

L'hallucination par l'Ayahuasca chez les guérisseurs de la Haute-Amazonie péruvienne

DR. JACQUES MABIT

Médecin, fondateur du Centre Takiwasi

Document de travail¹ de l'Institut Français d'Etudes Andines (IFEA, 1988) publié ensuite dans les documents de travail du Second Congrès International de Médecines Traditionnelles² (1989).

Résumé

Sur la base d'une auto-expérimentation auprès des guérisseurs de la Haute-Amazonie péruvienne, l'auteur présente le cadre et les conditions de la production hallucinatoire en thérapie traditionnelle au moyen de l'Ayahuasca, liane à effets psychotropes.

Il tente de retrouver quelques constantes permettant de caractériser l'hallucination consécutive à l'ingestion d'Ayahuasca.

Il propose ensuite une réflexion sur la « vision » obtenue par ces pratiques et définit des critères de validité qui, à son sens, font des modifications des états de conscience un objet d'étude digne d'intérêt, en particulier sur le plan thérapeutique.

1- Introduction.

Les traditions de guérissage dans la Haute-Amazonie péruvienne (département de San Martin) sont centrées autour de l'initiation par les plantes hallucinogènes puis leur usage comme méthode diagnostique, pronostique, thérapeutique et divinatoire. Ces pratiques se retrouvent dans tout le bassin amazonien.

Dans la région qui nous intéresse, l'ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) représente l'assise même de l'édifice thérapeutique. Cette liane possède des propriétés hallucinogènes potentialisées par divers additifs ajoutés au breuvage lors de la préparation par cuisson. Le principal additif est constitué par la chacruna (*Psychotria viridis*) également désignée par « *suija* » et dans d'autres régions par le terme « *yagé* ».

Lors de son initiation, le candidat guérisseur est amené à ingérer la préparation à base d'ayahuasca désignée également par le terme générique « ayahuasca » et plus communément par le terme « *purga* » (purge). L'absorption se réalise au cours de séances nocturnes dirigées par l'initiateur ou « *maestro* ».

La véritable initiation suppose des conditions très strictes : isolement dans la forêt, diète ou jeûne, abstinence, pas de contact avec le feu, exclusion totale de certains aliments (surtout sel, porc, piments...).

¹ Document de Travail 1/1988, Institut Français d'Etudes Andines (IFEA), janvier 1988, 15p., Lima, Pérou.

² Trabajos del II Congreso Internacional de Medicinas Tradicionales, Área de Antropología Médica, pp. 211-228, 1989, Lima, Perú.

Le guérisseur fait usage de l'ayahuasca lors de sa pratique quotidienne dans des sessions également nocturnes au rythme moyen d'une ou deux fois par semaine. Les mardis et vendredis sont des jours préférés. Les patients participent aux séances et sont très souvent conviés à ingérer eux-mêmes l'ayahuasca en compagnie du thérapeute.

Le guérisseur est fréquemment un ancien patient conduit à effectuer un traitement intensif auprès d'un maestro vu la gravité de son affection. Au cours de son traitement, des prédispositions thérapeutiques se sont fait jour qu'il a ensuite développées.

2- Conditions d'investigation.

Depuis juillet 1986, nous conduisons un travail de recherche sur les systèmes de représentation mentale des pratiques de guérissage dans le département de San Martin au Pérou (grâce au soutien des Œuvres Hospitalières Françaises de l'Ordre de Malte et du Musée Péruvien des Sciences de la Santé).

Ce travail nous a conduit à rencontrer environ 70 thérapeutes de la région, la plupart métis. Cependant, l'influence des groupes autochtones se fait nettement sentir dans les pratiques et les conceptions des guérisseurs.

La plus notable des influences est celle des indiens Lamistas dont l'organisation sociale a été brillamment étudiée par Françoise Scazzochio-Barbira³ (1979). Ce groupe indigène est originaire du village de Lamas, à une trentaine de kilomètres de la ville de Tarapoto. Il pratique le Quechua.

Les lamistas ont essaimé vers le Rio Mayo et le Rio Huallaga où Chazuta constitue désormais un second pôle de regroupement. Lamas et Chazuta se sont fait une réputation méritée de centres de « pouvoirs » à la fois admirés et craints vu l'association étroite des pratiques de sorcellerie et des pratiques thérapeutiques.

Nous tentons de pratiquer une anthropologie médicale participative qui nécessite une implication personnelle à l'intérieur des pratiques rituelles. Il conviendrait sans doute mieux de qualifier cette étude d'approche d'un système ethnomédical selon les propositions d'Annie Walter⁴ (1982).

Cette logique nous a conduit à rechercher des maestros qui soient disposés à nous enseigner leurs connaissances à travers la voie initiatique traditionnelle. La démarche d'observation « de l'intérieur » nous semble la plus susceptible, sur un sujet aussi spécifique (usage d'hallucinogènes), de fournir des informations pertinentes et d'éviter à la fois l'échafaudage de théories gratuites et le rejet à priori de réalités hors du commun.

Nous avons donc mené un total de 80 séances nocturnes d'ayahuasca en y associant plusieurs périodes de diète (36 jours au total). Nos initiateurs ont été successivement Don Wilfredo Tuomana Tananta originaire de Rumisapa (Province de Lamas) et Don Ricardo Pezo Panduro originaire de Catalina (Ucayali). Ce dernier qui s'est formé auprès d'un indigène Campa a été notre principal initiateur.

Nous avons réalisé cet apprentissage en tandem avec un jeune péruvien de 27 ans désireux d'acquérir les

³ SCAZZOCHIO-BARBIRA Françoise, « *Ethnicity and Boundary maintenance among peruvian forest quechua* », University of Cambridge, Center of Latin American Studies, 1979).

⁴ WALTER Annie « *Ethnomédecine et anthropologie médicale : bilan et perspectives.* ». Cahiers O.R.S.T.O.M., Sér.Sci.Hum., vol.XVIII, No 4, p405-414, Paris, 1982).

connaissances thérapeutiques traditionnelles. Notre ami et assistant José Campos Campos, originaire de Jaen (Cajamarca), précieux collaborateur et compagnon, a effectué toutes les pratiques en même temps que nous. Le partage d'une même expérience avec un bagage culturel et psychique différent s'est révélé extrêmement fructueux pour évaluer et confronter nos vécus respectifs.

Il sera donc fait état ici à la fois des commentaires recueillis auprès des guérisseurs et des patients mais surtout de notre propre expérience.

A noter que ni l'un ni l'autre n'avions eu auparavant d'expérience avec des hallucinogènes.

3- Les conditions de l'hallucination.

Les séances se tiennent généralement chez le guérisseur qui a préparé tôt le matin sa « purge ». La cuisson demande de 3 à 8 heures selon les techniques propres à chaque guérisseur. La préparation doit ensuite se refroidir naturellement à température ambiante dans un récipient non clos.

La séance débute vers 21h00.

