

A propos des usages rituels de psychotropes hallucinogènes
(substances, dispositifs, mondes)

Julien Bonhomme

Un inventaire des usages qui sont et ont été faits des substances psychotropes constituerait sans doute un chapitre important d'une histoire matérielle de l'esprit humain. Médicaments (antidépresseurs, anxiolytiques, neuroleptiques) et toxicomanies sont pour nous les registres principaux à partir desquels nous appréhendons les substances psychotropes. Pourtant, existe à côté de ces deux registres un vaste ensemble d'usages rituels de substances psychoactives, le plus souvent des hallucinogènes végétaux (par exemple peyotl, datura, yagé, psilocybe, amanite tue-mouches, iboga). Si ces usages rituels d'hallucinogènes sont sans doute très anciens (remontant peut-être au paléolithique), ils sont aussi résolument modernes : le Bwiti du Gabon et le Santo Daime du Brésil prouvent qu'il ne s'agit pas de survivances archaïques mais de véritables productions de la modernité.

Ces plantes hallucinogènes sont en outre bien intégrées à ces sociétés qui en font un usage rituel toujours réglé. C'est pourquoi nous n'emploierons pas le terme « drogue(s) » qui est trop surdéterminé pour ne pas induire de malencontreux glissements de sens. En effet, le terme désigne moins un ensemble cohérent de produits qu'un mode spécifique de relation à des substances très diverses (la « toxicomanie » entendue comme consommation compulsive d'un produit engendrant un état de dépendance psychique et/ou physique). Parler de drogue ne prend alors un sens déterminé que dans un contexte socio-historique articulant singulièrement le juridique, le policier, le médical et le politique – contexte qui n'est évidemment pas du tout celui des usages rituels d'hallucinogènes.

Nous nous cantonnerons donc aux usages rituels d'hallucinogènes, en posant deux questions. D'une part, celle de la causalité. Qu'est-ce qui détermine l'expérience hallucinogène rituelle ? Nous montrerons qu'il faut en passer par un déplacement du regard des substances vers les dispositifs rituels qui sont les véritables cadres de contrôle de l'expérience hallucinogène. D'autre part, la question de la signification. Que signifie et à quoi sert pratiquement l'expérience hallucinogène rituelle ? Nous montrerons qu'elle est une technique de communication et de connaissance, qu'elle véhicule des mondes. Ce parcours théorique sera également l'occasion d'interroger quelques uns des concepts les

plus classiques de l'anthropologie, comme la culture et son déterminisme, le rite et son efficacité symbolique, la technique et son efficacité physique.

I. Des substances aux dispositifs. Les cadres sociaux de l'expérience hallucinogène

C'est moins la substance psychoactive en elle-même que l'expérience hallucinogène qui est intéressante. Or, celle-ci embrasse un vaste ensemble de réalités : une substance affecte un corps pour produire une expérience hautement signifiante pour l'individu et son entourage. L'expérience hallucinogène concerne donc un « homme total », au sens de Marcel Mauss, totalité concrète qui noue indissociablement corps, psyché et culture. L'expérience est à la fois corporelle, psychologique (individuelle) et sociale (collective). Et chaque dimension renvoie aux deux autres : le vécu psychologique dépend des propriétés pharmacologiques de la substance ; la signification collective se fonde elle-même sur certains traits du vécu individuel ; inversement, le collectif informe puissamment l'expérience (à travers la situation rituelle et son contexte). Se pose alors le problème de la causalité de l'expérience hallucinogène rituelle : quelle est la part de chacune de ces dimensions dans la détermination de l'expérience ?

Il y a de toute façon une grande ambiguïté dans le découpage entre corps, psyché et culture. Et l'expérience hallucinogène constitue un lieu privilégié d'indécision entre ces catégories, révélant la précarité de nos partages. D'une part, il y a indétermination entre le psychologique et le sociologique. C'est le grand débat, sans cesse rejoué, des « Rapports réels et pratiques de la sociologie et de la psychologie » selon le titre d'une conférence de Mauss. Au sein de l'expérience hallucinogène, il n'est pas facile de faire la part entre l'état de conscience et l'interprétation culturelle, tant les deux s'entrepénètrent. Le champ des états modifiés de conscience et de la transe est parcouru à la fois par les psychologues (qui les étudient d'un point de vue psychophysique) et par les anthropologues (qui les étudient tels qu'ils se manifestent dans la possession ou le chamanisme). Et ce chevauchement ne va pas sans rivalités et querelles – ce qui prouve bien que le découpage catégoriel n'est que le résultat toujours instable de controverses disciplinaires. D'autre part, il y a indétermination entre le biologique et le psychologique, ou plutôt entre ce qui relève de l'efficacité chimique de la substance et ce qui relève de notre propre fond. Les explorations hallucinogènes de Michaux sont à ce sujet exemplaires, même s'il ne s'agit pas d'un usage rituel classique : Michaux ne sait jamais s'il dresse un compte-rendu scientifique sur les hallucinogènes ou s'il écrit une page de son autobiographie. Qui est finalement exploré ? La substance ou le poète ? De toute façon, Michaux opère des va-et-vient constants de lui à l'hallucinogène. Projections et introjections rythment ses rapports à la substance –

véritable objet transitionnel. L'expérience hallucinogène se déroule donc dans cet espace potentiel analysé par Winnicott, situé ni au dedans ni au dehors du sujet mais permettant le jeu entre les deux.

