez l'homme; nouvelles lectures de la bible (nouveau

testament) à la lumière des plantes sacrées. (2 usagers sur 12)

- Expérience extraordinaire et transformante sans pour autant attribuer des sens spirituels ou transcendants. (1 usager sur 12)

Nous pouvons dire que les résultats de notre recherche, d'une manière générale, montrent chez les usagers urbains de l'ayahuasca, la présence d'un « discours ayahuasqueiro » plutôt uniforme, caractérisé d'un fort éclectisme des orientations religieuses⁸⁰. Cet éclectisme rend possible la convivialité entre divers systèmes cosmologiques tel qu'*umbanda* (afro-brésilien), le spiritisme et le christianisme.

La grande majorité des usagers interviewés (quasi tous issus de la classe moyenne) se sent appartenir au réseau mystique mondiale connu sous le nom de « la nouvelle ère », « the new age ». Ils sont beaucoup plus connectés aux « philosophies orientales », à l'ésotérisme et le spiritisme (nés en Europe), et à ce qu'on appelle le *néo-chamanisme* (très popularisé aux États-Unis), qu'à la pensée indigène et cabocle⁸¹ (qui a donné naissance aux trois religions ayahuasqueiras brésiliennes: 'Santo daime', 'União do vegetal' et 'Barquinha'). Il existe des divergences importantes entre les différentes orientations ayahuasqueiras, pas toujours très tolérantes entre-elles. Ailleurs, dans le reste de l'Amérique du sud, surtout au Pérou, existe une forte intolérance aux « religions ayahuasqueiras brésiliennes », car ces dernières se sont permises de mélanger les traditions indigènes, cabocles, afro-brésiliennes et le catholicisme populaire.⁸²

Les récits de notre recherche témoignent du fait que dans le rapport avec l'ayahuasca entre les diverses « orientations ayahuasqueiras » existent des différences importantes. Le culturel et le religieux (la tradition catholique populaire brésilienne) s'imposent plus chez les usagers des groupes d'orientation religieuse que chez ceux qui font usage de l'ayahuasca dans des groupes « alternatifs », « expérimentales », « thérapeutiques », « a-dogmatiques », car ces derniers sont plus

⁸⁰ L'analyse de systèmes symboliques de religions ayahuasqueiras a été marqué par un débat autour de la notion de *synchrétisme*. Quelques auteurs font référence à la doctrine du 'Santo Daime' comme synchrétique: voir Dias (1992), MacRae (1992), Guimarães (1992) et Soibelman (1995), e.a.. Le concept de *cynchrétisme* est pourtant critiqué par la littérature anthropologique car il implique l'idée d'un collage entre des éléments supposés 'pures'. Selon les anthropologues cette pureté antérieure ou originale n'a jamais existé. *Synchrétisme* 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 'Santo 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.

⁸¹ Les *Caboclos* sont des métis descendants d'Indiens et des Blancs qui constituent la catégorie démographiquement dominante de l'Amazonie brésilienne contemporaine. Parfois ce terme désigne seulement « quelqu'un qui vit des ressources du fleuve l'Amazone ».

⁸² Voir MacRAE, E. Um pleito pela tolerância entre as diferentes linhas ayahuasqueiras. In : *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, São Paulo, 2004, p. 492-505.

liés à la nature, au chamanisme, à l'auto-connaissance et la « psychologie transpersonnelle »⁸³. Dans les groupes affiliés aux religions ayahuasqueiras *Santo Daime* ou à *l'Union du Végétal*, organisés d'une manière hiérarchique, l'ayahuasca occupe même la place d'un sacrement.

Si dans les groupes « alternatifs » le dirigeant est considéré comme un facilitateur, un modérateur, voire un thérapeute, dans les groupes de statut religieux il y a les adeptes (les « fardés ») et les « parrains » qui occupent une place singulière au sein du groupe, car 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.

En outre, les récits de ceux qui ne sont pas affectés à une institution religieuse ayahuasqueira témoignent de l'importance à donner la priorité au *silence* durant l'expérience, ainsi, l'importance de *l'expérience individuelle*, alors que ceux qui font l'expérience au Santo Daime donnent la priorité au travail en *groupe*, aux *chants* (« hymnes ») et au *mouvement* durant la prise (les gens dansent « bailados » sous l'effet du thé).

Néanmoins, comme l'étude de ces particularités dépasse le propos de notre recherche, nous ne les développerons donc pas d'avantage. L'historique des trois principales « religions ayahuasqueiras » (le Santo Daime, l'Union du Végétal et la Barquinha⁸⁴), nécessitant une étude à part entière, n'entre pas dans le cadre de notre travail. Passons maintenant à la discussion.

6. Discussion

« *L'expérience mystique est ineffable* ». Cette expression, on la trouve chez tous qui ont vécu l'expérience subjective, spirituelle, holistique. Elle existe dans plusieurs langues, est utilisée dans plusieurs pays. Il va de même pour les ayahuasqueiros. En sachant qu'une description exhaustive d'une telle expérience est une entreprise impossible à réaliser – et même indésirable pour laisser à cette expérience toute sa richesse mystérieuse – nous allons tout-de-même nous y risquer timidement pour essayer de la toucher, pour la rendre un peu plus vivante. Nous nous basons pour

⁸³ Selon l'Association Française du Transpersonnel (www.europsy.org) le *mouvement transpersonnel* a été fondée 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 succès universel. Le besoin du *dépassement de soi* se situe au plus haut niveau dans l'hierarchie de Maslow. Ce niveau supérieur regroupe toutes les expériences de dépassement de la personne humaine vers la transcendance qu'il nomme un 'transpersonnel'.

⁸⁴ La religion *Barquinha* est moins présente dans les centres urbains; on dit qu'elle est la seule à être restée en région amazonienne. Nous n'avons eu aucun contact avec ces adeptes.

cette entreprise périlleuse sur la littérature et sûr les récits des ayahuasqueiros interviewés.

6.1. Phénoménologie de l'ayahuasca : Quelques « sentiments » et « expériences » des usagers de l'ayahuasca

Angélica, journaliste brésilienne, habitait en Suisse quand elle a entendu parler la première fois des rituels avec l'ayahuasca. Mariée avec un français, à ce moment-là elle cherchait une réponse pour décider dans quel pays ils allaient habiter. Lors d'une visite au Brésil, elle a reçu deux invitations d'amis pour venir connaître un rituel avec la plante amazonienne. Elle raconte que dès son premier contact avec l'ayahuasca elle a eu la certitude qu'elle devrait habiter et travailler au Brésil, en même temps que des questions liées à sa sexualité se sont manifestées très fortement :

« Un ami m'a dit de chercher « le végétal » car le thé causait l'expansion de la conscience et qu'il allait m'aider à voir les choses clairement et qu'ainsi, j'allais pouvoir prendre une décision. Durant la première séance j'ai vu clairement que mon chemin était au Brésil. Je suis quand même retournée en Suisse sans vouloir croire à ce que j'avais aperçu, en essayant de mentir à moi-même. En Suisse je faisais partie d'un « centre spirite » dont la directrice lors de mon retour m'a dit avoir reçu un message du plan spirituel qui disait que je devais faire ma vie au Brésil. Avec le thé j'arrive à saisir comment fonctionnent mes mécanismes de fugue, mes refoulements, mes peurs... Au-delà de douter entre retourner ou pas [au Brésil], j'avais beaucoup de mal à me détendre lors des mes rapports sexuels avec mon partenaire. Dans une séance avec l'ayahuasca, un monstre très moche m'est apparu et il disait: « Vous n'avez pas de problèmes sexuels, vous avez peur de tomber enceinte ». Tout de suite j'ai commencé à faire une analyse à côté, pour travailler ce que je voyais avec l'ayahuasca. Ça m'a fait beaucoup de bien. Aujourd'hui j'ai un joli enfant, Luka. Je lui ai donné ce prénom car ça veut dire 'lumière', il est venu de la lumière qui signifiait la destruction de la peur d'avoir des enfants. Pendant 5 ans j'ai bu le thé deux fois par mois. Le groupe était sympa, mais pas tout le monde, comme partout. Je faisais mon travail un peu indépendamment des autres. Là j'ai dû arrêter à cause de la grossesse, mais je compte y retourner un jour. » (Angélica, 34 ans, journaliste)

L'essence de l'expérience mystique offerte par l'ayahuasca entraîne un vécu « d'union cosmique » où le sens du moi se dissout (la conscience et la mémoire ne se perdent pas); le sujet devient conscient de « sa plus grande dimension »; il se sent intégré à la totalité, se sent 'un'. La notion du

‘moi’ telle que nous la connaissons semble se perdre lors de l’expérience, d’où la sensation de mort (car normalement on croit être cette « personnalité acquise », ce « Moi, Je... ») qui donne ensuite lieu à « la sensation d’être une partie du tout ». Les usagers aiment parler de « dissolution de l’ego », comme dans le bouddhisme, qui donne lieu à cette « certitude » que l’existence séparée du tout, autonome et individuelle, est une illusion.

Un aspect commun de l’expérience avec l’ayahuasca – et par extension, avec d’autres psychédéliques – est une mutation des affinités habituelles en ce qui concerne la perception de soi-même, du contexte, et des relations entre soi-même et le contexte. Une *fluidité de l’identité* se manifeste d’une certaine manière; des sensations de lévitation et de distanciation du corps ont souvent lieu et des changements personnels semblent se produire. Ces phénomènes sont, en dernière analyse, des manifestations partielles et incomplètes de « l’état indifférencié de *l’union mystique* ».

« Les expériences avec le thé sont uniques et merveilleuses. Dès la première fois je me suis sentie faisant partie d’un plan cosmique et de la liaison divine entre tous les êtres. À chaque expérience j’apprends d’avantage et je cherche toujours à ramener ces apprentissages à mon quotidien. Je me découvre de plus en plus, ce n’est pas toujours facile, mais indispensable à mon avis. Pour moi le groupe que je fréquente est super important, avec eux je fais du chemin. ». (Marina)

Le temps et l’espace, le sujet et les objets vivent ensemble et perçoivent au-delà de la tridimensionnalité.

« J’étais à la fois dans cet univers et ailleurs, il s’agissait de moi et de quelqu’un d’autre, venu à la fois du passé, du présent et de l’avenir. Diablement complexe comme sensation. Le temps s’écoulait certes mais d’une toute autre manière que dans notre réalité terrestre ». (Sérgio, 44 ans)

Ineffable, l’expérience est au-delà du pouvoir des mots, essentiellement indicible, mais elle peut, cependant, être suggérée, désignée par l’art (Pablo Amaringo). Les paradoxes logiques semblent se réconcilier; les individus peuvent se sentir finis et infinis, limités et illimités en même temps. Le savoir produit par l’histoire de l’humanité peut se manifester – métaphores et vécus transcendants – considérés par les ayahuasqueiros profonds et précieux.

« Je voyageais dans le temps et en même temps, j’étais figé dans une éternité en perpétuel changement. Inexprimable. Les mots ne permettent pas de la cerner. Dans notre réalité quotidienne, nous ne nous rendons pas compte de la manière dont notre pensée s’articule ». (Paulo, 52 ans)

Souvent aussi l'expérience semble être traversé par une «connaissance» caractérisée par des intuitions et des « pensées lumineuses ». Des problèmes sont vus de manière plus ample; les interrelations entre des différents niveaux et même des « dimensions » sont perçues; une vision et une compréhension plus profonde, vaste et sage semblent apparaître.

« Il est difficile de traduire en mots ce que l'on ressent durant une session d'ayahuasca, de «comprendre» ou de «savoir» ce qui se passe. Lorsque les scientifiques identifèrent l'alcaloïde qu'ils croyaient responsable des visions, ils l'appelèrent «télépathine». Tout ce que je peux dire, c'est qu'il s'agit d'une sensation non équivoque de participation à la réalité. Quelque chose comme une absence de doute face au sentir: le senti est la réalité. En comparaison, notre monde normal se caractérise par une impression d'exclusion, dans laquelle le senti et la réalité sont perçus comme deux choses distinctes.

On pourrait dire que cette école, car ça en est une, est pour autodidactes. Mais si alléchant que soit le paradoxe, le mot autodidacte traduit mal l'expérience, car selon les curanderos, le professeur, c'est avant tout la plante elle-même. »

(Daniel, 34 ans, aide soignante)

On trouve également dans l'expérience de l'ayahuasca des facettes artistiques et créatives où peut-être à cause de l'intensification du système sensoriel l'accès à de nouvelles synesthésies est possible. De nouvelles formes et harmonies de couleurs semblent se révéler; l'imagination donne accès à des images et des productions jamais vues.

« Le lendemain j'ai eu pour la première fois de ma vie, le sentiment d'appartenir intégralement à la nature. J'allais me promener au bord de la rivière. La végétation scintillait au soleil. Je regardais les veines de ma main et je vis qu'elles étaient aussi belles que celles d'une feuille ». (Jeremy Narby)⁸⁵

Des sentiments contenant des éléments de contemplation de la vie, paix et amour se manifestent et et réveille 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.