Après un rituel de protection assez bref (et inconstant) du lieu de son propre corps contre l'intervention d'« ennemis » (sorciers, mauvais esprits...), le maestro termine la préparation du breuvage. Il « charge » une cigarette de tabac fort (*mapacho*) en chantant un « *Icaro* » (chant rituel) ; il l'allume et souffle la fumée à l'intérieur du flacon contenant l'ayahuasca. Il procède au mélange de la fumée avec le liquide couleur brunâtre en secouant le flacon.

Il appelle ensuite chaque patient et lui sert une dose qu'il évalue en fonction de la constitution du sujet, de la nature et de la gravité de sa pathologie ou du motif qui l'amène à prendre l'ayahuasca et finalement de la force de la préparation.

Le guérisseur accompagne toujours le patient dans son ivresse, la force de sa propre ivresse garantissant son pouvoir visionnaire et son efficacité thérapeutique.

Les premiers effets se font sentir dans un délai différent selon les sujets et les séances mais généralement après une vingtaine de minutes. Ils durent en moyenne de 2 à 4 heures.

L'obscurité et le silence sont de rigueur pendant la séance. Seul le maestro intervient pour diriger l'hallucination. Il le fait essentiellement au moyen des *Icaros* qui constituent le nœud de la pratique thérapeutique. Parfois, le chant est accompagné du battement rythmique de feuilles séchées ou de branches (*shapaca*).

Il est impératif que l'hallucination par l'ayahuasca se déroule sous contrôle d'un maestro entraîné. En effet, l'expérience n'est pas dénuée de dangers. Il est toujours possible qu'à travers l'intensité de l'ivresse le patient évolue vers des visions effrayantes (*bad trip*) qui, si elles n'étaient pas canalisées, pourraient provoquer de véritables états d'épouvante accompagnés de troubles de la conduite ou de déstabilisation mentale.

Au cours de l'apprentissage, l'élève doit obtenir une maîtrise progressive de ces états de conscience « négatifs » qu'il doit être à même de prévenir ou de dominer seul si nécessaire, chez lui-même et chez les autres.

Les hallucinations dangereuses peuvent provenir :

- du sujet lui-même qui ne peut faire face à ses propres visions et s'empêtrer dans ses contradictions ;
- des interférences incontrôlées de participants à la session ;
- des interférences dues à l'environnement direct (disposition des lieux, manifestations intempêtes-lumières-bruits-odeurs, présence de certains objets, etc.) ;
- des interventions extérieures attribuées soit à des actes de sorcellerie (les ennemis), soit à l'esprit des défunts, de génies ou autres entités surnaturelles ;
- de la préparation elle-même (en qualité ou quantité).

Il convient de signaler que la dangerosité des visions « négatives » est relative. Autrement dit, le maestro n'intervient pas systématiquement pour les supprimer : elles peuvent faire partie intégrale du traitement.

Le maestro se doit d'avoir un bon contrôle sur les divers facteurs modifiant l'hallucination. En dehors des éléments cités ci-dessus, les influences suivantes jouent un rôle essentiel :

- le maestro lui-même : sa psychologie, son style de pratique, son niveau d'évolution personnelle, sa maturité ;
- l'attitude mentale du sujet ou ses prédispositions conscientes et inconscientes : elles demeurent fondamentales dans la qualité de son ivresse. Les quelques cas de patients qui ont pris l'ayahuasca plus de force que de gré ont abouti soit à l'absence d'ivresse soit à une ivresse désagréable. L'attitude intérieure et l'humeur générale du sujet influent puissamment sur la qualité de son expérience ;
- l'alimentation habituelle et juste avant la séance ;
- l'absence de relations sexuelles dans les heures précédant la séance : si le sujet a maintenu un rapport sexuel et qui plus est, s'il ne s'est pas lavé ensuite, l'ivresse peut être extrêmement désagréable pour lui-même et les autres participants ;
- l'absence de femme en période menstruelle : lors de ses règles, la femme ne peut participer aux séances, ce qui constituerait un danger collectif et personnel ;
- la posture du sujet pendant la séance : la position du corps influe sur l'hallucination probablement par l'intégration des sensations extero et proprioceptives aux visions. Mais la position déclive de la tête déclenche des visions très négatives. Le maestro interdit donc de s'allonger (également pour éviter l'inhalation de vomissements intempêtes) ou de se pencher profondément en avant.

Au cours de notre travail d'enquête, nous avons eu l'occasion de vivre au moins une fois tous ces cas de figure et de les éprouver. Il ne s'agit pas d'attitudes arbitraires à caractère symbolique mais de facteurs réels bien que non systématiques. En effet, il nous a aussi été donné de vivre des situations où l'une ou l'autre de ces règles n'ait pas été respectée et sans que des conséquences dommageables soient enregistrées.

Les effets thérapeutiques de l'ayahuasca impliquent évidemment une bonne conduite des séances. Les remarques qui vont suivre présupposent que cette condition soit remplie.

4- Modifications de l'hallucination.

Le maestro a la possibilité d'augmenter ou de diminuer l'intensité de l'hallucination collective ou particulière à

l'aide de différentes techniques :

- la « *soplada* » : consiste à souffler du tabac sur le corps du patient et principalement sur le vertex crânien (la « *corona* »). La *soplada* peut s'effectuer tout en mastiquant un morceau de cannelle et en fumant le tabac fort (*mapacho*). La *soplada* peut se faire à l'aide de liquides pulvérisés avec la bouche sur la « *corona* », le visage ou le corps du patient. Le maestro utilise principalement le camphre dissous dans de l'eau de vie (parfois additionnée d'oignons blancs et d'ail), l'Agua Florida, des parfums divers, de la thymolina.
- L'imposition des mains qui s'effectue généralement sur la corona ou sur une partie du corps douloureuse ;
- L'eau versée sur la nuque ou sur le crâne du patient ;
- La lumière pour rompre l'obscurité ;
- Le battement rythmique de branches ou feuilles sèches (*schapaca*) sur ou au-dessus de la tête du sujet ;
- L'inhalation de parfums, camphre, citron fraîchement coupé, etc.
- L'ingestion de liquides rafraîchissants : eau simple, citronnade, etc.
- La « *chupada* » : consiste en une aspiration buccale effectuée par le maestro sur ou au-dessus d'une partie du corps du patient et préférentiellement la « *corona* » ou les tempes. Auparavant, le *maestro* s'emplit la bouche d'un liquide (eau « chargée » par *icaro*) puis le recrache ayant aspiré l'ivresse. En d'autres occasions, il fume afin de régurgiter un flegme stomacal qu'il a acquis au cours de son travail et qui demeure permanent. Ce « *yachay* » permet d'aspirer l'ivresse ou « le mal » et est ensuite recraché.

L'ayahuasca « réchauffe » le corps. Le tabac aura donc tendance à augmenter l'ivresse et l'hallucination, qu'il soit soufflé par le maestro ou fumé directement par l'intéressé.

Les liquides pulvérisés ou utilisés dans la « *chupada* » refroidissent et par conséquent diminuent ou ôtent l'ivresse.