Cette ambiguïté des découpages incite à nous méfier de tout réductionnisme qui entendrait rabattre l'expérience hallucinogène sur une seule de ses dimensions. Cette négligence aurait pour conséquence inévitable un appauvrissement dans la description de l'expérience. Le premier piège réductionniste à éviter est le piège de la substance : il n'y a pas de déterminisme biochimique strict. Cette tentation est d'autant plus grande que ce fétichisme de la substance psychoactive fait partie de notre propre conception commune (version optimiste : l'efficacité miraculeuse de nos médicaments psychotropes, version pessimiste : l'asservissement irrémédiable des toxicomanes). Nous construisons et pensons les psychotropes sur un déni du contexte, réduisant le phénomène à sa stricte efficacité biochimique. S'il n'est évidemment pas question de nier l'efficacité réelle des psychotropes, on peut néanmoins douter que l'expérience hallucinogène soit réductible à sa seule composante biochimique. N'existant qu'en contexte, elle dépend de beaucoup de facteurs extra-pharmacologiques. Il ne saurait donc y avoir aucun automatisme de la substance. Il n'est d'ailleurs pas rare que la prise rituelle d'un hallucinogène soit un échec : il ne s'est rien passé ou il ne s'est pas passé ce qu'il fallait. Plus grave, les classifications sont parfois en complète déroute : si le tabac n'est pharmacologiquement pas classé parmi les hallucinogènes, les indiens warao du Venezuela l'utilisent pourtant pour leurs transes chamaniques, le tabac jouant rituellement le même rôle que les hallucinogènes utilisés par les sociétés voisines. L'expérience des psychotropes ne donc peut pas être celle d'un corps sans monde, comme le donnerait à croire le réductionnisme biochimique.

Le second piège réductionniste à éviter est le piège des états de conscience : c'est la tentation de rabattre l'expérience hallucinogène sur la seule psychologie, comme s'il y avait en la matière une autonomie des états de conscience. Or, il n'y a pas en premier lieu des états de conscience qui constitueraient le fond universel de l'expérience hallucinogène, puis en second lieu des sociétés qui interpréteraient ces états de conscience selon leurs croyances particulières. Une infrastructure psychologique servant de socle à une superstructure sociologique, un noyau psychologique exempt de toute élaboration socio-culturelle sont des mythes car on se situe toujours déjà dans l'intrication des deux, dans du symbolique vécu et éprouvé. La preuve en est que le modèle psychologique des états modifiés de conscience, si fréquemment utilisé pour décrire l'expérience hallucinogène (y compris par nombre d'anthropologues, notamment nord-américains), implique une métaphysique du sujet et de l'objet et une théorie de la dissociation qui sont des élaborations symboliques trop culturellement situées pour n'être pas suspectes. La notion d' « état modifié de conscience » n'est de toute façon qu'un

pseudo-concept cumulant les défauts d'une compréhension nulle et d'une extension indéterminée. D'une part, sa définition est purement négative : un état modifié ou altéré de conscience est défini par son caractère « autre », sans que l'on puisse caractériser cette altérité. D'autre part, on subsume sous ce terme fourre-tout un ensemble hétéroclite d'expériences (transe, hypnose, expérience de mort imminente, libre-association, prise de psychotropes, etc.) sans en spécifier les différents contextes. L'expérience hallucinogène ne peut donc pas non plus être celle d'une psyché sans monde, comme le donnerait à croire le réductionnisme psychologique.

La culture n'a donc pas pour unique rôle d'élaborer des systèmes symboliques, représentations secondaires qui viendraient recouvrir une expérience naturelle et universelle. La tentation est alors grande d'adhérer à la thèse du déterminisme culturel, thèse qui est d'ailleurs un des axiomes fondateurs de l'anthropologie : la culture programme l'expérience. Lors de la consommation rituelle d'un hallucinogène, les participants vivent une expérience qui doit moins aux propriétés pharmacologiques des substances qu'aux normes de leur groupe. Est vécu ce qu'il *faut* vivre en cette occasion. Cette obligation est la marque de reconnaissance de tout fait social, même si du fait de l'intériorisation des normes, le caractère contraignant n'est plus immédiatement apparent. L'expérience hallucinogène participe donc de ces phénomènes, chers à l'école de Mauss et Durkheim, qui manifestent l'invasion de la conscience individuelle par des idées et sentiments d'origine collective. La meilleure preuve de ce déterminisme culturel réside dans le fait abondamment souligné par les ethnologues que les visions, trait déterminant de l'expérience hallucinogène, sont des projections culturelles stéréotypées : il faut voir tel animal ou tel personnage. L'expérience hallucinogène manifeste exemplairement l'investissement direct de la mémoire culturelle dans la perception. Les formes de l'expérience sont donc culturellement structurées et les hallucinogènes sont les vecteurs d'une programmation culturelle du comportement et de la perception : ce sont des catalyseurs (déclencheurs ou amplificateurs) d'intentions culturelles latentes.

