

Mot de présentation

Penser ensemble les limites de la société et de la drogue

Marc Perreault



**DROGUES,
SANTÉ ET
SOCIÉTÉ**

Volume 16, numéro 2, octobre 2017

La drogue : aux limites de la société (1) Représentations

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1041849ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1041849ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Drogues, santé et société

ISSN

1703-8847 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Perreault, M. (2017). Mot de présentation : penser ensemble les limites de la société et de la drogue. *Drogues, santé et société*, 16(2), i–xiii.
<https://doi.org/10.7202/1041849ar>



Mot de présentation

Penser ensemble les limites de la société et de la drogue

Marc Perreault, directeur du numéro

Dans mes continuelles extases, je m'enivrai à torrents des plus délicieux sentiments qui jamais soient entrés dans un cœur d'homme. Oubliant tout à fait la race humaine, je me fis des sociétés de créatures parfaites, aussi célestes par leurs vertus que par leurs beautés, d'amis sûrs, tendres, fidèles, tels que je n'en trouvai jamais ici-bas.

Jean-Jacques Rousseau
(Les confessions II, p. 183)

Les vices entrent dans la composition des vertus comme les poisons entrent dans la composition des remèdes. La prudence les assemble et les tempère et elle s'en sert utilement contre les maux de la vie.

La Rochefoucauld
(Maximes, 182)

De même qu'il y a de la bonne et de la mauvaise musique, il y a de bonnes et de mauvaises drogues. Et donc, pas plus que nous ne pouvons dire que nous sommes «contre» la musique, nous ne pouvons dire que nous sommes «contre» les drogues.

Michel Foucault
(Dits et écrits IV, p. 738)

Mot de présentation

Drogue et société, voilà deux mots familiers que nous employons sans nous interroger sur leur signification. Cette familiarité leur procure chacun une polysémie variable selon l'usage et l'intention. On parle volontiers de l'amour comme d'une drogue douce ou dure. On compare les dépendances comportementales à des drogues. Jusqu'à la philosophie qui devient drogue (Tellez, 2012)! On parle de société secrète, de société intoxiquée (Xiberras, 1989) ou encore de société globale comme si le mot société allait de soi. Vraiment? Au départ de ce numéro^[1], il y a l'idée que derrière l'impression de connaître les sens des mots «drogue» et «société» se dissimulent des représentations qui constituent autant de biais subjectifs dans nos approches. Le défi est ambitieux : interroger la notion de drogue sous l'angle de la société et à la fois questionner les conceptions de la société depuis la perspective des drogues. Le territoire à couvrir est immense. Aussi a-t-il fallu privilégier des pistes d'explication parmi plusieurs.

L'histoire des notions de drogue et de société est marquée par les mêmes vicissitudes. Toutes les deux s'introduisent dans l'épistémologie moderne en portant les espoirs de progrès du positivisme. Toutes les deux connaissent le désenchantement du 20^e siècle en se révélant des vecteurs d'exclusion. Autant les bons que les mauvais usages des drogues se distinguent historiquement selon les classes et les statuts, autant de nos jours les sociétés se définissent principalement par ce qu'elles ne sont pas et ce qu'elles excluent. Sans entreprendre une histoire des notions de drogue et de société, rappelons le passage d'une conception essentiellement positive de la société et des drogues à une représentation davantage négative, sinon ambivalente.

Sur la notion de société

Du latin *societas* dérivé de *socius* (associé, compagnon), le mot société apparaît en français vers 1140^[2]. Son occurrence dans les traités philosophiques est cependant rare avant la fin du 17^e siècle. Les moralistes du 16^e et du 17^e siècle l'utilisent en faisant principalement allusion à la vie de salon et à l'art de conversation^[3] de la «bonne société». «La ville, explique La Bruyère (1688), est partagée en diverses sociétés, qui sont autant de petites républiques, qui ont leurs lois, leurs usages, leur jargon, et leurs mots pour rire» (La Bruyère, 2008 : 270). On assiste avec les moralistes à une sécularisation de la notion de société qui devient un «espace sans hiérarchie» où «la sacralité dérivée de la cour» ne subsiste plus (Parmentier, 2000 : 130). «Dans la société, c'est la raison qui plie la première» (La Bruyère, 2008 : 226).

Au 18^e siècle, la noblesse de la «société de cour» rivalise de plus en plus avec les couches bourgeoises ascendantes, en particulier avec les financiers dont elle ne peut se passer du soutien pour

¹ Rappelons pour la petite histoire que l'idée de ce numéro thématique est née dans la foulée de la préparation du numéro sur les jeux de hasard (*Drogues, santé et société*, 2013, volume 12, n° 2) Après plusieurs années de refus et de réticences, le comité de rédaction de la revue a accepté de publier un numéro thématique sur les dépendances aux jeux de hasard et d'argent sans qu'il n'y ait nécessairement de lien autre qu'analogique avec la «drogue». Se posait alors pour moi la question de la drogue comme une notion passe-partout ne se définissant pas par ses propriétés intrinsèques, mais par de vagues liens avec l'image négative de la dépendance. Qu'entend-on par le mot drogue? Or, si l'on pousse la réflexion plus loin, on constate que le même flou entoure les notions de «société» et de «santé» qui sont les deux autres pôles référentiels de la revue. Ce numéro thématique se concentre sur les rapports conceptuels entre drogue et société, laissant à un projet futur les questionnements sur la notion de «santé».

² Soulignons que le mot anglais *society* provient du mot français et qu'il n'est utilisé qu'à partir de 1530. Il est essentiellement, dans ses usages pré-sociologiques, une métaphore de camaraderie, compagnie ou association transmettant «des images de proximité, d'unité, un certain degré d'intimité et d'engagement mutuel» (Bauman, 2005 : 68).

³ Voir par exemple La Bruyère «De la société et de la conversation» chapitre V des *Caractères*.

maintenir leur train de vie (Elias, 1985 : 40-45). Rang social et puissance sociale ne coïncident plus dans les années qui marquent la fin de l'Ancien Régime (*ibid.* : 308-309). Une nouvelle « société civile » se dessine. Telle que la conçoit Locke (2008 [1690] : 256-292) elle est l'union d'« un certain nombre de personnes » formant d'un « accord mutuel » un « corps politique » dans le dessein de « conserver leurs propriétés » que sont leurs vies, leurs libertés et leurs biens^[4]. C'est, ni plus ni moins, la « société bourgeoise » des propriétaires veillant « à détourner la part d'intervention du pouvoir dans leurs intérêts communs » (Habermas, 1993 : 65-66).

La société est une abstraction conceptuelle qui se confond tantôt avec l'État, tantôt avec la nation tout en se distinguant du peuple. Le « peuple » est toujours à part ou à la traîne dans les représentations dominantes et une menace pour les institutions de la vieille société (Michelet, 1974 [1826] : 151-153). Pour Montesquieu, qui appartient à la « noblesse de robe », les bourgeois sont le peuple (Elias, 1985 : 52). Lorsqu'il émerge comme « acteur historique », le peuple est « toujours un transgresseur par rapport à la situation antérieure » (Laclau, 2008 : 265). Sinon, il n'existe pas (Rancière, 2013 : 139).

Le « contre-sujet » société naît principalement d'un discours de réaction à l'encontre des « constructions héritées du droit naturel » (Karsenti, 2013 : 156-157, italiques de l'auteur). Les penseurs des Lumières ont fait de la raison la base de sa fondation et de ses lois un thème de prédilection. Grâce à la « Raison universelle » et au « progrès de la conscience » (Hegel, 1965 [1803]), on substitue à l'image passionnée et quasi religieuse de la nation le concept soi-disant plus objectif de la société civile qui trouve dans le « contenu rationnel » de l'État et les principes du « droit comme loi » sa forme première (Hegel, 1940 [1820]). La « société de savants^[5] » est le modèle parfait (Gusdorff, 1966 : 74).

Quand Auguste Comte imagine la science de la société qu'il nomme sociologie, il a en tête une certaine conception de l'ordre et du progrès issue de cette même raison universelle^[6]. Les fondateurs de la sociologie moderne (Tonnies, Spencer, Durkheim) s'inspirent à leur tour du positivisme comtien pour concevoir l'image coercitive de la société. La contrainte est la caractéristique de tout fait social, affirme Durkheim (1963 : 121). La supériorité de la société « n'est pas seulement physique, mais intellectuelle et morale ». L'individu est dominé par une force naturelle qui « sort des entrailles de la réalité » et qui l'amène à s'y soumettre (*ibid.* : 121-122). La société se confond avec la réalité (Bauman, 2005 : 66). Et elle est d'abord, pour Durkheim, une *réalité morale* (Laval, 2012 : 336 ; Habermas, 2012 : 184, italiques des auteurs). La société (*gesellschaft*) est conçue comme une totalité naturelle succédant à la communauté (*gemeinschaft*) qui est première (Tonnies 1887 ; Durkheim, 1889). Elle prend la forme idéalisée d'« un groupe formé par une pluralité d'individus associés » (Durkheim, 1967 : 42). Une représentation qui ne subsiste pas au 20^e siècle marqué par les affres du totalitarisme et les déchirements des idéologies nationalistes. On parle moins désormais de solidarité mécanique ou organique et plus de « la société du mépris » (Honneth 2008). Les réalités que nous appelons « regrettablement » sociétés sont en fait, dit Sloterdijk, « des associations agitées et asymétriques de pluralités d'espaces

⁴ Le mot société revient de manière répétitive dans la version française du *Traité du gouvernement civil* de Locke publié en 1795, soit peu de temps après la Révolution française. Or, sous le vocable société, le traducteur David Mazié range indifféremment, selon la forme et le sens, autant le mot *society* que les mots *community*, *goverment* ou *commonwealth* (cf. Locke, 2008).

⁵ Condorcet, « précurseur essentiel » de Comte selon ses propres mots (Comte, 1966 : 32) et figure célèbre des Lumières, évoque dans sa dernière œuvre l'idée d'une « république universelle des sciences » réunissant les savants du globe (cf. *Esquisse d'un tableau historique des Progrès de l'esprit humain*, cité par Gusdorff, *ibid.*).

⁶ Le progrès est le développement de l'ordre, tel est le « principe général », résume Comte (2008 [1848] : 301), de l'évolution humaine vers laquelle converge la force morale et la dynamique de la société.

Mot de présentation

dont les cellules ne peuvent être ni véritablement unies, ni véritablement séparées» (2006 : 231 et 50). Il faut les approcher comme des associations d'éléments hétérogènes dont on ne connaît pas *a priori* la composition (Latour, 2007 : 232). Une chose cependant : pour parler d'une société, celle-ci doit nécessairement être « définie par quelque particularité, par quelque exclusion^[7], ne serait-ce que par un *nom* » (Balibar, 2011 : 58, italiques de l'auteur).

Les limites de la société sont celles de l'exclusion.

Sur la notion de drogue

Les origines du mot drogue sont incertaines. On le retrouve au 16^e siècle dans différentes langues européennes et il recouvre alors plusieurs significations. Dans le dictionnaire de Trévoux de 1752, il est défini comme « un terme général de marchandise d'épicerie » provenant « surtout de pays éloignés ». Les drogues sont les panacées des apothicaires (cf. infra dans ce numéro l'article de Nourrisson). Elles s'introduisent dans l'imaginaire moderne marquées par l'ambivalence du *pharmakon*, soit à la fois remède et poison.

Dans l'état de nature, raconte Rousseau (1754), l'homme n'a guère besoin de remèdes et encore moins de médecins. Plusieurs ont parfaitement guéri de blessures considérables sans être « tourmentés d'incisions, empoisonnés de drogues, ni exténués de jeûnes » (Rousseau, 1992 : 180). « Les stimulants qui enivrent offrent, dit Kant (1797), un moyen physique d'exciter ou d'apaiser l'imagination. »

« Les uns, en tant que poisons, affaiblissent la force vitale (certains champignons, le Porsch, l'aconthe sauvage, la Chica des Péruviens, l'ava des Indiens des mers du Sud, l'opium); d'autres lui redonnent vigueur ou du moins exaltent le sentiment qu'on en a (les boissons fermentées, le vin et la bière, ou l'esprit qu'on en extrait, l'eau de vie); mais tous sont contre nature et factices » (Kant, 1988 : 48-49).

Les propriétés des psychotropes varient selon les individus et les groupes. « Il en est de la liberté » comme « de ces vins généreux, propres à nourrir et fortifier les tempéraments robustes [...], mais qui accablent, ruinent et enivrent les faibles et délicats » (Rousseau, 1992 : 147). Le peuple est le premier à en écoper. Non seulement le « mélange de spiritueux » qu'on lui vend sous le nom de vin l'empoisonne-t-il, mais il l'avilit (Michelet, 1974 [1846] : 122). Déjà, dans les représentations médicales et morales du 18^e siècle distingue-t-on fondamentalement les effets néfastes des alcools distillés « pourvoyeurs de vices » et de maladies diverses des bienfaits potentiels des boissons fermentées consommées avec modération. Mais ce n'est qu'en 1849 que le néologisme alcoolisme en tant que catégorie médicale fut inventé avant de devenir un « fléau » largement associé aux comportements des classes populaires (Dargelos, 2006 : 68). Les conditions du bon usage dépendent non seulement des contextes, mais des statuts des usagers comme des substances.

Pourtant, les drogues portaient durant la première moitié du 19^e siècle les espérances du progrès et de la vie moderne. L'industrialisation de la société et les avancées technologiques permettaient de croire en la conception de drogues toujours plus efficaces desquelles on extirpe la part de poison pour ne conserver que celle du remède. À l'époque, l'opium est « promu remède universel ». L'automédication des drogues est la norme. La drogue « exprime le souci proprement moderne de se prendre en charge ». Elle est une des « techniques pour obtenir un confort intérieur » (Ehrenberg,

⁷ « Pour pouvoir parler de « tous les citoyens », il faut que citoyens de telle cité tous ne le soient pas » (Balibar, *ibid.*).

Mot de présentation

1995 : 54-55). Cette version moderne du mythe de la drogue parfaite, lequel ne disparaît jamais, est fortement malmenée dans les dernières décennies du 19^e siècle avec la montée des ligues de tempérance et la mouvance prohibitionniste. On assiste avec la venue du 20^e siècle au glissement de la figure du *pharmakon* à celle du *toxikon* (Rosenzweig, 1998). La drogue-remède cède toute la place à la drogue-toxique^[8]. Faire allusion à la drogue éveille dès lors dans les esprits une image d'illégalité et de dangerosité.

On ne parle pas, du moins en français^[9], de « la drogue » comme on parle « des » drogues. Au singulier, elle est surtout une vague catégorie populaire à connotation péjorative^[10], tandis qu'au pluriel, ce sont des substances – produits – que l'on distingue par un nom spécifique et qui relèvent davantage des experts et pseudo-experts, incluant les usagers^[11]. Dans les faits, on constate qu'il est difficile de démêler dans l'espace public les représentations subjectives associées à l'image de la drogue des définitions objectives des drogues, psychotropes ou autres stupéfiants. Que l'on parle de la drogue ou des drogues, nous sommes toujours dans le flou représentationnel de la norme et de la marge.