Les parfums inhalés tendent à augmenter l'ivresse mais peuvent aussi agir en sens inverse (citron coupé, camphre).

Par contre, l'imposition des mains, le chant rituel (*icaro*) et le battement rythmique de la *schapaca* peuvent agir dans l'un et l'autre sens selon la volonté du maestro.

Dans une session « normale », le maestro n'intervient que par ses *icaros*, la *schapaca* et l'émission de sons imitant des cris d'animaux ou grâce à un instrument de musique (assez rare). Il laisse donc se dérouler l'hallucination qui s'estompe d'elle-même à la fin.

Dans la première demi-heure, assez souvent, il souffle de la fumée de sa pipe (*cashimba*) sur chacun des participants afin de lancer l'hallucination et de la canaliser (*enderezar la mareación*). La *cashimba*, très personnelle, a été « chargée » par immersion dans la marmite d'ayahuasca lors de la phase finale de cuisson (« la *refinada* ») : elle s'imprègne donc progressivement des constituants du breuvage.

Il est recommandé aux patients de ne pas manger après le repas du midi précédant la session afin de faciliter l'ivresse et réduire les nausées. Cependant, nous avons observé bien des cas où des patients ont ingéré l'ayahuasca après un souper copieux ou même une sérieuse imprégnation alcoolique. L'hallucination peut quand même avoir lieu.

De même, le patient est appelé à jeûner jusqu'au déjeuner du lendemain.

Nous avons déjà signalé l'impératif d'abstinence sexuelle avant la session et plus encore immédiatement après la session (des cas de décès nous ont été signalés).

Lorsque le niveau collectif d'hallucination est bas ou lorsqu'un individu n'arrive pas à « décoller », le maestro peut intervenir pour augmenter l'ivresse. A défaut, une seconde dose d'ayahuasca peut être proposée.

A l'inverse, si l'ivresse est très forte et l'hallucination insupportable, le maestro peut intervenir pour diminuer ou ôter totalement l'ivresse en un temps parfois extrêmement bref de quelques minutes (« *chupar la mareación* »).

Nous avons eu nous mêmes l'occasion d'expérimenter l'influence des pratiques du maestro sur l'hallucination, son intensité, sa nature, son évolution, son contenu, sa durée, pour les affirmer efficaces. Qui plus est, en certaines occasions, nous avons nous-même agi sur l'hallucination d'autres participants par ces mêmes techniques, une fois qu'il nous a été permis de les utiliser.

5- Caractères de l'hallucination.

Les guérisseurs emploient généralement le terme « *mareación* » pour définir l'état mental particulier faisant suite à l'ingestion d'ayahuasca. Ce vocable regroupe deux notions : ivresse et hallucination.

L'ivresse est obtenue grâce aux additifs de l'ayahuasca qui, prise seule, n'a pratiquement aucun effet. Le principal additif est la *chacrana* (*Psychotria viridis*). A défaut, certains thérapeutes utilisent la *penka*, le *supay caspi* (*Clusia sp.*), une variété de *yagé* (*Heteropteris herbosa*) ; Eduardo Luna⁵ signale un spécimen de *Diplopterys cabrerana* et Dennis J. McKenna et al.⁶ en font l'objet d'un article.

Nous ne souhaitons pas, dans le cadre de cet article, aborder les aspects d'ethnobotanique déjà amplement traités (nous renvoyons à (i) et aux abondantes bibliographies des ouvrages de Plutarco NARANJO, Luis Eduardo LUNA et de Amazonia Peruana No 4, CAAAP, Lima, ENERO 1979) par d'autres auteurs auxquels on voudra bien se référer.

L'additif a pour objet de potentialiser l'ayahuasca. Lorsque la chacruna est de mauvaise qualité (feuilles trop sèches par exemple) ou en quantité insuffisante, la « *mareación* » n'a pas lieu, même si l'ayahuasca est de bonne qualité.

L'additif procure donc l'ivresse qui se manifeste par une ébriété comparable à celle de l'intoxication alcoolique (instabilité motrice, fin tremblement des extrémités, incoordination des gestes, de la parole, de la pensée...). Les symptômes ébriés se manifestent indépendamment des images mentales qui peuvent ou non être visualisées. L'ingestion isolée de la chacruna permet de reproduire une ivresse physique sans imagerie mentale.

⁵ LUNA Eduardo, « *Vegetalismo : Shamanism among the mestizo population of the peruvian amazon* », Acta universitatis Stockolmiensis, Stockholm Studies in comparative religion, p.151, 1986.

⁶ McKENNA D., LUNA L.E. y TOWER G.H.N. « *Ingredientes biodinámicos en las plantas que se mezclan al ayahuasca. Una farmacopea tradicional no investigada* ». América Indígena, vol.XLVI, pp.73-100, México, 1986)

L'ayahuasca est par excellence la plante hallucinogène, celle qui procure la vision et en constitue le substrat indispensable. Les images mentales lui sont dues. Cette qualité justifie que le substantif d'ayahuasca soit devenu générique pour toutes les préparations qui en contiennent.

La bonne « *mareación* » suppose à la fois une véritable ivresse et une imagerie mentale profuse et riche.

Enfin, le terme de « *mareación* » évoque utilement la sensation de « marée » que procure l'approche de l'ivresse et ses images très fréquemment perçues comme des vagues successives allant croissant, atteignant une apogée puis décroissant de nouveau rythmiquement comme un reflux marin.

Lorsque le patient ou le guérisseur domine l'ayahuasca, une capacité visionnaire puissante peut se développer sans pour autant entraîner d'ivresse. Le sujet est alors à même de suivre son imagerie mentale et selon les besoins en sortir et agir afin de diriger la session, se lever pour voir un patient ou mener toute autre action utile.

L'effet purgatif est très évident chez le novice qui vomit, présente de la diarrhée, des sueurs profuses ou une hypersialorrhée. Ces manifestations inconstantes et irrégulières s'atténuent avec le temps et l'ingestion répétée et surtout avec les jeûnes où diètes de désintoxication. La fonction émonctorielle est largement mise à contribution, ce qui constitue en soi un premier résultat thérapeutique de l'ayahuasca.

Laisant volontairement de côté le détail du contenu hallucinatoire, nous attacherons à une classification schématique des images. Quelques rares auteurs proposent une description de leurs propres visions.

L'hallucination peut offrir divers types d'images :

- images abstraites aux formes et couleurs parfois très élaborées, voir inédite pour le sujet ;
- images anthropomorphiques de personnages aux apparences réalistes ou fantastiques (nains, géants, personnages sans tête, monstres, anges...) ;
- nature animée : tout objet, minéral, végétal ou animal situé dans ou hors du champ visuel et susceptible de s'animer mentalement ;
- visions ontologiques concernant son passé, son futur, sa constellation affective...son univers propre ;
- visions phylogénique concernant la collectivité, la société, la nature humaine... ;
- visions cosmologiques ;
- visions démoniaques ou mystiques ;
- *etc.*

La vision peut être construite, élaborée ou au contraire extrêmement primitive, intense et envahir le sujet ou seulement lointaine et superficielle. Enfin, elle peut dépasser les limites matérielles normales et le cadre de l'espace-temps conventionnel. La vision peut ainsi s'exercer à l'intérieur des corps et des psychés, la seule limite étant constituée par la capacité propre du sujet à « voir ».

