

AYAHUASCA : L'IMPORTANCE DU CADRE ET DE L'INTENTION LORS DE PRISE DE PSYCHÉDÉLIQUES

Jean-Charles Bernard

De Boeck Supérieur | « Psychotropes »

2016/2 Vol. 22 | pages 81 à 100

ISSN 1245-2092

ISBN 9782807390485

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-psychotropes-2016-2-page-81.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour De Boeck Supérieur.

© De Boeck Supérieur. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

VARIA

Ayahuasca : l'importance du cadre et de l'intention lors de prise de psychédéliques

Ayahuasca: the importance of framework and
intention during consumption of psychedelics

Jean-Charles Bernard

Interne de psychiatrie

Hôpital Saint-Jacques, unité d'addictologie,

85 rue Saint Jacques, 44200 Nantes

E-mail : jcbernardpsy@gmail.com

Résumé : La boisson amazonienne ayahuasca génère de profonds états modifiés de conscience et s'ingère "traditionnellement" lors de rituels dans un but précis : apprentissage, guérison, divination... Le sens de l'expérience est consubstantiel au rituel dans la culture chamanique où l'accès au "monde-autre" appartient au champ des possibles. La globalisation de cette boisson a vu naître de nouveaux usages, tout d'abord dans les religions de l'ayahuasca au Brésil et dans les centres néo-psychothérapeutiques en Amérique du Sud, puis en "Occident" où de nouvelles intentions sont à l'œuvre : aide artistique, recherche médicale, développement personnel... mais aussi "prises sauvages" décontextualisées, sans but, où le cadre est inexistant et l'expérience ne peut prendre sens. Cette illustration transculturelle de l'importance du cadre lors de la prise de substance psychédélique pointe la nécessité d'un cadre minimum de sécurité et questionne la réponse législative actuelle.

Abstract: The Amazonian drink ayahuasca generates deeply altered states of consciousness and is "traditionally" ingested during rituals

for precise purposes e.g. shamanic learning, healing, divination... The meaning of the experience is consubstantial to the rituals in this shamanistic culture within which accessing the "other world" remains a possibility. The globalization of this drink has led to new uses, at first with the ayahuasca religions in Brazil and in the neo-psychotherapeutic centers in South America, then in the "West" with newly developing intentions: artistic help, medical research, personal fulfilment... but also decontextualized "wild uses", where there is no existing framework and the experience can't make sense. This cross-cultural illustration of the importance of framework during consumption of psychedelics highlights the necessity of a minimum safety framework and questions the current legislative position.

Mots clés : *ayahuasca, psychédélique, états modifiés de conscience, intention, cadre, transculturel, set, setting, phénoménologie, rituel*

Keywords: *ayahuasca, psychedelic, altered states of consciousness, intention, framework, cross-cultural, set, setting, phenomenology, ritual*

Introduction

L'ayahuasca, boisson amazonienne psychédélique, est ingérée "traditionnellement" dans un cadre chamanique, principalement à des fins thérapeutiques, d'apprentissage ou de divination.

De nouveaux usages ont vu le jour suite à sa migration dans le monde globalisé. Les réponses législatives ambivalentes reflètent la difficulté d'appréhender l'expérience par sa seule chimie : le cadre de la prise (et notamment l'intentionnalité de la personne) influe grandement l'expérience d'état modifié de conscience et le sens qui peut en découler.

Origines de l'ayahuasca et sens rituel

Originaire d'Amazonie, l'ayahuasca est une substance psychédélique ingérée dans un cadre rituel chamanique.

L'ayahuasca, substance psychédélique

L'ayahuasca est une décoction (ou plus rarement une macération) de deux ou plusieurs plantes d'Amazonie, le plus souvent une liane grimpanche (*Banisteriopsis caapi*) – également appelée ayahuasca – et les feuilles d'une plante vivace (*Psychotria viridis*). Ayahuasca signifie littéralement en langue quechua "corde des cadavres" (ou "liane amère" pour ayaquaska), quelquefois hâtivement traduit par "liane des esprits" ou "liane des morts" (Deshayes, 2004). Dans cet article et sauf mention contraire, le mot ayahuasca se réfère à la boisson (et non à la liane seule). Également appelée yagé (langue tukano), natem (langue jivaro), caapi (langue tupi), daime et hoasca (usages religieux brésiliens) ou cha ("thé" au Brésil), la boisson ayahuasca est une substance psychédélique.

Les feuilles de *Psychotria viridis* contiennent, entre autres, la molécule psychédélique DMT (Di-Méthyl-Triptamine), présente en dose infime à l'état naturel dans des plantes et notre glande pinéale (Strassman, 2005 [2001]). Si elle est ingérée seule par voie orale, la DMT est inactivée par les enzymes de l'estomac MAO (Mono-Amine Oxydase). Cependant, la liane ayahuasca apporte notamment des bêta-carbolines inhibant les MAO et permettant ainsi – outre leurs effets propres – le passage plasmatique du DMT (accompagné de centaines d'autres molécules).

L'intensité psychédélique de cette boisson est forte. William S. Burroughs, écrivain de la *beat generation*, est un des premiers Occidentaux à décrire son expérience¹ : « This is the most powerful drug I have ever experienced »² (Burroughs et Ginsberg, 2003 [1963], p. 96).

Elle peut induire des états modifiés de conscience avec une modification des ressentis corporels, émotionnels et/ou intellectuels et une altération du vécu spatio-temporel. Des vécus angoissants sont fréquemment décrits ; des prises de conscience peuvent survenir. Certains pensent cette expérience comme l'induction d'une régression (sur le plan personnel, groupal et même transpersonnel) qui permettrait des vécus d'introspection, des ouvertures sur l'inconscient ou encore des expériences spirituelles et mystiques.