« Une sorte de plénitude qui permet à la conscience d'expérimenter le temps et la pensée d'une façon plus humaine car les émotions subsistent ». (Alex, 59 ans, médecin)

⁸⁵ NARBY, J. « Sur la piste du serpent ». In : *Le temps stratégique*, N° 73, décembre 1996, disponible sur le site www.archipress.org/narby/serpent.htm

« *Je ressens beaucoup d'amour, beaucoup beaucoup...* » (Aurélio, 44 ans)

Régime, vomissements, angoisse et « peia » (*bad trip*)- Le jour avant la prise de l'ayahuasca les usagers se tiennent à un régime : ne pas avoir de relations sexuelles, ne pas consommer de drogues (e.a. de l'alcool), ne pas manger de la viande rouge (surtout du porc), éviter une alimentation trop lourde, donc, privilégier des fruits et des légumes, installer un climat agréable et tranquille.

Après avoir bu le breuvage, des vomissements sont très fréquents et nécessaires. Quand la personne a respecté le régime demandé et ces phénomènes se produisent fortement, ceux-ci sont interprétés par le dirigeant de la séance 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 qu'ils croient une entité vivante, possédant un esprit.

L'expérience psychédélique provoquée par l'ayahuasca passe 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, les autres, le monde, la mort (certains disent même voir la propre mort). Ces vécus ne sont pas l'exception, mais un passage récurrent et obligatoire : « *Pour arriver au ciel il faut passer par l'enfer.* ». Mais les ayahuasqueiros disent que « ça compense » et que petit-à-petit on apprend à s'y faire, avec l'expérience.

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, assiste. Selon eux, la « *peia* » n'est pas négative, elle est là pour nettoyer, purifier le sujet, elle doit être vue comme une opportunité pour travailler ses peurs et ses difficultés. Un véritable « *bad trip* » n'arrive donc que dans des cas rarissimes et est souvent lié à la disposition du sujet au déclenchement d'un processus psychotique. Les religions ayahuasqueiras sont devenues plus strictes dans l'acceptation de nouveaux membres et prennent le temps d'interroger la personne (les nouveaux membres arrivent d'ailleurs souvent par suggestion d'un membre) et de vérifier si elle n'a pas d'antécédents psychiatriques.

Dans notre recherche, effectivement, nous n'avons pas eu affaire à des récits négatifs, à des personnes pour lesquelles l'expérience avec l'ayahuasca a été destructive. Une seule personne venait d'arrêter l'usage. Un ingénieur chimique de 46 ans – que j'ai rencontré – a pris « le thé du Santo Daime » pendant 11 ans et a dû arrêter à cause d'une opération qu'il a subie et qui l'empêche de vomir, donc, impossible de continuer puisque l'ayahuasca et ses alcaloïdes entraînent des vomissements. Il raconte n'avoir eu aucune difficulté pour arrêter; il a remplacé ses expériences

avec l'ayahuasca par la méditation et le yoga.

6.2. *Le chamanisme, quelques considérations...*

Le chamanisme est un système cohérent de croyances et de pratiques religieuses qui tentent d'organiser et d'expliquer les inter-relations 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.⁸⁶

Une invariante est l'idée que le cosmos est stratifié et qu'il consiste en une séquence de mondes superposés, ce qui implique une gradation.⁸⁷ En une image simplifiée, le cosmos est divisé en trois parties: notre monde terrestre, un monde souterrain et un autre supérieur céleste. Les chamans et d'autres personnes ayant des connaissances «ésotériques» 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. Bien sûr, ce sont précisément ces autres dimensions que les chamans et les autres visionnaires (beaucoup d'ayahuasqueiros aussi) 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*⁸⁸, 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*.

⁸⁶ REICHEL-DOLMATOFF G. *Orfevrerie et Chamanisme. Une Étude iconographique du musée de l'or*. Colombie, 1989, p. 23.

⁸⁷ Au sujet de la vision cosmologique et la pratique chamanique, consulter les bibliographies concernant l'anthropologie du chamanisme: ELIADE, M. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Payot, Paris, 1951; LEWIS, I.M. *Ecstatic religion: an anthropological study of spirit possession and shamanism*. Penguin Books, London, 1971; COLCHESTER, M. *The cosmivision of the Venezuela Sanema*. *Antropologica* 58, 1982; HAMAYON R. *Des chamanes au chamanisme*. L'Ethnographie, 1982; MITRIANI, P. *Aperçu critique des approches psychiatriques du chamanisme*. L'Ethnographie, 1982; REICHEL-DOLMATOFF G. *The shaman and the jaguar. A study of narcotic drugs among the Indians of Colombia*. Philadelphia, Temple University Press, 1975.

⁸⁸ Au sujet de l'idée du cosmos stratifié, voir REICHEL-DOLMATOFF (1989, p. 27) et la 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 le mythe de *construction d'une échelle pour monter au ciel*.

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. Selon Stuckrad (2003):

« Sous l'influence des oeuvres de Mircea Eliade, de C.G. Jung et de Joseph Campbell le chamane 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. »⁸⁹

Il faut noter que, par rapport aux chamanismes indigènes, le chamanisme occidental moderne – au moins sous son aspect le plus New Age (tels comme on trouve chez plusieurs groupes éclectiques ayahuasqueiros) – tend à l'émancipation ('empowerment') personnelle et spirituelle des pratiquants. De ce fait le rôle de la communauté est de moindre importance que dans un contexte chamanique plus traditionnel.⁹⁰ Stuckrad propose 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, les cosmos et le soi au XX^e siècle.⁹¹ Il faut dire que la plupart des protagonistes du chamanisme occidental moderne ont eu une formation universitaire d'anthropologue et qu'ils ont essayé de combiner la théorie et la pratique spirituelle en dehors des études universitaires.

6.3. L'ayahuasqueiro

La population « ayahuasqueira » urbaine au Brésil considère l'ayahuasca (comme dans les autres traditions ayahuasqueiras de l'Amérique du Sud) une plante de pouvoir, sacrée, capable d'enseigner, montrer le chemin et aussi de censurer, reprocher.

⁸⁹ STUCKRAD K. « Le chamanisme occidental moderne et la dialectique de la science rationnelle ». In : HAMAYON, R. *Chamanismes*. Revue Diogène. Paris, Quadrige/ PUF, 2003, p. 284.

⁹⁰ Ibid, p. 284-286.

⁹¹ Ibid, p. 296.

Dans cette recherche nous avons eu affaire à des ayahuasqueiros plutôt aisés, de la classe moyenne et universitaire, fortement marqués par le *zeitgeist* dans lequel, comme insiste Labate (2004), ils ont la tendance à se reconnaître plus comme des néo-chamans dans un scénario mystique global que comme adeptes d'une religion authentiquement brésilienne.

Pour ces usagers urbains, en effet, les techniques corporelles chamaniques sont les précurseurs naturelles des idées modernes que le corps peut être modifié, reconstruit, métamorphosé. Le corps devient véhicule, car dans l'expérience psychédélique on espère que le corps est capable de transporter l'utilisateur vers d'autres états de conscience. Car l'ayahuasca, en agissant sur le corps, permet le transit entre le monde ordinaire et la dite « vraie réalité ». Elle a ainsi le rôle de modifier l'expérience sensible et ouvrir la porte aux voyages dans le temps et dans l'espace, révéler d'autres réalités, lier la terre et le ciel.

C'est-à-dire, l'ayahuaca modifie le corps. L'art des usages du corps, la discipline du corps. Un corps qui, selon Mauss (1974), est le premier outil de l'homme et, avant même que la notion d'outil vit le jour, le premier objet et moyen technique de l'homme. L'ayahuasqueiro pense son corps comme une entité globalisante sans l'habituelle dichotomie 'esprit' - 'corps physique' et affirme que pendant l'expérience il n'y a pas de dissolution de la conscience mais modification de celle-là. Sous l'effet de la plante, en revivant des parties de sa vie, il croit pouvoir résoudre des problèmes complexes qui normalement prendraient des semaines de réflexion. Il dit avoir des révélations et non des hallucinations.

Or, l'expérience de l'ayahuasca est par excellence une expérience qui affecte directement le corps, qui passe dans et par le corps (ici compris dans le sens de Spinoza repris par Deleuze, c'est-à-dire, grosso modo, le corps sans la séparation avec l'esprit de la conception cartésienne). Là une fusion a lieu et elle se passe directement aux plateaux du corps, autrement dit, elle passe par des régions d'intensités, de vibrations sensibles, par le « *corps sans organes* »; c'est-à-dire par l'inconscient lui-même. 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 aiment dire les usagers – « *centrée sur l'ego* ». D'où les dangers, ou, au contraire, les possibilités affirmatives que cette expérience peut procurer.

Les ayahuasqueiros parlent non seulement des extases indescriptibles par lesquels ils contemplent

les secrets du cosmos mais également du bonheur que l'usage rituel de la boisson, verse sur leur vies. La majorité des ayahuasqueiros semblent être parfaitement adaptés à une vie « productive » pacifique, et « normale » dans tous les sens, sauf peut être pour leur excès à la superstition – ce qui en effet ne les distingue pas beaucoup plus de la grande partie de la population brésilienne en générale. Certains disent aussi avoir eu dans leur vie d'avant (il existe la vie d'avant et d'après l'ayahuasca) tendance à boire beaucoup et même à être dépendant de la cocaïne, avant d'avoir été guéri par « le daimé ». C'est également commun que ces sujets aient un semblant de calme et de sérénité ; les yeux semblent briller comme s'ils étaient touchés par un état de grâce ; la voix aussi était souvent sereine. Tout ceci curieusement mélangé à leur christianisme prosaïque que se combine à l'adoration païenne du soleil, de la lune, les étoiles et les esprits de la forêt.

Les usagers appellent fréquemment l'expérience du « travail ». En arrière plan, l'idée du « travail sur soi » est très présente. « Arriver au plus proche de son intimité » dit l'ayahuasqueiro, par la prise de conscience des « vérités latentes », la découverte qu'« Au fond je savais déjà ». Plusieurs ayahuasqueiros (plus liés au mouvement New Age) citent Jung et son postulat : « *La spiritualité est une qualité intrinsèque à l'homme et le mysticisme serait une tendance naturel de l'inconscient collectif* ». « Être réveillé », comme on a trouvé dans plusieurs discours, signifie croire à la spiritualité, pouvoir « voir » au-delà du monde apparent, savoir que ce monde apparent n'est pas la seule réalité possible. L'ayahuasqueiro ne doute pas de la véracité de son expérience. Il considère transculturels et thérapeutiques les sentiments de transcendance réveillés par la plante. La science, il la pense comme encore trop naïve et résistante pour pouvoir comprendre le degré d'« ineffabilité » de son expérience et pouvoir reconnaître le monde invisible. Il essaie de monter le grand puzzle, cela durera toute la vie, il le sait, c'est son obstination.

6.4. L'ayahuasqueiro et la corporalité

« La chair est une espèce vivante où les forces impriment « vibrations » et creusent chemins. » Artaud

« Il est nécessaire de maintenir la confiance que nous avons en notre corps. »
Nietzsche

Le corps ne cesse de subir des éruptions de rencontres, en continuité... des rencontres avec la lumière, avec l'oxygène, avec les aliments, avec les sons, avec les mots. Ainsi un corps est avant tout rencontre avec d'autres corps.

Si la dichotomie « âme-corps » perd tout son sens chez Nietzsche et chez Artaud, elle atteint une

qualité d'insignifiance radicale chez Spinoza. Comme on a vu, selon ce philosophe, l'âme est l'idée du corps. Cette proposition, assez novatrice, peut être expliquée si le corps est pris en compte non dans sa totalité, mais dans une de ses affections; l'âme a alors les idées correspondantes à ses affections. Le corps est donc une longue série d'affections, de la naissance à la mort; une matière « para-sémiotique » où s'exprime le langage des affects.

Parce que c'est un phénomène qui touche le corps dans sa totalité, l'*amplification de la conscience* semble augmenter également la conscience du corps et de ses fonctions. La conscience que nous sommes des êtres et des organismes biologiques et que nous devons faire attention au bien-être de nos corps semble se manifester lors de l'expérience avec l'ayahuasca. Arrêter de fumer, de boire des boissons alcoolisées et des aliments nocifs, faire attention à une diète plus complète et naturelle, des pratiques psychophysiques comme le Yoga, le Tai-Chi, ou d'autres, l'importance de bien dormir et la recherche d'un contact et d'une relation plus rapprochée de la nature, est commune dans la population des usagers de l'ayahuasca.

Dans le corps des ayahuasqueiros sont inscrits les marques de leur cosmologie, de leur vision du monde. Le corps devient l'instrument d'une possible ascension (comme dans le bouddhisme). De cette manière le corps semble être considéré comme le tremplin qui leur permet l'illumination. C'est par le biais du corps, par l'ingestion du « *thé qui enseigne* » que les usagers disent être « réveillés » et qu'ils peuvent atteindre des états modifiés de conscience et alors commencer « le travail sur soi » permis par l'expérience psychédélique et par ce corps changé, sensible, qui cherche l'équilibre. Cependant, si nous essayons de penser le corps comme *un fini illimité*, les ayahuasqueiros le pensent comme *un infini illimité*.