L'hallucination ne concerne pas que le domaine visuel mais peut intégrer d'autres sens :

- hallucinations auditives (voix en particulier, musiques) ;
- hallucinations esthésiques : perception d'attouchement sur le corps par exemple ou de modifications du faciès...

- hallucinations olfactives : perception d'odeurs intenses, nauséabondes ou agréables... ;
- hallucinations croisées : un son peut être vu comme une couleur, une odeur comme une forme... ;
- hallucinations « générales » : le sujet éprouve la sensation de « présences » bénéfiques ou maléfiques, d'ambiances, d'atmosphères au caractère souvent indéfinissable que nous avons qualifié de sensation d' « étrangeté ».

La qualification des hallucinations relève souvent du défi car la mise en forme verbale est généralement perçue comme réductrice. Elle ampute l'expérience de la coloration propre à ce qui est éprouvé et non compris intellectuellement.

On remarquera à ce propos que les guérisseurs sont toujours très silencieux sur le contenu de leur vision au cours de la séance. Leur discours sur les images procurées par l'ayahuasca est relativement standardisé et tout compte fait assez pauvre : « *se ve como televisión* », « *la planta te enseña* », « *ves lo que quieres* »... Et nous mêmes, à rédiger ce texte, avons conscience du caractère réducteur de notre présentation, l'ayahuasca étant d'abord de nature « expérientielle », la transmission du savoir s'effectuant par vision directe.

Au début de notre travail, lorsque nous avons sollicité des guérisseurs une description de « ce qui se passe » dans la séance d'ayahuasca, la réponse unanime a été : « essaye et prend l'ayahuasca et tu sauras ».

Après les éventuelles turbulences de la session, la fin de séance est souvent prolongée par un long et paisible silence collectif et où chacun demeure dans la contemplation de son univers intérieur et sans grand désir de communiquer ce qui semble soit trop singulier, soit d'une nature infra ou supravverbale.

6- Constantes de l'hallucination.

Vu l'extrême variabilité des manifestations sous ayahuasca, nous avons tenté de définir des invariants chez tous les sujets que nous avons pu observer au cours de 80 séances et à partir de notre propre vécu.

Comme on peut aisément le concevoir, l'absence de systématique absolue ne permet que de retrouver des invariants paradoxaux ou ambivalents.

Imprévisibilité.

Quel que soit le degré de préparation ou d'évolution du preneur d'ayahuasca, l'expérience est toujours imprévisible. Il est impossible d'anticiper la nature et la qualité de la session à venir.

Autrement dit, chaque séance est une aventure.

A l'intérieur même de la séance, l'évolution est également imprévisible : l'ivresse peut être lente puis s'accélérer ou au contraire disparaître en un instant ; ou encore apparaître soudainement alors qu'on ne l'attendait plus... Tout les cas de figure imaginables sont virtuellement réalisables.

Malgré la puissance des doses ou la concentration des préparations, certains sujets sont tout à fait réfractaires à l'ayahuasca et de façon inexplicable n'atteignent jamais l'ivresse. « la purge ne t'aime pas » commente le guérisseur, sous-entendant fréquemment qu'il faut d'abord l'aimer elle pour qu'elle manifeste de la réciprocité.

L'expérience varie d'un sujet à l'autre au cours de la même séance et d'une séance à l'autre pour le même sujet.

Nous n'avons jamais rencontré au cours de notre travail une seule personne à même de prévoir la qualité, le rythme, la durée, la nature de la « *mareación* » de la session future, même chez les guérisseurs les plus évolués.

Singularité et pluralité.

L'ayahuasca constitue par excellence une expérience collective. Elle se prend en groupe (quelques guérisseurs prennent parfois seul pour se potentialiser ou résoudre un problème personnel). Chaque individu peut expérimenter le caractère collectif de l'ivresse et des interactions extrêmement étroites opérant entre les participants.

Ces échanges sont si intenses qu'on peut observer des « vols » (rapt) d'ivresse entre participants, involontaires chez les novices et éventuellement volontaires chez les initiés (ce qui constitue déjà un acte de sorcellerie). Des interférences sont à tout moment possibles entre les participants : pénétration réciproque dans le « champ visuel » ou « champ hallucinatoire ». Le guérisseur est le meneur de jeu et il lui incombe de remettre chacun à sa place et d'éviter les interférences dommageables.

L'expérience de pénétration par autrui est souvent vécue comme une intromission dans son propre corps.

Dans le même temps, le vécu sous ayahuasca est toujours éprouvé comme une expérience d'une intimité solennelle, totalement singulière et jusqu'à un certain point inexprimable, ineffable.

Le sujet se retrouve donc fréquemment en fin de séance comme baigné dans l'esprit collectif avec un sentiment de partage, voire de communion avec les autres. Dans le même temps, il a la sensation d'avoir vécu une expérience au plus haut point personnelle et touchant au plus profond de son intimité.

Cette sensation n'est pas dissociative mais au contraire associative. L'ambivalence des manifestations étant perçue en termes de complémentarité et non d'opposition. La séparabilité d'avec les autres et l'univers se dissout pour permettre de retrouver une insertion propre dans le continuum de la Vie. Le sujet le manifeste clairement par l'agréable sensation de relaxation et de paix qui suit généralement la prise d'ayahuasca.

Autrement dit, en passant par une expérience « d'impersonnalisation » relative, l'ego du sujet en sort renforcé et plus ouvert. Ce vécu « transpersonnel » est de nature à le sécuriser dans son rapport à lui-même et à autrui.

Sentiment de réalité.

Ce sentiment s'exprime particulièrement sur les visions qui ont trait directement à la vie du sujet. Cependant, même dans les visions les plus fantastiques ou de nature cosmique, le sujet peut éprouver un total sentiment de réalité.

Il est caractéristique de constater que le sujet réticent à « voir » des réalités peu gratifiantes sur lui-même et dont il se convaincrait difficilement à partir du discours d'autrui, accepte tout à coup comme une évidence des visions claires de sa médiocrité. Ces visions possèdent une telle force qu'elles s'imposent comme indiscutables.

A vrai dire, ces visions sur soi-même ou son univers personnel ne constituent pas au fond de véritables découvertes. Elles sont toujours perçues comme la révélation d'un « déjà su ». Elles se manifestent comme une prise de conscience de vérités subconscientes, latentes. Et le sujet conclut : « Au fond, je le savais !! ».

On s'étonne moins évidemment que les révélations agréables sur soi-même et de nature à flatter notre narcissisme soient acceptées facilement. Cependant, le caractère d'évidence qui les empreint n'en est pas moins perçu avec une intensité peu commune.

Cet attribut de la vision octroie au patient des repères psychiques précieux pour la structuration de son existence. La disparition du doute sur des questions fondamentales de son existence contribue à lui apporter un sentiment de paix.