Ambiguïtés des limites

Les notions de drogue et société ne se réduisent ni l'une ni l'autre au *logos* de la rationalité. Toutes les deux véhiculent dans leur conception les formes imaginaires irréductibles – irrationnelles – du *mythos* de leur origine. Leurs explications basculent constamment entre mythe et raison. On ne peut les comprendre en faisant abstraction de la tension qui est celle des limites ambivalentes qui les définissent, limites qui sont aussi des passages, des frontières, entre différents états d'être et du monde. La première de ces limites est l'*illusion occidentale* de la nature humaine (Salhins, 2009). Illusion qui est à l'origine des conceptions ambivalentes du mal et du bien et qui trouve dans les représentations antinomiques d'Hobbes et de Rousseau de la société sa forme canonique moderne. Si pour Hobbes le mal originaire est dans l'état de nature, pour Rousseau « l'homme est naturellement bon » ; c'est la société qui est la cause de tous ses vices (Mairet, 2000 ; Rousseau, 1992 [1750] : 108). Malgré leurs divergences, Hobbes et Rousseau posent tous les deux « une discontinuité entre l'homme de la nature et l'homme politique ». Aussi le « contrat social » constitue-t-il pour eux la réelle naissance de l'humanité (Dumont, 1983 : 113).

Découlent de la fable moderne du bien et du mal différentes conceptions de la raison, de la volonté et de la liberté^[12]. « La nature a délégué la raison au gouvernement de notre volonté » dit Kant (1990

⁸ Il est éclairant que la petite histoire récente de la légalisation du cannabis procède à l'inverse, alors que l'acceptabilité sociale de la drogue est d'abord passée par la reconnaissance de ses propriétés médicales. De drogue toxique criminalisée, elle est devenue un « remède » légalisé pour ensuite être reconnu comme produit de consommation récréatif. C'est tout le contraire pour le tabac dont l'usage longtemps encouragé est aujourd'hui socialement condamné. De banal produit de consommation, le tabac est maintenant considéré comme une drogue dangereuse pour la santé.

⁹ Il serait instructif de comparer, dans différentes langues modernes, les déclinaisons du mot drogue à la fois comme nom et comme qualificatif (drogué, *drug*, *drugstore*, *drogueria*, etc.) en distinguant les représentations positives et négatives selon leurs propriétés curatives ou toxiques.

¹⁰ On pourra ainsi entendre dire d'une personne qu'« elle n'est pas dans son état normal, car elle a pris de la drogue », alors que la dite personne, peu importe son état, ne parlera pas généralement de la drogue, mais dira plutôt qu'elle a « sniffé de la coke », « fumé du H » ou « gobé de l'extasy », etc.

¹¹ On ne compte plus depuis le *Phantastica* de Lewin (1925) les taxonomies et registres (populaires, juridiques, alimentaires, médicaux, etc.) avec lesquels on classe les nomenclatures des drogues.

¹² « Les seuls objets d'une raison pratique sont le bien et le mal » (Kant, 1985 : 88) !

Mot de présentation

[1785] : 90), alors qu'ailleurs il fait « du concept de la liberté un principe régulateur de la raison » (Kant, 1985 [1788] : 76). Il est éloquent que les débats contemporains sur les usages et le commerce des drogues incluant l'alcool se situent dans le prolongement de la réflexion sur la volonté et la liberté et sur les « limites de l'autorité de la société sur l'individu » (cf. Mill, 1990 [1859]).

Selon Foucault (2014), l'expérience de la drogue consisterait à « effacer les limites », à « mettre hors circuit toutes les exclusions » et à « se poser à ce moment-là, la question : qu'en est-il du savoir ? » L'impression de « franchir une frontière peut-être interdite » et de pénétrer à ses risques et périls « dans un monde inconnu » abonde dans la littérature de la drogue. Trois dimensions de l'expérience caractérisent spécialement ce monde auquel la drogue donne accès : « la dissolution du schéma corporel, l'éloignement des repères d'espace et de temps, l'effacement de la frontière séparant le sujet de l'objet » (Hulin, 2014 : 124-125, mes italiques). Est-ce un nouveau savoir ? Le savoir avant la drogue est-il encore valable (Foucault, 2014) ?

Se pencher sur la drogue et ses usages dans ses rapports avec le monde implique le questionnement sur le brouillage des frontières et des savoirs. À quels champs de savoir et d'expérience le signifiant « drogue » ou son équivalent se rattache-t-il ? Ces champs s'interpénètrent-ils ou se dissocient-ils ? Comment séparer la part individuelle des usages de la part collective ? Quelles sont les limites de l'expérience privée et de la légalité ? Pourquoi les effets des drogues changent-ils selon les contextes et la signification des usages ? Voilà quelques-unes des questions parmi de nombreuses autres que soulève la thématique de « la drogue aux limites de la société ».

Par ses dimensions plurielles aux confins de multiples registres normatifs, la notion de drogue se révèle un prétexte tout désigné pour explorer les limites constitutives de la société. Des limites arbitraires non pas fixes et solides, mais incertaines et fluides, des limites franchissables, créatrices d'inclusion et d'exclusion qui se multiplient depuis l'intérieur de la « société globale » (Latouche, 2012 ; Bauman, 2013 ; Agier, 2013).

Nous proposons dans ce numéro de DSS de partir, pour reprendre la formulation de Whitehead (1995 [1929] : 92), à la découverte de la « société corpusculaire » formée de faisceaux d'objets persistants que sont les personnes et les entités. Une société qui est en fait un collectif marqué par la « porosité des frontières ontologiques » entre existants humains et non-humains, un collectif qui n'est pas fermé substantivement, mais qui se caractérise « par la discontinuité introduite à son pourtour du fait de la présence ostensible à proximité d'autres principes de schématisation des rapports entre les existants » (Descola, 2005 : 393 et 425). Nous nous retrouvons alors non pas devant une société mais à la rencontre d'un univers pluraliste, un « multivers » de sens où chaque partie, chaque élément se rattachent aux autres par une concaténation de relations dont la totalité échappe à l'emprise de la rationalité (James, 2007 [1909]).

L'expérience des limites

Ce long préambule, brossé à gros traits et rempli de raccourcis, n'avait pour objectif que de relever quelques-unes des balises conceptuelles entre lesquelles s'est orientée la thématique sans sujet de « la drogue aux limites de la société ». Sans sujet en effet, car il ne s'agit pas de développer sur un thème précis en particulier, mais plutôt d'ouvrir différentes pistes de réflexion en les faisant converger autour des *analogons* drogue et société. Nous n'abordons pas les signifiants drogue et société comme des notions à définir ou à expliquer, mais comme des points de repère versatiles dont la représentation change selon l'image que chacun s'en fait.

Mot de présentation

La construction de ce numéro double de la revue DSS s'est élaborée sous le mode de l'essai. Tous les auteurs¹³ ont été invités à collaborer en étant libres de développer à partir de leur propre compréhension de la thématique. Le rôle de la coordination a consisté principalement à diversifier les pistes interprétatives afin de couvrir le plus vaste territoire possible. Chaque auteur devenait en ce sens un guide particulier nous faisant découvrir, depuis sa perspective de recherche, son regard sur certains aspects de la thématique telle qu'il ou elle la conçoit. Avec pour résultat que chaque article constitue une partition différente d'une composition polyphonique dont les liens et recoupements se révèlent dans la réflexion que ceux-ci suscitent sur les limites conceptuelles de la drogue et de la société. Aussi le lecteur est-il invité à son tour à penser aux limites de la drogue et de la société à partir de sa propre perspective et compréhension des enjeux soulevés par les auteurs.

Un des premiers constats qu'on ne manquera pas de noter est à la fois la timide présence de la société ainsi que les points de vue divergents à propos de la drogue. En effet, la société est la plupart du temps présente en filigrane dans les textes des différents auteurs, lorsqu'elle n'est pas une vague idée sans ancrage défini. Quant à la notion de drogue, elle est pour une majorité d'auteurs interprétée à travers le prisme négatif de la drogue-toxique. Cela dit, nous verrons que ces mêmes auteurs considèrent sous un œil positif les substances – nominalement définies – se rangeant plus ou moins sous la catégorie drogue-remède du *pharmakon*. D'où l'intérêt d'entreprendre une lecture dialogique de chaque article en croisant notre regard et nos conceptions sur les dimensions limites de la drogue et de la société avec celui et celles des auteurs. Le croisement des perspectives dans la rencontre avec l'autre devient en quelque sorte une expérience des limites issues de la mouvance des normes et des frontières. Cette ouverture multiperspectiviste se noue et dénoue dans les va-et-vient de la lecture croisée de chacun des textes qui composent ce numéro thématique double. Notre objectif sera en partie atteint si, au terme de ce parcours textuel, le questionnement sur les notions de drogue et de société suscite une intention de dépasser le simple horizon des clichés pour se demander de quel type de drogues voulons-nous ou pas et de quelle société parlons-nous? Un dessein ambitieux qui exige de penser ensemble les limites de la société et de la drogue.

Bien que chaque article soit indépendant des autres, nous avons vu à nouer entre chacun des fils conducteurs permettant de développer dans différentes directions la réflexion sur notre questionnement initial. Pour ce faire, nous avons divisé arbitrairement les deux numéros en regroupant les articles sous le sous-thème des « représentations » dans le premier cas et des « pratiques » dans le deuxième. Cette division est en effet arbitraire dans la mesure où les représentations et les pratiques sont deux versants indissociables des réalités humaines.

Représentations des drogues et de leurs usages : à propos des articles

Nous proposons dans ce premier numéro de partir sur la piste de la drogue – sans égard à ses qualités positives ou négatives – en empruntant un parcours qui nous conduira dans le temps et dans l'espace des représentations. Guidés par le regard de chacun des auteurs, nous suivrons différents trajets se croisant dans les carrefours transformateurs des usages des drogues, carrefours qui constituent autant de limites, de passages et d'interconnexions possibles entre des univers de sens souvent inconciliables. De la découverte du Nouveau Monde avec ses drogues exotiques jusqu'à la réalité virtuelle du cyberspace avec ses drogues psychédéliques, notre odyssée nous entraînera dans des mondes pluriels et des sociétés clivées où coexistent, parfois en harmonie, parfois en tension, humains et non-humains, entités visibles et invisibles, vivants et non vivants.

¹³ L'emploi du genre masculin est ici essentiellement pratique et sans connotation avec le genre sexué des personnes concernées.

Mot de présentation

Le numéro s'ouvre par un retour dans le temps. L'historien Didier Nourrisson revient sur les résultats de ses recherches et présente en accéléré l'évolution des représentations des drogues depuis les cinq derniers siècles. En prenant l'exemple français pour plaque tournante, nous nous déplaçons dans l'espace géographique et l'espace social depuis la découverte des drogues du Nouveau Monde au 16^e siècle jusqu'aux législations actuelles de la santé publique. Nous voyons que les représentations des usages se transforment dans les passages entre les continents et entre les classes. Les produits exotiques prisés par la « bonne société » deviennent des drogues condamnées pour leur usage avec leur popularisation. Ce sont moins les drogues que leurs « usagers qui inquiètent ». D'un « signe de savoir-vivre », l'abus des drogues et de l'alcool évoque une imagerie de « turbulence sociale » lorsqu'associé aux réalités des classes populaires. Médicalisation et moralisation des usages vont de pairs. La spécificité du genre n'y échappe pas alors que se banalise au début du 20^e siècle la représentation de la femme « hystérique de la consommation ». La représentation des drogues et de leurs usages se révèle ainsi une construction normative qui varie constamment avec l'évolution de la société.

Avec l'article de Sébastien Baud, nous nous déplaçons vers un paysage chamanique internationalisé logé aux confins de multiples sociétés ou, si l'on préfère, aux limites de multiples mondes se heurtant et s'interpénétrant et entre lesquels les « modernes » voyagent « en chair et en os » à la rencontre de leur chamane et aussi « en esprit » à la rencontre des entités invisibles et non humaines. Dans ce *multivers* où tout est interrelié, les drogues – jamais nommées ainsi par l'auteur – ne sont pas des substances que l'on consomme pour leurs effets, mais des signifiants – des véhicules – plurivoques ouvrant les voies de la connaissance vers d'autres perspectives. Elles sont des véhicules facilitant « la métamorphose passagère et dangereuse » du « devenir-autre ». En suivant les circuits du « cheminement spirituel » empruntés par le « tourisme chamanique » en quête de l'ayahuasca, entre la forêt amazonienne et le pays andin, Baud nous fait découvrir un paysage multidimensionnel où se brouille la frontière entre un en-dedans et un en-dehors, entre l'individuel et le collectif, et où les « modernes » constituent un vecteur incontournable de transformation, pour le meilleur et pour le pire.

L'exploration de cet « espace autre » qui se révèle avec « l'expérience psychotrope » (cf. Baud), se poursuit avec l'article de Julie Laplante. L'auteure nous invite à nous placer cette fois-ci au milieu des choses, entre l'humain et le non-humain, pour découvrir le devenir-autre qu'est le « devenir-plante ». Nous suivons à rebours son parcours de recherche transcontinental qui, de l'Amazonie brésilienne à Java en Indonésie en passant par Cape Town en Afrique du Sud, l'amène à poser un regard toujours renouvelé sur « l'enlacement humain-plante » dans l'art de guérir. Le « devenir-plante » des guérisseurs nous introduit dans des univers de sens rhizomatiques, sans commencement ni fin, où s'emmêlent la nature et la culture, le monde du rêve et des forces invisibles, et où « le social est toujours en train de se faire ». L'expérience de proximité de la chercheuse nous guide à travers les « agencements-vie fortuits possibles entre les plantes et les humains » sur lesquels repose l'efficacité (symbolique) des élixirs, remèdes ou autres drogues (dans ce cas-ci ladite « plante savante » ayahuasca). Il ne s'agit pas ici de prendre passivement une « drogue » en attente de ses effets biopharmaceutiques particuliers, mais plutôt de s'agencer favorablement et globalement – depuis l'entre-deux des enlacements – avec le devenir « toujours en action » de la plante ou du psychotrope.

L'article de Christian Ghasarian nous introduit ensuite dans les passages de sens de la mondialisation des sociétés postindustrielles. Nous suivons le chercheur en Europe et en Amérique sur la piste des spiritualités alternatives et des nouveaux rituels impliquant l'usage de plantes psychotropes. Nous le suivons dans son questionnement sur les motifs et les représentations des personnes qui, dans leur quête spirituelle, « mobilisent des savoirs et des pratiques autres, en décalage avec le sens commun dominant », où la plante est censée favoriser l'introspection en soi. Nous nous immisçons dans le vécu de ces milieux cérémoniels par l'entremise des expériences d'observation participante

Mot de présentation

du chercheur dans une démarche qu'il qualifie d'« anthropologie compréhensive ». N'ayant auparavant jamais consommé de « drogues », l'usage des plantes dans le cadre des rituels l'a aidé, explique-t-il, à dépasser les jugements préconçus et à mieux comprendre les expériences des personnes impliquées. Les réflexions présentées dans l'article résultent de cette combinaison des expériences – de cette « intersubjectivité qui se construit » – soulignant l'importance de la notion de développement spirituel et de la dimension thérapeutique dans les « investissements sous-jacents » aux usages néo-chamaniques des psychotropes. Nous ne serions pas alors dans la « culture de la drogue », car pour Ghasarian – et tout l'article s'affaire à montrer pourquoi – loin d'être une « échappatoire ludique » le recours aux plantes chamaniques dans le contexte des ritualités s'inscrivant « dans la recherche d'une altérité intérieure » s'apparente plutôt à un travail spirituel.