Nous avons également trouvé dans plusieurs récits la sensation, sous l'effet de l'ayahuasca, *d'oublier* d'avoir un corps. L'individu paraît entrer dans un univers complètement sensoriel où il paraît abandonner dans une certaine mesure les valeurs « terrestres » durant l'effet de la substance. Cela nous pousse à penser avec Deleuze la notion de « devenir » et de « corps sans organes ».

« J'avale le liquide amer [le thé de l'ayahuasca] et 20 minutes après mon corps commence à changer. Souvent je suis pris de nausées. Je vomis et après je me sens toujours beaucoup mieux. Et c'est quand les images commencent à inonder ma tête aux couleurs vives et fluorescentes. Souvent j'ai la sensation de quitter mon corps pour voler au-dessus de la terre. Dans cette sphère, que le monde peut nommer « hallucinatoire » s'il veut, il est possible d'apprendre des choses. Je sens mon corps d'une manière si différente... d'abord j'oublie de l'avoir et ensuite je me souviens, c'est comme une découverte, « Oh ! Mes mains, j'ai des

mais ! C'est extraordinaire ! ». (Antonio, 57 ans, marin à la retraite)

6.5. L'inconscient et l'ayahuasca : le « corps sans organes »

En reprenant ce que nous avons présenté dans l'introduction, le corps, selon Deleuze et Guattari, est une *usine de désir*; autrement dit, il est les connexions qu'il est capable de faire (c'est-à-dire, la façon dont il se met en relation, la façon dont il produit) et le monde qu'il fabrique (actuel ou virtuel, concerne sa capacité d'affecter et d'être affecté).⁹²

Ainsi, du point de vue de l'inconscient, le corps est plus qu'un organisme, car il inclut aussi un corps de rencontres qui ne sont pas prévus par la direction des fonctions organiques (comme par exemple le corps qui fait la rencontre de l'ayahuasca). Dans cette ligne de pensée *la santé de l'inconscient* n'est pas uniquement celle du corps, mais une *santé du corps des rencontres*, nommé par Deleuze et Guattari le « *corps sans organes* » (CsO), dans la mesure où il n'est pas possible de désirer sans construire un CsO.⁹³ Deleuze et Guattari ont emprunté cette expression de « corps sans organes » à Artaud. Selon David-Ménard, le corps sans organes est l'expression de combat par laquelle Artaud décrit la transformation du corps de Van Gogh, solidaire de la transformation de la nature que permet son oeuvre picturale. La notion du « corps sans organes » prend forme, dans le texte « *Van Gogh le suicidé de la société* », comme une défense de la violence de Van Gogh contre son propre corps, habituellement considérée par la société comme la preuve de sa folie.⁹⁴

La prise de l'ayahuasca fait appel au CsO. En rencontrant l'ayahuasca les usagers désirent et mettent également en question la santé de leur inconscient, dans la mesure où cette santé dépend, grosso modo, de la « qualité » de cette rencontre.

Une bonne question à ce propos peut être formulée de la manière suivante: *Si le « Corps sans organes (CsO) » n'est pas un organisme, quel est sa relation avec celui-ci en termes de dépendance mutuelle et quant à sa puissance d'affection ? Le corps est-il déjà un CsO ou y-a-t-il un CsO du propre corps ? Nous devons aussi savoir si ces CsO peuvent souffrir d'une maladie. Quand un CsO tombe-t-il malade ?*⁹⁵ L'expérience de l'ayahuasca permet la construction de quel CsO ?

⁹² ORLANDI, L. B. L. Corporeidades em Minidesfile, article non publié, 2002, p. 4. In : « *Teoria das multiplicidades e conceito de inconsciente no pensamento de Gilles Deleuze* » de Hélio Rebello Cardoso Jr.

⁹³ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mille Plateaux*, Éd. de Minuit, 1980, p. 185.

⁹⁴ DAVID-MÉNARD M. *Deleuze et la psychanalyse. L'altercation*. Paris, PUF, 2005, pp. 67-68.

⁹⁵ CARDOSO JR. H.R. « *Teoria das multiplicidades e conceito de inconsciente no pensamento de Gilles Deleuze* », article à paraître en 2007. Assis, 2005, p. 32.

Deleuze et Guattari affirment que c'est possible de construire des corps sans organes malades, comme les corps *fascistes*, les corps *hypocondriaques* (« dont les organes sont détruits, la destruction est déjà faite, plus rien ne se passe »), les corps *paranoïaques* (où les organes ne cessent d'être attaqués par des influences, mais aussi restaurés par des énergies extérieures), le corps *schizo*, (accédant à une lutte intérieure active qu'il mène lui-même contre les organes, au prix de la catatonie) et puis le corps *drogué*, schizo expérimental. Tels corps peuvent être malades parce ce qu'ils sont marqués par soit un amortissement ou une *fixation* dans le processus machinique de production de l'inconscient. Car les aliénations ne sont pas des passages de vie mais des états dans lesquels on tombe quand le processus est interrompu, empêché, colmaté. Selon Deleuze, *la maladie donc n'est pas processus, mais arrêt de processus.*⁹⁶

Chez Deleuze et Guattari, une maladie n'est pas définie en rapport à une anormalité fonctionnelle, puisque *la santé est justement la puissance d'affection d'un corps, de ses rencontres*. Une maladie est l'impossibilité qu'ils se passe de nouvelles rencontres dans les connexions du désir. Il y a alors un blocage ou une interruption de la fluidité des processus désirants, un endurcissement. Autrement dit, tomber malade de l'inconscient est cesser de produire de nouveaux CsO, ou encore, reproduire toujours un unique CsO comme le corps psychotique, le corps névrotique, le corps pervers. *S'il n'y a pas de circulation le processus désirant devient pathologique*. Or, pour ses auteurs, ce qui est en jeu est toujours la possibilité d'être en connexion avec des processus déterritorialisants qui se constituent comme la possibilité de construire de nouveaux territoires existentiels, éloignés des stratifications normalisantes et fixistes. Ce sont ses stratifications qui produiraient de plus en plus de symptômes. Et selon ces auteurs elles ne sont pas sans rapport avec le système social notamment le modèle capitaliste (ce qu'ils appelleront « l'économie du désir »).

Un *symptôme* est alors le signe qu'une singularité veut s'affirmer et faire valoir sa puissance connective dans la rencontre avec d'autres corps. Une sémiotique concrète de l'inconscient qui prendrait comme départ cette notion de symptôme comme un « *point de singularité* » permettrait de tracer une certaine symptomatologie qui serait en accord avec cette idée de l'inconscient-multiplicité.⁹⁷ Pour cette démarche, selon Deleuze il faudrait une psychiatrie dite « matérialiste » ou une « schizo-analyse » qui puisse concevoir la production du réel comme un champ de flux qui traversent simultanément la « production désirante » et la production sociale. Seule une telle psychiatrie serait capable de concevoir l'inconscient comme multiplicité.

⁹⁶ DELEUZE, G *Critique et clinique*, Éd. de Minuit, 1993, p. 13.

⁹⁷ Ibid, pp 30-35.

Il nous semble que l'expérience de l'ayahuasca permet la construction d'un « corps sans organes » dans la mesure où, plongés dans une perception changée de la conscience (possible initialement grâce aux propriétés psychoactives du « thé » de l'ayahuasca et grâce au contexte, à la culture, à l'ouverture du sujet, au set/setting), les usagers atteignent d'autres registres du monde, qui semblent être plus proche de l'inconscient. Pourtant, cela en soi ne veut pas encore dire que l'expérience est affirmative de la vie. Car s'affecter est *augmenter ou diminuer la puissance d'agir d'un corps*.

Il faut après que, à partir de ses expériences, les usagers sachent embarquer dans la constitution de territoires existentiels, dans la constitution de réalités. Autrement dit, il ne faut pas avoir peur du mouvement car celui-ci est une arme contre les processus aliénants. En outre, il faut savoir accueillir toutes ces intensités réveillées lors de l'expérience psychédélique. Il faut trouver des moyens de faire passer ces intensités qui parcourent le corps à l'occasion de la rencontre d'autre corps. Il faut chercher des éléments, des aliments pour composer des *processus de singularisation* attentifs au *désir* et à sa demande d'expression et d'effectivation, car ils empêchent les cristallisations, les fixations. Ainsi, ce qui risque d'être le plus destructeur est aussi la condition d'une réinvention de l'existence (reterritorialisation) et vice versa. Il est nécessaire de laisser le corps vibrer toutes les fréquences possibles et d'inventer des positions à partir desquelles ces vibrations trouvent des sonorités, produisent du sens. Le corps sans organes, le « corps vibratile »⁹⁸ accepte la vie, se laisse aller, lâche prise.

L'ayahuasca *déstabilise les représentations, la réalité, les territoires*, mais récupérée par un discours rigide, non attentif à ces nuances, elle peut devenir une manière de s'aliéner dans une vérité unique et fixiste. Le degré d'ouverture à la vie, d'expansion de la vie, il faut le défendre et inventer des stratégies pour le protéger. C'est pour cette raison que le corps sans organes doit être attentif également aux *limites supportables de l'expérience de déterritorialisation*, une limite de tolérance pour la désorientation. Cet aspect, les ayahuasqueiros semblent savoir bien le maîtriser, même sans pouvoir contrôler l'expérience ; ils savent que leurs corps a une limite, et s'ils l'oublent, le corps le leur signale à travers les vomissements ou un autre signe. Ensuite, la réorientation des affects est une étape nécessaire. Il faut faire, défaire et refaire ; circuler, faire le passage. Néanmoins, il nous semble que le discours spirituel-religieux a des pièges non négligeables, c'est-à-dire des *fortes tendances à l'enfermement*, en transformant, chez certains, l'expérience singulière en processus déjà codifiés par le groupe et déjà insérés dans le discours.

Ici nous faisons la corrélation entre l'expérience de l'ayahuasca et l'*aliénation*, mais nous croyons que ces stratégies d'attention aux corps sans organes sont aussi nécessaires dans l'expérience tout court d'exister. Il s'agit ici ni plus ni moins que d'une *politique vis à vis de la vie*.

⁹⁸ Voir Suely Rolnik et la notion de « *corpo vibrátil* ».

« Je pense que deux fois par moi c'est le maximum que mon corps arrive à gérer. Il faut être délicat vis à vis de l'expérience et aussi délicat avec nous même. Ça ne sert à rien de vouloir aller trop vite. On discute de ça dans le groupe. Il faut avoir le feeling pour bien discerner nos limites. Mais moi je suis fasciné par la transformation ; j'utilise le thè d'ayahuasca comme véhicule thérapeutique pour une transformation personnelle. Et dans le rituel la musique me fascine ; le symbolisme ; la « brésiliennité » ; la simplicité du Santo Daime est émouvante. J'ai 16 ans d'expérience avec le thé. Et à partir de juin 2002 je dirige avec mon épouse mon propre groupe. Il ne nous aliène pas des nos choses prosaïques, il donne de clarté et légèreté pour que nous vivions intensément au jour le jour. Travailler et vivre nos relations affectives de façon consciente. Chaque séance avec le thé est différente, l'une de l'autre. J'ai la sensation qu'on apprend exactement ce qu'on a besoin d'apprendre, ni plus, ni moins. Nous recevons ce qu'on est préparé à recevoir et nous voyons seulement ce que nous supportons voir. ». (Gustavo)

« Avec le végétal (c'est ainsi qu'on appelle l'ayahuasca dans l'Union du Végétal) je vois que nous ne sommes pas des êtres humains qui cherchent une raison spirituelle, mais des esprits en train de comprendre la raison humaine. C'est comme si on ouvrait une porte vers un monde dont on connaît l'existence, mais qui reste invisible... le végétal ouvre cette porte... en effet le végétal est une école où on est le professeur... en découverte de notre monde intérieur ». (...) Culpabilité est un mot compliqué, mais responsabilité... On ne peut pas nier que nos actions et même nos pensées affectent tous les autres, tout est connecté et le sens « d'être séparé » est une pure illusion causée par la dualité de la manifestation de la vie. Ainsi, quand nous venons au monde, nous affirmons notre « MOI » sur le monde, mais automatiquement, simultanément nous passons à la perception du monde, ou autrement dit, de « l'AUTRE ». Mais cette division est illusoire, tout est connecté et tout reviendra à être unifié. Ainsi je crois ne pas être intéressé de savoir qui est le coupable du Tsunami par exemple, mais plutôt par la question : qu'est-ce qu'on peut faire pour vivre mieux, non moi tout seul, mais nous tous. » (Vincente, vendeur).

L'expérience de l'ayahuasca, nous devons la mettre en relation avec les « axiomes du quotidien » de la personne.⁹⁹ Ce n'est que quand nous nous approchons de la manière dont les usagers gèrent les passages entre les états modifiés de conscience et les états de conscience de tous les jours, que nous pourrions dire si cette expérience est *affirmative* de la vie ou pas. Cela nous amène à discuter le rapport entre l'ayahuasqueiro, son « corps sans organes » et son quotidien.

⁹⁹ Voir l'œuvre de Jean Oury.