La thèse du déterminisme culturel paraît donc entendue. Pourtant, prise en un sens trop strict, elle relève du même type de réductionnisme abusif que les déterminismes biochimique ou psychologique. En effet, elle conduit insidieusement à hypostasier la culture pour en faire une entité abstraite et autonome, agent causatif qui surplomberait l'expérience et l'expliquerait. Conséquemment, l'usager rituel de psychotropes n'est plus qu'un être passif, un automate halluciné et agi par sa culture, témoignant de l'emprise absolue de cette dernière jusque dans la perception. Le modèle est celui du behaviorisme : l'expérience hallucinogène manifeste un conditionnement culturel des individus – la culture n'étant rien d'autre que le mécanisme général de conditionnement qui noue des modèles de

comportements et des comportements effectifs, et les individus des machines à effectuer ce mécanisme. L'expérience hallucinogène ne peut pas non plus être celle d'une culture abstraite, d'un monde de représentations sans incarnation, comme le donnerait à croire le réductionnisme culturel.

La culture est en fait tout autant un résultat produit dans et par l'expérience hallucinogène que sa cause première : c'est un sentiment vécu et revendiqué d'appartenance à un collectif, construit à travers des interactions mobilisant objets, discours et individus. Or, l'expérience hallucinogène rituelle participe concrètement à cette construction d'une identité de groupe. Pour ces sociétés qui les utilisent au cours de leurs rituels les plus importants, les hallucinogènes sont des supports actifs d'expériences qui affilient au groupe, produisent de la culture. Les huichole du Mexique font ainsi de la consommation rituelle du peyotl l'occasion privilégiée d'éprouver concrètement la réalité de leur collectif religieux. Dès la fin du XIX^{ème} siècle, ce même peyotl sert de support d'identité aux indiens fidèles de la *Native American Church*. Il est l'étendard d'une "indianité" menacée. L'expérience hallucinogène est finalement autant créatrice de culture que culturellement déterminée, autant source active d'inspiration que projection négative de formes culturelles.

C'est donc le jeu des rapports entre l'individuel et le collectif qui nous paraît mal pensé dans la thèse du déterminisme culturel. L'expérience hallucinogène est vécue de manière signifiante à la fois pour soi et pour les autres. Le rapport à soi-même et le rapport à autrui s'élaborent conjointement. Il y a au sein de l'expérience hallucinogène un entrelacs complexe entre les deux pôles de l'idiosyncrasique et du culturel, ou plutôt entre ce qui *paraît le plus* idiosyncrasique et ce qui *paraît le plus* culturellement figé. De ce point de vue, la distinction tranchée entre sociétés traditionnelles holistes (où l'expérience hallucinogène – ritualisée – manifesterait des contenus culturellement stéréotypés) et sociétés modernes individualistes (où l'expérience hallucinogène – non ritualisée – manifesterait des contenus idiosyncrasiques) n'est sans doute pas valable. La lecture de la littérature psychédélique occidentale fait rapidement douter de l'idiosyncrasie tant la stéréotypie s'y révèle grande (cosmos, amour et harmonie). Inversement, l'expérience hallucinogène ritualisée des sociétés traditionnelles possède le plus souvent une forte composante individuelle : dans nombre de sociétés amazoniennes, on distingue les usages chamaniques orientés vers le groupe des usages extra-chamaniques orientés vers l'individu. Il est donc possible de distinguer des fins plus collectives ou plus individuelles – aucune n'étant exclusivement l'une ou l'autre. Et le rapport entre les deux pôles est le produit d'une histoire sociale et non une donnée naturelle (standardisation ou individualisation des usages).

Le déterminisme culturel a finalement le défaut d'être trop abstrait pour être opératoire. Etudier la structuration de l'expérience hallucinogène exige d'aller en deçà pour examiner plus finement ce qui