L'exploration des « altérités liminales » (cf. Ghasarian) relève d'une toute autre forme d'expérience ontologique pour les voyageurs de l'hyperespace de la DMT. L'article de Graham St.John nous introduit dans le monde sans ancrage et désincarné de la réalité virtuelle. Nous découvrons une communauté d'utilisateurs qui se tisse dans les mailles invisibles du cyberspace à partir du partage de leurs expériences de la DMT, une puissante drogue psychédélique que l'on se plaît à définir comme un « enthéogène ». Les récits des expériences personnelles échangés sur des sites Internet spécialisés brossent un tableau féérique de la « transe DMT » où se mêlent science-fiction et esthétique métari-tuelle. L'analogie avec l'expérience de mort imminente et l'expérience de la « percée » (*breakthrough*) d'un espace liminaire se comparant à un dôme fonde la limite conceptuelle de cette communauté virtuelle qui existe par-delà les contextes d'usage. La force du texte de St.John est de montrer la sur-détermination des représentations véhiculées dans le cyberspace sur les usages et les effets de la DMT. Une communauté virtuelle d'utilisateurs se crée dans l'invention d'un langage ésotérique imageant une expérience prétendument inexplicable avec des mots. L'usage de la DMT relève d'une forme de rite individuel centré principalement sur la transpercée d'un espace liminal autre et non pas sur un devenir postliminal comme c'est le cas dans les rites de passage conventionnels.

Avec l'article d'Hélène Poliquin qui clôture ce numéro, nous changeons complètement de perspective. Des représentations des utilisateurs sur leurs pratiques, nous passons à celles véhiculées dans la société par les milieux d'intervention à propos des « utilisateurs de drogues par injection » (UDI). L'auteure entreprend notamment la déconstruction critique des principales notions qui orientent les approches en santé publique auprès de ce « groupe » de la population ciblé « à risque » pour ses conduites jugées dangereuses. Elle explique que même si ces notions (risque, vulnérabilité, autonomie, souffrance, iniquité sociale, etc.) aident à comprendre certains aspects de la vie des individus, elles ne constituent pas moins des étiquettes réductrices de la complexité et de la diversité de leurs réalités qui limitent les interventions et qui contribuent à la mise à distance, voire à l'exclusion sociale des personnes UDI. Poliquin nous invite à user de créativité et à humaniser la réponse sociale en renversant, entre autres, le paradigme dominant selon lequel les personnes UDI ont perdu le contrôle de leur vie et en insistant sur l'importance de les approcher dans leurs projets de vie et leur « en devenir ». Il importe en ce sens de reconnaître les dimensions potentiellement structurantes de la vie et des pratiques des personnes UDI pour considérer ces dernières non plus seulement comme des victimes de leur propre malheur, mais comme des personnes ayant la capacité de se réinventer et de participer à la société.

Aussi variées soient-elles, les différentes perspectives sur les représentations de « la drogue » abordées dans ce numéro se croisent toutes à l'ultime frontière qui est celle du corps tiraillé entre les limites personnelles et communes des expériences, entre la part privée et la part publique des usages. La frontière du corps, les limites du privé et du public, sont celles-là mêmes que cherche à dépasser l'expérience des drogues et à partir desquelles se construisent les normes et les représentations qui définissent et englobent les usages dans leurs rapports avec « la société ».

Remerciements

Ce numéro n'aurait pu se réaliser sans l'apport de multiples collaborateurs. Depuis l'ensemble de l'équipe de la revue DSS jusqu'aux auteurs, leurs noms sont trop nombreux pour risquer d'en oublier un dans nos remerciements. Aussi aimerions-nous insister sur la part invisible de cette réalisation collective en exprimant notre extrême gratitude envers les réviseurs anonymes qui se sont investis en commentant les articles et en les alimentant de leurs judicieuses remarques. Enfin, l'arrivée à la première étape de notre parcours n'aurait jamais été possible sans la participation inestimable de notre collègue François Gauthier, professeur à l'université de Fribourg en Suisse. Ce dernier a été le phare qui a guidé au départ le numéro dans son aventure intercontinentale. Notre reconnaissance ne sera jamais assez grande et nous espérons qu'il retrouve dans ce numéro quelques éclats de la lumière qu'il a apportée avec générosité et brio à sa réalisation.

Références

- Agier, M. (2013) *La condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*. Paris, France : La Découverte.
- Balibar, É. (2011). *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris, France : Presses universitaires de France.
- Bauman, Z. (2005). *La société assiégée* (Traduit par C. Rosson). Paris, France : Le Rouergue/Chambon.
- Bauman, Z. (2013). *La vie liquide* (Traduit par C. Rosson). Paris, France : Librairie Arthème Fayard/Pluriel.
- Comte, A. (1966) *Catéchisme positiviste*. Paris, France : Garnier/Flammarion. 1^{re} édition 1852.
- Comte, A. (2008). *Discours sur l'ensemble du positivisme*. Paris, France : Flammarion. 1^{re} édition 1848.
- Dargelos, B. (2006) Genèse d'un problème social. Entre moralisation et médicalisation : la lutte anti-alcoolique en France (1850-1915). *Lien social et Politiques*, 55, p. 67-75.
- Descola, Ph. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris, France : Gallimard.
- Dumont, L. (1983). *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, France : Seuil.
- Durkheim, É. (1889). Communauté et société selon Tonnies. *Revue philosophique*, 27, p. 383-390.
- Durkheim, É. (1963). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris, France: Presses universitaires de France, 1^{re} édition 1895.
- Durkheim, É. (1967). Détermination du fait moral. *Sociologie et philosophie*. (p. 39-71), Paris, France : Presses universitaires de France, 1^{re} édition 1906.
- Ehrenberg, A. (1995). *L'individu incertain*. Paris, France : Hachette.
- Elias, N. (1985). *La société de cour* (Traduit par P. Kamnitzer et J. Etoré). Paris, France : Flammarion.
- Foucault, M. (1994). Michel Foucault, une entrevue : sexe, pouvoir et la politique de l'identité. Dans D. De fort et F. Ewald (dir.), *Dits et écrits IV. 1980-1988*. (p. 735-746). Paris, France: Gallimard.
- Foucault, M. (2014). *The lost interview*. [Vidéo en ligne] Repéré à : <https://www.youtube.com/watch?v=91CQaoaNfqA>
- Gusdorff, G. (1966). *Les sciences humaines et la pensée occidentale. 1-De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*. Paris, France : Payot.
- Habermas, J. (1993). *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* (Traduit par M.B. de Launy). Paris, France : Payot.
- Habermas, J. (2012). *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé* (Traduit par J. Lacoste). Paris, France : Petite bibliothèque Payot. 1^{re} éd. allemande 1973.
- Hegel, G.W.F. (1940). *Principes de la philosophie du droit* (Traduit par J. Hyppolite). Paris, France : Gallimard, 1^{re} édition allemande, 1820.

Mot de présentation

Hegel, G.W.F (1965). *Le droit naturel* (Traduit par A. Kaan). Paris, France : Gallimard, 1^{re} édition allemande 1802-1803.

Honneth, A. (2008). *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique* (Traduit par O. Voirol et al). Paris, France : La Découverte.

Hulin, M. (2014). *La mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*. Paris, France : Presses universitaires de France, 1^{re} édition 1993.

James, W. (2007). *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste* (Traduit par D. Lapoujade). Paris, France : Les empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 1^{re} édition anglaise, 1909.

Kant E. (1985). *Critique de la raison pratique* (Traduit par L. Ferry et H. Wisman). Paris, France : Gallimard, 1^{re} édition 1788.

Kant, E. (1988). *Anthropologie du point de vue pragmatique* (Traduit par M. Foucault). Paris, France : Librairie philosophique J. Vrin. 1^{re} édition 1797.

Kant, E. (1990). *Fondements de la métaphysique des mœurs* (Traduit par V. Delbos). Paris, France : Delagrave, 1^{re} édition 1785.

Karsenti, B. (2013). *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*. Paris, France : Gallimard.

La Bruyère. (2008). Les Caractères ou les mœurs de ce siècle. *Les moralistes*. (p. 115-570). Paris, France : Flammarion. Le monde de la philosophie. 1^{re} édition 1688.

Laclau, E. (2008). *La raison populiste* (Traduit par J.-P. Ricard). Paris, France : Seuil.

La Rochefoucauld. (2008). Maximes. *Les moralistes*. (p. 1-109). Paris, France : Flammarion–Le Monde de la Philosophie. 1^{re} édition 1678.

Laval, C. (2012). *L'ambition sociologique*. Paris, France : Gallimard.

Latouche, S. (2012). *L'âge des limites*. Paris, France : Mille et une nuits.

Latour, B. (2007). *Changer de société, refaire de la sociologie*. Paris, France : La découverte.

Lewin, L. (1970). *Phantastica. Drogues, psychédéliques, stupéfiants, narcotiques, excitants, hallucinogènes*. Paris, France : Payot, 1^{re} édition allemande 1925.

Locke, J. (2008). *Traité du gouvernement civil* (Traduit par D. Mazel). Paris, France : Flammarion – Le Monde de la Philosophie, 159-427. 1^{re} édition 1690.

Mairet, G. (2000). Hobbes, matérialisme et finitude. Introduction. Hobbes, T. *Léviathan ou matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*. (p. 9-67). Paris, France : Gallimard.

Michelet, J. (1974) *Le peuple*. Paris, France : Garnier-Flammarion, 1^{re} édition 1846.

Mill, J.S. (1990). *De la liberté* (Traduit par L. Lenglet). Paris, France : Gallimard, 1990. 1^{re} édition 1859.

Parmentier, B. (2000). *Le siècle des moralistes. De Montaigne à la Bruyère*. Paris, France : Seuil.

Mot de présentation

Rancière, J. (2013) L'introuvable populiste. Dans Badiou, A. et al. (dir.), *Qu'est-ce qu'un peuple?* (p. 137-143). Paris, France : La Fabrique.

Rosenzweig, M. (1998) *Les drogues dans l'histoire entre remède et poison. Archéologie d'un savoir oublié*. Bruxelles, Belgique : De Boeck & Belin.

Rousseau, J.-J. (1968). *Les confessions II*. Paris, France : Garnier-Flammarion, 1^{re} édition posthume 1789.

Rousseau, J.-J. (1992). *Discours sur les sciences et les arts*. [1750]. Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes [1754]. Paris, France : Garnier-Flammarion.

Sahlins, M. (2009) *La nature humaine, une illusion occidentale* (Traduit par O. Renaut). Paris, France : Éditions de l'éclat.

Sloterdijk, P. (2006). *Écumes. Sphéréologie plurielle* (Traduit par O. Manonni). Paris, France : Maren Sell.

Tellez, J. (2012). *La philosophie comme drogue*. Paris, France : Germina.

Tonnies, F. (1963). *Community & society. (Gemeinschaft und Gesellschaft)*. New York, USA : Harper & Row, 1^{re} édition 1887.

Whitehead, A.N. (1995). *Procès et réalité. Essai de cosmologie* (Traduit par D. Charles et al). Paris, France : Gallimard. 1^{re} édition anglaise 1929.

Xiberras, M. (1989). *La société intoxiquée*. Paris, France : Klincksieck.

La représentation des drogues dans l'histoire des sociétés. Le cas français
Representation of drugs in the societal history. The French case
La representación de las drogas en la historia de las sociedades. El caso francés

Didier Nourrisson



Volume 16, numéro 2, octobre 2017

La drogue : aux limites de la société (1) Représentations

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1041850ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1041850ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Drogues, santé et société

ISSN

1703-8847 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Nourrisson, D. (2017). La représentation des drogues dans l'histoire des sociétés. Le cas français. *Drogues, santé et société*, 16(2), 1-14.
<https://doi.org/10.7202/1041850ar>

Résumé de l'article

L'histoire des drogues se fonde dans l'histoire des hommes. Le mot lui-même mélange santé (médicament) et maladie (toxique), bien-être et mal-être, humanité et dangerosité sociale. Les drogues et leurs usagers sont abondamment montrés dans la littérature et les arts. Leur présence même vaut la définition des normes de vie en société : tolérance ou intolérance, sociabilité ou disqualification sociale, intégration ou exclusion. Elles permettent même d'étudier les consommations et leurs représentations sous l'angle du genre. Question d'époque.

Trois périodes sont en effet considérées : un temps où la curiosité pour les drogues le dispute à l'enthousiasme et où le savoir-vivre passe par l'échange entre pairs (XVI^e-XVIII^e siècle) ; un temps où les drogues, sous l'effet de la démocratisation de leurs usages, commencent à inquiéter la gent médicale (XIX^e siècle) ; un temps enfin où la réglementation, voire l'interdiction des drogues (stupéfiants, alcool et tabac) provoque la disqualification sociale des usagers.



TRANSFERT DE CONNAISSANCES

La représentation des drogues dans l'histoire des sociétés. Le cas français.

Didier Nourrisson, professeur d'histoire contemporaine, ESPE/Université Claude Bernard Lyon 1

Correspondance :

Didier Nourrisson
Professeur d'histoire contemporaine
ESPE/Université Claude Bernard Lyon 1
90, rue de la Richelandière
42100 Saint-Étienne, Cedex 2. France
Laboratoire de Recherche Historique Rhône-Alpes (LARHRA)
Courriel : didier.nourrisson@univ-lyon1.fr
Tél. : 06.84.79.94.74

Résumé

L'histoire des drogues se fonde dans l'histoire des hommes. Le mot lui-même mélange santé (médicament) et maladie (toxique), bien-être et mal-être, humanité et dangerosité sociale. Les drogues et leurs usagers sont abondamment montrés dans la littérature et les arts. Leur présence même vaut la définition des normes de vie en société : tolérance ou intolérance, sociabilité ou disqualification sociale, intégration ou exclusion. Elles permettent même d'étudier les consommations et leurs représentations sous l'angle du genre. Question d'époque.

Trois périodes sont en effet considérées : un temps où la curiosité pour les drogues le dispute à l'enthousiasme et où le savoir-vivre passe par l'échange entre pairs (XVI^e-XVIII^e siècle); un temps où les drogues, sous l'effet de la démocratisation de leurs usages, commencent à inquiéter la gent médicale (XIX^e siècle); un temps enfin où la réglementation, voire l'interdiction des drogues (stupéfiants, alcool et tabac) provoque la disqualification sociale des usagers.

Mots-clés : Histoire, drogues, visibilité sociale, politiques antidrogues, consommation, France.

Representation of drugs in the societal history. The French case.

Abstract

The history of drugs is part of the history of man. The word itself mixes health (medication) and disease (toxic), well-being and malaise, humanity and social dangerousness. Drugs and their users are repeatedly present in literature and the arts. Their presence is even worth the definition of living standards in society: tolerance or intolerance, sociability or social disqualification, integration or exclusion. They even enable the study of consumption and their representations from a gender perspective. An issue of the period.