6.6. L'ayahuasqueiro, le quotidien et la prudence

« L'expérience, la première, m'a remis à une profonde réflexion à propos de ma vie, de mes fautes, de mes réussites, mes « dettes » et de tout ce que je pouvais changer pour améliorer en tant que personne. J'avais eu des vécus dans d'autres plans (dimensions) qui sont indicibles, mais une chose m'était sûre ce jour là: ce thé là n'était pas n'importe quoi. Ce n'était pas quelque chose à utiliser par récréation ou par curiosité. C'était la chose la plus sérieuse que j'avais déjà expérimenté dans ma vie. La définition que j'ai pu donner à l'époque, consistait à dire que c'était quelque chose de « spirituel ». Je ne crois pas qu'il existe un monde spirituel et un monde non-spirituel. Je pense que la réalité est une seule. La manière dont nous allons la regarder est ce qui fait la différence. Le thé, avec les plantes professeurs qui sont dedans, nous apprend à regarder le monde « de manière correcte ». Il nous fait percevoir clairement que, si on plante le bien on aura le bien, si on plante le mal on aura le mal. Loin de nous aliéner des choses de notre quotidien, le thé nous donne de la légèreté et la vision claire pour qu'on puisse vivre intensément ce quotidien, au jour le jour et travailler et vivre nos relations affectives de façon consciente. À propos du groupe je peux sûrement dire qu'il a tout à voir avec le processus, les résultats positifs. Il est fondamental. Je dis ça parce que j'ai fréquenté des groupes ayahuasqueiros mal dirigés. Ça compromet le travail et porte préjudice aux participants. Fondamentalisme, rigidité, soif de pouvoir, intolérance, tout ça peut rendre difficile le travail avec le thé. » (Vincente)

« On ne devient pas plus fermé ou « entre nous » avec l'ayahuasca, bien au contraire, j'ai fait plus d'amis, car j'ai gardé ceux d'avant et j'ai « gagné » des nouveaux. C'est important d'avoir des complices mais c'est aussi bien de voir comment c'est pour les gens qui vivent sans penser ou sans avoir du contact avec des choses par lesquelles on devient forcément lié, le développement de la spiritualité par exemple... je pense que ça arrive chez chacun le moment qu'il faut que ça arrive... de temps en temps je parle comme ça à certains amis, si jamais un jour ils veulent venir, mais sans insistance, chacun sait ce qu'est le mieux pour soi et je ne l'aime pas moins à cause de cette différence ». (Sérgio)

La définition traditionnelle du terme 'drogue' suppose que l'utilisateur s'aliène de la convivialité sociale saine et qu'il devient incapable de produire et d'être responsable. Et au-delà d'avoir des préjudices pour sa santé, être dépendant est devenir dangereux pour soi et pour l'autre, pour l'entourage.

Nous notons que, au contraire, chez les ayahuasqueiros il existe *une grande disposition à la rencontre* (déjà la disposition à rencontrer la puissante ayahuasca). Il y a ceux qui veulent rencontrer dieu, le découvrir (souvent c'est ne pas le dieu judaïco-chrétien) et il y a ceux qui veulent « explorer la psyché » et qui le disent littéralement. On trouve même des termes comme catharsis et abréactions dans le vocabulaire ayahuasqueiro.

Nous pensons que la santé est liée à la capacité d'un corps de faire des rencontres. Car, comme on annonçait dans l'introduction, selon Deleuze, l'inconscient est une expression de notre rapport avec les corps, avec *le dehors*. Ainsi, la façon la plus immédiate par laquelle ce rapport s'exprime est le *corps*. Quand nous disons d'une manière crue que le corps est un corps de relations, cela veut dire que le corps englobe la rencontre avec les choses, en laissant sous-entendu qu'une chose peut être un autre corps, organique ou inorganique, une idée, une image, etc. Cette capacité à faire des rencontres implique que s'il y a moins des « stratifications », moins de fermeture dans une seule possibilité de subjectivation, dans un seul rôle, le processus désirante deviendra plus difficilement malade que dans le cas de stagnations. Autrement dit, il faut qu'il y ait de la circulation, il faut que dans les « allers-retours » entre le « monde ordinaire » et celui ouvert par la substance ayahuasca, le sujet puisse circuler, qu'il ne soit pas bloqué dans une construction subjective territorialisante et fixiste.

Pour cela la *prudence* joue un rôle essentiel, car elle peut empêcher que le sujet séjourne dans ce qui ne vas pas. Mais *comment être prudent dans la composition de notre corps avec d'autres corps ?* Car pour éviter la construction de ces territoires fixistes et de corps sans organes (CsO) malades, vitrifiés, catatonisés, corps vidés au lieu de pleins - puisque le CsO est aussi plein de gaieté, d'extase, de danse - il est nécessaire, selon Deleuze et Guattari, d'y mettre assez de prudence. « Non pas de la sagesse, mais la prudence comme dose, *comme règle immanente à l'expérimentation* : injections de prudence. ». ¹⁰⁰ « Qu'est-ce qui peuple, qu'est-ce qui passe et qu'est-ce qui bloque ? Un CsO est fait de telle manière qu'il ne peut être occupé, peuplé que par des intensités. Seules les intensités passent et circulent. (...) Le CsO fait passer des intensités ». ¹⁰¹

Dans nos récits nous n'avons pas eu affaire à ce qui bloque chez les usagers, le signe du « ça ne va pas » ne s'est pas manifesté, en tout cas pas directement lié à la prise de l'ayahuasca. L'ayahuasca au contraire occupe la place « soignante » :

¹⁰⁰ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*. Paris, Ed. de Minuit. 1980, p.187.

¹⁰¹ Ibid, p. 189.

« Il arrive parfois que le monde devient lourd et que les choses ne vont pas très bien, ça arrive à tout le monde n'est-ce pas ? Dans ces jours l'ayahuasca me montre que je dois continuer à lutter, vivre c'est du boulot ! Et vivre bien, comme tout le monde en veut demande encore plus d'effort. Elle m'aide à relativiser les choses et à ne pas être désespéré facilement. » (Gustavo)

Tous les ayahuasqueiros dans notre recherche ont un travail, disent aimer leur profession et de ne pas avoir des problèmes et expriment l'importance de bons rapports sociaux et le rôle positif de l'ayahuasca sur leur quotidien.

La majorité sont les seuls de la famille à expérimenter de l'ayahuasca et disent que la famille respecte leur choix. Une seule personne nous a parlé d'une résistance du côté de la famille qui **ne** comprends pas très bien « l'histoire d'une plante qui donne des visions et d'enseignements spectaculaires ».

Ils mènent une vie discrète, ne parlent pas trop au travail à ce sujet (sauf ceux qui travaillent déjà comme dirigeant des groupes ayahuasqueiros). Dans la vision daimiste, par exemple, le travail matériel doit accompagner le travail spirituel. Selon leurs croyances, chacun à une mission dans la vie, souvent révélé par le « Santo Daime ». Ainsi, les travaux matériels sont aussi l'accomplissement d'une mission et assumés avec responsabilité ils se constituent en voies de croissance spirituelle. Ils pensent encore que le travail matériel (au jour le jour) et le travail spirituel (dans les rituels) sont pratiquement les visages de la même monnaie, un reflet de l'autre. Un travail matériel responsable, attentif et parfait permettrait un travail spirituel des caractéristiques similaires.¹⁰²

« Je prends « le daime » deux fois par moi. En rencontrant le « monde parallèle » on voit beaucoup des choses, on change beaucoup, on apprend, on découvre, pourtant, on voit que la vie spirituelle doit occuper la même place que ma vie matérielle car les deux sont la même chose. On peut pas vivre totalement et complètement bien en négligeant une des ces deux parties. Il faut travailler, la sensibilité évolue, on ne vit pas uniquement de spiritualité et il ne fallait même pas. Le travail nous aide aussi à évoluer. » (Marina)

Nous nous sommes demandés si à long terme l'expérience de l'ayahuasca ne causerait pas une sensation de solitude vis-à-vis du monde et l'entourage, causé par le fait de pas pouvoir faire passer par la parole, l'ineffable, de ne pas pouvoir raconter à tous leur vécu. Et quand le sens de la vie

¹⁰² PELAEZ, M.C. « Santo Daime, transcendência e cura. Interpretações sobre as possibilidades terapêuticas da bebida ritual ». In : LABATE et ARAÚJO (org.) *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, Mercado de Letras, São Paulo, Fapesp, 2004, p. 486-487.

change car ils trouvent « le vrai sens », est-ce que les choses « banales » de la vie sociale (pas réveillé), les fêtes, les spectacles, continuait à les attirer de la même manière ? Nous soupçonnons que non, mais à ce propos, Lucas (29 ans) nous raconte :

« Lors de mes premières expériences, j'avais une envie terrible de raconter à tout le monde. J'essayais même. Certains faisaient un effort pour me suivre, pour comprendre, d'autres moins. Cela m'a frustré au tout début, après j'ai saisi que c'était quelque chose à moi et que ce n'était vraiment pas facile pour l'autre, surtout pour celui qui n'a jamais vécu des expériences pareilles, savoir de quoi je parlais. Mais ok, parfois il y a de moments, avec les plus proches, qu'on parle quand même, mais la grande partie de la chose reste pour nous, et c'est comme ça. L'être humain est avant tout seul, c'est important d'affronter ça. Je peut dire aussi que je ne me suis pas éloigné de mes amis à cause de ça. Avec les temps on change de toute façon, on fait de nouvelles rencontres. J'ai fait aussi pendant longtemps une analyse, j'ai arrêté après à cause des histoires d'argent et là je viens de reprendre. Les deux vont bien ensemble, il y a plein de choses que l'ayahuasca me montre et comme c'est direct, sans filtre, on n' a pas le temps de faire recours à nos mécanismes de défense, on voit tout. Mais après pour comprendre ! C'est pour ça que je me sers de mon analyse pour travailler certains contenus révélés par le thé. »

Ce récit nous ramène à la collocation de David-Ménard sur le fait 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.¹⁰³

Autrement dit, comme nous apprend le récit de Lucas, tout vient vite, les choses arrivent « sans filtre », sans refoulement, si on ose dire.

Les usagers semblent savoir que l'expérience de l'ayahuasca est si sérieuse et que ne sont pas permis de dérapages, que le danger n'est jamais loin et que les intensités passent avec des vélocités vertigineuses, elle fait passer la joie, mais également des intensités de douleur, des « ondes dolifères »¹⁰⁴ si on veut. Expérimentation très délicate puisqu'il ne faut pas qu'il y ait stagnance ni dérapement. Il faut que les intensités passent, qu'elles circulent et remplissent les corps au lieu de les vider. Puisque bloquer et être bloqué peut être aussi une intensité, il faut définir dans chaque cas

¹⁰³ DAVID-MÉNARD, M. *Deleuze et la psychanalyse. L'altercation*. Paris, PUF, 2005, p. 77.

¹⁰⁴ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mille Plateaux*. Paris, Éditions de minuit, 1982, p. 188.

ce qui se passe et ce que ne passe pas, ce qui fait passer et empêche de passer.

Cette problématique entre en résonance avec le récit d'Antonio, marin à la retraite, qui nous éclaire beaucoup l'expérience de l'ayahuasca :

« L'ayahuasca est un instrument d'auto-investigation, où nous pouvons obtenir des réponses sur nous-mêmes à travers son ingestion. À la rigueur, personne n'aurait besoin de l'ayahuasca pour savoir quelque chose sur soi. Néanmoins, dans le quotidien nous nous éloignons de notre monde intérieur et l'ayahuasca permet l'intériorisation. Avant l'ayahuasca j'imaginai comment était le monde spirituel et ma liaison avec lui et avec tout ce qu'il existe; depuis l'ayahuasca je sais comment il est. Mon histoire initiale avec l'ayahuasca est différente, ce qui me disqualifie au départ comme 'usager urbain'. Avant de savoir que le Santo Daime et l'União do Vegetal existent, j'ai pris de l'ayahuasca pendant un an et demi, 2 fois par semaine, dans les alentours de la forêt amazonienne ou parfois même dans la forêt, sans rituels, sans christ, sans saints, sans musique, sans « supports », etc. C'était juste une expansion de la conscience, un contact direct avec la Nature, avec Dieu et le sacré, une 'cure' interne, tu me comprends ?, sans intermédiaires mettant des règles et pointant des chemins, comme est la règle dans certaines institutions « oasqueiras » connues (SD, UDV et Barquinha), mais cela, je l'ai découvert bien après. Une fois fini le travail en Amazonie, de retour à Rio et en cherchant une manière de continuer à boire de l'ayahuasca, j'ai connu les trois institutions « oasqueiras » sans m'adapter à aucune. Peut-être j'étais déjà trop 'contaminé' par les expériences initiales – totalement libres – avec le thé pour arriver à faire partie des groupes religieux et me sentir prisonnier à des dogmes qui à mon avis ne sont pas indispensables. À partir de là j'ai bu de l'ayahuasca dans de petits groupes « dissidents », ou quelque fois, seul. Cela fait 25 ans. (Antonio, marin à la retraite)

À propos de la question de toucher le transcendant et revenir à la vie quotidienne, il répond:

« Brillante question. Je suppose voir là un sérieux problème. Face au monde spirituel, parallèle ou transcendant (peu importe comment on l'appelle), notre petit monde quotidien, si on ne fait pas attention, devient une merde (je m'excuse du terme). Pourtant, c'est dans ce monde qu'on doit continuer à vivre jusqu'à notre mort. Bien sûr que l'état transcendant est beaucoup mieux que l'état normal et qu'on attend beaucoup du premier, mais c'est là qu'entrent les mots-clés: discernement et prudence. Si nous sommes toujours ici c'est parce qu'on a

beaucoup de choses à faire ici. Le monde transcendant va venir après comme conséquence d'être là. Alors, il est mieux qu'on donne le meilleur ici pour être encore meilleur après. »

À propos de la question de l'influence du groupe et la fréquence d'usage :

« Le groupe influe un minimum. Et celui qui dirige le travail se limite à mettre quelques chansons, sans paroles c'est encore mieux, pour faciliter la concentration de chacun, dans le meilleur style de « chacun pour soi et Dieu pour tous » (...) Actuellement je bois de moins en moins de l'ayahuasca. Seulement quand je suis malade et quand il y a une question personnelle très importante à résoudre. Mais je trouve bien la fréquence habituelle de boire tous les 15 jours. Plus que ça est excessif; on n'a même pas le temps de digérer toutes les informations reçues dans le travail antérieur ».