L'ingestion de cette boisson amère est généralement désagréable et entraîne fréquemment des effets physiques émonctoriels (vomissements

1. Après le témoignage resté dans l'ombre de Manuel Villavicencio (Équatorien d'ascendance espagnole) dans *Geografía del Ecuador* en 1858 (Williams, 2015).
2. « C'est la substance la plus puissante que j'ai prise dans ma vie » (traduction personnelle).

et diarrhées), une légère tachycardie et une augmentation modérée de la pression artérielle. Elle n'a pas de composante addictive ni de toxicité physique : « Soulignons-le d'emblée : aucun cas de décès suite à l'ingestion d'ayahuasca n'a été documenté » (Bois-Mariage, 2002, p. 93). Des contre-indications médicales existent cependant (Mabit, s.d.), notamment une médication par certains antidépresseurs ou une structure psychique de type psychotique (risque de décompensation).

Phénoménologie de l'expérience de prise de psychédélique

En parallèle avec le modèle bien connu de la “toxicomanie” exposé par le Dr Claude Olievenstein (1983) dégageant la valence chimique de l'entière responsabilité addictive – la toxicomanie surgissant au carrefour « d'un produit, d'un moment socioculturel et d'une personnalité » –, le vécu de l'expérience de prise de psychotrope n'est pas guidé par la seule composante chimique. Cela est d'autant plus marqué pour les psychédéliques.

Les termes *set* et *setting* ont été introduits par Timothy Leary pour aboutir au modèle “substance – set – setting” (Zinberg, 1984) exposant que les états modifiés de conscience induits par les psychotropes sont des états dépendant :

- des molécules psychoactives du produit ;
- du cadre interne (le “set”) : c'est l'état physique, psychologique, émotionnel et spirituel de la personne ; les attentes, la motivation et l'intentionnalité du sujet en font partie, ainsi que la préparation ayant précédé ou non l'ingestion ;
- du cadre externe (le “setting”) : c'est l'environnement au sens large comprenant les stimulations sensorielles du lieu de prise, le contexte culturel et la législation locale, le rituel mis en place, la présence d'un tiers de confiance, etc. Les états internes et les perceptions de l'expérience par les personnes observatrices en font également partie.

Le Dr Rick Strassman (2005 [2001]) insiste sur la primauté du cadre dans l'expérience psychédélique, cadre orientant le vécu subjectif de l'expérience sans toutefois en conditionner le déroulement (tout comme le cadre d'une psychanalyse ne conditionne pas le déroulement de la séance mais crée les conditions favorables aux mouvements transférentiels).

L'intentionnalité du sujet est jugée ici primordiale : « Seul, rien ne vient. Si tu souhaites voir, rencontrer ton futur, tu dois le demander à

la plante. Te concentrer » (Baud, 2009, p. 119). Selon les auteurs, plus le buveur d'ayahuasca est "expérimenté", plus son intentionnalité sera prise en compte dans le déroulement de l'expérience psychédélique : « With experience one learns to handle the brew and the mental energies it generates »³ (Shanon, 2008, p. 62) ; la manière implique que l'on sache vers quel but.

L'ayahuasca, objet du chamanisme

Le chamanisme repose sur une conception du monde soutenue par « le postulat de l'existence d'un "monde" différent du monde phénoménal accessible par les sens usuels » (Escande, 2001, p. 21). Le chaman pourrait atteindre cet espace transcendantal de manière contrôlée et avoir ainsi un accès privilégié au monde invisible, celui des esprits. L'homme ordinaire, lui, ne pourrait accéder à ce "monde-autre" qu'à sa mort ou lors de rares occasions avec l'aide et la protection du chaman. Pour accéder à ce "monde-autre", certaines sociétés avec chaman utilisent des plantes psychédéliques, d'autres non.

Selon les chamans amazoniens, les plantes utilisées ont un pouvoir, font voir et partagent un savoir. Elles leur enseigneraient directement les secrets de la nature environnante, la manière de soigner les maladies et renseigneraient toutes sortes d'informations utiles à la communauté. En Amazonie, la liane ayahuasca y est considérée comme une des plus importantes "planta con madre", ou "plante maîtresse" (plante avec un pouvoir important).

L'ayahuasca en Amazonie, un usage fortement ritualisé

Cette boisson est utilisée dans l'ouest du bassin amazonien depuis trois à cinq mille ans (Narby, 1995) soit dans un but « thérapeutique au sens large, soit dans un but d'apprentissage de la médecine traditionnelle [...] [ou encore pour des] rituels divers, depuis la préparation à la guerre aux rituels de passage des adolescents en passant par toutes les divinations utiles » (Dupuis, 2009, p. 33). Le cadre d'ingestion est ritualisé (Furst, 1974, pp. 71-77) et la finalité y participe en soi. Une diète physique de quelques jours précède le rituel. Le chaman entame la cérémonie avec un chant pour prendre contact avec l'esprit de la plante, dans le "monde-autre" des esprits. Il guide ensuite les personnes dans leur expérience par

3. « On apprend avec l'expérience à manier la boisson et l'énergie mentale qui en résulte » (traduction personnelle).

des mélodies rituelles (les “icaros”, généralement sifflées). La présence même du chaman, “sujet supposé savoir” des sociétés dites “traditionnelles”, participe au cadre contenant.