agit et comment cela agit. Il faut pour cela se placer au ras de l'expérience et des pratiques qui entourent la prise d'hallucinogènes : au niveau des dispositifs singuliers dans lesquels sont pris les usages des hallucinogènes. Nous entendons par « dispositifs » les ensembles repérables et observables qui comprennent, outre les substances psychotropes, des techniques, des pratiques, des expériences, des croyances et des attentes, mobilisant des acteurs et des objets autour de l'usage rituel. Ce sont donc les cadres – matériels, subjectifs et sociaux – de l'expérience hallucinogène. Le terme anglais « *set & setting* » – la disposition et le dispositif – désigne assez bien ce que nous entendons par là. Le dispositif est moins que la culture ; il est plus localisé, incarné, donc repérable (par exemple le dispositif thérapeutique d'un *curandero* mazatèque utilisant des champignons *Psilocybe* pour établir un diagnostic, plutôt que la culture mazatèque comme ensemble abstrait). Il est par conséquent plus près de la situation, de la performance rituelle effective. Mais toute situation renvoie à un contexte plus large, hors duquel elle ne fait pas pleinement sens (par exemple les conceptions mazatèques de la personne et de la maladie). Le dispositif fait ainsi la médiation entre la situation et le contexte. Et c'est seulement au niveau des dispositifs que l'expérience hallucinogène acquiert sa pleine détermination. Par contraste, les niveaux extrêmes de la substance et de la culture sont respectivement trop restreint et trop général, donc ne déterminent qu'incomplètement l'expérience hallucinogène.

Le dispositif est finalement fort proche du rituel, si on définit ce dernier comme un ensemble de procédures plus ou moins stéréotypées et réglées composées d'actes, de symboles, d'objets, de parole, et qui suscite, canalise et domestique des émotions. Si le rituel est un piège à pensée (il capture et captive la pensée), le dispositif, de la même manière, capture et captive l'expérience hallucinogène afin de l'orienter, de la contrôler, de la structurer. Il crée un espace de prévisibilité quant à l'expérience – même s'il subsiste toujours une marge de ratage, d'imprévisibilité, de variabilité. L'expérience hallucinogène prise dans son dispositif rituel est donc très loin d'être le désordre sauvage qu'on a parfois voulu y voir. Comme pour les trances de possession rituelle, il s'agit d'un dérèglement de tous les sens largement réglé et maîtrisé. On peut même se demander s'il existe des usages absolument sauvages et non ritualisés. Il semble qu'un usage, aussi sauvage soit-il, engage toujours un minimum de normes et de règles, aussi lâches, minoritaires ou réprouvées soient-elles (nos toxicomanes ont eux aussi leurs rituels de prise de drogues). Plutôt qu'une opposition franche entre usages sauvages et usages rituels, il y aurait un continuum allant des normes floues et/ou réprouvées aux rituels très stéréotypés et intégrés.

Le dispositif rituel offre alors un niveau adéquat pour étudier les variables qui déterminent l'expérience hallucinogène. On peut très généralement en différencier deux types : les « variables

situationnelles », plus matérielles, immédiatement observables et facilement contrôlables (produits psychoactifs, gestes, musique et danses, paroles, etc.) ; les « variables contextuelles » plus impalpables, moins directement observables et contrôlables (attentes, croyances, symboles, poids des expériences passées, etc.). Il y a en tout cas un grand nombre de variables extra-pharmacologiques. Le cumul des paramètres contrôlables permet la programmation de l'expérience hallucinogène. On organise à l'avance les séquences de stimuli (visuels, auditifs, kinétiques) et d'interactions, de façon à orienter l'épreuve et éviter les mauvaises expériences. De l'avis des usagers eux-mêmes, plus les expériences sont préparées, mieux elles se déroulent. Il s'agit, grâce à ce cadre programmatique, de domestiquer des substances potentiellement dangereuses, de les discipliner pour en faire des alliées. Cet ensemble de pratiques représente le mode d'emploi des produits ; les usagers sont ainsi des experts qualifiés – d'où l'inadéquation du schème pathologique qui interprète uniformément l'expérience hallucinogène en terme de maladie (à travers les notions de toxicomanie ou de psychose expérimentale).

Passons sommairement en revue les plus importants de ces facteurs. Les dispositifs rituels mobilisent tout d'abord des savoirs et des techniques au sujet des substances psychoactives et de leurs effets : classification et sélection (choix entre diverses variétés, entre différentes parties de la plante), préparation (râpage, décoction, séchage, etc.), dosage (selon les effets souhaités et la constitution du sujet), techniques d'évitement des effets secondaires. Les dispositifs rituels mobilisent ensuite des symboles, des croyances et des attentes quant à l'expérience. Ces idéologies sont le fruit soit d'une imprégnation passive, soit d'un apprentissage explicite (l'initiation comme apprentissage du système des significations qui structure la perception des effets). Ces idéologies s'incarnent, s'objectivent dans des pratiques. Si l'expérience hallucinogène est une renaissance et une purification, on pourra exiger préalablement un rituel de confession afin de s'assurer de la pureté du candidat (Bwiti du Gabon). Nous (anthropologues) aurons alors tendance à considérer que ces pratiques sont ontologiquement distinctes des techniques empiriques. Pour marquer la différence, elles seront qualifiées « pratiques symboliques ». Si cette appellation permet de nous rassurer sur notre propre découpage de la réalité (l'empirique *versus* le symbolique), cela ne va pas sans distorsion du phénomène observé. En effet, pour les intéressés eux-mêmes, ces divers types de pratiques – empiriques et symboliques – sont situés sur le même plan et s'enchaînent naturellement : il s'agit dans tous les cas de socialiser et domestiquer l'expérience hallucinogène.