In fact, three periods are considered: a time when curiosity for drugs brought enthusiastic disputes and when knowing how to live included peer discussion (16th-18th centuries); a time when drugs, under the effect of the democratization of their use, began to worry the medical authorities (19th century); and lastly a time when regulations, if not prohibition of drugs (narcotics, alcohol and tobacco) caused the social disqualification of the users.

Keywords: History, drugs, social visibility, anti-drug policies, consumption, France.

La representación de las drogas en la historia de las sociedades. El caso francés.

Resumen

La historia de las drogas se funde con la historia del hombre. La palabra misma mezcla salud (medicamento) y enfermedad (tóxico), bienestar y malestar, humanidad y peligrosidad social. Las drogas y sus usuarios están ilustrados de manera abundante en la literatura y las artes. Su presencia misma vale la definición de las normas de vida en sociedad: tolerancia o intolerancia, sociabilidad o descalificación social, integración o exclusión. Las drogas permiten asimismo estudiar los consumos y sus representaciones bajo el ángulo del género. Cuestión de época.

Se consideran efectivamente tres períodos: un momento en el que la curiosidad por las drogas compete con el entusiasmo y cuando el saber vivir pasa por el intercambio entre pares (siglos XVI-XVIII); un tiempo en el que las drogas, bajo el efecto de la democratización de sus usos, comienzan a inquietar a los profesionales de la medicina (siglo XIX); un tiempo, finalmente, en el que la reglamentación, si no la prohibición de drogas (estupefacientes, alcohol y tabaco) provoca la descalificación social de los usuarios.

Palabras clave: historia, drogas, visibilidad social, políticas antidrogas, consumos, Francia.

Introduction

La drogue : parlons-en avant qu'elle ne lui parle. Le Comité français d'éducation à la santé (CFES) qui placarde cette affiche impérative en 1987 dit tout sans rien dire. « La drogue » est implicitement connue – on se demande bien pourquoi – et elle paraît menacer la famille : le visage d'une jeune victime potentielle doit interpeller les parents. Le manque de communication familiale est dénoncé et on ne peut que s'inquiéter devant ce danger latent. Quelle société fabriquons-nous qui génère la non-communication ? Quelle inquiétude diffuse représentons-nous ? Quelle « drogue » vivons-nous ?



La première grande campagne en France sur les dangers des drogues (CFES, 1987).

Poser la question des « limites », c'est étudier la société en général, parce que c'est considérer les normes, les tolérances et les intolérances en vigueur à un moment donné. Le terme de « drogue » évolue singulièrement dans l'espace comme dans le temps. D'une société, il affiche les valeurs (savoir-vivre, convivialité, santé), les pratiques (normalité, licéité), les déviances et défiances (dangerosité sociale, risques). Un regard, comme cet enfant, sur les cinq derniers siècles occidentaux, particulièrement en France, montre l'audace, l'envie, le besoin, l'embarras, la peur des sociétés vis-à-vis des produits modificateurs de conscience.

XVI^e-XVIII^e siècle : l'intrusion des drogues exotiques dans les sociétés occidentales

Quand André Thevet, moine cordelier d'Angoulême (France), réalise son grand voyage sur les terres nouvellement découvertes, il voit et rapporte les pratiques indiennes en matière de consommation de produits psychotropes (Thevet, 1983). Les Indiens fument de grands « tabacos », en langue espagnole des feuilles roulées sur elles-mêmes, pour communiquer avec les esprits ou pour couper la faim lors des campagnes de guerre ou de chasse. Leurs femmes sont interdites de « fume » (Molimard, 2004). Thevet est de plus le premier, semble-t-il, à ramener ladite plante en Europe : « Je puis me vanter d'avoir été le premier en France qui a apporté la graine de cette plante et pareillement semée, et nommée la dite plante *l'herbe angoumoisine*. » (Thevet, 1571) De leur côté, dans les Andes, les conquistadors découvrent les pratiques indiennes de la mâche de la feuille de coca et ses vertus en matière de résistance à la faim et de dépassement de soi. Cependant, ni les légendes de la coca rapportées par Monardes en 1580 à la cour de Madrid, ni les écrits flatteurs du poète anglais Cowley au XVII^e siècle ne permettent de diffuser l'usage de la coca. Il faut attendre de la faire infuser dans le « bon » vin de Bordeaux pour obtenir un produit goûteux pour les palais européens : c'est le vin Mariani de 1863. On prétend même que trois verres de Coca-Cola du début du XX^e siècle, – digne successeur du vin Mariani –, contiennent autant de cocaïne (30 mg) qu'un rail de « coke »^[1] !

Des « grandes découvertes » (du maïs à la pomme de terre), les produits psychotropes sont les premiers à circuler. Les Anglais, via la compagnie des Indes, se font bien vite une spécialité, de l'importation d'opium. Les produits « indiens », qu'ils soient de l'ouest (tabac) ou de l'est (opium) s'implantent dans les sociétés, développant tabagies et fumeries. Ils ont d'abord le statut de produits diaboliques : déjà la fumée qui sort des bouches sent le soufre. Mais bien vite la demande sociale déborde l'interdit. Le tabac lui-même est cultivé. Il porte, pour deux siècles, le nom du très cher courtisan de Catherine Médicis, Jean Nicot, la « *nicotiane* »^[2] (Nourrisson, 1999). La reine adopte en effet le produit au milieu du XVI^e siècle et le fait adopter à la cour imposant un savoir-vivre tabagique. Désormais la « prise » de tabac par le nez – on dirait aujourd'hui la « sniffe » – devient une affaire d'hommes et de femmes de l'aristocratie et participe au « procès de civilisation » (Elias, 1973).

Quant aux produits alcooliques qui sont fabriqués sur place depuis bien longtemps (la cervoise des Gaulois et le vin des Romains), ils connaissent une grande diversification à partir du XVI^e siècle. Le cidre se met à pétiller dans les tonneaux normands et bretons ; le vin se met à bouillir dans l'alambic des Hollandais des Charentes et court désormais les mers et les fleuves sous l'appellation d'alcools et autres spiritueux (Nourrisson, 2013, 1).

Les termes – l'italien « droga », l'anglais « drug », le français « drogue », le hollandais « droog » – qui apparaissent simultanément au XVI^e siècle, désignent des dragées plutôt innocentes, voire des médicaments bons pour toutes les affections^[3]. Vins et premiers alcools, laudanum chargé d'opium, constituent le fonds de commerce des apothicaires. C'est en tant que panacées que ces produits psychotropes s'imposent aux sociétés. Que l'on pense à la reine Catherine de Médicis qui donne à la cour le tabac qui a su la guérir de ses migraines et soigner le dauphin de sa maladie de peau.

¹ Ceci avant que la loi de 1906 aux États-Unis oblige la société Coca-Cola à décaféiner la feuille de coca.

² Le changement de terme « nicotiane » en « tabac » intervient au début du XIX^e siècle, quand l'alcaloïde de la plante est isolé et dénommé « nicotine ».

³ Le *Dictionnaire de Trévoux*, ouvrage savant des Jésuites en 1752, ajoute : « drogue : terme général de marchandise d'épicerie de toute sorte de nature, et surtout des pays éloignés, lesquels servent à la médecine, aux teintures et aux artisans... dérive du mot persan *droa*, signifiant odeur... ou du mot hébreux *rakab*, pour préparer des parfums. »

La représentation des drogues dans l'histoire des sociétés. Le cas français.

Puis vient la curiosité qui saisit le beau monde et l'attire vers la consommation, voire l'addiction. Par exemple, le chocolat des Aztèques (*cocoatl*) qui arrive tout fumant sur les tables princières. La comtesse d'Aulnoy en séjour à Madrid en 1679 narre l'épisode :

«Après les douceurs et les sucreries, ils nous offrirent un bon chocolat, servi avec d'élégantes tasses en porcelaine. Il y avait du chocolat froid, chaud, et aussi du chocolat auquel on avait ajouté du lait et du jaune d'œuf. On me raconta que certaines femmes en buvaient jusqu'à six tasses par jour l'une après l'autre, et cela au moins deux fois par jour.» (D'Aulnoy, 1691, p. 297)

Or, le chocolat, d'ailleurs souvent servi par un esclave, véhiculait encore un parfum de sauvagerie et une réputation sulfureuse. Il devient la marque de l'excellence aristocratique au XVIII^e siècle dans les pays catholiques (Schivelbusch, 1991). Voyez les tableaux des peintres de cour comme Van Loo ou Bonnard.



Le chocolat fait société après avoir été un produit diabolique (N. Bonnard (1646-1718)).

Tous les ingrédients de l'intégration se trouvent dans les produits psychotropes : produits de plaisir, exotiques et raffinés, se présentant sous des formes diverses (brut, chauffé, mélangé), et excitant tous les sens (à sentir, voir, toucher, goûter), ils réunissent une bonne société de « gentilshommes », dont ne sont nullement exclus les dames.

La représentation des drogues dans l'histoire des sociétés. Le cas français.

« Depuis que les liqueurs sont venues à la mode, (les femmes) se servent de ce prétexte pour boire de tout ce que bon leur semble jusqu'à l'excès ; elles boivent même de l'eau-de-vie tout comme elles feraient de l'eau douce ». (de Sandras, 1702)

On pourrait évoquer une addiction mondaine, parfaitement admise, bien plus, encouragée.

Bien des produits se succèdent dans l'histoire et créent une dépendance dans l'illusion de la mode. La littérature, en l'occurrence Baudelaire, le confirme (Milner, 2000) :

« Le désir de l'idéal est si fort chez l'homme qu'il tâche autant qu'il est en lui, de relâcher les liens qui retiennent l'âme au corps. Et comme l'extase n'est pas à la portée de toutes les natures, il boit de la gaieté, il fume de l'oubli et mange de la folie, sous la forme du vin, du tabac et du haschisch. Quel étrange problème ! Un peu de liqueur rouge, une bouffée de fumée, une cuillerée de pâte verdâtre et l'âme, cette essence impalpable, est modifiée à l'instant » (Baudelaire, 1860)^[4].

La législation n'encadre pas encore ces consommations, car elles ne font pas encore vraiment scandale. Même l'Eglise, zéléateur de la tempérance, ne croit plus à la diabolisation du produit. Les « liqueurs » alcooliques coulent déjà dans les gosiers et les premières mesures répressives n'y peuvent rien. L'ordonnance de François 1^{er}, qui réprime sévèrement en 1536 les excès de boisson, n'a jamais été appliquée !

Bien plus, l'usage, même abusif, est signe de savoir-vivre. Par exemple, le tabac, fumé à la Cour d'Angleterre et d'Espagne, est prisé dans la société aristocratique française durant trois siècles. En fait, c'est la démocratisation des consommations qui va poser problème.

XIX^e siècle : la démocratisation et l'extension des drogues

Avec la révolution industrielle qui généralise, standardise, fait circuler les produits et abaisse les prix, avec la révolution politique qui démocratise les consommations, les drogues gagnent en popularité : gin et éther en Angleterre, alcools et tabac chaud en France viennent à l'étal des commerçants-débitants (*Toxicomanies*, 1988 ; Yvarel, 1992). Aucun texte n'impose la vente en pharmacie ni l'ordonnance médicale. Le haschisch est en vente libre. Les cigarettes au cannabis font l'objet, c'est le cas de le dire, d'une publicité insistante : la « cigarette indienne » du docteur Grimaud facilite la digestion, est bonne pour tout, même à soigner le fléau du XIX^e siècle, la phtisie pulmonaire !

La première dépendance a été identifiée à l'alcool, un vieux produit régénéré par la distillation et généralisé grâce à la révolution industrielle. C'est alors qu'il se démocratise qu'il devient un produit d'addiction. L'« alcoolisme chronique » a été décrit dans la nosographie médicale par le professeur Magnus Huss au milieu du XIX^e siècle : c'est une intoxication du sang par l'alcool qui est d'emblée qualifiée de « progressive » :

« L'alcoolisme chronique consiste en une intoxication progressive, dépendante de l'absorption directe du toxique par le sang ou de l'altération de celui-ci. Ce toxique, agissant soit comme un corps étranger, soit comme désorganisateur, exerce secondairement sur le système nerveux une influence d'abord irritante, puis sédative, puis stupéfiante, mais ordinairement alternative, avant d'être permanente ». (Renaudin, 1853, p. 87)

⁴ Baudelaire rejette résolument le haschisch, ce « démon désordonné » et use de l'opium, « séducteur sensible » qui permet des rêveries euphorisantes, et surtout du vin qui « rend bon et sensible ».

Née dans le milieu de la psychiatrie, la maladie alcoolique fait l'objet d'une grande attention (61 thèses soutenues à Paris entre 1861 et 1910). Toutes les formes – aiguës, subaiguës et chroniques – de la pathologie psychiatrique ont été alors identifiées (« ivresses anormales » de Garnier, « *delirium tremens* fébrile » de Magnan, syndrome de Gayet-Werbicke (1881), syndrome de Korsakoff (1889) ; jusqu'à créer la notion de « folie alcoolique » et la placer en tête des « toxicomanies », terme qui souligne la manie, la fringale de consommation de produits désormais considérés comme toxiques (Nourrisson, 2010).

Le débat sur les drogues commence : liberté de consommer par l'individu contre danger pour la société. Cette invention d'une maladie va être tirée aussitôt vers le social, et donc vers le juridique qui régule les liens sociaux, car nous sommes à une époque de très fortes turbulences sociales et politiques. La révolution industrielle crée une catégorie de population surexploitée, les « ouvriers » qualifiés de « prolétaires », et donc une population revendicative. Grèves, émeutes et même révolutions se multiplient et troublent l'ordre public.

Il faut trouver un responsable : ce sera l'alcool qui désorganise l'équilibre interne de l'individu (atteintes nerveuses) et donc l'ensemble des individus qui s'alcoolisent particulièrement, les « ouvriers ». En point d'orgue, l'« année terrible » de 1871, qui voit cumuler la défaite brutale de l'armée française face à l'Allemagne, le siège de la capitale affamée, et la Commune socialiste de Paris. La Commune de Paris en 1871 passe pour un sommet alcoolique et tabagique. Les médecins et les moralistes – ce sont souvent les mêmes – observent avec angoisse la « dégénérescence » des Communards. Ils parlent de « pétrolomanie alcoolique », de « saturnales » répétées, du « temple colossal de l'ivrognerie ». Un courant de pensée philanthropique et moralisateur contre l'abus des boissons alcooliques et contre les excès tabagiques se constitue. Il prend nom de Société Française de Tempérance (1872).

L'historien voit l'alcoolisme être considéré et représenté comme un « fléau »^[5] au cours du XIX^e siècle et devenir l'archétype de toutes les « grandes causes nationales », pour reprendre le vocabulaire actuel. Qu'elles s'appellent tuberculose, dépopulation, ou même aujourd'hui sida, elles doivent beaucoup à cette socio-pathie « initiale » qu'est l'alcoolisme. Cette pathologie, *a priori* individuelle, sous sa forme aiguë ou chronique, est considérée dans sa dimension collective. À la différence des autres grands et traditionnels fléaux – depuis la Bible – la famine, la guerre, la peste, qui frappent de manière aussi inattendue que brutale, donc selon une conjoncture donnée, l'alcoolisme crée la gamme des fléaux permanents, structurels en somme, déterminés par le comportement jugé nocif de l'homme^[6].