Le rituel oriente l'expérience jusqu'au vécu même de la personne : outre les fréquentes visions d'animaux tels le jaguar et les serpents, les Shipibo-Conibo⁴ expérimentent un type de vision très “cadrée” : les “kené”. Ce sont des “motifs géométriques” fréquemment décrits (vécus, vus, ressentis ou pensés) lors de l'expérience de l'ayahuasca pris dans ce cadre amazonien rituel.

Au-delà d'hypothétiques pouvoirs intrinsèques à la plante ou au chaman, l'efficacité symbolique prend place lors de ces rituels. Cette notion d'efficacité symbolique a été avancée par le courant du structuralisme ; Claude Lévi-Strauss (1949) l'a illustrée par l'analyse du chant d'un chaman Cuna⁵ aidant les accouchements difficiles sans toucher le corps de la patiente. Dans son chant, le chaman livre une bataille symbolique contre Muu, puissance responsable de la formation du fœtus. « Que la mythologie du shaman ne corresponde pas à une réalité objective n'a pas d'importance : la malade y croit, et elle est membre d'une société qui y croit » (Lévi-Strauss, 1949, p. 18). Le cadre symbolique, dont le chaman participe, a un effet sur le corps de la patiente.

Lors des demandes de guérison avec l'ayahuasca, l'efficacité symbolique est ainsi convoquée au point même qu'il arrive que le chaman « seul [prenne] la boisson, son patient restant sain » (Baud, 2009, p. 119) ; « tous les patients n'ingèrent pas l'ayahuasca. [Si le guérisseur est seul à prendre la potion], l'idée [est] que c'est le guérisseur qui réalise l'action de rentrer dans le monde spirituel pour apercevoir le mal du patient » (Gondard, 2013, p. 175). Le chaman peut extraire le mal de multiples manières dans ce cadre symbolique (par des chants ou paroles rituelles, l'aspersion de parfum ou de la fumée de tabac – “sopladas” –, des percussions ou succions du corps, des négociations avec les esprits...). Les vomissements (et les diarrhées) ont une signification de “nettoyage” physique et psychique, et participent aussi au cadre symbolique (une catharsis symbolisée dans le réel en quelque sorte). L'efficacité symbolique peut aussi s'appuyer sur les “kené” que nous avons évoqués. Les chants de type “icaros” peuvent ainsi modeler ces motifs au cours de l'expérience ; par exemple, un Indien malade aura des traits de “kené”

4. Indiens d'Amazonie péruvienne dont les rituels ont été étudiés par les chercheurs français.

5. Indiens du Panama.

discontinus dont le chaman rétablit la continuité par ses chants dans le “monde-autre”.

L’expérience vécue, quelle que soit sa finalité, comporte un sens dans sa mise en œuvre et dans son déroulement. Le sens est consubstantiel au rituel donnant lieu à l’ingestion de l’ayahuasca au sein de la “communauté” en Amazonie. L’expérience « est inscrite dans la normalité culturelle, [...] structurée par la mythologie, donnant un sens à l’expérience et s’inscrivant dans une intentionnalité collective » (Midol et Baud, 2009, p. 7).

Globalisation de l’ayahuasca et nouveaux usages

Les migrations humaines ont mené l’ayahuasca hors de l’Amazonie vers d’autres rivages où de nouveaux usages ont vu le jour. Ces nouveaux usages ne sont pas exclusifs les uns des autres, mais pour plus de clarté intellectuelle nous les avons ici séparés pour explorer la question suivante : quels cadres ces nouvelles pratiques offrent-elles ?

Les religions de l’ayahuasca au Brésil

De par la force de l’expérience psychédélique vécue, l’ayahuasca en est venue à être reliée à la question de la spiritualité ; des religions se sont ainsi constituées autour de ce produit psychoactif. Ces religions ont été fondées par les “seringueiros”, des extracteurs de sève d’hévéa (caoutchouc) migrants internes au Brésil. Après s’être initiés au rituel chamanique de l’ayahuasca au plus profond de la forêt, ils ont fondé de nouvelles religions, syncrétismes empruntant au catholicisme, à la culture afro-brésilienne et au rituel amazonien de l’ayahuasca. La boisson y possède dans cet usage des propriétés de transsubstantiation où le “divin” est ingéré directement ; la communion originelle se vit par la prise d’ayahuasca.

Le Santo Daime, fondé dans les années 1930, est une religion au public populaire. La finalité des rituels daimistes est de “guérir” à travers le “Daime” (nom donné à l’ayahuasca). L’enseignement découle directement des visions obtenues lors de la transe, sans nécessité d’intermédiaire ou d’interprétation. Dans cette Église, le cadre est tout d’abord musical : l’hymne musical est choisi en fonction du but à atteindre. Les participants chantent et dansent lors de la transe, accompagnés d’instruments. Un jeûne est respecté avant l’ingestion et la préparation de la boisson suit un calendrier rituel (les hommes s’occupant de la

liane – symbolisant la “force” –, les femmes des feuilles – symbolisant la “lumière”) (Novaes, 2011).

La Barquinha, fondée en 1945, est une religion qui a été moins étudiée et pour laquelle les éléments ethnographiques sont rares.

L'União do Vegetal (UDV), fondée en 1961, se veut ésotérique. Les prises de “Hoasca” ou “Vegetal” (nom donné à l'ayahuasca) se déroulent collectivement dans une ambiance studieuse. Les participants sont assis et questionnent les maîtres publiquement, pour comprendre leur vécu et y mettre un sens. Il n'y a pas de chants, de musique, ni de danses. Les disciples de l'UDV impriment ensuite une transformation dans leur vie quotidienne pour atteindre un éveil spirituel dont l'ayahuasca se veut le chemin (Novaes, 2011).