Le sentiment de réalité est tel que des manifestations physiques peuvent accompagner la vision : pleurs, rires, cris, gestes de protection, *etc.* Les découvertes sur soi-même sont souvent perçues comme des « révélations » ou des « messages » de provenance indéterminée dont la force de conviction s'impose de manière indubitable et persiste après le retour à l'état normal, imprimant des changements dans la psyché et le comportement du sujet.

« La videncia es evidencia ».

Modification de la notion de temps.

Elle constitue une constante de l'expérience de l'ayahuasca avec quasiment toujours la sensation d'un raccourcissement de la durée. Lorsque la séance se termine, après 3 ou 4 heures de session, le patient a l'impression qu'elle n'a duré qu'une fraction du temps chronologique écoulé.

On peut évidemment mettre en parallèle le fait que le vécu psychique est à l'inverse considérablement accéléré. Il est arrivé que des patients sortent de la séance avec la sensation d'avoir revécu une grande partie de leur vie dans les moindres détails. D'autres ont pu résoudre des problèmes complexes qui demandent en temps normal des semaines de réflexion.

En certaines occasions plus rares, le sujet peut avoir le sentiment d'une quasi-suspension du temps ou encore d'un dédoublement du temps (temps chronologique et temps « mythique »).

Absence de progression linéaire.

Nous n'avons pas pu identifier de processus linéaire d'apprentissage. Aucun ordre chronologique des sessions n'est accompagné d'une progression parallèle de la qualité ou quantité des visions.

Autrement dit, un sujet qui prend pour la vingtième fois l'ayahuasca n'est pas certain d'en « voir » davantage que son voisin qui assiste pour la première fois à une séance. Il n'est pas non plus certain d'en voir davantage qu'à sa propre première session.

Ce qui ne signifie pas, bien entendu, qu'il n'y ait pas acquisition d'une capacité thérapeutique ou visionnaire plus grande avec le temps...mais cette acquisition ne se manifeste aucunement selon un ordre linéaire dans lequel chaque session représenterait une pas successif à l'antérieur.

Il y a donc progrès mais sans logique de causalité linéaire. Le progrès s'organise davantage comme la clarification lente d'un puzzle, dont les pièces sont d'abord identifiées de manière dispersée puis s'assemblent peu à peu de façon à faire émerger la figure définitive. Ou bien comme la projection d'une diapositive où le flou initial fait place peu à peu à la netteté et la clarté par une mise au point tâtonnante.

Il semble même bien souvent que les premières visions annoncent ce vers quoi se dirige le sujet...un peu à la manière du premier rêve pronostique du patient en psychanalyse. En somme, la conclusion viendrait avant le développement.

Absence de perte de conscience.

L'expérience courante de l'ayahuasca ne s'accompagne pas d'une dissolution de la conscience mais d'une modification de celle-ci. Le sujet sait tout au long de la séance qui il est, où il se trouve, ce qu'il a ingéré... A l'appel de son nom, il répond. Il garde mémoire de ses visions.

Cependant, il est possible chez de jeunes adolescents immatures d'observer des ivresses tellement soudaines et brutales qu'avant que le maestro n'intervienne, le sujet se soit en quelque sorte « déconnecté » devant l'intensité des visions. Il y a alors dissolution de la conscience, le sujet ne répond pas à l'appel de son nom et ne se souvient pas de son vécu lors de la séance.

D'une manière générale, l'ayahuasca amplifie l'activité cérébrale et les perceptions sensorielles. Le sujet note donc une accélération de ses pensées et perçoit avec acuité le moindre bruit ou une faible lueur, d'où la nécessité du silence et de l'obscurité. Dans le même mouvement, le sujet éprouve également une amplification de sa conscience, un dépassement des capacités discriminatives de son moi habituel, un élargissement ou une transcendance de son ego.

La vision ne présente donc pas les caractéristiques d'un état crépusculaire de la conscience. Même lorsque la vision du sujet se focalise dans un champ limité, voire obsessionnel (idée fixe), il y a généralement franchissement du champ perceptif habituel (dépassement des limites espaces-temps).

Le sujet peut être conscient de la réalité ordinaire et en même temps situer certaines de ses perceptions dans un champ de cohérence décalé. Lorsque le décalage devient très important et les projections démesurées, l'icaro ou chant rituel demeure souvent le lien permettant au sujet de garder le contact avec l'ici et maintenant.

Donc, lors d'une session correctement contrôlée, l'ivresse est maintenue à un niveau d'intensité acceptable de manière à ne jamais atteindre l'état d'inconscience totale, en particulier chez les jeunes ou personnes immatures.

7- Critères de validité.

Le vocable d'hallucination, largement utilisé lorsqu'il s'agit des pratiques thérapeutiques ou rituelles traditionnelles, possède une claire connotation péjorative qui préjuge de la question essentielle à débattre : « les perceptions obtenues par état modifiés de conscience après ingestion de plantes ou produits à effets psychotropes constituent-elles une fiction ou une réalité ? ».

La question « fiction ou réalité » peut se poser en termes plus vulgaires de la manière suivante : « Est-ce que l'ayahuasca marche ? »...

Le dictionnaire est éloquent :

« Hallucination » : Erreur ou tromperie de notre imagination produite par de vaines apparences.

L'hallucination sous ayahuasca est-elle donc vaine, erronée ?

Il nous paraît plus pertinent dans un tel débat de parler de « vision » et de « voir » pour désigner les perceptions mentales éprouvées au cours d'une séance d'ayahuasca, couvrant par là non seulement l'imagerie mentale, principale, mais aussi les perceptions attribuées aux autres sens.

Selon la définition précédente, on ne saurait traiter d'hallucination une vision conduisant à une action efficiente ou opératoire ou permettant au sujet de mieux maîtriser son univers intérieur. Cela revient à traiter du degré de réalité de la vision ou de sa congruence avec l'état de conscience ordinaire.

Il s'agit même d'un préalable à l'étude de tels phénomènes. La vision peut-elle capter notre intérêt et nous enrichir si elle n'est que fantaisie inoffensive ou élucubration gratuite ? L'usage de l'ayahuasca est-il pertinent ?

Afin de « valider » la vision de l'ayahuasca et en faire un objet d'étude digne d'intérêt, il nous faut définir quelques critères témoignant de sa congruence avec le réel ordinaire. A partir de là, nous saurons dans quelle mesure nous avons prise sur ces manifestations ou si nous devons nous détourner de phénomènes cahotiques, inorganisés, insensés en somme.

La vision de l'ayahuasca nous paraît valide pour les raisons suivantes :

La cohérence

La vision de l'ayahuasca peut apparaître surprenante, formidable, voire incompréhensible a priori, mais elle n'est jamais perçue comme incohérente ou cahotique. Elle ne se manifeste pas comme informe bien que des visions successives puissent ne sembler sans aucun lien selon les lois de la causalité classique.