L'alcoolisme définit pour longtemps les critères de reconnaissance de ce type de fléau :

- Il relève directement du mode de vie de tous ; il est la conséquence de l'abus d'une pratique quotidienne.
- Il entraîne de graves dommages pour la société, pour « la santé physique, intellectuelle et morale des populations », comme on disait alors (Morel, 1857).
- Le phénomène entraîne l'ensemble de la société, car il n'a pas de bornes précises. Il se présente à la fois sous une forme visible, – l'ivresse, l'ivrognerie, le *delirium tremens* –, et se dissimule sous mille noms, de la tuberculose à la paralysie générale... ou le cancer^[7]. En même temps Léviathan et Protée, il apparaît à la hauteur de l'individu et défie toute analyse quantitative.

⁵ Titre donné par l'abbé Deschrever, dans le Nord, à la première revue illustrée sur ce sujet (1898).

⁶ Tel est le sens du discours à la Chambre des Communes du premier ministre lord Gladstone le 5 mars 1880.

⁷ La présidente de l'INCA (Institut National Contre le Cancer) considère en 2012 que le cancer commence au premier verre d'alcool.

La représentation des drogues dans l'histoire des sociétés. Le cas français.

- Il entraîne une large mobilisation dans une « croisade » - on dit aujourd'hui campagne -, destinée à l'éradiquer, ou du moins à le contenir, par tous les moyens : information, répression, prévention. Ainsi se met en place une politique de santé publique, faite de lois et d'institutions.



L'une des premières représentations de l'hallucinoase alcoolique (Legrain-Philippon, 1895).

Il ne faut pas donc s'étonner du vote de la première loi en France que l'on peut qualifier de sécurité sociale : la *Loi contre l'ivresse publique et manifeste et contre l'alcoolisme* promulguée le 23 février 1873. Cette loi est l'expression parlementaire du lobby antialcoolique qui se constitue alors : la Société Française de Tempérance deviendra Ligue Nationale Contre l'Alcool (LNCA) en 1905 et porte actuellement le nom d'Association Nationale de Prévention contre l'Alcoolisme et les Addictions (ANPAA). Elle associe dès le début dans son conseil d'administration tous les grands corps de l'État, à commencer par l'Académie de médecine (14 membres), la Justice (procureur de la Cour de cassation), aux hommes politiques (11 députés, dont le D^r Théophile Roussel, l'un des auteurs de la loi). La loi ne s'attaque en fait qu'à l'ivresse (état passager), non à l'ivrognerie (habitude), et à l'ivresse « publique et manifeste » qui dérange, parce qu'elle s'affiche publiquement. Il s'agit bien d'une loi de classe :

« C'est la classe la plus abrutie, la moins éclairée de la société que vous atteindrez par votre loi... Vous voulez frapper l'ivresse publique, parce que l'ivresse publique est celle du peuple, car le peuple n'a pas d'endroit où se retirer et quand il s'enivre, il se montre dans la rue. » (Testelin, 1872)

La représentation des drogues dans l'histoire des sociétés. Le cas français.

La première loi sur les addictions est donc une loi d'ordre social, répressive. Elle prévoit une échelle des peines : de l'amende, en tribunal de simple police, à l'emprisonnement, au tribunal correctionnel, en cas de récidive. Elle fait du buveur un délinquant possible. Elle crée le délit d'ivresse, qui est bien sûr encore de mise. Il est affiché par la police des débits de boissons.

Le traitement des « buveurs » ne suit pas. En France, la création d'un asile de buveurs est particulièrement tardive (1895) et peu durable (1912). La plupart du temps, l'alcoolique est enfermé avec les « fous ». En revanche, la prévention arrive. Sous forme d'une éducation à la santé dispensée à l'école : en 1895, le ministre de l'Instruction publique, Raymond Poincaré, ordonne un enseignement antialcoolique dans toutes les écoles de la République (Freyssinet-Dominjon, Nourrisson, 2008).

Au fur et à mesure que s'intensifie la consommation de produits psychotropes, de nouvelles maladies sont inventées, de nouvelles maladies mentales sont révélées : en « -isme » sur le modèle alcoolique, éthérisme (1870), morphinisme (1877), tabagisme (1880), puis en « -manie », pour bien souligner un nouveau type de rapport repéré à l'objet de plaisir, opiomanie, cocaïnomanie (1890), en attendant l'héroïnomanie du début de siècle, toute la gamme des « toxicomanies »^[8]. Le paradigme en est l'alcoolisme. Bien vite (fin XIX^e siècle), les notions d'accoutumance, de dépendance sont précisées.

À chaque fois, au rythme de la démocratisation du produit, la législation transforme la maladie en danger social. Les toxicomanes seraient responsables des rixes (de cabaret), des violences aux personnes, des vols (de pharmacie ou d'argent). L'insécurité publique conduit donc à une politique répressive, plutôt qu'à une législation qui favorise le traitement : l'intoxiqué est un délinquant, non un malade.

XX^e siècle : la définition des drogues et la condamnation de leurs usages

De l'usage vient l'abus. À partir des années 1870, les consommations prennent l'allure de la dangerosité sociale. L'alcool et le tabac, puis la morphine, la cocaïne et enfin l'héroïne deviennent des produits nocifs. Plus que les produits, ce sont les usagers qui inquiètent. Après les « alcooliques », la catégorie sociale des « toxicomanes » et autres « drogués » gagne en visibilité pour mieux la condamner. « Dans l'état social actuel, tout état morbide qui tend à se généraliser, c'est-à-dire à toucher progressivement un plus grand nombre d'individus, a son contrecoup plus ou moins fâcheux sur la collectivité tout entière. » (Angevin, 1905, p. 1) Les tableaux cliniques se noircissent et bientôt les politiques de santé publique et d'ordre républicain (ce sont les mêmes) ajoutent la répression à la réglementation, en attendant la prohibition.

La création, on va dire *ex nihilo*, de « la morphinée » est un bon exemple de disqualification sociale par l'usage jugé abusif d'une drogue (Yvarel, 1992). Les médicaments du bonheur (opium, éther, haschisch) ont commencé leur vie dans la première moitié du XIX^e siècle. À partir de 1850, les premiers laboratoires de chimie organique mettent sur le marché les principes actifs des plantes comme la morphine de l'opium^[9], tandis que le médecin lyonnais Charles Pravaz invente l'aiguille creuse pour pouvoir réaliser des injections hypodermiques de chlorydrate de morphine, facilement soluble. « L'époque s'abandonne aux drogues », assure l'écrivain Paul Morand, lui-même grand expérimentateur. La « manie » de la morphine semble toucher particulièrement le monde des courtisanes et les femmes du monde (la femme du médecin qui se sert dans l'armoire à pharmacie de son mari) :

⁸ Cf « L'histoire des troubles mentaux », *Les grands dossiers des Sciences Humaines*, n°28, septembre 2012.

⁹ La loi de 1845 sur les substances vénéneuses permet de se procurer les drogues dans les pharmacies.

La représentation des drogues dans l'histoire des sociétés. Le cas français.

c'est le temps de la « morphinée »^[10]: « Oh ! La douceur de la morphine ! / Son froid délicieux sous la peau ! / On dirait de la perle fine / Coulant liquide sous les os ! ». En des termes moins poétiques et plus statistiques, le docteur Rodet diagnostique 335 femmes morphinomanes sur 1000 cas observés. Le premier tableau des métiers et des conditions donne cette composition : épouses de médecins : 35 (10%) ; infirmières : 7 ; sages-femmes : 2 ; épouses de pharmaciens : 6 ; religieuses : 4 ; épouses de négociants : 12 ; professeurs : 10 ; étudiantes : 1 ; artiste : 5 ; épouses de militaires : 4 ; ouvrières : 47 (13 %) ; employées : 8 ; domestiques : 5 ; filles publiques : 50 (14 %) ; fermière : 1 ; jeune fille : 2 ; sans profession : 156.

De simple consommatrice, la femme est devenue une « hystérique » de la consommation, selon une représentation qui se banalise.

« La sensibilité de la femme est inséparable de son sexe ; l'impression vive que lui donne la vue d'un être aimé ou odieux, une odeur forte ou désagréable, un bruit soudain, la mobilité de son caractère, de son humeur, de ses goûts, de ses penchants, la véhémence passagère de quelques passions, le rôle qu'elle a joué dans l'histoire des joies humaines, tout en elle prouve des organes faciles à exciter » (Caufeynon, 1989, p. 38).

C'est ainsi que les premiers toxicomanes passent pour des âmes sensibles, des « dégénérés ». C'est valable pour l'ivrogne mâle comme pour la morphinée : il ou elle excèderait sa nature.

Le siècle commence par la mise à l'écart et la répression (Courtwright, 2008). À l'initiative des États-Unis, des conventions internationales sont élaborées dans les premières décennies du XX^e siècle. Centrée d'abord sur l'opium (Conférence de Shanghai), elles s'étendront à la morphine et à la cocaïne en 1912. La société Coca-Cola est même contrainte à décocainiser la feuille de coca qu'elle utilise (Nourrisson, 2008). Le *Harrison Narcotic Act* (1914) aux États-Unis assimile toutes les drogues prohibées à des narcotiques. Le Volstead Act et le 18^e amendement (1919) prohibent carrément toute boisson alcoolisée à plus de 0,5°. En France, en 1915, en pleine grande Guerre, l'absinthe, qui titre tout de même à 72°, est prohibée et les substances narcotiques (héroïne, morphine, cocaïne en tête) sont interdites d'usage en 1916^[11].

Le tabac résiste longtemps à cette poussée législative. Il faut dire que l'État français en tire un gros profit, car il détient le monopole de sa fabrication et de sa vente de 1810 à 1995. La consommation de tabac chaud a augmenté sans interruption depuis le début du XIX^e siècle (Godeau, 2008 ; Nourrisson, 2010). La « fume » ne gêne guère la vie sociale, au contraire, elle la favorise souvent. Depuis 1925, la publicité, à cause des problèmes financiers de l'État, intensifie considérablement sa consommation. La maladie tabagique a été très tôt identifiée (cancer des VAS milieu du XIX^e siècle ; cancer du poumon années 1930) ; elle est dénommée « tabagisme » depuis les années 1880. Pourtant aucune législation ne vient limiter la consommation de tabac. Il faut attendre les premiers déficits de la Sécurité sociale pour prendre des mesures : la *Loi Veil* de 1976 interdit la publicité dans les revues de jeunesse, impose l'ajout d'un avertissement sanitaire de nuisance à la santé sur les paquets de cigarettes, et amorce les premières campagnes de prévention, du genre plutôt jouissif « Prenons la vie à plein poumon ». Puis, en 1991, la *Loi Evvin* interdit strictement toute publicité en faveur du tabac et lancent les campagnes de propagande du « fumer tue ». Des décrets ultérieurs (*Décret Bertrand* de 2004, *Décret Bachelot* de 2008, *Décret Touraine* de 2014) excluent les fumeurs de l'espace public et professionnel.

¹⁰ Chanson éponyme, interprétée par Yvette Guilbert, sur des paroles de Jean Lorrain, un connaisseur en femmes et en toxicomanies.

¹¹ Le cannabis sera également interdit à la fabrication, la vente et la consommation en 1970. Les « alcooliques dangereux » pourront être internés par décision préfectorale d'après une loi de 1954.



Avant de prohiber (peut-être) la fume, l'État français l'a encouragée
(Régie française des Tabacs, 1930).

La législation agit désormais tous azimuts. Elle engage une politique de soin, une politique de prévention, une politique d'éducation : des comités d'éducation à la santé et à la citoyenneté sont rendus obligatoires dans tous les établissements scolaires 2^e degré depuis 1998 ; des campagnes d'affichage, de publicités télévisées sont enclenchées. Une santé publique est affichée ; une santé publique est revendiquée. « La drogue, parlons-en avant qu'elle ne lui parle ». La communication passe par des organismes parapublics, hier CFES, aujourd'hui Institut national de prévention et d'éducation pour la santé (INPES). La santé publique fait cohésion sociale et assure la communication intergénérationnelle. Elle garantit le bien-être en société sur des valeurs collectivement partagées. Malheur aux sociétés intoxiquées ; Malheur aux toxicomanes.

Conclusion

Toute société fabrique ses problèmes sociaux à référence économique et technique. La toxicomanie, comme problème social et politique à l'égard des drogués, doit beaucoup à l'alcool et commence avec le XIX^e siècle. Auparavant, c'est-à-dire avant la démocratisation des usages, les produits stupéfiants jouissaient d'une aura sociale toute particulière.

Vérité en deçà, erreur au-delà. Tolérance ici, intolérance là. L'usage des normes et le problème de l'excès sont posés dans l'histoire. Qu'est-ce qui fait une drogue ? Qu'est-ce qui fait que l'utilisateur devient un « drogué », un « toxico » ? Un plaisir hier innocent devient aujourd'hui un usage coupable. Et la tolérance passe à la répression, jusqu'à l'exclusion. Les mots viennent à la langue, mais ils finissent par être rejetés du corps social. Les pratiques changent, les politiques évoluent.

Références

- Association Nationale de Prévention en Alcoologie et Addictologie. (1895). *Les méfaits de l'alcool*. Paris, France : Association Nationale de Prévention en Alcoologie et Addictologie.
- Baudelaire, C. (1860). *Les paradis artificiels*. Paris, France : Poulet-Malassis et De Broisé, Libraires-éditeurs.
- Bonnard, R. (1646-1718). *Un cavalier et une dame buvant du chocolat*. Paris, France : Nicolas I. Bonnard, Graveur-éditeur.
- Caufeynon, Dr. (1989). *Histoire de la femme (son corps, ses organes... ses vices, ses aberrations sexuelles, etc.)*. (Réédition) Paris, France : Éditions Côtés femmes.
- Comité Français d'Éducation pour la Santé. (1987). *La drogue, parlons-en avant que ne lui parle*, Paris, France : Comité Français d'Éducation pour la Santé.
- Courtwright, D. (2008). *De passion à poison. Les drogues et la construction du monde moderne*. Québec, Québec : Presses de l'Université Laval.
- D'Aulnoy, M-C. (1876). *Relation du voyage d'Espagne*, Paris, France : E. Plon.
- De Sandras, G. (1702). *Annales de la Cour et de Paris pour les années 1697 et 1698*. Cologne : Allemagne, Marteau Éditeur.
- Elias, N. (1973). *La civilisation des mœurs* (1^{ère} édition en allemand 1939). Paris, France : Calmann-Lévy.
- Freyssinet-Dominjon, J. et Nourrisson D. (2009). *L'École face à l'alcool*. Saint-Étienne, France : Publications de l'Université de Saint-Étienne.
- Godeau, E. (2008). *Le tabac en France de 1940 à nos jours. Histoire d'un marché*. Paris, France : Presses universitaires de Paris-Sorbonne.
- Milner, M. (2000). *L'imaginaire des drogues*. Paris, France : Gallimard.
- Molimard, R. (2004). *La fume. Smoking*. Paris, France : Sides.
- Morel, B. (1857). *Traité des dégénérescences*. Paris, France : Baillière.
- Nourrisson, D. (1999). *Le tabac en son temps. De la séduction à la répulsion*. Rennes, France : École Nationale de Santé Publique.
- Nourrisson, D. (2008). *La saga Coca-Cola*. Paris, France : Larousse.
- Nourrisson, D. (2010). *Cigarette. Histoire d'une allumeuse*. Paris, France : Payot.
- Nourrisson, D. (2013). *Crus et cuites. Histoire du buveur*. Paris, France : Perrin.
- Nourrisson, D. (2013). *Au péché mignon. Histoire des femmes qui consomment jusqu'à l'excès*. Paris, France : Payot.
- Olievenstein, C. (1988). Introduction. Toxicomanies : alcool, tabac, drogue. *Histoire, Économie et Société*, 7(4), 439-441.