Ces religions (l'UDV et le Santo Daime via le CEFLURIS⁶) ont ensuite migré vers les centres urbains brésiliens et le reste du monde, où les usages religieux se sont modifiés; dans ces groupes proches du New Age, l'ingestion d'ayahuasca est utilisée à des fins de développements personnel et spirituel...

L'usage religieux de l'ayahuasca, qu'il soit fidèle à l'une des trois religions ou réinventé, garde une intentionnalité de spiritualité au sens large ou de développement personnel. Les visions décrites (à type d'anges, de personnages de bonté...) et les expériences vécues (empreintes de spiritualité) sont fortement “guidées” par le cadre religieux dans lequel l'ingestion prend place. L'expérience d'état modifié de conscience se vit donc dans un cadre pensé en fonction de cette finalité dans des “communautés” et peut faire sens dans l'esprit de l'usager.

Les expériences néo-psychothérapeutiques en Amérique du Sud

Nous l'avons vu, la finalité thérapeutique est une des raisons possibles de l'usage chamanique traditionnel de l'ayahuasca. Cet objectif thérapeutique a été repris par des centres de soins en Amérique du Sud mêlant des séances ritualisées avec ingestion d'ayahuasca à des soins psychothérapeutiques d'inspiration “occidentale”.

J'aborderai l'exemple bien documenté du centre Takiwasi au Pérou, prenant en charge depuis 1992 des personnes souffrant d'addiction.

6. CEFLURIS : Centre Éclectique de la Fluide Lumière Universelle Raimundo Irineu Serra.

L'ayahuasca permettrait aux patients, lors de sessions ritualisées, d'accéder à [leurs] propres mémoires somatiques et à des éléments habituellement inaccessibles de [leur] psychisme au travers de visions symboliques, d'émotions ou de prises de conscience. Le contenu de ces sessions nourrit la psychothérapie conventionnelle conduite parallèlement [...] (Dupuis, 2009, p. 60).

Les prises d'ayahuasca sont donc destinées à accéder à des éléments psychiques inconscients pour nourrir le travail thérapeutique. Les éléments de la psychothérapie sont ensuite restitués dans les activités quotidiennes du centre (où la personne réside en moyenne neuf mois). Selon le psychologue Jean-Marie Delacroix (2004, p. 112), il est proposé à Takiwasi une « thérapie transpersonnelle qui [...] permet de trouver ainsi un sens à sa vie et à son histoire ».

Cet usage à visée thérapeutique est donc un usage différent de celui du chaman qui utilise l'ayahuasca pour agir ; ici, l'ayahuasca est utilisé pour explorer. Mais cette exploration à Takiwasi est également ritualisée : elle se déroule la nuit et en groupe et l'empreinte catholique des rituels est marquée : « Toute session d'ayahuasca s'ouvre ainsi par l'exorcisme de Léon XIII [...]. On use également de prières et de l'eau bénite » (Dupuis, 2009, p. 122).

Dans son rôle de catalyseur d'accès à l'inconscient, l'ayahuasca n'est ni bénéfique ni néfaste en soi, c'est le cadre qui lui donne cette coloration. Le cadre est ici important pour élaborer ce matériel inconscient conséquent, et transformer ainsi ce vécu intense lors de la prise d'ayahuasca en expérience bénéfique et riche de sens. Les encadrements des prises d'ayahuasca ritualisées, la restitution du contenu psychique lors de la psychothérapie et la vie communautaire au quotidien participent à ce cadre à Takiwasi, cadre concordant avec l'intentionnalité de guérison ou de développement personnel (cela dans un contexte teinté de catholicisme).

L'a(rt)ayahuasca

Les "kené", ces motifs géométriques perçus par l'expérience chamanique que nous avons décrits, seraient la première forme d'art dérivé de prise d'ayahuasca : les chamans auraient transmis ces motifs aux femmes indigènes, s'en inspirant alors pour créer des objets et des motifs textiles. D'autres "visions" d'état modifié de conscience par ayahuasca ont ensuite été retranscrites dans le monde matériel par la peinture, sous l'impulsion du chaman Pablo Amaringo. Les toiles de cet "art visionnaire" sont très

colorées, ornées de plantes, animaux (dont les jaguars et les serpents), entités anthropomorphes (corps, yeux, visages), cercles de lumière et flux énergétiques.

Des artistes “occidentaux” ont ensuite utilisé l’ayahuasca comme source d’inspiration : citons les peintres Roberto Venosa, Martina Hoffmann, Alex Grey, le réalisateur Jan Kounen ou l’écrivain Tom Verdier. L’importance du cadre d’ingestion se retrouve dans leur travail : les visions retranscrites sur les toiles sont fortement empreintes du cadre culturel d’origine de la personne ayant ingéré la substance ; les animaux de la forêt sont généralement peints par des “locaux”, les “occidentaux” vont retranscrire des peintures d’inspiration plutôt New Age et les peintres ingérant l’ayahuasca dans un contexte religieux vont peindre des éléments spirituels ; par exemple, Daniel Mirante, affilié au Santo Daime, peint ainsi des anges (rencontrés dans ses expériences avec l’ayahuasca pris dans un contexte religieux empreint de catholicisme).

Le contenu des peintures fortement empreint du cadre d’ingestion de l’artiste illustre l’importance du cadre dans le vécu de l’expérience psychédélique.

Le cadre appauvri de la recherche médicale ?