Lors du retour à l'état de conscience ordinaire, le vécu de l'ayahuasca n'est pas intégré comme une expérience destructurante, totalement irrationnelle même si très souvent les visions trop abstraites ou symboliques ne permettent pas leur intégration immédiate par le conscient.

Caractère collectif

Il est remarquable, bien que ce ne soit pas constant, que divers participants partagent les mêmes appréciations sur le vécu de la séance. Nous avons eu à maintes reprises l'occasion de constater entre plusieurs membres du groupe des visions de même nature : présences négatives, auditions de bruits ou sons, jugement similaire porté sur la perception directe de la « valeur » de telle personne présente, *etc.*

En certaines occasions, il nous a été donné de transmettre par le chant des visions relativement précises (par exemple vol d'oiseaux).

Le maestro est capable de déterminer le niveau général de l'ivresse bien qu'il soit plongé dans l'obscurité et le silence. En fonction de ces perceptions, il sait s'il doit poursuivre la séance, élever l'ivresse collective par son icaro, la réduire ou bien suspendre la séance.

Les visions peuvent donc être l'occasion d'échange et de partage, être communes, manifester des convergences collectives (même entre des individus qui ne se connaissent pas en début de séance).

En d'autres occasions, le maestro (et nous l'avons vécu nous-même) est à même de percevoir directement la coloration psychique (émotionnelle) de visions de tel ou tel participant. Il peut donc intervenir avant que le sujet n'en manifeste le besoin pour corriger une ivresse désagréable, guider un « voyageur », ramener un « égaré »...

Les visions des patients peuvent interférer entre elles, nous l'avons déjà signalé.

Capacité divinatoire

Son efficacité requiert un certain niveau de pratique afin de ne pas confondre les propres constructions mentales d'avec les informations dues à l'état visionnaire.

Il nous est ainsi arrivé de découvrir des événements du passé de certains patients dont l'histoire personnelle nous était totalement inconnue et de les vérifier ultérieurement auprès de l'intéressé. Ces informations peuvent également être plus générales et concerner le caractère du patient, ses problèmes de vie, son alimentation, *etc.*

La divination sur le futur est évidemment plus difficile à traiter, aucune vérification immédiate n'étant possible. Cependant, le recul nous permet de dire qu'une fonction prophétique peut s'exercer.

Une des fonctions principales du processus d'apprentissage consiste à procéder progressivement à une discrimination des visions afin de distinguer ce qui émane du mental et la vision véritable qui tient davantage de la révélation. On peut dire schématiquement que le mental tente de saisir la réalité (d'où les très nombreux risques de projection) tandis que la vision vraie traduit un état de saisissement du sujet par la réalité.

Le « voir » n'est pas éprouvé comme une compréhension d'ordre intellectuel mais comme un entendement immédiat, global et instantané mobilisant tous les sens et fonctions. La vision peut se manifester à la manière d'un « *insight* ».

Le guérisseur est très souvent sollicité afin d'exercer ses capacités divinatoires et élucider des mystères, des disparitions, des vols. C'est traditionnellement une de ses principales activités.

L'efficacité.

La vision est capable de modifier le vécu quotidien du sujet, son caractère, son humeur, ses comportements. Et cela peut avoir lieu même si celui-ci n'a pas identifié clairement le sens de ses visions.

La prise de conscience, l'intégration par l'intellect, dans la pratique du guérissage, ne sont pas indispensables à l'évolution de la psyché. Cette position est en contradiction nette avec la plupart des psychothérapies académiques.

De manière tout à fait indéniable, les patients peuvent ressentir et vivre des changements parfois très importants dans leur existence. La manifestation la plus évidente est la capacité fréquente du patient à prendre des décisions latentes depuis longtemps afin de modifier sa vie (orientation professionnelle, rupture relationnelle, changement de mode de vie, *etc.*)

La vision est également efficace de la part du maestro qui en fait usage pour traiter son patient : découverte diagnostique, pronostique, type de traitement requis, *etc.* Il faut ici souligner le fait que la vision n'est pas considérée comme « psychique » mais concernant le « corps », terme générique que les guérisseurs utilisent pour définir l'objet de leurs soins.

La maniabilité.

Comme nous l'avons déjà développé auparavant, la « *mareación* » peut être manipulée par le maestro au moyen de divers procédés techniques ou à travers ses propres visions. L'instrument essentiel en la matière est le chant rituel ou icaro.

La vision est donc manipulable et les procédés pour y parvenir sont déjà identifiés empiriquement.

L'accessibilité.

Tout individu suffisamment motivé est à même de suivre l'initiation et l'apprentissage du guérissage par ayahuasca. La vision en constitue le but évident. Il lui faut au départ reconnaître un maestro compétent et sincère qui l'accepte.

Cet apprentissage suppose un investissement personnel conséquent, un travail essentiel sur soi-même et en particulier sur son propre corps, donc de la disponibilité. Il requiert également un minimum de précautions (l'impatience est mauvaise conseillère) et le choix judicieux du maître. La pratique de l'ayahuasca n'est pas exempte de dangers auxquels la connaissance empirique permet de faire face si on sait la respecter rigoureusement.

L'apprentissage vise essentiellement ici à « localiser » correctement les visions, c'est à dire à les restituer dans leur champ de cohérence respectif. Il s'agit d'éviter les projections erronées induisant un décalage d'avec le réel. Si une vision à caractère symbolique est transposée telle quelle dans le champ de cohérence de la réalité ordinaire, le résultat peut être catastrophique (une mort symbolique est à distinguer d'une mort physique par exemple).

La majorité des personnes ne manifeste pas le désir d'effectuer un processus initiatique mais simplement d'expérimenter un vécu « différent », d'accéder à une connaissance de soi-même ou de résoudre un problème existentiel ou de santé. Pour ces « patients », les jeûnes ou diètes sont extrêmement réduits, les risques ou dangers quasi-nuls et les conditions de participation très larges.

Dès l'adolescence, les sujets peuvent participer aux séances et dans les groupes ethniques amazoniens, certains enfants tentent l'expérience dès l'âge de 7-8 ans. Nous connaissons un cas bien précis de jeune garçon, fils d'un guérisseur de Chazuta, âgé de 11 ans et qui prend l'ayahuasca de manière très espacée depuis 2 ans. Il chante même quelques icaros.

Enfin, il est essentiel de souligner qu'il n'existe *aucune accoutumance* à l'ayahuasca, quel que soit le sujet. Nous n'avons pas retrouvé une seule personne capable d'évoquer un état de manque et nous même avons interrompu les séances pendant plusieurs mois sans éprouver de syndrome de sevrage. Cette donnée peut être considérée comme un acquis. Elle a été constamment vérifiée auprès de tous les patients et guérisseurs sans trouver d'exception.

Pour répondre à la question du vulgaire, nous dirions donc « ça marche ! », mais en précisant immédiatement « à condition d'être rigoureux et dépourvu de systémique à priori ».

Je crois utile de préciser que toutes les annotations ci-dessus se réfèrent à l'usage de l'ayahuasca préparée de manière traditionnelle et non à l'usage du ou des principes actifs isolés (harmine) et utilisés de manière non empirique (injections par exemple)⁷.