6.7. L'ayahuasca et les devenirs

L'expérience ouverte par l'ayahuasca 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) ou ne soit pas bloqué, au prix de donner lieu à un enfermement, une existence fixée dans ce qui se répète.

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; la possible métamorphose dans d'autres formes d'être; le visible et l'invisible, le matériel et immatériel 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 dissous; le buveur participe sensoriellement de 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. Il est possible de se voir à soi-même 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 et aussi se regarder travailler, et encore de voir sa propre mort, des maladies, flashes de l'avenir...

« Lors d'une expérience que j'ai fait avec l'ayahuasca, j'ai eu la sensation d'être en relation, d'avoir une relation de véritable intelligence entre moi-même et certains animaux. Je voyais un papillon et c'était vraiment comme si on était lié, comme si une sorte de communication était possible, comme s'il m'expliquait des choses, c'est étrange à raconter, mais à ce moment là il semblait non seulement normal, mais aussi profond. Je devenais heureux. Avec les oiseaux et les serpents c'est la même chose, mais les serpents éveillent des sentiments différents, plus provoquants, lourds, mais également profonds. ».
(Michel, 64 ans, médecin)

« Je deviens si sensible que je regarde les gens, d'autres femmes, des hommes, leurs semblants et je les sens, vraiment... c'est comme si leurs rêves, leurs vécus, leur couleur préférée, leurs frustrations, tout était là... accessible... et j'éprouve des sentiments si forts, j'imagine leur vie quotidienne, la façon que chacun trouve d'exister et c'est beau de voir, de sentir la création et ses mystères...et quand on pense qu'on est toujours entouré par d'autres personnes et qu'on ne les sens pas toujours... ». (Angélica, 34 ans, journaliste)

Ces expériences qui convoquent le caractère moléculaire et révolutionnaire des devenirs 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 usagers font-ils pour ne pas s'y perdre ? Comment pouvons-nous saisir les aspects subjectifs de l'expérience mystique ? Dans un monde de lois rigides, qu'est-ce qui les protège de la dépression ? La certitude d'un après ? Leur liberté n'est-elle pas touchée comme dans la toxicomanie ?

6.8. L'ayahuasca et la toxicomanie

Qu'est-ce que l'étude de la prise d'ayahuasca dans le cas de la toxicomanie peut nous apprendre ? En quoi l'ayahuasca diffère des autres drogues ? Quel 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 ?

Dans le langage courant et dans certaines théories psychologiques (surtout américaines) on parle de

la toxicomanie comme étant un état de *dépendance d'un produit*.

« Relation de dépendance aliénante à une drogue plus au moins toxique, tendant à subordonner toute l'existence du sujet à la recherche des effets du produit. »¹⁰⁵

« La toxicomanie est une problématique multidimensionnelle parce qu'elle a des répercussions sur la santé physique et mentale des individus, sur leur vie économique et sociale et, dans certains cas, parce qu'ils sont susceptibles de faire face à la justice. Elle est aussi multidimensionnelle parce qu'elle présente plusieurs causes et plusieurs conséquences, qu'elle touche plusieurs facettes de la vie de l'individu et de son entourage et qu'elle affecte l'équilibre psychique de la personne; elle interfère sur la qualité de vie de ses relations interpersonnelles, c'est-à-dire dans ses rôles de conjoint, de parent, de frère, de soeur, de fils, de fille, d'employé, d'employeur, de citoyen, etc. »¹⁰⁶

Le terme d'*addiction* couvre actuellement un large champ psychopathologique. Il apparaît, semble-t-il, comme traduction du terme allemand « Sucht », notamment employé par Freud dans son article « *Die sexualität in de aetiologie der neurosen* », ainsi que par M. Wulff, en 1933, dans un article sur la boulimie.¹⁰⁷

Joyce McDougall (1982) a contribué à l'introduction de ce terme en France en expliquant que celui-ci est plus pertinent que le terme « toxicomanie » qui suggère, étymologiquement, que le sujet cherche à se faire du mal, à s'empoisonner, par la recherche d'une substance toxique, alors que le terme d'*addiction* rendrait mieux compte du sens dynamique et fantasmatique de la recherche, ainsi que de la dimension économique et compulsive de l'acte addictif.

Dans une approche de la toxicomanie, Jean Bergeret (1981) signale que le mot « addiction » signifiait en vieux français « se donner » et définissait une pratique de « contrainte par corps » infligée aux débiteurs qui ne parvenaient pas à honorer autrement leurs dettes. Les notions d'emprise, de contrainte, de dette, qui font partie du champ sémiotique du vieux terme, entrent en résonance lointaine avec son moderne resurgissement.¹⁰⁸ Son large domaine d'application recouvre actuellement des phénomènes cliniques et psychopathologiques différents: les toxicomanies multiples (drogues, alcool, tabac), des accoutumances aux médicaments, des addictions dites

¹⁰⁵ POSTEL, J. *Dictionnaire de la Psychiatrie*. Paris, Larousse, 1998, p. 481.

¹⁰⁶ Extrait de " La toxicomanie au Québec : Des inquiétudes à l'action", CPLT - Décembre 1996 - Chap.1, page 1. Site: <http://www.etape.qc.ca/chroniques/toxico>.

¹⁰⁷ DE MIJOLLA A. et DE MIJOLLA MELLOR S. (sous la direction). *Psychanalyse*. Paris, Puf, Fondamental. 1996, pp. 548-549.

¹⁰⁸ Cf. op. cité p. 549.

objectales, des sexualités addictives, enfin, « les troubles comportementaux, répétitifs, tels les comportements alimentaires des boulimiques ». ¹⁰⁹

Freud n'a pas procédé à une étude exhaustive de l'addiction. Ferbos et Magoudi (1986) ont bien résumé les approches de Freud: l'addiction est le substitut d'un acte sexuel, il s'agit de la masturbation; le modèle organique des névroses et surtout celui des névroses actuelles peut être comparé à celui des toxicomanies et des intoxications; l'alcool comme d'autres drogues prend alors la place de l'objet primordial; il y a des addictions sans drogue; la drogue n'est qu'un substitut, elle n'est pas le vrai toxique. Nous pouvons penser que l'addiction s'avère une manière de diminuer l'angoisse. ¹¹⁰

Wurmster (1975) ¹¹¹ liste les traits qu'il dit avoir retrouvés chez plus de 1000 toxicomanes:

- défaut de défense contre les affects avec tentative d'auto-traitement (avec en corollaire, un état dépressif, un sentiment de vide, une absence de pensée)
- le non-dit des émotions, surtout lorsque les conduites toxicomaniaques touchent les adolescents
- l'auto-destructivité
- une pathologie familiale raccordée à une pathologie du Surmoi et de l'Idéal du Moi de ces sujets
- une hypo-symbolisation avec dépendance aux objets primordiaux
- une gratification régressive
- et des crises narcissiques.

Dans cette vision, la toxicomanie est quelque chose dont on ne peut pas se passer et le toxicomane est alors quelqu'un pour qui la consommation de drogues (l'utilisation quotidienne d'une ou de plusieurs drogues) est une forme d'auto-médication, en vue d'anesthésier par exemple un état dépressif ou d'oublier ce qu'il est. Avec l'ayahuasca et d'autres drogues enthéogènes on oublie pas qui on est, au contraire, on est confronté à soi-même, à son histoire, ses mystères, ses questions, sa famille, son entourage, son monde, son univers, ses amours, ses réussites et ses échecs.

Le succès rencontré des thérapies via l'ayahuasca (comme c'est le cas du *Centre Takiwasi* dirigé au Pérou par le médecin français Jacques Mabit qui reçoit des patients du monde entier et l'*IDEAA - Institut d'Ethnopsychologie Amazonienne Appliquée* dirigé par le psychiatre espagnol José Maria Fabregas ¹¹²) avec des toxicomanes pourrait donc facilement être “expliqué” ainsi : l'ayahuasca est

¹⁰⁹ Cf. op. cité p. 549.

¹¹⁰ Cf. op. cité p. 551.

¹¹¹ Cf. op. cité p. 558.

¹¹² Ce psychiatre espagnol, en partenariat avec l'université de Madrid, a réalisé une étude comparative entre des usagers réguliers et des non-usagers d'ayahuasca qui devait être publié en Europe en décembre 2005. Jusqu'à la fin de notre travail nous n'avons pas eu accès à cette recherche. Nous savons uniquement que le médecin défend l'usage médicale de

un produit qui remplace la drogue (comme p.ex. la méthadone) par une autre. Il n'en est rien, en tout cas c'est notre conviction, fondée sur la psychanalyse freudo-lacanienne, la schizoanalyseleuzienne et l'anthropo-psychiatrie (Szondi, Schotte et d'autres psychiatres phénoménologues).

Néanmoins peut-on penser l'ayahuasca comme *objet d'addiction* ? Joyce McDougall (1982), après avoir présenté l'objet addictif comme *objet transitoire* et non pas « transitionnel », rappelle que cet objet sera appelé à remplir une certaine fonction : il sera destiné à rendre au sujet le sentiment d'être réel, vivant, valable et destiné à colmater les trous dans le « Je » du sujet, *trous de sens*, en ce qui concerne sa propre identité et sa façon de penser le monde.

*« Ainsi, dans le phénomène addictif, soit une drogue, soit une personne ou une autre quelconque accoutumance, est utilisée comme une substance apaisante ou comme contenant pour tout ce qui, en eux-mêmes, leur semble trop dur à assumer en tant que partie de « leur théâtre psychique personnel ». Ces scénarios addictifs sous-tendent un déni du postulat de l'altérité et donnent un aménagement assez particulier de l'économie identificatoire, une de ses formes psychopathologiques. C'est aussi une manière de régler, en sourdine, des comptes avec des objets mal internalisés. Il existe une espèce de lutte érotique, mortifère, dont est absente toute trace d'identification à une mère protectrice, lien et menace, de nature addictive insoupçonnée ».*¹¹³

Léopold Szondi (1893-1986) situe la toxicomanie dans un facteur appelé “*la manie*” au sens de “*Suchtigkeit*”. Dans la psychopathologie la présence d'une manie est signée 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 besoin d'apaisement (réduction de la tension psychique). 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 de l'«objet alcool», mais de l'activité de boire et du contexte qui lui est corrélatif. Le toxicomane est donc pas intoxiqué par l'«objet», mais de sa propre pulsionnalité qui lui mène à une vie insupportable. La fonction du produit est de rétablir un équilibre, une régulation pour un certain temps, par contre sans y parvenir car, au lieu d'être

l'ayahuasca : « Elle (l'ayahuasca) est une substance qui élargit la conscience, qui augmente la capacité de regarder soi-même et de suivre le chemin, de revoir la vie sous de nouvelles perspectives. De cette manière elle aide dans les diagnostics de stress post-traumatique et peut aider, par exemple, à surmonter des épisodes de maltraitance ou d'abus sexuel, en libérant la victime de blocages émotionnelles ». In : *Jornal Folha de São Paulo, Brésil*, 18 novembre 2005.

¹¹³ DE MIJOLLA A. et DE MIJOLLA MELLOR S. (sous la direction). *Psychanalyse*. Paris, Puf, Fondamental, 1996, p. 559.

remède, il déséquilibre encore plus. L'inaisance, l'état de besoin éternel chez le toxicomane vient créer une séparation première avec le monde, établie 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 de troubles basaux: troubles du rythme et de l'humeur. Comme le précise 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. ».*¹¹⁴

Pour le toxicomane la cure avec l'ayahuasca semble permettre un commencement, un premier contact avec le monde. Cette expérience, et non le "produit ayahuasca", 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.