Les substances psychédéliques ont suscité un engouement médical dans les années 1950 et 1960 quant à une éventuelle utilisation thérapeutique. Les recherches furent cependant rapidement freinées, notamment par des questions morales et législatives. Depuis une vingtaine d’années, le monde scientifique EBM (*Evidence based medicine*⁷) s’intéresse à nouveau aux substances psychédéliques (Langlitz, 2013) – cela dans de nombreux pays hors de France. Certains d’entre eux étudient actuellement l’ayahuasca.

Mais peut-on parler d’ayahuasca pour les recherches scientifiques en cours ? L’équipe du psychiatre Rick Strassman (Nouveau-Mexique, États-Unis) travaille sur les effets de la seule DMT (alors que l’ayahuasca contient des centaines de molécules actives), celle du pharmacologue Jordi Riba (Barcelone, Espagne) utilise de l’ayahuasca lyophilisée... Des différences entre ces expériences sont observées jusque dans les mesures physiologiques (Bois-Mariage, 2002). Il se pose ici la question de la limite du signifiant ayahuasca...

7. Médecine basée sur des preuves.

Quel cadre la pratique de recherche médicale occidentalisée offre-t-elle pour l'ingestion de substances psychédéliques ? On peut supposer – étant donné que le cadre de la prise influe sur le vécu de l'expérience – qu'une prise de psychédélique dans un cadre médicalisé est une expérience particulièrement pauvre où l'expérience va être "biaisée" par le contexte. N'explorer que la chimie de l'ayahuasca est réducteur et explorer les effets psychologiques dans un cadre particulier comme un hôpital est un biais majeur. Il conviendrait de pouvoir étudier ces substances de manière rigoureuse mais hors d'un cadre médicalisé (pouvant générer des angoisses, des associations d'idées particulières, par exemple concentrer l'expérience sur des préoccupations corporelles du fait de la surveillance médicale de mesures physiologiques).

Le cadre de recherche médicalisé basé sur des mesures objectives appauvrit l'expérience de l'ayahuasca. Mais l'intention de l'ingestion reste toutefois identifiée et bien définie : participer à la recherche scientifique. Étant circonscrites par un cadre précis, ces prises d'ayahuasca ou de molécules apparentées se déroulent sans incidents majeurs. Elles ont une finalité et les expériences vécues peuvent donc prendre un sens, appauvri certes, mais un sens permettant l'élaboration psychique de l'expérience qui est verbalisée.

Le tourisme chamanique en Amérique du Sud, la loterie du cadre

Certains "Occidentaux" font le voyage jusqu'en Amazonie pour prendre de l'ayahuasca. « Les Occidentaux, désabusés par le rationalisme et la surconsommation de leur société, partiraient à la recherche de leurs valeurs archaïques chez les peuples traditionnels », selon Nadège Chabloz (2009, p. 418) à propos d'un phénomène similaire plus discret concernant la racine d'iboga à l'Ouest de l'Afrique centrale. Au-delà de cette idéalisation facilement critiquable, quelles sont leurs attentes vis-à-vis de l'expérience de l'ayahuasca ?

Certains cherchent une expérience "spirituelle", d'élargissement de la conscience ou de développement personnel, d'autres une guérison de leurs maux déclarés incurables, tandis que des "thérapeutes" veulent apprendre de nouvelles manières de soigner ; d'autres enfin font l'expérience par simple curiosité (Novaes, 2011), ce qui n'appartient pas aux usages "traditionnels" de l'ayahuasca : « Rares sont les Shipibo qui veulent prendre de l'ayahuasca par pure curiosité [...] car il est réputé provoquer des visions effrayantes » (Leclerc, 2003, p. 173). La recherche hédoniste semble une motivation assez rare à la prise d'ayahuasca par

les “Occidentaux” (Winkelman, 2005) – le vécu fréquemment angoissant de l’expérience ne se prêtant pas à cet usage.

Le cadre d’ingestion proposé aux “Occidentaux” – et donc l’expérience vécue – varie selon la demande, plus ou moins bien définie, et selon le chaman. Certaines de ces expériences sont traumatiques, d’autres bénéfiques, certaines prennent sens, d’autres ne le peuvent : pour quelles raisons ?

Au-delà de la loterie de la chimie et du cadre proposés (le produit et le chaman ne sont généralement pas connus à l’avance par le touriste), l’“Occidental” part d’un monde avec ses représentations culturelles propres, pour vivre un rituel s’inscrivant dans un monde aux représentations différentes ; toute la difficulté est de pouvoir enjamber ce hiatus culturel sans tomber dans les limbes du non-sens. Dans un contexte purement “traditionnel”, la signification de l’expérience est intrinsèque à celui du rituel prenant place dans la communauté. “L’Occidental” avec un paradigme culturel différent doit, lui, élaborer son vécu par une mise en sens qui n’est pas donné.

« En ne comprenant pas l’usage traditionnel de l’ayahuasca, les Occidentaux qui se trouvent face à cette substance se découvrent pris dans une série de malentendus. Ceux-ci peuvent entraîner des conséquences graves » (Deshayes, 2004, p. 20). Si le candidat à l’expérience est pris dans cette confusion et reste seul avec des vécus étranges n’appartenant pas à son paradigme de pensée et qu’il ne peut y mettre un sens, il risque alors de réaliser une “prise sauvage”.

La “prise sauvage”, expérience stérile voire dangereuse ?

Les faits divers suite à des prises de psychédélique sans cadre aucun restent marginaux mais sont très médiatisés. L’ayahuasca a été interdit en France en 2005 dans ce contexte.