8- Une expérience illustrative

Nous ne saurions trop insister sur la nécessité d'aborder l'étude de l'ayahuasca tout d'abord selon le mode de pratique empirique enrichi depuis des générations par les thérapeutes et « ayahuasceros » amazoniens. Des transpositions trop brutales et arbitraires selon des concepts scientifiques rationalistes-causalistes prennent le risque de l'invalidation scientifique au mieux, et au pire mettent des sujets en état de dangerosité.

A titre d'illustration, nous souhaitons faire référence à l'expérience courageuse du Dr.P.Reinburg, médecin français chargé de mission du Ministère de l'Instruction Publique, qui dès le début du siècle a abordé l'ayahuasca par une auto-expérimentation. Son rapport a dissuadé bien des scientifiques de renouveler l'expérience et a été largement repris⁸.

Il conte de manière tellement dramatique sa séance unique que nous ne pouvons résister à la tentation d'en citer quelques extraits :

« ... les nausées augmentent et deviennent très désagréables ; et, abandonnant les préceptes des buveurs d'ayahuasca qui veulent qu'on laisse les phénomènes s'amander d'eux-mêmes, je voux à toute force vomir et prendre du thé, surtout parce que mon cœur m'inquiète. Je me lève (minuit), urine abondamment, en me tenant difficilement debout et fais les deux ou trois pas que me séparent de ma chambre, où je veux allumer le réchaud pour préparer le thé. Mais là, je suis pris d'une faiblesse et tombe comme une masse sur une cantine, en criant Teófilo « je suis empoisonné ». Le pouls a *complètement* disparu (c'est lui qui souligne), je suis livide, les pupilles dilatées, la gorge serrée avec une dysphagie très forte, sècheresse de la bouche, sensation de disparition du bas du corps, mouvement désordonnés des mains pour prendre quelque chose... »

⁷ CHIAPPE Mario, LEMLIJ Moisés, MILLONES Luis, 1985 “*Alucinógenos y Shamanismo en el Perú contemporáneo*”. Edición El Virrey, Lima, pp.79-82.

CHIAPPE Mario, LEMLIJ Moisés, MILLONES Luis,1973 “*The healing journey: new approaches to Consciousness*”. Pantheon Books, Random House, New York.

⁸ REINBURG P., 1921 « *Contribution à l'étude des boissons toxiques des indiens du Nord-Ouest de l'Amazonie. Etude comparative toxico-physiologique d'une expérience personnelle* ». Journal de la Société des Américanistes de Paris, Nouvelle Série, t.XIII, pp 25-32.

Après cette nuit tragique, notre collègue se « lève abruti, assomé, brisé et me traîne hors de la chambre. Je n'ai pas la force de parler ; j'ai une migraine atroce et pas d'appétit, avec toujours de la dysphagie ».

Et il conclut en signalant qu'il lui a fallu quatre jours pour s'en remettre, et encore « dans les deux à trois jours suivant ai-je de temps en temps une certaine difficulté de déglutition ».

On ne s'étonnera donc pas des réticences des audacieux à « s'intoxiquer » de telle manière après pareil témoignage.

Cependant, en bon scientifique, le Dr. Reinburg précise le détail de sa séance où il fait allumer une lampe alors que « m'avait expliqué Teófilo, il est indispensable que l'on soit dans l'obscurité et le silence... »

« Je ne puis que donner des ordres brefs au pauvre Teófilo qui est navré et m'affirme que ce n'est pas du poison, que j'aurais du resté couché, etc. »

Sur ce, le Dr. Reinburg qui analyse cliniquement son état en permanence, ingurgite du thé, caféine granulée Houdé, tanin, ipéca, café très fort (un litre), du sulfate de magnésie, encore du thé et de la caféine... Il se fait injecter une ampoule de caféine, il respire de l'éther... le tout dans la plus grande agitation et inquiétude.

Le scientifique reconnaît contrevenir tout à fait aux règles précises énoncées auparavant par le guérisseur mais paradoxalement les causes de « l'intoxication » seront attribuées à l'ayahuasca !

Si l'expérience est ancienne, l'attitude de défiance et d'incrédulité envers les « fantaisies » des guérisseurs demeure contemporaine. Quand on n'évoque pas l'histrionisme facilitant la suggestion, on obère plus élégamment l'efficacité réelle de ces pratiques par des explications « savantes ». Il faut craindre que ces positions ne servent d'alibi afin de s'épargner l'auto-expérimentation, desservant ainsi une sincère attitude scientifique.

9-Conclusions

D'une manière générale, les études sur l'ayahuasca ne dépassent pas le cadre botanique ou phyto-chimique et parfois socio-anthropologique. Rares sont les scientifiques qui aient osé approcher ce phénomène *in situ* et aient procédé à des auto-expérimentations respectant le contexte très particulier des pratiques concernant l'ayahuasca.

Or l'ayahuasca fait appel à un véritable processus d'in-formation au sens étymologique du terme. L'information ne peut être recueillie du dehors mais procède de l'intérieur du sujet. Par conséquent, une recherche écartant l'auto-expérimentation s'ampute du fait même de la principale source de données et réduit la valeur des hypothèses ainsi formulées.

Même les travaux de Claudio Naranjo (), assez audacieux pour être salués, se limitent à profiter de la relative desinhibition consécutive à l'ingestion d'ayahuasca pour utiliser des techniques ou orientatrices ou de suggestions très proches du Rêve Éveillé Dirigé de Robert Desoille⁹

⁹ DESOILLE Robert. *Entretiens sur le Rêve Eveillé Dirigé en psychothérapie*. Collection Science de l'Homme, Payot, Paris, 1973.

Il nous paraît extrêmement utile de considérer l'expérience de l'ayahuasca comme une approche d'un vécu « transpersonnel » et de confronter ce vécu à celui décrit par les expériences de transpersonnalisation volontaires ou accidentelles (par exemple les morts cliniques suivies de réanimation ou bien des états extatiques au cours d'effort surhumains par des sportifs).

Bien d'autres modèles proposés par des chercheurs très divers pourraient être sollicités. Le cerveau holographique de Karl Pribram, les Champs morphogénétiques de Rupert Sheldrake, les Champs de Cohérence de Jacques Ravatin, La machine cyclique de Jean-Charles Pichon, *etc.*

De l'avis de nombreux chercheurs, l'auto-expérimentation souffre du manque d'« objectivité » exigé par la science. Mais précisément, la subjectivité représente une condition nécessaire à l'approche « réussie » de l'ayahuasca. L'abolition de la distance entre observateur et objet (puisque'il s'agit du même individu à la fois sujet et objet) constitue le nœud central de la thérapie traditionnelle. Répétons le, le sujet ne saisit pas la réalité mais en est saisi ; il n'agit pas mais est agi.

Cet obstacle est d'ailleurs celui de la microphysique, l'observateur modifiant de fait l'expérience.