Le toxicomane n'existe pas, selon la formule psychanalytique. Le toxicomane n'existe pas mais s'identifie au signifiant "*toxicomane*" car c'est la seule chose qui lui donne un peu de consistance (imaginaire). Ici aussi on constate que cette apparente auto-destruction mise-en-acte à travers les toxicomanies s'entend aussi comme une forme d'automédication, voire comme une tentative d'auto-conservation paradoxale. C'est la seule manière que le toxicomane a trouvé pour conserver chaque jour un corps à l'abri d'une intolérable douleur. Il constitue un lien direct avec ses organes, là où son enveloppe psychique et corporelle fait défaut. Pour rassembler et conserver son corps menacé d'envahissement, le toxicomane a trouvé un repli narcissique comme seul rempart. La "prise" et le "cercle auto-érotique" arrachent le corps à une dépendance bien plus radicale. Un traitement réel du corps semble devoir ici opérer pour limiter la jouissance auquel le toxicomane est assujéti. Le Moi s'identifie à un corps étranger (grâce à l'incorporation d'un toxique comme corps étranger) ce qui lui donne l'illusion de se renfermer sur ces propres bords et de résister à une mortelle ouverture. Cette opération échoue à chaque fois car elle reconduit à l'aliénation qu'elle

¹¹⁴ LEKEUCHE, P. & MÉLON J. *Dialectique des pulsions*. Bruxelles, 3 éd., Éditions De Boeck-Université, 1990, pp.94-95.

voulait contrer.

Le toxicomane passe directement à son corps, ressenti comme étant étranger, et court-circuite donc le symbolique. Lacan développe ce dernier comme marqué par le manque, la différence, c'est-à-dire ce qui manque au toxicomane; ou dit autrement, 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. Le travail qu'on a à faire avec les toxicomanes est de leur offrir un abri, de les porter pour qu'ils puissent faire un acte de parole qui fasse arrêt, qui abîme le corps dans une question sans réponse. 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 doit, pour vivre, renoncer à une partie d'une jouissance originaire et entrer dans le dispositif du discours, le rapport social, la communauté de langage.

Si 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 qui également n'a pas pu se sentir accepté par celle-ci¹¹⁵ – chez ceux qui font l'expérience de l'ayahuasca c'est surtout « *le goût de l'infini* » à la Baudelaire, la recherche de soi et le sens de la vie, de manière quasi obsessionnelle, qui est prioritaire.

Qu'est-ce tout cela nous apprend ? Quelles pistes cette lecture phénoménologique et psychanalytique nous ouvre ?

1. Sortir de l'idée de la toxicomanie comme une « dépendance à un produit » rejoint tout d'abord de plus près la clinique de la toxicomanie, mais offre surtout de perspectives intéressantes.
2. Nous apprenons que l'ayahuasca ne peut pas être vu uniquement comme un produit ou une drogue. Et si on continue de considérer l'ayahuasca comme une drogue, ce n'est pas dans le sens d'une drogue qui alimente le cercle infernal duquel le toxicomane ne semble pas pouvoir sortir.
3. Élaborer là où l'ayahuasca est efficace dans la toxicomanie peut nous apprendre quelque chose sur la prise de l'ayahuasca par ceux qui ne sont pas toxicomanes.
4. L'expérience de la prise de l'ayahuasca permet aux toxicomanes "une prise" avec le

¹¹⁵ Nous trouvons cette pensée chez Léopold Szondi (1893-1986) et d'autres cliniciens phénoménologues. Voir l'excellente introduction à l'œuvre de Szondi par la main de **SUSAN DERI**, *Introduction au test de Szondi*, Bruxelles, De Boeck Université, 1991 et **JACQUES SCHOTTE**, *Szondi avec Freud. Sur la voie d'une psychiatrie pulsionnelle*, Bruxelles, Éditions de Boeck-Université, 1990.

monde : Le ressenti d'un sentiment d'être en harmonie avec le monde ? Premier contact avec le monde ? *Haltobjekt* ? Elle donne du matériel à fantasmer ?

Finalement il s'agit de *questionner le "désir"* du preneur (ou « le buveur » comme ils préfèrent dire eux-même) de l'ayahuasca et celui du toxicomane. On pourrait avancer que l'un comme l'autre recourent à la drogue pour *voir*. « Pour voir quoi ? » dira-t-on. Chacun des deux ne voit probablement pas la même chose, s'il est usager occasionnel ou toxicomane : *les « paradis artificiels » ne sont pas les mêmes pour ceux qui les traversent et pour ceux qui s'y installent.*¹¹⁶ On peut risquer de demander si ces substances favorisent trop « *l'expérience intérieure* » pour ne pas menacer les valeurs établies par l'occident (primauté de l'action, de la compétitivité, de la concurrence, etc.). L'effet aboulique ou amotivationnel que provoquent ces expériences est contradictoire avec les valeurs promues par cette société. « *Ce n'est pas parce qu'une chose est bonne que je la désire mais bien parce que je la désire qu'elle est bonne* », nous rappelle Spinoza.

« Après avoir hésité je me suis laissé aller complètement à l'expérience. La souffrance que je sentais instantanément m'a quittée. En assistant l'expérience j'ai vu un vieux avec une barbe longue qui me souriait. Ensuite la voix m'a expliqué plein de choses : qui j'étais vraiment, qui était mon épouse, mes filles et qu'est-ce que je suis venu faire dans ce monde. Quand j'étais déjà à l'aise dans l'expérience, la voix m'a dit: maintenant tu peux déjà retourner à ton corps. J'ai senti que je descendais lentement jusqu'à « m'emboîter » dans mon corps. Depuis je n'ai plus jamais été le même. L'homme qui avait pris le Daime était mort, un autre était né. C'était la première fois que j'ai pris le Daime, ou mieux, la première fois que le Daime m'a pris. » (Paulo, 53 ans, ingénieur)

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, la ritualistique (présente surtout chez les « Santo Daime », l'« Union du Végétal » et la « Barquinha ») et à travers le sentiment

¹¹⁶ Allusion aux « paradis artificiels » de Baudelaire.

religieux qu'elle évoque.

Comment ça touche le réel des gens ? Dans les expériences avec l'ayahuasca le réel est touché et lorsque tout est réel (ou plutôt « *surréal* »), pour ceux qui en font l'expérience, rien n'est plus réel que l'extase, que le monde ouvert durant « le voyage psychédélique ». Si dans l'expérience psychédélique d'une façon générale il y a quelque chose de dionysiaque (pas dans le sens d'une déstructuration pure ou d'une mesure voluptueuse), il semble que les groupes, la ritualistique donnent une forme apollinienne à la force extatique que l'ayahuasca éveille et suscite, en empêchant ainsi de se dissiper dans les vaines fantasmagories.¹¹⁷

« Je suis médecin depuis 28 ans, spécialisé en anesthésiologie et médecine traditionnelle chinoise. Je bois de l'ayahuasca depuis 19 ans. D'abord trois ans dans un groupe, après 10 ans dans un groupe affilié à l'Union du Végétal. Je me suis fait de bons amis, mais chez eux le fanatisme était trop fort pour moi. J'ai donc changé pour un groupe plus souple et moins dogmatique. L'ayahuasca permet l'ouverture nécessaire à l'ampliation de la conscience qui nous mène à percevoir la présence divine. Bien sûr que c'est à chacun d'apercevoir sa nécessité de contact divin et le chemin qui s'adapte le mieux à ses relations avec soi et avec le Tout. Le samadhi décrit par les yogues est obtenu à travers des pratiques qui accumulent des énergies, quelques chamans utilisent de l'eau et ses énergies pour obtenir ce contact, le tantra utilise l'énergie sexuelle, il y a même quelques exercices, qui très bien pratiqués, avec beaucoup d'effort mènent à l'ouverture de notre être. La plante de pouvoir fournit à l'être l'énergie nécessaire pour la communion avec Dieu. Pourquoi le thé d'ayahuasca peut nous illuminer ? D'abord parce que l'utilisation du thé englobe trois aspects: la purification, l'énergisation et l'élévation. La purification: il existe des êtres qui peuvent passer des existences entières juste dans cet item, en rapport avec le changement d'attitudes. Il existe d'abord un besoin de livrer le corps des toxines ingérées par une alimentation inadéquate, par le tabac, l'alcool, les drogues, etc. Le corps s'occupe d'expulser ces impuretés, parfois même par le biais de la souffrance, dans le cas d'insistance. Alors surgit de la conscience le besoin de changer les attitudes qui s'identifient avec le mutable, l'irréel, l'illusion, elle montre la nécessité de transformation. Le changement énergétique est libération, ainsi cette purification et nettoyage vont promouvoir une vie plus tranquille et heureuse... En effet c'est assez complexe pour parler comme ça... J'ajoute juste qu'il est nécessaire, dans ce genre d'expérience, de déposer beaucoup de parcimonie. C'est-à-dire, il faut la correcte conduction de l'énergie pour qu'on puisse arriver où on veut, ce n'est pas pour tout le monde, j'ai beaucoup de respect pour l'ayahuasca et elle nous aide dans ce chemin de re-

¹¹⁷ Cf. l'article de PERLONGHER N. « La force de la forme – Notes sur la religion du Santo Daime ». Sur le site: www.neip.info.

liaison au divin, utilisé, je répète, avec critère et conduite par des êtres spiritualisés. » (Alex)

« J'ai eu une jeunesse compliquée, avec vraiment beaucoup de drogues. Mais il y avait quelque chose de différent : j'aimais les psychédéliques ! J'avais déjà fait quelques expériences avec les champignons, ils étaient très bons, mais ce sont les expériences avec le LSD qui ont été réellement mystiques. Un jour avec le LSD mon coeur s'est transformé en une tasse qui recevait « La lumière ! ». Mais c'est à l'âge de 36 ans que j'ai tout arrêté, de fumer le 'normal' et 'le spécial'. Ensuite j'ai découvert le Reiki, cure par l'imposition des mains. J'ai vite compris que dans l'univers il n'y a qu'une énergie qui cure : c'est l'amour et l'amour ce n'est pas quelque chose qui vient de Dieu, mais c'est le propre Dieu. Cela a été un vrai « réveil ». J'ai cherché l'Union du Végétal, mais j'étais trop alternatif pour suivre une telle rigidité ! Cependant, c'était très difficile au début pour obtenir de l'ayahuasca et j'ai donc commencé un groupe alternatif avec une sorcière liée à la mythologie Celta. Petit-a-petit j'ai adapté le groupe, en utilisant le Reiki et d'autres philosophies orientales (comme Osho). Le groupe aura deux ans en juillet et il a déjà compté 30 membres, mais actuellement on n'est que 12 à faire un travail ferme, profond dans une confiance mutuelle ».(Aurélio, 44 ans)

Dans les deux cas de la toxicomanie et de l'expérience psychédélique, les psychoactifs peuvent être vus comme un moyen de satisfaction pulsionnelle. Pourtant, nous croyons que ces expériences ne doivent pas toucher le psychisme de la même manière, donc c'est peut-être pour cette raison que l'expérience de l'ayahuasca avec la toxicomanie donne d'étonnants résultats et nous donne des pistes en ce qui concerne la façon dont chaque « réalité psychique » répond à ces expériences. Puisque, *si un psychotique va délirer, un névrosé réagira autrement.*

Les groupes « ayahuasqueiros » et leurs dirigeants ont bien compris ça, puisque avant de devenir adepte d'un groupe et de « consacrer » le « vin de l'âme », c'est-à-dire de boire de l'ayahuasca, on doit passer un entretien et on doit démontrer de ne pas avoir un historique psychiatrique. Plusieurs groupes affirment même faire des « anamnèses » (en utilisant ce terme) avec les intéressés avant de les accepter comme membre.

Un autre élément présent dans l'expérience de l'ayahuasca est 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.

« Fréquemment il arrive, dans les premiers stades de l'expérience, d'avoir des sensations de malaise, nausées, envie de vomir, diarrhées, perturbations émotionnelles. On appelle ça « peia ». Ensuite vient une sensation de légèreté, bien-être, une liaison profonde avec la nature, la « casse » du moi. Sa force (de l'ayahuasca) est vraiment incroyable, et ça fait que même ceux qui ont beaucoup d'expérience troublent devant son usage, ce n'est pas évident... ça demande beaucoup de chacun, regarder ses conflits, nos choses obscures, et se confronter au bonheur. Je crois que le « huasquismo » commence à augmenter ces derniers années car on vit dans une époque où beaucoup de monde paraît faire un mouvement de retour à une quête interne plus profonde. » (Vincent, vendeur)

« J'ai expérimenté (l'ayahuasca) une dizaine de fois et j'ai eu des expériences pas très bonnes, mais fortes. Par contre, j'ai des amis que j'ai ramené avec moi et qui en ont pris le même jour que moi et qui ont eu des expériences qui ont changé leurs vies. Depuis 1993 j'étudie la synthèse de plusieurs religions, en cherchant le sens de la vie, le lien perdu. Avec les plantes de pouvoir j'ai cherché un sentier, pour faire une abréviation de cette quête. C'est pour cette raison que je ne concentre pas ma recherche seulement sur l'ayahuasca, mais aussi sur les mantras bouddhistes, des rituels magiques et d'autres techniques. Pour moi c'est normal d'avoir des expériences interdimensionnelles car elles viennent d'autres vies, je crois à la réincarnation. » (Daniel, aide soignante)

« Chez le délire mystique nous trouvons l'omnipotence du moi, le sentiment de « je peux tout », « je fais », « seul, je réalise tout », tandis que dans la spiritualité on trouve l'omnipotence divine où le « je » avec le divin, je réalise ce que je désire. Il n'y a pas le « je » seul, mais le « je » en communion avec le divin. Nous avons une vraie intuition, nous nous mettons en connexion avec le Tout et on extrait de cette liaison les informations nécessaires pour résoudre un problème et pour l'auto-connaissance ». (Marina, enseignante).