Le meilleur exemple de cette imbrication inextricable réside dans la préparation des produits : les plantes psychoactives, choisies pour leur efficacité empirique, sont mélangées avec d'autres plantes ajoutées pour des raisons symboliques. Les yagua du Pérou ajoutent ainsi aux hallucinogènes des

plantes épineuses – les épines symbolisant les fléchettes magiques du chamane. Or, dans une mixture, tous les ingrédients sont présents au même titre. Il n'est donc pas possible de séparer le bon grain des savoirs positifs de l'ivraie des croyances inobjectives quoique signifiantes. On trouve un autre bon exemple de cette combinaison d'empirique et de symbolique dans les musiques, les chants et les danses qui accompagnent souvent le rituel hallucinogène. En effet, ce sont autant des signes codés que des stimulants physiques (auditifs, visuels, kinétiques). Musiques, chants et danses servent à socialiser la transe. Par ses sifflements incantatoires et ses chants, l'*ayahuasquero* péruvien guide l'expérience de ses patients, évitant terreur et nausée, dirigeant le rythme des visions par le rythme de sa musique. La présence d'un tel guide est souvent déterminante pour le bon déroulement de l'expérience car il sert de garant culturel de la réalité pour le sujet déstabilisé. Chez les huichole du Mexique, c'est ainsi grâce à la supervision du chamane que l'expérience collective du peyotl se passe bien et que les visions sont bonnes.

Les substances psychotropes ne peuvent donc être étudiées que si nous les lestons de tout le poids des symboles et des pratiques dans lesquels elles sont prises. Sorties de leur contexte, une fois isolées, elles perdent toute existence, si bien qu'on ne peut presque plus rien en dire. C'est dire que les psychotropes sont des objets instables qui se transforment avec leurs contextes. La substance n'est alors qu'un élément relatif au sein de ses divers dispositifs (ce serait cependant verser dans un relativisme intenable que d'escamoter totalement les produits psychoactifs dont on ne peut pas dénier l'efficacité réelle). Elle est donc un catalyseur relativement indéterminé dans ses effets puisqu'elle n'est déterminée complètement que par et dans le dispositif rituel. Une même substance peut ainsi produire des effets différents selon le dispositif rituel : le yagé sert à provoquer une régression infantile dans un dispositif narcothérapeutique occidental, alors qu'il permet d'entrer en contact avec des esprits auxiliaires dans un contexte chamanique. Inversement, on peut souvent obtenir les mêmes effets sans prise de produits psychoactifs : chez les yagua du Pérou, lorsque le chamane maîtrise ses visions, il n'a quasiment plus recours aux hallucinogènes qui sont remplacés par le tabac, comme si les conditions de la perception avaient durablement changé.

Le trouble est finalement jeté dans nos dichotomies anthropologiques classiques qui distinguent technique (acte traditionnel à efficacité chimico-physique) et rite (acte traditionnel à efficacité symbolique). Au sein d'un dispositif hallucinogène, symbolique et physique s'entre-sollicitent constamment, si bien qu'il est vain de vouloir discerner à tout prix ce qui relève de l'efficacité physique ou de l'efficacité symbolique, de la technique ou du rite, du corps ou du symbole. Ce découpage ne serait en définitive que l'effet malheureux d'une projection ethnocentrique : nos pratiques (nos usages

de psychotropes) sont des techniques (leur efficacité est réelle), les leurs (leurs rituels hallucinogènes) ne sont que des rites (leur efficacité n'est que symbolique, c'est-à-dire indirecte, impure). Tout acte possède de toute façon à la fois des dimensions techniques et rituelles, chacune servant de support à l'autre. C'est finalement notre notion d'efficacité qui n'est sans doute pas satisfaisante : il faudrait analyser les jugements de valeur qu'elle recèle implicitement et les registres qu'elle mêle (discours indigènes, catégorisations spontanées de l'observateur ou tentatives d'explication, observation médicale).

Tout se passe donc comme si l'accouplement d'un psychotrope et d'un rituel remettait en cause leurs définitions officielles respectives (substance à efficacité biochimique agissant directement sur le système nerveux central pour l'un, procédures réglées à efficacité symbolique pour l'autre). D'un côté, on ne peut pas restreindre le phénomène à des représentations qui flottent désincarnées au-dessus des usages. Resterait le résidu trop objectif des substances, du corps et de ses affects. D'un autre côté, ce qui est en jeu dépasse largement le segment du monde phénoménal découpé par la pharmacologie (ordre des modifications chimiques du comportement). Resterait le résidu trop inobjectif des croyances et des symboles. D'où le fait qu'une discipline comme l'« ethnopharmacologie » soit fondée sur un malentendu essentiel né d'un décalage entre son domaine d'objet *a priori* (les substances de la pharmacologie) et son champ effectif d'investigation (les substances des médecines traditionnelles) : le terme « substance » ne recouvre pas le même ordre de réalité dans les deux cas. L'étude des médicaments, drogues, sérums de vérité ou poisons d'ordalie traditionnels pêche bien souvent par ethnocentrisme : on cherche à déterminer s'il s'agit d'un *vrai* médicament (ou drogue ou poison), i.e. d'un médicament au sens où *nous* l'entendons.