La représentation des drogues dans l'histoire des sociétés. Le cas français.

Pitsos, N. (2012). *Les sirènes de la Belle Époque. Histoire des passions toxicomanes en France au début du siècle*. Paris, France : Le Manuscrit.

Régie française des tabacs. (1930). *Pour vos cadeaux. Offrez les tabacs*. Paris, France : Régie française des tabacs.

Renaudin, D'. (1853). De l'alcoolisme chronique par M. le D^r Magnus Huss. *Archives Médico-Psychologiques*, janvier.

Schivelbusch, W. (1991). *Histoire des stimulants*, Paris, France : Gallimard.

Thevet, A. (1983). *Les singularités de la France antarctique*. Paris, France : La Découverte.

Thevet, A. (1575). *La cosmographie universelle*. Paris, France : G. Chaudière.

Yvorel, J-J. (1992). *Les poisons de l'esprit. Drogues et drogués au XIX^e siècle*. Paris, France : Quai Voltaire.

**Réappropriations mutuelles. Ayahuasca et néochamanisme
péruvien internationalisé**

**Modern psychoactive experiences. The development of an
internationalized Peruvian neo-shamanism**

**Reapropiaciones mutuas. Ayahuasca y (neo) chamanismo
peruano internacionalizado**

Sébastien Baud

Volume 16, numéro 2, octobre 2017

La drogue : aux limites de la société (1) Représentations

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1041851ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1041851ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Drogues, santé et société

ISSN

1703-8847 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Baud, S. (2017). Réappropriations mutuelles. Ayahuasca et néochamanisme péruvien internationalisé. *Drogues, santé et société*, 16(2), 15–35.
<https://doi.org/10.7202/1041851ar>

Résumé de l'article

Dans cet article, je présente et analyse le paysage chamanique péruvien internationalisé et façonné par ce que j'appelle des « réappropriations chamaniques ». Ces dernières sont le fruit de rencontres entre nouvelles spiritualités européennes, sud et nord-américaines et néochamanismes locaux, entre celles et ceux qui voyagent à la rencontre de leurs chamanes et ces derniers. Ce paysage en devenir est attesté depuis une époque ancienne – je ne me hasarderai pas ici à donner une date –, comme en témoigne la circulation de plantes rituelles, médicinales et psychotropes et des noms qui les désignent. Autrement dit, ce que d'aucuns appellent le « tourisme chamanique » n'est pas à l'origine, mais participe d'un processus diffus. Pour le montrer, j'appuie mon propos sur une description de l'*ayahuasca*, cette plante psychotrope emblématique de ce paysage, puis celle du chamanisme awajun (famille linguistique jivaro, Pérou), peu familier, comparativement à d'autres, des « festivals chamaniques » et autres rituels « bricolés » organisés en Amérique ou en Europe. Enfin, j'aborde la rencontre et son intelligence, à travers un essai de compréhension de ce qui se joue dans l'expérience psychotrope des « modernes ».



RÉFLEXION THÉORIQUE

Réappropriations mutuelles Ayahuasca et néochamanisme péruvien internationalisé

Sébastien Baud, chercheur associé, Institut d'ethnologie,
Université de Neuchâtel et IFEA, Lima Pérou

Correspondance :

Sébastien Baud
Chercheur associé
8, rue du Noyer, F-68480 Wolschwiller
sebastien.baud@unine.ch

Résumé

Dans cet article, je présente et analyse le paysage chamanique péruvien internationalisé et façonné par ce que j'appelle des «réappropriations chamaniques». Ces dernières sont le fruit de rencontres entre nouvelles spiritualités européennes, sud et nord-américaines et néochamanismes locaux, entre celles et ceux qui voyagent à la rencontre de leurs chamanes et ces derniers. Ce paysage en devenir est attesté depuis une époque ancienne – je ne me hasarderai pas ici à donner une date –, comme en témoigne la circulation de plantes rituelles, médicinales et psychotropes et des noms qui les désignent. Autrement dit, ce que d'aucuns appellent le «tourisme chamanique» n'est pas à l'origine, mais participe d'un processus diffus. Pour le montrer, j'appuie mon propos sur une description de l'*ayahuasca*, cette plante psychotrope emblématique de ce paysage, puis celle du chamanisme awajun (famille linguistique jivaro, Pérou), peu familier, comparativement à d'autres, des «festivals chamaniques» et autres rituels «bricolés» organisés en Amérique ou en Europe. Enfin, j'aborde la rencontre et son intelligence, à travers un essai de compréhension de ce qui se joue dans l'expérience psychotrope des «modernes».

Mots-clés : nouvelles spiritualités, néochamanismes, Pérou, Awajun (fam. ling. jivaro), *ayahuasca*, voyage, réappropriations

Modern psychoactive experiences

The development of an internationalized Peruvian neo-shamanism

Abstract

In this paper, I analyze the internationalized Peruvian shamanic landscape, a landscape shaped today by what I call “neo-shamanic appropriations”. These are the result of meetings between new age and local shamanisms, between European, South and North American travelers and shamans. However, the Peruvian shamanic landscape is older—I wouldn't want to make an estimate—as evidenced by the sharing of ritual, medicinal and psychotropic plants, and the names of those plants. In other words, the so-called “shamanic tourism” does not cause but contribute to a diffuse process. To show this, I support my analysis with the following descriptions: first, a psychotropic plant (*ayahuasca*) and its usages; second, the Awajun shamanism (Jivaro linguistic family, Peru); third, the shamanic festivals and other unusual rituals organized in America or Europe. Finally, I discuss the encounter and its intelligence, through the understanding of what is playing out in modern psychoactive experiences.

Keywords: new age, neo-shamanism, tourism, Peru, Awajun, *ayahuasca*, journey, appropriations

Reapropriaciones mutuas

Ayahuasca y (neo) chamanismo peruano internacionalizado

Resumen

En este artículo analizo el paisaje chamánico peruano, internacionalizado y modelado por lo que llamo «reapropriaciones chamánicas». Estas últimas son hoy día fruto del encuentro entre nuevas espiritualidades europeas, sur y norteamericanas y (neo) chamanismos locales, entre viajeros y chamanes. Sin embargo, hay testimonios de este paisaje en devenir desde una época antigua – no me arriesgaré aquí a dar una fecha –, como lo demuestra la circulación en Suramérica de plantas rituales, medicinales y psicotrópicas y los nombres con las que se las designa. Dicho de otra manera, lo que algunos llaman «el turismo chamánico» no está en el origen, sino que participa de un proceso difuso. Para demostrarlo, apoyo mis afirmaciones en una descripción de la *ayahuasca*, planta psicotrópica emblemática de este paisaje; del chamanismo awajun (familia lingüística jíbaro, Perú); y de «festivales chamánicos» y otros rituales «montados» que se organizan en América o en Europa. Finalmente, me refiero al encuentro y su inteligencia, a través de un ensayo de comprensión de lo que ocurre en la experiencia psicotrópica de los «modernos».

Palabras clave: nuevas espiritualidades, (neo) chamanismos, Perú, awajun (fam. ling. jíbaro), *ayahuasca*, viaje, reapropriaciones

L'attrait des « modernes »^[1] (Latour, 1991) pour l'*ayahuasca* a favorisé la recherche d'autres substances psychotropes, dont les noms véhiculaires deviennent autant d'objets fascinants de la littérature psychédélique. C'est le cas du *cimora* : les populations du nord-ouest du Pérou désignent par ce terme diverses plantes, dont des *Iresine* spp. et *Sanchezia* spp., *Coleus* sp., *Acalypha* sp., *Alternanthera* sp., *Euphorbia cotinifolia* et *Echinopsis pachanoi*^[2] (Friedberg, 1963 ; Davis, 1983 ; De Feo, 2003). Celles-ci sont différenciées par quelques noms, d'animaux notamment : ours, taureau, chien de chasse, etc. Ces mêmes qualificatifs sont accolés aux *maïque* – *Agarista albiflora* (Freidberg, 1963) ou *Gaultheria reticulata* (Bussmann, Glenn et Sharon, 2008) – et aux *misha*, nom donné à divers *Brugmansia* spp. à Huancabamba et Ayabaca (Andes nord-péruviennes) et connus comme *maikua* (ou *baikua*) dans les langues jivaro voisines.

La parenté phonétique de ce dernier avec le mot *maïque* témoigne d'une circulation des termes – de leur variabilité dans le temps et l'espace – en parallèle (sans être identique) à celle des plantes. La présence de graines amazoniennes sur les marchés contemporains de « remèdes traditionnels » comme dans les tombes préhispaniques autour de Pachacamac, sur la côte centrale du Pérou l'illustre également :

En los llanos desde Chancay abajo la chicha que ofrecen a las *huacas* [wak'a] se llama *yale*, y se hace de zora mezclada con maíz mascado y le echan polvos de *ishpingo*; hácenla muy fuerte y espesa, y después de haber echado sobre la *huaca* lo que les parece, beben la demas los hechiceros, y les vuelve como locos (Arriaga [1621], dans Eeckhout, 2004)^[3].

Parmi ces plantes ajoutées à la bière de maïs (*chicha*) pour en potentialiser les effets, une boisson aussi appelée *huarhuar*^[4], je citerai les fleurs de *chaminku* (*Datura stramonium* ; Reinburg, 1921), les graines de *willka* (ou *vilca* ; *Anadenanthera colubrina*) et celles d'*ishpingo* données dans l'extrait ci-avant de la *extirpación de la idolatría en el Piru*. Si ce dernier terme est le nom donné en espagnol local à des Lauraceae (*Nectandra* spp. et *Ocotea* spp.), son homonyme awajun (*ishpig*) note *Guarea macrophylla*. Est-ce l'*ishpingo* *legítimo* mentionné par Claudine Friedberg (1963), voire le fameux *ulluchu* représenté dans l'iconographie mochica (Bussmann et Sharon, 2009) et dont le fruit coiffe quelques prêtres (ou chamanes) suçotant la coca ?

¹ J'emploie ce terme de préférence à celui d'« Occidentaux » pour désigner des personnes qui habitent les régions urbanisées des deux Amériques et de l'Europe, qui pensent avoir rompu définitivement avec leur passé (Latour, 1991) et scandent leur histoire de révolutions (industrielle, darwinienne, quantique, etc.) ; dans leurs discours, à tort ou à raison, de façon positive ou négative, apparaît l'idée d'une continuité temporelle du savoir chamanique.

² Ou *san pedro*, aussi appelé (*hu*)*achuma* (du quechua *wachu*, « colonne », voire *achhu*, « se déplacer » ou encore *ch'uma*, « égoutter, dégorger »), *cimora* et *huando* (Sharon, 1974 ; De Feo, 2003) ; le *san pedro cimarrón* (« sauvage » et rattaché à la sorcellerie), *E. peruviana* ou *Trichocereus peruvianus*, est donné pour synonyme du premier (tropicos.org).

³ « Dans les plaines du bas Chancay, la bière qu'ils offrent aux *wak'a* est appelé *yale*, et elle est faite avec des grains de maïs germés mélangés à d'autres mâchés et de la poudre d'*ishpingo* ; ils la rendent [ainsi] très forte et épaisse, et après l'avoir répandue sur la *wak'a*, les sorciers boivent le reste, ce qui les rend comme fous » (Arriaga [1621], dans Eeckhout, 2004 ; ma traduction).

⁴ Donné pour un synonyme de *misha* (De Feo, 2004) et désignant un *Brugmansia* sp. (obs. pers., Bolivie), ce terme peut être rapproché de *huaringa* – *wari inka* (?) –, *wari* étant la « divinité émanant de l'océan souterrain » et présidant à l'agriculture d'irrigation (Itier, 2008, p.121) –, terme désignant les lacs situés au-dessus de Huancabamba, lieux de bains rituels dans les pratiques chamaniques locales.

Comme *cimora*, un vocable qui ne désigne probablement pas une espèce (ou un genre) botanique mais « une qualité, celle de se transformer » (Friedberg, 1963, p. 383), *ishpingo* et *chaminku* sont d'abord un emprunt au quechua parlé à Chachapoyas *shapinku* et au sens qui lui est donné, à savoir « fantôme, esprit, démon » (Taylor, 2006). Son équivalent cuzquéenien, d'après le Vocabulaire quechua anonyme de 1586 (Taylor, 2000, p.20), est *supay*, substantif à partir duquel est formé le verbe *supayya*, « se transformer en *supay* » : « devenir un mort, une ombre, un fantôme » (Taylor, 2000, p.20).

Chez les Chébero (famille linguistique cahuapana^[5]), qui habitaient entre les fleuves Marañón et Huallaga, voisins des Awajun donc, les *Brugmansia* spp. utilisés pour se rendre invisible et aller sous l'eau à la rencontre d'un parent décédé étaient appelés *campana supaya* (Steward et Métraux, 1946), « la fleur qui rend tel un *supay* »^[6]. En d'autres termes, comme l'*ayahuasca* abordé plus bas, *campana supayya* permet d'adopter une perspective différente (sur le monde) par une rupture ontologique. Elle permet de « sortir de son propre corps pour emprunter un instant le regard de l'autre » (Lenaerts, 2006, p.133). C'est là la métamorphose passagère et dangereuse d'un être humain, qui doit prendre le risque de cesser de l'être pour « personnifier, prendre le point de vue [...] de celui qui doit être connu [...] pour répondre de façon intelligente à la question du pourquoi » (Viveiros de Castro, 2009, p.37 ; à propos des chamanes amérindiens d'Amazonie). C'est là un mode de connaissance fondé non sur la « distanciation », mais sur une « intimité qui envisage, dans un même ensemble, le monde comme un système d'interrelations » (Navet, 2007, p.342).

Cette question du « pourquoi » et le moyen mis en œuvre pour y répondre – prendre le risque de « devenir autre », se transformer pour voyager « en esprit » – sont à l'origine du voyage (« en chair et en os ») entrepris par des « modernes » à la rencontre de leur chamane. Cette « pérégrination sacrée » (Renan, 1880), ce « cheminement spirituel »^[7] (Ghasarian, 2006) s'inscrit dans un contexte, produit de la circulation des remèdes, des noms qui les désignent et des personnes qui en font usage. Elle suppose l'existence de plantes dont l'absorption induit un décentrement du regard sur soi et sur le monde. Une transe. Elle implique l'adoption d'une perspective autre – celle de l'observateur à la rencontre d'une ombre personnelle (au sens que lui a donné C. G. Jung selon la littérature relative aux nouvelles spiritualités^[8]), celle du chamane amérindien dans un questionnement existentiel ou une démarche thérapeutique, voire celle de la plante ou de l'animal dans un perspectivisme très amazonien (Viveiros de Castro, 2009).