La sensation d'enveloppement dans l'expérience psychédélique marche bien tant pour le toxicomane, chez qui justement l'enveloppement psychique est défaillante, 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 le fugace et par l'éternité, 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.

6.9. Le narcissisme, un serpent qui se mord la queue ?

*« Le narcissisme est un axe essentiel autour duquel se structure la psyché et dont les effets se donneront à voir dans les excès ou dans les insuffisances de son lien avec le monde objectal ».*¹¹⁸

Le vaste débat autour du *narcissisme* dépasse largement notre propos, mais trouve tout son importance dans ses implications cliniques et ouvre des voies pour de futures recherches. Avant de conclure notre recherche et de passer à la conclusion, nous aimerions tout-de-même lancer quelques pistes de réflexion et d'investigation.

Le paradis perdu ?

Pouvons-nous dire que *tous les investissements mystiques sont une modalité de réassurance narcissique* ? 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 et dont on voit peut-être en quelque sorte une réactivation vitalisante dans les conduites addictives et peut-être même au cours de l'expérience avec l'ayahuasca et avec d'autres substances psychoactives ?

Pour Grunberger¹¹⁹ le narcissisme est une formation psychique admettant une ligne de développement spécifique et autonome en marge du sujet libidinal et de ses investissements objectaux. C'est une instance dont l'édification et le destin s'opposent au mouvement pulsionnel. Le « narcissisme est présent dans l'individu depuis toujours »; « il est inaltérable »; il est structuré comme un instinct, présent même avant la naissance.

Ces postulats sont impliqués dans le constat de l'a-chronicité de la vie foetale: le fœtus est immortel, il ne connaît pas le temps fœtus, ni la souffrance, ni le manque.

« Ces postulats permettent de déduire – et de comprendre éventuellement – les traits narcissiques tels qu'ils nourrissent la réalité clinique, les conditions mêmes de l'état prénatal. Il s'agira de la recherche de l'estime-de-soi, de la toute-puissance magique, du besoin d'être confirmé dans sa valeur, de la croyance en l'immortalité et du sentiment d'infini avec ses expansions mystiques ou spiritualistes; ils conduisent surtout à une définition du narcissisme qui serait l'éprouvé du souvenir d'un état élationnel privilégié et unique; le support du désir de retrouver le paradis perdu et celui du rejet surmoïque de ce désir; le

¹¹⁸ DE MIJOLLA A. et DE MIJOLLA MELLOR S. (sous la direction). *Psychanalyse*. Paris, PUF, 1996, p. 381.

¹¹⁹ GRUNBERGER B. , *Le narcissisme*, Paris, Petite Bibliothèque, Payot, 1975, pp. 33-34, 132 et 333.

déterminant d'un certain type de relation anti-objectale à la fois négative et positive en quête éperdue de retrouvailles en miroir.¹²⁰

Néanmoins, selon Mijolla et De Mijolla Mellor, en raison des recherches récentes il n'est plus possible d'admettre que la situation *in utero* soit a priori *paradisiale*.¹²¹ Ainsi, 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 » puisque la souffrance transplacentaire existe, la coenesthésie de l'enfant est sollicitée dès les premières semaines de la vie foetale. Et si le modèle grunbergien n'en serait pas pour autant caduc, il ne justifierait pas les mêmes éléments. Toute théorie du narcissisme est donc à penser comme un modèle d'approche de *ce qui fait obstacle à la connaissance de l'inconscient*.

Pansement pour la psyché ?

Philippe Jeammet (2000) voit l'objet d'addiction comme un *pansement pour la psyché qui colmate les brèches narcissiques* liées aux défaillances des assises narcissiques et des premiers auto-érotismes en s'offrant un néo-objet de substitution sous emprise : toujours à disposition, maîtrisable, n'apportant aucune confrontation à la différence, évitant ainsi les angoisses de séparation comme de castration.¹²² Ce pansement pour la psyché tente alors de guérir les blessures narcissiques laissées par l'inadéquation de la relation avec les premiers objets.

Joyce McDougall¹²³ quant à elle dit que l'un des buts du comportement addictif est de *se débarrasser de ses affects* ; l'addiction selon elle se révèle être une tentative enfantine de se soigner, elle est ainsi davantage une *solution psychosomatique* que psychologique à la souffrance psychique. L'économie addictive vise la décharge rapide de toute tension psychique, ainsi un appel psychique est transformé dans un besoin somatique. Selon McDougall cette économie psychique est donc une stratégie de fuite qu'on trouve chez tout un chacun et qui pose problème que dans le cas où elle est devenu quasiment la seule solution dont le sujet dispose pour élaborer ses conflits et supporter la douleur psychique. La dépendance est un élément intrinsèque de la *condition humaine* car *nous sommes tous dépendants* et soumis à une série d'« idéaux collectifs » qui sont à la base de tout contrat social (dépendance du langage, obligation d'accepter les ravages du temps).

¹²⁰ DE MIJOLLA A. et DE MIJOLLA MELLOR S. (sous la direction). *Psychanalyse*. Paris, PUF, 1996, p. 381.

¹²¹ Ibid, p. 383.

¹²² JEAMMET, P. « Les conduites addictives : un pansement pour la pensée ». In : LE POULICHET, S. (éd.) *Les addictions*, Paris, PUF, 2000, p. 102.

¹²³ McDOUGALL, J. *L'économie psychique de l'addiction*. Rev. Franç. Psychanal, 2/2004, pp. 513-514.

*Les victimes de l'addiction sont toutes engagées dans une lutte contre les dépendances universelles propres à l'être humain, y compris l'illusion de redécouvrir le paradis perdu de l'enfance, la liberté, l'absence de toute responsabilité et de la notion de temps.*¹²⁴

En revanche, chez les ayahuasqueiros nous ne voyons pas la tendance à se débarrasser de ses affects ; nous voyons au contraire plutôt une tendance à les cultiver et à les utiliser comme *véhicule* d'une démarche spirituelle et/ou d'auto-connaissance.

Concernant la toxicomanie, on parle souvent de crise narcissique. Certains avancent l'hypothèse que l'euphorie causée par le plaisir pharmacogénique est produite par le moi qui « *retrouve sa dimension narcissique originelle et sa toute puissance* ». ¹²⁵ Cependant, même dans des expériences de changement de conscience, cette retrouvaille est-elle possible ? Nous n'avons pas de réponse à cette question. Mais nous croyons que lors de ces expériences l'inconscient se dévoile, donne quelques pistes au désir, même rapides et souvent désordonnées. L'expérience de l'ayahuasca semble déclencher certaines intensités fondatrices d'une « zone de voisinage » avec l'inconscient où les devenirs sont fortement en action et où, si la prudence est respectée, de nouveaux agencements sont forgés. Elle touche au mode de « se subjectiver » de l'usager et lui permet de relancer un « processus de singularisation », lui ouvre la possibilité de donner passage à de nouvelles territorialisations.

C'est avec ces interrogations en tête que nous voulons terminer sur quelques questions clés qui se sont imposées à nous lors du parcours particulier qu'est ce mémoire : *Peut-on parler ou non de « dépendance spirituelle » ? Qu'en est il de l'aliénation et de la dépendance (non d'un produit, mais dans le sens d'une "dimension existentielle") dans la spiritualité et dans la religion ?* Un possible point de départ d'une nouvelle recherche.

7. Conclusion

L'usage de la substance millénaire « ayahuasca » dans les centres urbains, devenu plus courant depuis une vingtaine d'années, est avant tout un produit de notre époque, de notre *zeitgeist*. L'expansion de l'usage de ce *thé psychoactif* par des populations autres qu'indigènes et métisses

¹²⁴ Ibid, p. 527.

¹²⁵ MAGOUDI, A. « Revue de la littérature psychanalytique sur les toxicomanies ». In : FERBOS, C & MAGOUDI, A (Eds) *Approche psychanalytique des toxicomanes*, Paris, Le fil rouge, PUF, 1986, p.19.

d'Amazonie est maintenant considérée le phénomène le plus important de la culture des drogues enthéogènes de ces dernières années. Depuis les deux dernières décennies du XX^e siècle une nouvelle forme de consommation de l'ayahuasca s'est propagée de l'Amazonie aux grandes villes brésiliennes, puis du Brésil vers divers pays du monde. Cette nouvelle consommation se caractérise par un nouveau sens religieux, à travers divers cultes éclectiques, produit de fusions entre le christianisme populaire, les traditions indigènes amazoniennes et les religions afro-brésiliennes.

Nous avons constaté que l'usage de l'ayahuasca est sujet aux transformations par les populations urbaines des grands centres et que cela donne lieu à de *nouvelles manières de « se subjectiver »*, car si dans le passé ces pratiques avec leurs tambours et leurs plantes sacrées ne sortaient pas de la forêt amazonienne (ou de la Sibérie et des coins reclus d'Asie), aujourd'hui nous constatons la rencontre de ces substances avec les nouvelles technologies, engendrant de *nouvelles formes d'expression culturelle* (comme p.ex. les 'raves' – associés à la musique électronique – qui sont nées en Europe) et même de *nouvelles subjectivités* en rapport à l'amplification ou « l'expansion » de la conscience.

Aujourd'hui on semble trouver une véritable consommation de religions comme si elles n'était qu'un produit de plus dans le marché qui est en plus mondialisé ; on peut donc s'attendre à ce qu'il y aura de plus en plus de consommateurs occasionnels, sans aucun lien communautaire. Effectivement un nouveau scénario est en train de s'écrire et dont on ne connaît pas d'avance ni la suite, ni l'impact ou conséquences sur les rituels « originels ». Ce phénomène est une conséquence directe du processus d'expansion géographique des appelées « *religions ayahuasqueiras* » (le Santo Daime, l'Union du Végétal et la Barquinha) à partir des années 80. L'anthropologue brésilienne Beatriz Labate, les nomme des « *néo-ayahuasqueiros* » pour faire référence aux groupes et aux individus qui – au-delà de la consommation de l'ayahuasca – « ré-inventent », « re-crément » les rituels et ses cosmologies.

Nous apercevons que l'esprit et la philosophie de ces changements est fortement influencé par les thérapies *New Age*, par le monde *oriental* (Osho, yoga, Bouddha, méditation, etc), la *psychologie transpersonnelle et Jung* (complètement récupéré par celle-la) , par les expérimentations *artistiques* (arts scéniques et musiques), par le « *curandeirismo* » (pratiques de cures) des Andes et par les « *religions ayahuasqueiras* » *traditionnelles*.

Nous soulignons également la création d'un « *réseau ayahuasqueiro* brésilien », une chaîne globalisée de consommation de psychoactifs, responsable encore pour le surgissement de nouveaux phénomènes tel que le « *tourisme psychédélique et chamanique* » (comme il existe déjà au Pérou).

Dans cette recherche nous avons eu affaire à des récits d'usagers de différents « contextes ayahuasqueiros ». Nous avons vu que même dans les groupes (« expérimentals » ou « alternatifs ») qui sortent du réseau des « religions ayahuasqueiras », *la prise de l'ayahuasca est ritualisée*.

Cet usage collectif dans *un but spirituel ou thérapeutique* se différencie beaucoup de l'usage des « drogues quotidiennes », ce dernier étant indifférencié, non ritualisé et souvent dangereux. Car les rituels créent du « lien social » ; ils apparaissent comme une assurance contre l'imprévu et permettent également un « encadrement » des effets de la substance psychédélique, limitant ainsi les risques de « dérapage » psychique. Il y a un effort de la part des religions ayahuasqueiras, comme de la part des groupes alternatifs, de *privilégier la création d'un contexte et d'un environnement adapté* (le « set » [intérieur] et le « setting » [extérieur]), une sorte de système minimum de contrôle.

Dans le cas des usagers de l'ayahuasca on voit bien que d'une manière ou d'une autre, *l'expérience psychédélique est métabolisée*. Autrement dit, l'utilisateur ne reste pas bloqué dans son expérience. Une conversion est faite, pour la majorité des sujets c'est celle vers le *récit spirituel*. Le passage à la vie quotidienne – ce que nous avons appelé « *les allers-retours* » entre l'expérience des états modifiés de conscience et les « axiomes du quotidien » – se montre bien élaboré par les sujets. Il semble également que la vie quotidienne des ayahuasqueiros interviewés dans notre recherche n'est pas particulièrement plus répétitive, « avare en renouvellement » et sans avenir qu'est la vie de tous, dans certains cas même le contraire est vrai.

Nous avons également constaté une différence entre le profil de l'ayahuasqueiro et celui du toxicomane, ce qui a permis d'ouvrir un dialogue entre leurs dimensions existentielles. L'expérience recherchée, les buts visés, sont signes de leurs *demandes subjectives distinctes*.