Le philosophe Michel Hulin (1993) définit la “prise sauvage” comme une tentative d’expérience religieuse non contenue dans un cadre institué, sans guide. Dans ce cas, la personne vit seule son expérience d’ouverture sur le “sacré” et ne peut s’appuyer sur des médiations symboliques. Le risque d’être submergé par ce qui se présente et de ne pas réussir à lui donner un sens personnel ou collectif est alors existant ; il peut y avoir une « adhésion massive et sans critique aux intuitions, perceptions et interprétations induites par le toxique » (Laqueille et Martins, 2008, p. 26). « Cette conviction peut entraîner l’adhésion des sujets les plus vulnérables ou les plus influençables » (*ibid.*).

On ne peut prédire de manière certaine le déroulement d'une expérience avec l'ayahuasca. Cependant, des facteurs protecteurs favorisant l'élaboration psychique existent : il s'agit d'éléments participant au cadre interne et externe ; c'est le cas par exemple de facteurs culturels concordants (avec le référentiel du chaman ou de l'initiateur), de la présence d'un rituel, d'un accompagnant au moins bienveillant – au mieux compétent (par exemple un chaman expérimenté ou une personne formée), d'un cheminement personnel antérieur sur le plan psychologique et/ou spirituel, de l'expérience antérieure d'états modifiés de conscience et de prise de psychédélique, d'une intention clairement identifiée quant au but de l'expérience ou encore d'un espace de verbalisation suite à l'expérience. Tous ces facteurs ne sont pas indispensables, mais favorisent la probabilité d'une expérience non néfaste voire potentiellement bénéfique.

À l'inverse, une prise décontextualisée sans cadre peut mener – outre à des accidents si les contre-indications médicales ne sont pas respectées – à une expérience délétère, vide de sens et potentiellement traumatique. « Cette absence de distance et de jugement par rapport à l'expérience et à la brutalité de son vécu ne permettent pas, comme le rêve en psychanalyse, une confrontation avec les instances de réalité » (Laqueille et Martins, 2008, p. 26). Une prise "sauvage" ne permet pas cette distance et ce jugement nécessaires.

Le cadre rituel originel ou le cadre de substitution (des nouveaux usages de l'ayahuasca) permettent justement de supporter la force de l'expérience et de lui donner un sens collectif ou subjectif par un travail d'élaboration psychique. Sans ce cadre, les prises peuvent être qualifiées de "sauvages", vides de sens et de signification.

Implications de l'importance du cadre dans la réponse législative

L'ayahuasca est un réservoir de craintes et de possibilités où chacun projette ses fantasmes et ses angoisses. Considérée par endroits comme la panacée ou le sacrement divin, elle est vécue dans d'autres comme une drogue à usage potentiellement sectaire. Peut-elle être tout cela à la fois ? Comment y répondre ?

La réponse ambivalente de la législation

L'ayahuasca est une substance dont les molécules sont prohibées : le DMT est interdit depuis la convention de l'ONU sur les substances

psychotropes de 1971 à Vienne. Il existe des dérogations pour les pays où ces plantes poussent à l'état sauvage et sont « utilisées traditionnellement par certains groupes restreints bien déterminés à l'occasion de cérémonies magiques ou religieuses » (ONU, 1971, article 32). C'est le cas du Brésil où l'ayahuasca est dépénalisé en tant qu'objet de culte (depuis 2004) et au Pérou où les usages traditionnels de l'ayahuasca sont considérés comme patrimoine culturel (depuis 2008).

Aux États-Unis, l'ayahuasca n'est pas présent à l'état naturel, mais la Cour suprême a reconnu en 2006 son utilisation comme légale dans un cadre religieux au titre du RFRA – *religious freedom restoration act* (Tupper, 2008). Il est donc reconnu implicitement que la sécurité de consommation des substances psychédéliques est dépendante du cadre dans lequel elles sont consommées. Suite aux États-Unis, de nombreux pays ont adapté leur cadre législatif, dont l'Australie, l'Italie, les Pays-Bas ou encore l'Espagne (Tupper, 2008).

En France, les principales molécules de l'ayahuasca ont été classées comme stupéfiantes en 2005. Cette décision n'a pas été prise suite à des réflexions scientifiques mais en réaction à un fait divers de “prise sauvage” – une prise sans cadre. Notons par ailleurs pour l'anecdote que la France a subventionné la création du centre Takiwasi au Pérou utilisant l'ayahuasca (Bois-Mariage, 2002).

L'interpénétration de grilles de lectures différentes (monde chamanique, monde religieux, monde scientifique) rend l'appréhension de l'objet ayahuasca confus s'il n'est pas considéré via une lecture transculturelle, intégrant autant les références culturelles que la subjectivité du sujet vivant l'expérience. Limiter l'ayahuasca à ses composés chimiques est réducteur.

Les contradictions législatives soulignent l'ambivalence de notre société face à l'usage de l'ayahuasca et valident notre propos, à savoir l'importance primordiale du cadre et du contexte dans la prise de psychédélique.

La responsabilité de l'État dans la dangerosité éventuelle des prises ?

Au-delà des “prises sauvages” sans cadre, sans condition de sécurité, potentiellement délétères sur le plan personnel et justement favorisées par l'interdiction de cette substance, une des craintes relatives à la question des psychédéliques est que ces substances soient utilisées à des fins d'emprises sectaires. Des personnes malintentionnées peuvent-elles créer un cadre “négatif” à ces prises d'ayahuasca, menant à des dérives

de type sectaire ? Nous avons illustré que le cadre de prise de psychédélique était primordial quant au vécu de l'expérience, ce danger semble donc exister, notamment pour les personnes potentiellement vulnérables à une relation d'emprise.