⁵ Abrégé « fam. ling. » dans la suite de l'article.

⁶ Les *Brugmansia* spp., dont les fleurs ont une forme de calice typique, sont appelés *campanilla*, *borrachero*, *tomapende*, *toé*, *maricahua*, *misha* ou encore *huando* en espagnol local.

⁷ Dit « tourisme chamanique » (Amselle, 2013 ; Chabloz, 2009 ; Losonczy et Mesturini Cappel, 2011) ; si j'ai employé cette expression (Baud, 2014a), je lui préfère celle plus juste du point de vue des intéressés, de voyage à la rencontre de leur chamane, car c'est là une pensée de la relation qui « demande de l'attention, exige de l'apprentissage, du temps, de l'effort » (Laplantine, 2010, p.111).

⁸ Ou spiritualités alternatives, expressions qui ont ma préférence par rapport à celle (anglaise) new age ou francisée « nouvel âge » ; une matrice de sens mêlant pratiques culturelles singulières et holistiques, centrées sur la production d'expériences personnelles décrites à la fois comme les plus intimes et les plus universelles (de la Torre, 2011). Relève de celles-ci, le néochamanisme ou « chamanisme spiritualisé » (Ghasarian, 2006), un chamanisme « hors contexte », analysé dans cet article. Au Pérou, le néochamanisme constitue pour partie le paysage chamanique national, l'autre regroupant les pratiques traditionnelles en devenir.

Parmi ces objets propres à désaltérer⁹, il y a l'*ayahuasca*, tout à la fois plante, breuvage, vocable et signifiant. Objet anthropologique témoignant de la circulation des pratiques spirituelles et thérapeutiques d'origine amazonienne, l'*ayahuasca* et ses usages ont été hissés au rang de spiritualité au même titre que les pratiques des Indiens des plaines nord-américaines, dont les Lakota – leur hutte à sudation et ses chants – sont les plus illustres représentants dans la littérature susmentionnée. Le port d'une coiffe en plumes d'aigles par Harlyn Geronimo – insolite pour un Apache –, invité par Corine Sombrun, «écrivaine-voyageuse» et «chamane», à la 25^e heure du livre, au Mans (2015), l'illustre. Celle-ci autorisait le public à le reconnaître doublement comme Amérindien et *médecine-man* (ou chamane), venu parler de la «Voie rouge».

Ayahuasca est un terme magique propre à opposer avec passion les «modernes» entre eux (Baud, 2015a), voire chanté comme dans le morceau homonyme de Lilith duo & drums, extrait de *Shamanes*, «album organique et polymorphe, (qui) déborde encore largement du jazz, mais y est accroché par la même quête profonde de spiritualité, de rythme et de liberté»¹⁰. Il est aussi un terme associé à des lieux rituels emblématiques, «épices d'un champ dont le balisage et la localisation se jouent et se diffusent grâce à un va-et-vient constant entre infrastructures d'accueil, usagers, spécialistes, et leur présentation dans le cyberspace du web» (Losonczy et Mesturini, 2011, p.93).

Aussi dans cet article, je souhaite confronter pratiques et discours, observés et entendus en ces lieux et d'autres : en France et en Suisses lors de conférences ou de «stages de développement personnel»; en Équateur et au Pérou, dans des «centres chamaniques», à la périphérie des villes amazoniennes, accueillant des adeptes des médecines alternatives et des nouvelles spiritualités européennes, sud et nord-américaines; dans des bus reliant les principales villes de ces pays, auprès de routards (ou *backpackers*); ici et là enfin, auprès de chamanes amérindiens, métis et euro-américains, chez eux ou en voyage, et de leurs hôtes¹¹. Les entretiens réalisés, parfois de simples discussions, datent pour les premiers de 1998.

Dans cet article, il est donc question de rencontres entre des personnes, et des façons dont les unes et les autres adoptent pratiques et discours d'un ailleurs. Quatre parties en forment le développement. Dans la première, afin d'introduire mon propos, je présente l'*ayahuasca* : quel est cet objet dont le nom a été mentionné dans la plupart des journaux et autres médias publiés ou diffusés en Europe et en Amérique du Nord? Dans la deuxième, je reviens sur les pratiques awajun de médiation (fam. ling. jivaro; société amérindienne localisée sur le Haut Marañón et ses principaux affluents, en Amazonie péruvienne¹²), pour interroger la polysémie du terme «chamane». Dans la troisième partie, j'aborde les raisons du voyage en Amazonie des «modernes» et leurs transes. Enfin dans la quatrième, à partir de la présentation de pratiques «bricolées», je considère le paysage chamanique péruvien internationalisé comme un exemple emblématique des réappropriations mutuelles qui caractérisent les nouvelles spiritualités issues de la globalisation.

⁹ «Dés-altérer», c'est-à-dire se retrouver, après avoir (eu le sentiment de) s'être perdu, emporté par la course (folle) du monde; j'emploie ce terme pour souligner combien l'idée d'altération de soi provoquée par des hallucinogènes et autres drogues psychomimétiques, mise de l'avant par les détracteurs de ces pratiques, n'apporte rien à la compréhension de ce qui se joue.

¹⁰ <http://lilithduo.com>

¹¹ Le masculin grammatical inclut les femmes et les hommes; lorsque ce n'est pas le cas, cela sera précisé par l'expression «toujours des hommes».

¹² Son mode d'être, de penser et d'agir est décrit avec détails dans Baud, 2009, 2011b, 2014b et 2015b.

L'Ayahuasca

Le témoignage le plus ancien de l'utilisation à des fins divinatoires d'une «décoction d'herbes amères», appelée *ayahuasca*, date à ma connaissance des missions jésuites sur le Bas Marañón entre 1638 et 1768 (Chantre, 1901). Il faudra attendre les travaux de Spruce^[13] (mi XIX^e siècle) pour une première détermination botanique de cette Malpighiaceae lianescente qui entre dans une «boisson toxique» qu'il appelle *caapi*^[14]. Ayahuasca, caapi, mais aussi *yajé*, sont trois appellations véhiculaires, dont l'origine et l'étymologie sont passablement discutées. Elles se retrouvent sous des formes variées dans les langues amérindiennes, laissant penser que la liane, sa préparation et ses usages ont fait l'objet d'échanges nombreux et anciens. Celui d'ingérer une préparation à base des seuls tronçons de *Banisteriopsis caapi* était probablement le plus répandu; usage qui passe presque inaperçu aujourd'hui tant les littératures scientifique non ethnographique et grand public insistent sur l'idée «géniale» d'une synergie entre deux plantes (cf. ci-dessous).

Le terme *caapi* est donné comme de langue *tupi*, avec le sens de «petite feuille, herbe fine» (Clara Novaes, com. pers.), «de la forêt»^[15] (Eric Navet, com. pers.), voire «rendre courageux» ou «feuilles pour exhiler», c'est-à-dire «pour rendre tel un esprit» (Naranjo, dans Luna, 1986). Cette dernière traduction n'est pas sans rappeler celle du terme *gaxpi*, en usage parmi les Desana (fleuve Vaupés), littéralement l'effet qui résulte de l'absorption de la plante et implique le dépassement d'un seuil, à savoir l'«extase» (Reichel-Dolmatoff, 1973). D'ailleurs, un lien est à faire entre le mot *yajé* utilisé en Équateur et Colombie et le terme *ye'e*, disant dans les langues tukano le chamane et le jaguar, en lequel il se transforme alors qu'il est ivre de la plante (*ye'e maxsa uári*, littéralement «payé-gens-passer d'un endroit à l'autre»; Reichel-Dolmatoff, 1973).

Le terme *ayahuasca* en usage au Pérou est composé de deux mots quechua : *huasca* est la corde, parfois la liane. Le second, *aya*, évoque aussi bien le cadavre, parfois le mort (Taylor, 2006), que les notions de piquant et d'amertume dans les langues quechua parlé sur les berges du Huallaga (Taylor, 2006) et du Napo (Reinburg, 1921; Tessman, dans Friedberg, 1965). Si dans son acceptation la plus commune, l'*ayahuasca* est la «liane des morts» ou «des esprits», d'autres traductions sont possibles, comme «liane avec une âme» (Highpine, 2012)^[16] et «liane amère»^[17].

¹³ L'auteur mentionne le fait parmi les Guahibo (fleuves Meta et Orénoque) de priser les graines de *niopo* (ou *yopo*, *Anadenanthera peregrina*) associé à *Banisteriopsis caapi* (Friedberg, 1965). Un usage similaire existe chez les Piaroa (bassin de l'Orénoque; Rodd, 2002).

¹⁴ L'autre plante présente serait une Apocynaceae, probablement une erreur de détermination (Schultes, 1982); son nom, *caapi pinima*, que Spruce traduit par «*caapi* peint», peut être rapproché du sens donné à la *chacrana*.

¹⁵ En quechua, cette autre lengua franca, *k'aspi* signifie «bâton, bois, arbre»; le mot est utilisé pour former le nom de plusieurs arbres, à l'exemple d'*ambi caspi* (*Nectandra membranacea*).

¹⁶ L'auteur fait du bassin du Napo le lieu d'origine, et de *Banisteriopsis caapi*, et de l'*ayahuasca shamanism*, transculturel et contemporain; les pratiques métisses, apparues à l'époque du caoutchouc, d'abord à Iquitos, en seraient issues.

¹⁷ Son origine matérielle est celle d'une lente et mystérieuse germination du corps d'un ancêtre ou de l'une de ses parties, ce qui n'est pas sans rappeler la vision caractéristique des doigts et membres se transformant en serpents. Chez les Desana, la liane est apparue, ou du doigt coupé et planté de la fille du Maître des animaux; ou de la femme *yajé*, qui donna naissance à une plante à la fois enfant et lumière, dont les hommes «arrachèrent membre après membre, dispersant les morceaux» (Reichel-Dolmatoff, 1973 et 1974, p. 68). Pareillement, chez les Awajun, elle est née du corps enterré d'un héros culturel (Baud, 2011b). Une autre traduction serait alors «liane (née) du cadavre».

Plusieurs plantes peuvent lui être associées lors de la préparation, dont deux sont citées de façon récurrente pour « renforcer », « intensifier » et « prolonger » les visions aux « couleurs éclatantes » provoquées par le breuvage enivrant (Schultes, 1982). L'une, c'est *Psychotria viridis*, appelé au Pérou et dans la littérature psychédélique *chacrana* (du quechua *chaqru-*, « mélanger »). Ses feuilles « colorent » les visions. Pratique récente chez les Machiguenga (Shepard, 2005), l'arbuste est selon eux à l'origine des visions effrayantes de serpents, considérés ailleurs comme la « mère » de la liane, ce qui souligne la complexité de toute analyse. L'autre, c'est *Diplopterys cabrerana*^[18], dite *oco-yajé* (*oko*, « eau » dans les langues tukano) et *chagropangá* (de *chaqru-* et *pangá*, « feuille » en quechua) en espagnol local.

Les Awajun désignent cette dernière par le terme *yaji*, à rapprocher de (*yajé* et de) l'adverbe *yaja*, « à côté de, autre part ». Selon eux, le mélange fait « passer d'un endroit à l'autre », précisément à cet espace (*nayaim*) où « surgit le film » (Walter, *tsuajatin*, communauté de Nazareth). Celui-ci est appelé *datem ukuijamu*, « ayahuasca concentré », *datem wainmatai* – de *wainmat*, « voir ce qui est invisible » ou « sans bruit » (*bitag*), c'est-à-dire la sorcellerie (*tunchi*) – ou encore *datem iwishnu umutai*, « que boivent les chamanes », puisque son absorption était réservée à ces derniers, toujours des hommes. D'après les récits awajun entendus, le savoir chamanique vient de Tsugki, une famille d'esprits qui mènent, sous la surface de l'eau, rivières et lagunes, une existence matérielle et sociale à l'image de celle des êtres humains. Il vient aussi des Kukama (fam. ling. tupi, habitant entre les fleuves Marañón et Ucayali ; voisins des Chébero), admirés aujourd'hui encore pour leur maîtrise des voyages subaquatiques (Marcos, *iwishin*, Santa Maria de Nieva ; Alexandre Surrallés, com. pers.).

Chamane(s) awajun

Au sein de la société awajun^[19], les qualités requises pour « chamaniser » ne sont pas sensiblement différentes de celles que tout adulte doit, dans l'idéal, posséder – disons que les spécialistes les exaltent au bénéfice de leur parentèle, voire d'un réseau d'alliances et de conflits plus étendu. Parmi ces qualités, je citerai la maîtrise du souffle comme moyen d'action sur les corps, celle du chant (*anen*) comme modalité de communication avec les non-humains, la familiarité avec les plantes et la capacité visionnaire. Si les *anen* structurent l'expérience intérieure des femmes qui, après avoir inhalé le jus extrait d'une ou deux feuilles de tabac, les modulent à l'attention de Nugkui^[20], quelques anciens sont réputés capables du *mayaijamu*, de produire une inspiration longue et prédictive du succès (d'une entreprise, d'une cure par exemple) ; d'autres de l'*umpuajamu*, un souffle qui chasse la honte (*datsan*) ou l'effroi (*daput*). D'autres encore sont *dupayai tsuajatin*, phytothérapeute, ou *pasuk*, terme désignant le devin, toujours un homme, précisément « celui qui est possédé par un esprit (*pasuk*) ».

¹⁸ Dans la littérature, cette liane est parfois appelée *Banisteriopsis rusbyana*, aujourd'hui *Diplopterys longialata* (Anderson et Davis, 2006).

¹⁹ Par le passé, la société awajun se composait de maisonnées dispersées, sauf en cas de conflit, autour d'un homme reconnu pour sa valeur guerrière et la force de sa rhétorique. Répartis le long d'un ruisseau, ces noyaux endogames formaient un groupe local, désigné par le nom de l'affluent du Marañón qu'il occupait, lui-même constitué en un sous-ensemble (la société awajun), puis en un ensemble régional, connu en tant que jivaro. Aujourd'hui, à la suite de la fièvre du caoutchouc (autour de 1900), puis à la présence de l'école bilingue (à partir des années 1950), une majorité de personnes s'est établie sur les rives des grandes fleuves et le long de la piste qui relie Saramiriza à Bagua et Chilclayo ; trois manières d'habiter façonnent le territoire awajun : centres urbains (Chiriacu, Imazita et Santa María de Nieva), communautés de grande taille (jusqu'à 1 000 habitants), petites communautés (jusqu'à 400 habitants) et maisonnées dispersées à l'écart de ces derniers.

²⁰ Nugkui est l'esprit tutélaire des jardins (*nugka*, la « terre ») ; bien que le mythe la présente comme un être singulier, la multiplicité de ses manifestations concrètes avec lesquelles chaque femme traite directement dans l'intimité de son jardin va dans le sens d'une famille d'esprits.