II. Les techniques rituelles hallucinogènes véhiculent des mondes

Vient maintenant la question de la signification : que signifie et à quoi sert pratiquement l'expérience hallucinogène rituelle ? A un niveau de grande généralité, on peut dire que les usages rituels d'hallucinogènes constituent des techniques de communication et de connaissance. En effet, ce sont des techniques rituelles par lesquelles on peut relier et abonner la personne humaine à une certaine figure de la réalité et une certaine classe d'entités : abonnement aux morts, aux esprits, aux divinités ou au psychisme selon les contextes. Ce sont donc des moyens de communication – et il faut prendre ici le verbe « communiquer » dans toutes ses acceptions : transmettre de l'information, entretenir des relations avec, être en rapport avec, être relié par un passage. De cette communication, une connaissance est retirée : l'expérience hallucinogène sert à véhiculer de l'information et produire du savoir en provenance et au sujet de certaines dimensions de la réalité et de certaines classes d'êtres.

Grâce aux hallucinogènes, selon les cas, on communique avec les ancêtres ou les esprits, on découvre son futur ou revit son passé, on voit à distance, on parvient à diagnostiquer un mal et à donner son étiologie. Les rituels hallucinogènes véhiculent donc des mondes.

L'hypothèse est évidente pour les usages chamaniques d'hallucinogènes : le chamane n'est rien d'autre qu'un spécialiste pratique en communication, un intermédiaire avec le monde des esprits, ceux-ci étant indispensables à l'ordre des choses. Grâce à son voyage hallucinogène, le chamane communique avec ses esprits pour accéder à une connaissance pratique : le voir (visions hallucinogènes) est corrélé à un savoir (retiré des visions) et un pouvoir (de prédiction, de guérison, etc.). Nombre de chamanismes (par exemple asiatiques ou inuit) n'emploient toutefois pas d'hallucinogènes, ce qui n'empêche pas ces chamanes de communiquer avec les esprits. L'expérience hallucinogène n'est donc qu'une façon parmi d'autres de s'abonner au monde chamanique des esprits. Les missionnaires ne s'y sont pas trompés lorsqu'ils voyaient dans les rituels hallucinogènes du Nouveau-Monde des pratiques idolâtres : à travers ces modestes plantes se jouait bien quelque chose d'extrêmement important, ayant à voir avec des panthéons d'entités baroques (divinités, esprits, doubles animaux, fantômes), et qui ne pouvait être nommé dans leur langage chrétien qu'en prenant le visage repoussant du Démon : la coca sacrée des Incas est surnommée *ilusio del demonio*, le peyotl des indiens mexicains est une racine diabolique.

Si l'hypothèse est facilement confirmée pour les usages rituels les plus exotiques et magico-religieux, elle se vérifie encore pour nos usages occidentaux, pourtant plus laïques et désenchantés. C'est ainsi le cas de la narco-analyse qui fait usage d'hallucinogènes à titre d'auxiliaire psychothérapeutique. Les hallucinogènes (LSD, ibogaïne, psilocybine) jouent le rôle de catalyseur du psychisme : facilitation des associations verbales, production d'une imagerie mentale interprétable, abréaction ou régression infantile. Ce sont littéralement des psychédéliques : ils manifestent des matériaux psychiques inconscients. L'expérience hallucinogène sert là encore de moyen de communication et de connaissance : elle est une technique d'abonnement à l'inconscient. Mais le rapport des hallucinogènes à l'inconscient n'est pas une donnée naturelle : cette mise en rapport nécessite le patient détour par toutes ces médiations techniques qui constituent le dispositif spécifique de la narco-analyse (nouer par exemple les visions au langage par le biais des techniques analytiques d'association verbale et d'interprétation). Il semble donc bien que l'expérience hallucinogène dans ses différents dispositifs rituels serve à chaque fois de technique de communication et de connaissance.

La dimension du rituel est alors déterminante. C'est en effet le cadre rituel qui définit ce contexte singulier de communication et de connaissance que doit être l'expérience. Le rituel, par des

séquences reconnaissables de gestes et de paroles, instaure et délimite un mode particulier de rapport avec des classes d'entités et des dimensions de la réalité. En ce sens, le rituel constitue un acte de métacommunication : il indique et institue tout à la fois la situation de communication. Il permet de cadrer l'expérience hallucinogène en définissant l'engagement affectif et cognitif de l'individu. Les substances hallucinogènes elles-mêmes jouent le rôle de déclencheurs à fonction métacommunicative : elles servent autant à éprouver qu'à signifier que l'on ne se situe désormais plus dans les conditions ordinaires des rapports au monde, à soi et à autrui. C'est entre autres le rôle des traits les plus visibles de l'expérience hallucinogène comme les postures du corps ou les expressions du visage (révulsion des yeux, évanouissement, marmonnements, vomissements, tremblements, etc.). Autant de traits comportementaux inhabituels qui signalent que l'on se trouve dans une situation inhabituelle de communication et de connaissance. L'expérience hallucinogène, par sa ritualisation, constitue ainsi une modalisation du cadre habituel de la communication et de la connaissance (au sens de la *frame analysis* de Goffman).