Cependant, l'interdiction législative – fondée sur des critères moraux et politiques qui mériteraient discussion – est un élément favorisant justement la survenue de ce cadre “négatif” : au-delà de l'effet anxiogène d'une expérience psychédélique illégale, la personne accompagnatrice devient aléatoire, ses intentions ne pouvant être contrôlées ou vérifiées par des tiers. Les interprétations de l'accompagnant peuvent devenir les seules disponibles et le vécu subjectif de la personne ne peut être partagé plus avant du fait du caractère illégal de l'expérience.

À l'inverse, si la loi proposait des cadres positifs pour ces prises (par exemple un contrôle des substances ingérées, une accréditation des encadrants possibles et un respect des contre-indications), il réduirait à la fois les accidents et les expériences traumatiques, mais aussi le risque de dérive sectaire, qui semble être favorisée par cette interdiction totale.

Au-delà de la politique en matière de prohibition totale des stupéfiants que nous ne discuterons pas ici (bien qu'elle soit de plus en plus invalidée du fait de son échec patent quant à son objectif et ses conséquences sanitaire, économique et sociale – avec, entre autres, une absence d'endiguement de la circulation des substances, des conséquences sanitaires concernant la qualité et les modes de consommation, ou encore un enrichissement d'organisations illégales dans les pays producteurs et consommateurs), l'interdiction de la consommation des psychédéliques par la loi favorise leur dangerosité potentielle par un cadre insécurisant, augmentant les contextes de prise à risque – cela sur le plan personnel et sociétal. La position législative envers les psychédéliques mériterait ainsi d'être rediscutée de manière intelligente.

Le spirituel en question

Au-delà de ces considérations relativement prosaïques, l'ayahuasca vient poser une autre question, celle de la spiritualité. Comme nous l'avons exposé, l'usage chamannique originel de l'ayahuasca n'est pas dirigé vers un but spirituel : le “monde-autre” est “simplement” un monde parallèle que les chamans sollicitent grâce à l'ayahuasca pour répondre à des problématiques ou questionnements du monde sensible dans lequel nous vivons ; cependant, les expériences à finalité spirituelle occupent maintenant une place importante dans le paysage contemporain de l'ayahuasca.

La question de la nature du sacré se pose alors. Selon la position théophanique, le “monde-autre” (ou astral) est une réalité que l'on peut visiter lors des états modifiés de conscience. Selon la position anthropomorphe, ce “monde-autre” n'est qu'une projection de notre psychisme interne (par exemple l'inconscient individuel décrit par le Dr Sigmund Freud ou l'inconscient collectif présenté par le Dr Carl Gustav Jung). Dans l'interstice, l'herméneutique pointe l'importance de la relation entre le sujet et la substance psychoactive. Dans cette position, c'est la conscience intentionnelle du sujet qui donne à l'expérience sa valeur de sacré (Escande, 2001). L'intention, présente chez le sujet et matérialisée dans le cadre interne d'ingestion, est à nouveau au centre de la question.

Le psychologue Benny Shanon (2008) émet l'hypothèse de prises d'enthéogène similaire à l'ayahuasca par Moïse en référence à l'épisode du buisson ardent, de la transformation du bâton d'Aaron en serpent, ou encore de la réception des dix commandements sur le mont Sinaï. L'auteur se base sur des données ethnobotaniques, anthropologiques, linguistiques et des textes mystiques juifs. Si cette hypothèse bien documentée était validée, tablons de Moïse une intentionnalité de rencontre du divin et un désir de spiritualité importants !

Au-delà de ces considérations hypothétiques, la globalisation de l'ayahuasca permet à chacun de vivre son sentiment religieux comme il l'entend. La substance “divine” – l'équivalent du sang du Christ de la chrétienté – est directement disponible, ingérable, consommable et répond à l'immédiateté de notre “société”. « Un certain nombre d'hommes et de femmes de ce début du XXI^e siècle choisissent les religions qui leur conviennent pour ainsi dire “à la carte” » (Laplantine, 2007, p. 200).

Faut-il aller jusqu'à proposer un cadre adéquat pour ces expériences spirituelles ? Faut-il entendre que l'ayahuasca puisse jouer le rôle de révélateur d'une hypothétique nature transcendante universelle pour ceux ayant le désir de découvrir celle-ci ? Fournir un cadre concordant au désir de “sacré” pour éviter des prises sans cadre potentiellement dangereuses ? Au risque de mélanger les genres ? Ou au risque de considérer un modèle bio-psycho-socio-spirituel de la santé ?

Conclusion

L'ayahuasca, par la pluralité des paradigmes culturels dans lesquels il est ingéré, illustre les trois éléments participant à la construction du vécu de l'expérience psychédélique : la substance chimique, le cadre interne

ou “set”, et le cadre externe ou “setting”. Les vécus multiples des utilisateurs s’expliquent alors, ainsi que l’ambivalence législative de notre “société”. Le regard que nous portons sur cette substance influe l’expérience vécue, qui se doit d’être réinscrite dans l’histoire personnelle du sujet et sa singularité pour prendre sens.

La politique législative actuelle semble maximiser les risques personnels et collectifs et mérite d’être remise en question. Une politique pragmatique de “réduction des risques” semble à réfléchir, mais pourquoi ne pas imaginer un cadre “maximisant les bénéfiques” potentiels (Tupper, 2008) ? Celui-ci serait à réfléchir de manière large et pluridisciplinaire pour permettre une proposition riche et pertinente. Elle reprendrait des éléments de cadre favorisant la probabilité d’une expérience non néfaste voire bénéfique que nous avons exposés.