Chez les ayahuasqueiros la « *puissance d'agir* » est éveillée lors des expériences de l'ayahuasca, ceci lié au fait que la personne est convaincue qu'en faisant l'expérience de l'ayahuasca elle a connu, voire elle a trouvé (indépendamment d'être « spiritualiste », même si la majorité des usagers l'est) « *une dimension plus élevée de l'existence* » qui donne plein d'autres sens au quotidien et qui par conséquence change celui-ci et qui, selon les récits, l'améliore.

Il vaut la peine de dire que nous n'avons pas trouvé chez nos sujets l'exclusion d'autres pratiques sources de liens sociaux, ni une désintégration vis-à-vis du reste du corps social, ni un isolement de type sectaire. Au contraire, les récits des usagers témoignent de notables changements, notamment une « amélioration de la vie sociale » et un soulagement de souffrance psychique.

L'ayahuasca donc, touche la modernité, la culture et ses mécanismes dynamiques, ses mouvements plastiques, accélérés, rhizomatiques et en devenir comme l'homme. Elle ouvre un territoire irrationnel, subjectif, terrifiant et fascinant, qui entraîne un débat autour des thématiques liées aux questions contemporaines de la subjectivité. Elle nous met en contact avec des nouveaux régimes de sensibilité ce qui nous fait sortir un minimum de notre si forte tradition cartésienne.

Ainsi, les rituels urbains avec l'ayahuasca semblent bien rejoindre *les interfaces du pulsionnel et du culturel* et peuvent être vus comme un moteur de production, comme un catalyseur de l'inconscient ou comme une porte d'ouverture possible, car ils semblent offrir une expérience qui ouvre une «zone de voisinage» avec les éléments qui composent l'*inconscient* (devenir, corps sans organes, rizhome, agencement, déterritorialisation, reterritorialisation) ce qui permet, si la prudence est en action, d'*élever les « puissances d'agir »* et d'*affirmer la vie*. L'expérience de l'ayahuasca 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.

Pour explorer plus *l'inconscient* (ses pièges et ses pistes), *l'ayahuasca* et son '*expansion*' à *l'étranger* (plus particulièrement en Europe), *la toxicomanie* et les «*demandes spirituelles*» contemporaines, il nous faudra davantage du temps et du matériel. Cette recherche ne se veut qu'un premier pas sur ce chemin qui s'annonce prometteur.

8. Bibliographie

ARTAUD, A. *Van Gogh ou le suicide de la société.* Paris, Gallimard, 2001.

BAUDELAIRE, C. *Les paradis artificiels.* Paris, LGF, 1972.

ARVEILLER, J. & SUEUR, C. Latrogénie et production de savoir sur les toxicomanies, *l'Évolution Psychiatrique*, 1989.

BEN SLAMA, F. *Le contre-transfert dans la recherche.* De la notion au paradigme. *Bulletin de psychologie.* Tome XXXIX – N° 377.

BURROUGHS W. & GINSBERG A. *The Yage letters.* San Francisco, City Lights Books, 1963.

CALLAWAY J.C., McKENNA D.J., GROB C.S, BRITO G.S., & al.: Pharmacology of Hoasca alcaloïds in healthy humans, *Journal of Analytical Toxicology*, 1997.

CARDOSO JR., H.R. « *Teoria das multiplicidades e conceito de inconsciente no pensamento de Gilles Deleuze* », article à paraître, Assis, 2005.

CHANTAL, J. *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza.* Paris, PUF, 2004.

DAVID-MÉNARD, M. *Deleuze et la psychanalyse. L'altercation.* Paris, PUF, 2005.

DELEUZE, G. *Présentation de Sacher-Masoch.* Paris. Éd. De Minuit, 1967/ trad. Brésilienne par Jorge de Bastos. *Apresentação de Sacher-Masoch.* Rio de Janeiro: Taurus, 1983.

————— *Nietzsche et la Philosophie.* 5éd. PUF, Paris, 1977 [1962].

————— *Nietzsche.* 6éd. PUF, Paris, 1983 [1965].

————— *Pourparlers.* Éd. de Minuit, Paris, 1990.

————— *Critique et Clinique.* Éd. de Minuit, Paris, 1993.

————— *Spinoza: Philosophie Pratique.* Éd. de Minuit, Paris, 1981.

————— *Le Pli: Leibniz et le Baroque.* Éd. de Minuit, Paris, 1988.

————— *Qu'est-ce que la philosophie?* Éd. de Minuit, Paris, 1991.

————— & Claire **PARNET.** *Dialogues,* Flammarion, 1977.

————— & **GUATTARI, F.** *Mille Plateaux,* Éd. de Minuit, Paris, 1980.

————— & **GUATTARI, F.** *L'Anti-Oedipe.* Éd. de Minuit, Paris, 1972/73.

DE MIJOLLA A. et **DE MIJOLLA-MELLOR S.** (sous la direction). *Psychanalyse.* Paris, Puf,

Fondamental, 1996.

DEVEREUX, G. *De l'angoisse à la méthode*. Flammarion, Paris, 1980.

_____ *Essais d'ethnopsychiatrie*. 3 éd. Gallimard, Paris, 1977.

DOMIC, Z. *L'Etat Cocaïne*, Paris, PUF, 1992.

ELIADE, M. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Payot, Paris, 1951.

_____ *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.

FILHO, O.F. *Queda Livre. Ensaios de risco*. Companhia das Letras, São Paulo, 2003.

FREUD, S. *Malaise dans la civilisation* (1929), trad. fran. par Ch. et J.Odier, Paris, PUF, 1979.

FURST, P.T. *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*. Peter T. Furst, ed.1972. Trad. fran. par Michel Pencreac'h. *La Chair des dieux, L'usage rituel des plantes psychédéliques*. Éditions du Seuil,1974.

GUATTARI, F. & ROLNIK, S. *Micropolítica : Cartografias do Desejo*, Petrópolis, 3ed. Vozes, 1993.

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.

GRUNBERGER B. *Le narcissisme*, Paris, Petite Bibliothèque, Payot, 1975.

HAMAYON, R. *Chamanismes*. Revue Diogène. Paris, Quadrige/ PUF, 2003.

HOFFER, A., OSMOND H.: *The Hallucinogens*, New York, Academic Press, 1967.

HOUSEMAN, M. *Was ist ein Ritual ?* J.H.Martin et al. (éd) Altäre. Kunst zum Niederknien. Düsseldorf : Museum Kunst Palace, 2001, pp. 48-51. Tr. fran. par Felícia Heindenreich. *Qu'est-ce qu'un rituel ?* In : *L'autre , Cliniques, cultures et sociétés*, 2002, Vol. 3, n°3.

HUMPHREY, O. Sobre alguns efeitos clínicos. In **MANDALA: A experiência alucinógena**. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1972.

HUXLEY, A. *The Doors of perception*. New York Harper & Brothers. 1954. Tr. fran. par Jules Castier. *Les portes de la perception*. Paris, Éditions du Rocher, 1954.

INABA, D.S., COHEN W.E.: *Excitants, calmants, hallucinogènes*, Padova, Italie, Piccin Nuova Libreria, version française, 1997.

JEAMMET, P. « Les conduites addictives : un pansement pour la pensée ». In : **LE POULICHET, S.** (éd.) *Les addictions*, Paris, PUF, 2000, p. 102.

LABATE, B.C. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas, Mercado de Letras, São Paulo, Fapesp, 2002.

_____ et **ARAÚJO W.S.** (org.) *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, Mercado de Letras, São Paulo, Fapesp, 2004.

LACHAL, C. « Le petit Rambino. Contre-transferts dans les thérapies mère-bébé traumatisés ». In : **BAUBET T.** et col. *Bébes et traumas*. Pensée Sauvage, Grenoble, 2006.

LANCETTI A. (org.) *Saúde e Loucura n.0 3*. São Paulo, Editora Hucitec, 1993.

LAPASSADE, G. *Les états modifiés de la conscience*, Paris, PUF, coll. « Nodules », 1987.

LEVI-STRAUSS Cl.: « Les champignons dans la culture ». In: *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973.

LEKEUCHE P. & MÉLON J. *Dialectique des pulsions*. Bruxelles, 3 éd. Éditions de Boeck-Université, 1990.

LINS D., GADELHA, S. Eds. *Nietzsche et Deleuze. Que pode o corpo*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002.

LIOGER, R. *La folie du Chaman. Histoire de ethnopsychanalyse*. Paris, PUF, 2002.

MABIT, J. Article « *L'hallucination par l'ayahuasca chez les guérisseurs de la haute-amazonie péruvienne* », Document de travail de l'I.F.E.A. (Institut Français d'Études Andines), 1988.

Disponible sur le site internet : <http://ifeanet.org/publicaciones/articulo.php?codart=13>.

McDOUGALL J. *L'économie psychique de l'addiction*. Rev. Franç. Psychanal. 2/2004.

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 Police*, Elsevier Science B.V., 1998.

_____ Um pleito pela tolerância entre as diferentes linhas ayahuasqueiras. In **LABATE** et **ARAÚJO, W.S.** (org.) *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, São Paulo, Mercado de Letras

Fapesp, pp.492-505. 2004 .

MAGOUDI, A. « Revue de la littérature psychanalytique sur les toxicomanies ». In : **FERBOS, C & MAGOUDI, A** (Eds) *Approche psychanalytique des toxicomanes*, Paris, Le fil rouge, PUF, 1986.

MAUSS, M. « As técnicas corporais ». In : *Sociologia e Antropologia*. Vol II, São Paulo, EPU, 1974.

McKENNA, T. *The archaic revival*. Harper San Francisco. 1991. Trad. Brésilienne par Roberto Raposo, *O retorno da cultura arcaica*. Rio de Janeiro, Record, 1995.

MORO, M.R., DE LA NOË, Q., MOUCHENIK Y. Eds. *Manuel de psychiatrie transculturelle. Travail clinique, travail social*. Grenoble, Éditions La Pensée Sauvage, 2004.

NARBY, J. *Le serpent cosmique, l'ADN et les origines du savoir*. Genève, Georg Editeur, 1995.

ORLANDI, L.B.L. Pulsão e Campo Problemático. In **MOURA, A.H. de.** *As Pulsões*, São Paulo. Escuta/EDUC, 1995.

_____ *Corporeidades em Minidesfile* (article non publié), 2002. In: « *Teoria das multiplicidades e conceito de inconsciente no pensamento de Gilles Deleuze* », article à paraître de Hélio Rebello Cardoso Jr., Assis, 2005.

OURY, J. *Le collectif*. Paris, Éditions Scarabées, 1986.

PERLONGHER, N. Article « *La force de la forme – Notes sur la religion du Santo Daime* » sur le site: www.neip.info.

POSTEL, J. *Dictionnaire de la Psychiatrie*. Paris, Larousse, 1998.

ROLNIK, S. *Cartografia Sentimental, Transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo, Editora Estação Liberdade, 1989.

REICHEL-DOLMATOFF G. *Orfevrie et Chamanisme. Une Étude iconographique du musée de l'or*. Bogota, Colombie, Editorial Colina, 1989.

SCHULTES, R.E. Un panorama des hallucinogènes du nouveau monde. In: *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*. Peter T.Furst, ed.1972. Trad. fran. Par Michel Pencreac'h. *La Chair des dieux, L'usage rituel des plantes psychédéliques*. Éditions du Seuil, 1974.

STAFFORD, P.G. et BIGWOOD J. *Psychedelics Encyclopedia*. New York, Ronin Publishing (CA), 1992.

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.

_____ Hallucinogenic drugs in psychiatric research and treatment. Perspectives and prospects, *Journal of Nervous and Mental Disease*, 1995.

SUEUR, C., BENEZECH, A., DENIAU D., LEBEAU B., ZISKIND C. *Revue de la littérature.* « Substances hallucinogènes et leurs usages thérapeutiques ». Partie 1 N° 4 /1999. Partie 2 N° 1/ 2000. Disponible sur le site internet : http://www.toxicobase.org/pdf/revue/dossier_halluc2.pdf.

VALLA J.P. *L'expérience hallucinogène*, Paris, Masson, 1983.

_____ *Les états étranges de la conscience*, Paris, PUF, 1992.

_____ Un exemple transculturel de consommation d'une drogue: « l'Ayahuasca en Amazonie péruvienne », *Confrontations Psychiatriques*, 1987.

9. Annexes

International Ayahuasca - Sites Internet

- Venezuela – <http://www.geocities.com/ceudocaribe>
- Espagne – <http://www.cielodesanjuan.org>
- Australie – <http://www.santodaimeaustralia.org>
- Belgique – <http://www.santodaime.be>
- France – <http://www.libertédusantodaime.chezalice.fr>
- Israël – <http://www.daimeisrael.blogspot.com>
- Italie – <http://www.santodaime.it>
- Pays Bas – <http://www.santodaime.nl>
- États Unis – <http://www.udvusa.com>
- Sociedade Panteista ayahuasca – www.panhauasca.org.br (en anglais, portugais, français et espagnol)

« Nenum corpo sustenta

valores que não vive ».

*Aucun corps ne soutient
des valeurs
qu'il ne vit pas.*

Marília Muylaert