Pour illustration, prenons le cas d'une *curandera* mazatèque (Oaxaca, Mexique) qui utilise dans un but thérapeutique les champignons hallucinogènes. Après ingestion des champignons, la *curandera* va psalmodier tout le long de la séance. Cependant, si ce sont bien sa voix et son chant qui s'élèvent, ce sont en fait les champignons qui parlent, agissent et soignent à travers elle. La *curandera* ne dit que ce que les champignons l'obligent à dire. Elle n'est qu'une modeste porte-parole, interpellée par des non-humains. Il y a donc transfert de l'intentionnalité vers un non-humain. Il lui faut alors montrer, par des signaux qui sont le propre du rituel, qu'une autre intentionnalité est à l'oeuvre. Il lui faut signifier d'une part qu'elle se situe dans un registre singulier de communication (avec des champignons perçus par elle seule et sous la modalité spécifique de l'expérience hallucinogène), et d'autre part que le message rapporté à l'assemblée émane bien de ces entités non-humaines et n'est pas une fiction créée de toutes pièces. En sus des postures corporelles qui manifestent le lien avec le monde des champignons, le transfert d'intentionnalité est marqué au coeur même des psalmodies de la *curandera* : ses chants abondent en tournures impersonnelles sur le modèle « je suis..., il dit » (« *je suis femme savante en médecine, il dit / je suis femme savante en langage, il dit / je suis femme de sagesse, il dit / je suis femme suce-rose, il dit* »). Le marqueur d'énonciation – à valeur métacommunicative – indique et institue tout à la fois ce contexte singulier de communication où l'énonciateur humain n'est en fait pas à l'origine de la parole. Il sert à modaliser le cadre de la communication de la *curandera* avec les champignons et avec l'assemblée.

Pour davantage préciser comment les rituels hallucinogènes constituent des techniques cognitives, il faut entrer plus avant dans la « structure phénoménologique » de l'expérience hallucinogène. Nous entendons par là l'ensemble des traits structurels définissant l'expérience : rapports entre des modalités de perception, des figures de l'intentionnalité et des modalités de communication. L'expérience hallucinogène rituelle peut ainsi faire l'objet d'une description phénoménologique selon ces trois lignes directrices : il y a modification du rapport au monde perçu (perception), du rapport à soi (intentionnalité), du rapport aux autres (communication). 1°) Les modifications du rapport au monde recouvrent l'ensemble des modifications perceptives et des rapports intersensoriels : l'expérience peut être exclusivement visuelle ou auditive, mais elle est plus fréquemment audio-visuelle (par opposition, rareté des dimensions olfactive, gustative et tactile). 2°) Les modifications des figures du soi recouvrent les figures de l'intentionnalité (ce sont souvent le double ou l'âme excorporée qui sont les véritables sujets de l'expérience et non la personne elle-même), les modalités de l'intentionnalité (lucidité tout au long de l'expérience hallucinogène, ce qui permet l'auto-observation – cas de la narco-analyse – ou perte de conscience – cas du coma narcotique de la sorcière occidentale) et les modalités de la mémoire (souvenir – cas de la transe de vision – ou amnésie – cas de la transe de possession –, la mémoire de l'expérience permettant d'en faire une source exploitable d'information et de culture). 3°) Enfin, les modifications des rapports aux autres recouvrent les modalités du recours, immédiat ou différé, au langage (si l'expérience est de type dramatique – cas de la *curandera* mazatèque –, il y a mime simultané de ce qui est vécu ; si l'expérience est de type cataleptique – cas de l'initiation au Bwiti –, il y a nécessairement décalage entre ce qui est vécu et ce qui en est dit), les modalités de divulgation et d'interprétation (expérience divulguée publiquement ou tenue secrète, expérience interprétée par le sujet – chamane accompli – ou par un tiers – apprenti chamane).