Loin des partis pris idéologiques, considérer l’ayahuasca comme un outil utile pour modifier la conscience et utilisé depuis des millénaires à cette fin nous semble pertinent. Un outil n’est pas bon ou mauvais en soi mais dépend de l’utilisation qui en est faite (notamment par le cadre dans lequel il est utilisé). À l’inverse, considérer un outil comme un jouet peut être dangereux (Tupper, 2008) et l’utilisation sans cadre – les “prises sauvages” – ne saurait être encouragée dans cette perspective de mise en sens selon le contexte d’ingestion.

Bibliographie

- Baud, S. (2009). “Être agi, à propos de l’extase possessive dans le chamanisme sud-américain”, in S. Baud, N. Midol (dir.), *La conscience dans tous ses états*, Issy-les-Moulineaux, Elsevier Masson.
- Bois-Mariage, F. (2002). “Ayahuasca : une synthèse interdisciplinaire”, *Psychotropes*, 8(1), 79-113.
- Burroughs, W. S., Ginsberg, A. (2003). *The Yage letters*. London, Penguin Modern Classic (édition originale 1963).
- Chabloz, N. (2009). “Tourisme et primitivisme : initiations au bwiti et à l’iboga (Gabon)”, *Cahiers d’études africaines*, 193-194(1), 391-428.
- Delacroix, J.-M. (2004). “L’ayahuasca, liane des dieux, liane de la mort. Psychothérapie et chamanisme”, *Psychotropes*, 10(3-4), 97-114.
- Deshayes, P. (2004). “De l’amer à la mère : quiproquos linguistiques autour de l’ayahuasca”, *Psychotropes*, 10(3), 15.
- Dupuis, D. (2009). *Une ethnographie de la clinique Takiwasi. Soigner la toxicomanie avec l’aide des non-humains*, master de recherche en Sciences sociales (sous la direction de P. Descola), Mention Ethnologie et Anthropologie sociale. École des Hautes Études en Sciences sociales.
- Escande, G. (2001). “L’usage de psychotropes : entre sauvagerie et enculturation”, *Psychotropes*, 7(1), 19-33.

- Furst, P. T. (1974) [1972]. *La chair des dieux : l'usage rituel des psychédéliques*, trad. par V. Bardet, Paris, Seuil.
- Gondard, E. (2013). *Les formes élémentaires de prise de drogue : santé, sacré et déviance*. thèse pour l'obtention du diplôme de docteur en sociologie, Paul-Valéry, Montpellier III.
- Hulin, M. (1993). *La mystique sauvage : aux antipodes de l'esprit*, Paris, Presses universitaires de France.
- Langlitz, N. (2013). *Neuropsychodelia: the revival of hallucinogen research since the decade of the brain*. Berkeley, University of California Press.
- Laplantine, F. (2007). *Ethnopsychiatrie psychanalytique*, Paris, Beauchesne.
- Laqueille, X., Martins, S. (2008). "L'Ayahuasca: clinique, neurobiologie et ambiguïté thérapeutique", *Annales médico-psychologiques, revue psychiatrique*, 166(1), 23-27.
- Leclerc, R. (2003). *Des modes de socialisation par les plantes chez les shipibo-conibo d'Amazonie péruvienne. Une étude des relations entre humains et non-humains dans la construction sociale*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et culturelle – ethnologie, Paris X, Nanterre.
- Lévi-Strauss, C. (1949). "L'efficacité symbolique", *Revue de l'histoire des religions*, 135(1), 5-27.
- Mabit, J. (s.d.). "Ayahuasca, addictions et états modifiés de conscience", inédit, consulté à l'adresse http://www.takiwasi.com/docs/arti_fra/ayahuasca_addictions_emc.pdf.
- Midol, N., Baud, S. (2009). "Introduction : le normal et le pathologique à la croisée des regards psychiatriques et anthropologiques", in S. Baud, N. Midol (dir.), *La conscience dans tous ses états*, Issy-les-Moulineaux, Elsevier Masson.
- Narby, J. (1995). *Le serpent cosmique, l'ADN et les origines du savoir*, Genève, Georg Éditeur.
- Novaes, C. (2011). *L'expérience urbaine de l'ayahuasca : paysages des subjectivités contemporaines*, thèse pour l'obtention du diplôme de docteur en psychologie, Paris Descartes, Sorbonne Paris Cité.
- Olievenstein, C. (1983). *La drogue ou la vie*, Paris, Robert Laffont.
- ONU (1971). *Convention de l'Organisation des Nations Unies de 1971 sur les substances psychotropes*, Vienne.
- Shanon, B. (2008). "Biblical Entheogens: a Speculative Hypothesis", *Time and Mind*, 1(1), 51-74.
- Strassman, R. (2005). *DMT, la molécule de l'esprit : les potentialités insoupçonnées du cerveau humain*, trad. par B. Dubant, Paris, Exergue (1^{re} édition anglaise 2001).
- Tupper, K. W. (2008). "The globalization of ayahuasca: harm reduction or benefit maximization?", *The International Journal on Drug Policy*, 19(4), 297-303.
- Williams, J. (2015). *Investigating a Century-Long Hole in History: The Untold Story of Ayahuasca From 1755-1865*, Undergraduate Honors Theses, Paper 802.
- Winkelman, M. (2005). "Drug tourism or spiritual healing? Ayahuasca seekers in Amazonia", *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 209-218.
- Zinberg, N. E. (1984). *Drug, set, and setting: the basis for controlled intoxicant use*, New Haven, Yale University Press.