Les auteurs s'approchant de l'auto-expérimentation sont les plus intéressants à consulter à propos de l'ayahuasca (Terence K. et Dennis J. McKENNA, 1974, *The invisible landscape : Mind, hallucinogens and the I Ching*. The seabury Press, New York). Pour être valide cependant, cette auto-expérimentation implique pour progresser la pratique des diètes, jeûnes et abstinences. Nous connaissons le cas de chercheurs ayant ingéré plus de 150 fois l'ayahuasca mais sans aucune diète dont ils sous estiment l'importance : leurs connaissances sont demeurées à un niveau très élémentaire.

L'étude des états de conscience modifiés nous semble extrêmement prometteuse pour l'avenir. Cependant, elle suppose au préalable une redéfinition de la démarche scientifique en ce domaine, c'est à dire une *révision épistémologique*.

Le Dr. Kabire FIDAALI qui a travaillé et s'est initié auprès de guérisseurs africains, en arrive aux mêmes conclusions à la suite d'une auto-expérimentation qui, pourtant, ne fait pas appel à l'ingestion d'hallucinogènes. Son travail ouvre des horizons en ce domaine.

Les recherches en psychologie des profondeurs entamées par C.G. JUNG, en particulier dans l'analyse des rêves et des délires de psychotiques nous paraissent particulièrement bénéfique. Lors de notre démarche, les concepts principaux de la pensée junguienne (inconscient collectif, anima-animus, double et ombre, structures archétypales, numinosité, *etc.*) nous ont été de précieux repères.

Nous avons « vécu » intensément la synchronicité et avons assisté à suffisamment de phénomènes parapsychologiques (nous les nommons ainsi à défaut d'autres appellations précises) pour pouvoir reprendre à notre compte la question formulée dans l'ouvrage de Hubert REEVES & coll :

« Existe-t-il un ordre causal ? »

On ne peut, nous semble-t-il, se risquer à une étude audacieuse et sérieuse (et ambitieuse) des phénomènes de modifications des états de conscience sans accepter auparavant l'éventualité d'un changement de paradigme. La pertinence du débat sur ces thèmes impose un élargissement des conceptions actuellement en vigueur (et des discours) afin d'ouvrir de nouvelles voies de la pensée.

L'Ayahuasca constitue un défi intellectuel pour notre époque.

BIBLIOGRAPHIE

Pour des informations botaniques plus détaillées :

DEULOFEU Venancio, 1967, "Chemical compounds isolated from Banisteriopsis and Related Species", Ethnopharmacologic search for psychoactive drugs, US Public Health Service Publication, N° 1645, pp393-402.

GATES Bronwem, 1986, "La taxonomía de las malpigiaceas utilizadas en el brebaje del Ayahuasca", América Indígena, vol.XLVI, pp.49-73.

McKENNA, Denis J., G.H.N. TOWERS, F. ABBOTT, 1984, "Monoamine oxidase inhibitors in South American hallucinogenic plants: Tryptamine and B-Carboline constituents of Ayahuasca", Journal of Ethnopharmacology, 10 (1984), pp. 195-223.

NARANJO Plutarco, 1983, "Ayahuasca: Etnomedicina y Mitología", Ed. Libri Mundi, Quito, ppA7-67.

SCHULTES, Richard Evans, 1986, "El desarrollo histórico de la identificación de las malpigiaceas empleadas como alucinógenos", América Indígena, vol.XLVI, México, pp.9-49.

Auteurs citant leurs visions au moins partiellement :

AREVALO VALERA Guillermo, 1986, "El Ayahuasca y el curandero shipibo conibo del Ucayali (perú)", América Indígena, vol.XLVI, pp 147-162.

AYALA FLORES Frandín, LEWIS Walter H., 1978, "Drinking the South American Hallucinogenic Ayahuasca", Economic Botany 32 : 154-156, April-June 1978, The New York Botanical Garden, published for the Society for Economic Botany.

BRAMARD- BLAGNY Anne, 1981, « Mon soleil au Pérou », Ed. L'Harmattan, Paris.

CALVO César, 1982, "Las tres mitades de Ino Moxo", Ed Cedep-Planeta, Lima.

SCHEIFFER Hedwig (Apud), 1973, "Sacred narcotic plants of the new world indians", An anthology of texts from the 16th century to date, pp.98-112, Hafner Press, New York.

SILVA SANTISTEBAN Fernando, 1977, "Ayahuasca del cielo", Revista RUNA, Nro.3 Instituto Nacional de Cultura, Junio 1977, pp.22-27, Lima.

CHIAPPE Mario, LEMLIJ Moisés, MILLONES Luis, 1985, "Alucinógenos y Shamanismo en el Perú contemporáneo", Ed. El Virrey, Lima, pp.79-82.

DESOILLE Robert, 1973, « Entretiens sur le Reve Eveillé Dirigé en Psychothérapie », Collection Sciences de l'Homme, Payot, Paris.

FIDAALI Kabire, 1987, « Le Pouvoir du Bangré : Enquete initiatique a Ouagadougou », Coll. De près comme de loin, Presses de la Renaissance, Paris, 221 p.

LUNA Luis Eduardo, 1986, “Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of the peruvian amazo”, Acta Universitatis Stockolmiensis, Stockolm Studies in Comparative religion, 151 p.

McKENNA Dennis J., LUNA L.E, TOWERS C.H.N., 1986, “Ingredientes biodinámicos en las plantas que se mezclan al Ayahuasca. Una fannacopea tradicional no investigada”, América Indígena, vol. XLVI, pp.73-100.

McKENNA Terence y Dennis J., 1974, “The invisible Landscape: Mind, Hallucinogens and the Ching”, The Seabury Press, New York.

NARANJO Claudio, 1973, “The healing journey: new approaches to Consciousness”, Pantheon Books, Randon House, New York.

REEVES H. CAZENAVE M., SOLIE P., PRIBRAM K., FETTER H., VON FRANZ M-L, 1985, « la Synchronicité, l'Ame et la Science: Existe-t-il un ordre a-causal ? », Ed. Poiesis, Diffusion Payot, Paris, 180p

REINBURG Pierre, 1921, « Contribution a l'étude des boissons toxiques des indiens du Nord- Ouest de l'Amazone. Etude comparative toxico-physiologique d'une expérience personnelle », Journal de la Société des Américanistes de Paris, Nouvelle Série, T.XIII pp. 25-32.

SCAZZUCHIO-BARBIRA Françoise, 1979, “Ethnicity and Boundary maintenance among peruvian forest quechua”, University of Cambridge, Center of Latin American Studies, 468p.

WALTER Annie, 1982, “Ethnomédecine et anthropologie médicale: bilan et perspectives”, Cahiers ORSTOM, sér. Sciences Hum., vol XVIII, N°4, ppA05-414, Paris.

WEIL Pierre, 1986, « Vers une approche holistique de la nature de la réalité” in Médecines Nouvelles & Psychologies Transpersonnelles », L'Ouvert, Question de N°4, pp.11-57, Albin Michel Ed.