Les modalités du rapport aux autres jouent un rôle décisif dans la construction de l'expérience hallucinogène comme technique cognitive. Cette construction s'opère en effet dans les rapports variables entre les choses et les mots, entre les modalités de perception et les modalités de communication, c'est-à-dire entre ce qui est vu, perçu, vécu dans l'expérience et ce qui en est dit. Le recours au langage est alors nécessaire au partage d'une expérience hallucinogène d'abord solipsiste et qui n'acquiert son statut véritable de connaissance que si elle est socialisée. Une expérience visionnaire purement privée et détachée du langage tomberait du côté de la simple hallucination, de l'irréel, support d'aucun message et donc situé hors du domaine des objets de connaissance. Par contraste, la vision, à travers sa narration, les commentaires et interprétations, véhicule un message. C'est donc par

le recours au langage qu'est assurée la construction de la réalité et de la vérité de l'expérience hallucinogène. Ce lien au langage reste toutefois problématique, dans la mesure où le recours linguistique est l'objet de dénégations constantes (thématique de l'indicible), comme si on ne pouvait parler de l'expérience qu'en affirmant qu'il réside en elle quelque chose qui échappe à la verbalisation. L'articulation de l'expérience au langage ne peut donc pas se faire sur le mode de la transparence et de l'évidence.

En outre, puisque les relations de langage et les rapports de sens sont aussi des rapports de pouvoir, certains ont le pouvoir de décider de la signification de l'expérience, de son partage entre fiction, réalité, vérité et hallucination : dans le Bwiti du Gabon, le récipiendaire qui a pris l'iboga doit raconter ses visions au chef de chapelle qui, seul, peut interpréter, authentifier ou disqualifier l'expérience initiatique. C'est également à travers ces modalités de divulgation verbale que s'établit le rapport entre le privé et le collectif. Si tous les huicholes (Mexique) prennent le peyotl et ont des visions, seul leur chamane peut rencontrer les esprits suprêmes et recevoir les nouveaux noms des pèlerins. Les autres ne font l'expérience du monde invisible que par sa médiation. Leurs visions demeurent alors choses privées et ne doivent pas être communiquées aux autres. Il en va tout autrement pour le chamane : ses visions véhiculent les enseignements des grands esprits, savoir crucial pour tout son peuple ; son expérience sera donc rendue publique. Dans toute affaire magico-religieuse (et sans doute plus généralement), le porte-parole est un personnage-clef, puisque c'est par sa médiation que le monde véhiculé par le rituel hallucinogène acquiert consistance et réalité.

Si l'expérience hallucinogène rituelle constitue finalement une technique de connaissance, c'est parce qu'elle se caractérise positivement par ce triple rapport qui articule perception, intentionnalité et communication. En effet, toute connaissance s'élabore en nouant singulièrement des objets (perception), des discours (communication) et un sujet qui rapporte les uns aux autres (intentionnalité). Et c'est la singularité de ce noeud qui permet de situer entre elles les différentes expériences hallucinogènes rituelles, puis de les classer parmi les autres figures de la conscience altérée (possession, etc.) et les autres techniques cognitives du même ordre (divination, etc.). Les rituels hallucinogènes, en tant que pratiques cognitives, impliquent donc plus largement les théories indigènes de la connaissance (ontologie – la réalité et ses domaines d'existence – et épistémologie – les modalités d'accès à ces réalités) et les théories de la personne humaine (ses différentes composantes – âme, double, corps, force de vie, principe de sorcellerie, intentionnalité ou facultés – et leurs rapports variables, ainsi que les liens aux autres figures de l'intentionnalité avec lesquelles elle peut entrer en rapport). Dans l'initiation au Bwiti des fang du Gabon par exemple, l'expérience hallucinogène de

l'iboga est excorporation de l'esprit (*nsisim*), c'est-à-dire mort temporaire, ce qui va permettre de percevoir le monde invisible des ancêtres. Cette technique cognitive est à comprendre en parallèle avec la sorcellerie (qui est une agression incluant des techniques cognitives spécifiques), l'attaque sorcière opérant par excorporation nocturne du principe de sorcellerie (*evus*).

Ces théories de la personne et de la connaissance, dans l'horizon desquelles les rituels hallucinogènes prennent sens, sont sans aucun doute fort différentes de nos propres conceptions. Mais il ne faudrait pas transformer hâtivement cette différence en jugement péjoratif, en présupposant que notre théorie serait la bonne, la seule véritablement explicative (qu'elle soit psychiatrique, psychédélique, psychanalytique, religieuse, kantienne ou bergsonienne). Les jugements de vérité et de réalité sont en effet de fort mauvaises pensées, du moins pour l'anthropologue.

REFERENCES

- Bwiti (Gabon) : FERNANDEZ James F., *Bwiti : an ethnography of religious imagination in Africa*, Princeton University Press, 1982.
- *Curandera* mazatèque (Mexique) : MARIA SABINA, *La sage aux champignons sacrés*, Seuil, 1979.
- Huichole (Mexique) : FURST Peter T., *La chair des dieux : l'usage rituel des psychédéliques*, Seuil, 1974.
- Yagua (Pérou) : CHAUMEIL Jean-Pierre, *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-est péruvien*, EHESS, 1983.
- Narco-analyse : NARANJO Claudio, *Voyage vers la guérison : narco-analyse et psychothérapie*, Le Jour, 1984.
- Michaux : MICHAUX Henri, *Connaissance par les gouffres*, Gallimard, 1961.