Ces présences singulières au monde supposent un « devenir » partagé, c'est-à-dire l'expérience d'un même processus de construction de soi. Par le passé, plus rarement aujourd'hui, filles et garçons allaient en quête d'Ajutap, de cette ombre ou intériorité culturelle dotée d'une force vitale animatrice qui s'échappe du cadavre au cours des trois premières nuits suivant le décès. Plusieurs chemins sont possibles. L'un profite de la mort de l'aïeul et demande (d'avoir le courage) de veiller à proximité de la tombe (Baud, 2011b). Un autre est de boire une préparation psychotrope : le *datem* (*Banisteriopsis caapi*) au cours d'un rituel collectif; le *tsaag* (le tabac, *Nicotiana tabacum*) ou le baikua (*Brugmansia suaveolens*) lors d'une retraite solitaire, le plus souvent près d'une cascade, dont le bruit continu marque la rupture d'avec toute communication sociale.

Quel que soit le « chemin de la connaissance » (*jinti wainbau*) du monde des esprits emprunté, Ajutap apparaît terrifiant. Son arrivée est accompagnée d'éclairs et du tonnerre, le vent se lève et un cri redoutable est entendu. Si la personne sublime sa frayeur et frappe à l'aide d'un bâton (*payag*)^[21] ce qui se dresse devant elle, quelques feuilles mortes soulevées par le vent, un boa géant ou un jaguar « en miniature », alors la manifestation s'évanouit, remplacée par la vision apaisée d'une personne bienveillante dans le sommeil qui s'ensuit. En d'autres termes, tout commence par une « ivresse », une « danse » – *nampeamu* en awajun, terme dérivé de *nampet* (« être ivre, danser », *to be intoxicated*, Brown, 1978) et utilisé pour décrire aussi bien les effets de la bière de manioc que celui des plantes psychotropes. Cela dit, si les effets sont semblables, boire le *nijamanch*, acte collectif, est une expression de la sociabilité awajun. Il évoque le plaisir, à l'opposé du psychotrope, caractérisé par son absence et vécu comme une contrainte qui renvoie toujours à la solitude et à l'éprouvé d'une certaine détresse, nécessaire pour construire l'échange avec Ajutap.

L'énoncé reçu et intériorisé ensuite est synonyme d'une modification qualitative du sens de soi. Jusqu'au milieu du XX^e siècle, il était à l'origine d'un puissant sentiment propre à engendrer une destinée exemplaire, celle de guerrier (*maanin*) ou de chamane (*iwishin*) notamment. Dans ce passé comme aujourd'hui, la rencontre spirituelle, très valorisée socialement, était et est source d'une vie marquée par l'abondance. Le visionnaire (*waimaku*) – celui « qui possède un rêve » (*kajintin*) – est reconnu comme une personne accomplie et courageuse (*kakajam*). Pour qui a bu le *datem* mélangé au *yaji*, la « vision-pouvoir » apparaît comme une lumière brillante dans le cœur (*anentai*), siège de la pensée (*anentaimat*).

Pareillement, le chamane est celui qui perçoit, après s'être enivré de ce *datem ukuijamu*, les petites fléchettes lumineuses (*tsentsak*)^[22] sous l'opacité de la peau et dans les cas qui relèvent de ses compétences procède à l'extraction de ces objets pathogènes. La cure débute après le coucher du soleil. Avant de boire l'*ayahuasca*, le chamane crachote sur sa poitrine le breuvage préalablement mis en bouche « pour se cacher (du sorcier) » ; puis avec force, à droite et à gauche, afin que ses esprits auxiliaires (*pasuk*) perçoivent l'arôme du breuvage. Si aucun son de *tumag* (arc musical) n'accompagne le crescendo de l'ivresse, comme dans d'autres groupes jivaro, un bourdonnement intérieur est dit être ouï. Il est la vibration qu'émettent les *tsentsak* « réveillées » et « prêtes » à blesser.

²¹ Bâton de deux mètres en bois cacaoyer (*bakau*, *Theobroma cacao*) ou de *shuvia* (*Pourouma bicolor*). L'alternance des zones claires et foncées qui le caractérise est réalisée par la technique du négatif ou enfumage.

²² Celles-ci, obtenues d'autres chamanes, baignent dans un flegme appelé *juak*, transmis de chamane instructeur à élève, nourri de tabac et conservé dans l'estomac.

Dans cette logique, l'*iwishin* agite en rythme un hochet fait de feuilles^[23], manière d'affaiblir et d'étourdir les fléchettes ennemies, tout comme le fait d'ailleurs la fumée du tabac soufflée sur le corps. Leur extraction par la technique classique de la succion est précédée d'un très long chant. Dans celui-ci, le chamane évoque la présence de ses esprits auxiliaires, dont Tsugki ou le jaguar. Il décrit ses métamorphoses et voyages « en esprit » sur le dos du caïman, « plongeant » à la découverte de mondes subaquatiques. Il affirme sa force et son invincibilité. Dans la société awajun, la cure chamanique est une lutte contre le sorcier (et ses *pasuk*), lequel ne se distingue du chamane que d'un point de vue émique^[24]. En d'autres termes, la cure établit des corrélations entre différents points de vue qui s'affrontent (Carneiro da Cunha, 1998).

En l'absence de chamane, les personnes ont recours à une variété locale de *Brugmansia suaveloens*, appelé *bikut*, pour déterminer la nature de la maladie, parfois aussi en guérir.

Tu récoltes quelques feuilles du *bikut* et les roules pour en extraire le jus que tu frottes sur ton visage, juste avant de dormir. Si tu vis en couple, tu dois te coucher seul. Dans ton sommeil, vient alors le médecin, l'esprit de la plante (*bikuti aentsi*) : « Oyé, réveille-toi, réveille-toi ! » Tu te réveilles alors dans ton rêve, car tu dors toujours. « Regarde, tu as cette douleur pour cette raison. » C'est comme une consultation. « Bois *bikut* ! » « Bois telle plante ! » La feuille seule t'a ausculté et t'a dit quoi faire. Walter (*tsuajatin*, Nazareth)

Dans la pharmacopée awajun, parmi les plantes râpées, macérées ou cuisinées, une variété de *piji-pig* (*Cyperus* sp.), appelée *kupina umutai*, et un gingembre (*Zingiber officinale*), appelé *tunchi ajeg*, sont réputés posséder des propriétés étonnamment psychotropes, fonctionnant à la manière des *Brugmansia* : leur esprit apparaît au malade dans le rêve qui suit la consommation de leurs rhizomes broyés dans un peu d'eau et effectue la cure, en cas de fracture pour la première, de sorcellerie pour le second^[25]. Ces trois plantes poussent généralement à proximité de la maison du *tsuajatin*, « celui qui possède le *tsuak* », le remède végétal^[26].

Comme l'*iwishin*, celui qui souhaite devenir *tsuajatin* boit sous l'autorité d'un aîné, macérations et décoctions de plantes psychotropes pendant quatre ou cinq jours, une expérience qu'il répétera trois ou quatre fois, laissant un mois entre chaque session. Au cours de cette période, la personne observe rigoureusement de nombreux interdits alimentaires dans le dessein de substituer à la douceur supposée de l'organisme l'amertume (*yapau*) des végétaux, dans celui de se transformer (*yapajinat*), c'est-à-dire de « devenir autre ». D'ailleurs, lors de la cure, pour réveiller ces mêmes plantes endormies dans son corps, la personne tapote de ses doigts trempés dans le breuvage le sommet du crâne, considéré comme le lieu par lequel entrent la force du soleil et l'ivresse psychotrope (*nampeamu*) – là où les cheveux dessinent un tourbillon (*epemush*, terme dont le sens premier désigne la feuille sèche qui sert à couvrir l'*ichinak* dans laquelle fermente le manioc, cette autre transformation).

²³ Il s'agit des feuilles fraîches de *sampi* (*Pariaria* sp.); l'objet n'est utilisé qu'une nuit, puis accroché à un arbre puisqu'il « a porté des esprits puissants » (Marcos, *iwishin*, Santa Maria de Nieva).

²⁴ Guérisseur (*tsuajatin*) pour sa parentèle, sorcier (*wawejatin*) pour les étrangers, il s'agit là de deux catégories fonctionnelles ; cela dit, les personnes ainsi désignées sont semblablement craintes.

²⁵ Sont signalés dans la littérature botanique comme « hallucinogènes » et utilisés comme tels par les populations jivaro *Cyperus articulatus* et *C. odoratus* (Bennet, 1992).

²⁶ Le comprimé moderne est appelé *ampi*, un terme quechua, dont le sens est « remède » ; le terme *tsuajatin* désigne ici un type de praticien.

L'importance accordée aux plantes rituelles, médicinales et psychotropes est évidente dans ces exemples. Données ou vendues, celles-ci passent de jardin en jardin, les rhizomes et boutures étant enfouis dans la terre avec soin (à jeun, sexuellement abstinent), dans un lieu tranquille (protégé des jeunes enfants et des animaux) et à l'abri des grands arbres de la forêt auprès desquels les plantes acquièrent leur puissance thérapeutique et animatrice. Les caractéristiques – traits morphologiques permettant de les reconnaître et de les distinguer, parfums, saveurs et propriétés – que les Awajun leur prêtent sont le fait d'un savoir qui se transmet, d'une mémoire. Aussi, leur description et leur connaissance tiennent d'une familiarisation réciproque, corrélative d'une consommation répétée, si bien qu'en cas de danger, comme le dit Isabel (*tsuajatin*, communauté de Nazareth),

La plante te prévient. De même, si tu es préoccupé, l'esprit du *bikut* vient alors et te raconte [ce qui va advenir]. À ton réveil, tu demandes : « Quelqu'un est-il venu pendant mon sommeil ? » « Non » te disent-ils. C'était la plante, cette plante qui vit à côté de ta maison, cette plante que tu as dans ton corps.

Du voyage à la transe

Selon une pensée diffuse au sein des nouvelles spiritualités, les chamanes amérindiens sont, « après des millénaires d'occupation de la forêt tropicale, les grands spécialistes de la pharmacologie de la conscience » (Luna, 1992, p.19)^[27]. Ils sont la figure d'un idéal propre non seulement à renouveler des formes symboliques considérées à tort ou à raison comme essoufflées, mais aussi à préserver les équilibres fragiles que les êtres humains, individuellement et collectivement, entretiennent avec leurs environnements humains et non-humains.

Pour les « modernes » qui se rendent en Amazonie dans une logique « de responsabilité individuelle dans [leur] relation à soi et à la nature » (Ghasarian, 2006, p.150), la spécificité des pratiques rencontrées est le recours à des plantes « enseignantes », « sacrées », de « pouvoir », à « propriétaire » (c'est-à-dire dotées d'un esprit) et préparées de manière à être ingérées. La plus recherchée est l'*ayahuasca*, dont il existe un ersatz (le tabac), un analogue (au mélange, *Peganum harmala* et *Mimosa hostilis*), voire une rivale « en pleine ascension dans les esprits de gens » (Juan Gonzales, com. pers.) : la sauge des devins (*Salvia divinorum*) venue du Mexique^[28]. L'*ayahuasca* doit cette place dans les représentations néochamaniques des moyens d'accès au voyage intérieur ou « en esprit », et à sa maniabilité, et aux images produites, décrites comme « mystiques » et « habitées »^[29], tout comme l'est dans les discours la forêt, un monde où se mêlent divinités, esprits et ancêtres. Par contraste, le « monde moderne » apparaît à ces voyageurs « vieux et désenchanté » (Okakura, 2000).

²⁷ Pareillement, écrit Jean-Pierre Chaumeil (1988, p.116), « l'omnipotence chamanique des Indiens (d'Amazonie) [...] tient [...] dans leur commensalisme avec la forêt, source universelle de tous les pouvoirs magiques ».

²⁸ Si le tabac entre dans les pratiques néochamaniques, notamment en France où le recours à l'*ayahuasca* est interdit par la loi, l'association rue de Syrie – *jurema* participe davantage de celles dites psychédéliques, sans qu'il y ait de frontières nettement établies entre ces pratiques comme l'illustre son usage dans un cadre « néochamanique arménien » (Christian Ghasarian, com. pers.).

²⁹ « Habitées » : les images comme les expériences induites par l'*ayahuasca*, à l'inverse d'autres substances psychotropes comme le LSD, se caractérisent par la présence de personnages, allant des esprits de la forêt aux elfes-machines (dans la littérature sur la diméthyltryptamine de synthèse).

« Entrer dans la forêt » pour les « modernes » – nouveaux acteurs d'un réseau maillé de savoirs et savoir-faire culturellement différenciés –, c'est donc se confronter à des plantes qui ouvrent « les portes de la perception » (Huxley, 1995) et favorisent une introspection^[30]... pour répondre à la question du « pourquoi ». « Entrer dans la forêt », située du côté d'une nature « sauvage »^[31] à la fois menace et recours (Baud, 2014a), c'est franchir un seuil. C'est se confronter aux schèmes de scénarii initiatiques, celui des contes ou des œuvres d'Hayao Miyazaki par exemple, et à leurs personnages appréhendés comme autant de guides dans un « travail chamanique » envisagé comme une « voie de développement spirituel » (Ghasarian, 2006, p.142).

La participation des personnes aux nouvelles formes ritualisées de mise en scène, observées non seulement en Amazonie, mais aussi en Europe, dans ses forêts et ses appartements (Baud, 2014a), leur permet d'éprouver une « expérience spirituelle directe » (Ghasarian, 2010, p.289) ou une métamorphose ontologique (Baud, 2016). Pour la décrire, les personnes rencontrées ont souvent recours à l'expression (de Romain Rolland) de « sensation océanique », comme si elles étaient « prises dans le tourbillon des vagues », de celles qui vous submergent après avoir bu la décoction du *datem* selon les propos de Fermin (*iwishin*, Nuevo Horizonte) ou de celles qui vous « suffoquent d'images » (*gohóri*, proche de *gohsisé*, « reflet, aura » ; Reichel-Dolmatoff, 1974). Pendant un bref instant, l'intellectualisation est impossible, puis très vite se manifeste le besoin de « respirer », de sortir la tête hors de l'eau, c'est-à-dire de comprendre.

Soudainement désorientées, les personnes ivres de l'*ayahuasca* vivent en effet un effondrement des structures habituelles de leur être au monde, de ce qui confère au « moi » identité et consistance. Elles n'ont plus prise sur leur environnement, ce qui ne va pas sans angoisse, ce sentiment éprouvé par chacun lorsqu'il est confronté au vide, à l'absence, à la mort : la sienne bien sûr. L'expérience psychotrope – l'absorption d'une plante « qui rend tel un esprit » – n'est-elle pas une manière de prendre un risque ? De « jouer son existence contre la mort pour donner sens et valeur à sa vie » ? Cette formulation de l'expérience empruntée à David Le Breton (2012, p.255), bien souvent présente dans les discours, en appelle une autre, tout aussi répétée : « à condition de consentir à ce dépaysement radical et effrayant » (Hulin, 2008), à un abandon, un lâcher-prise qui amènera la personne à avoir le sentiment d'être « sauvée », soutenue alors qu'elle s'approche dangereusement du fond de l'abîme.

Mise en œuvre dans et par le corps, la transe vise à un au-delà de celui-ci, qu'elle soit un voyage dans un « monde autre » ou le support de la présence d'un autre que soi. Elle brouille les frontières entre un en-dedans (qui n'est pas le corps, mais dont le corps témoigne) et un en-dehors (qui n'est pas l'extériorité, mais qui constitue le dedans) en multipliant les figures d'empiètement entre le corps et le monde. Elle est donc une « pensée du dehors » (Blanchot, dans Laplantine 2010b), une pensée des « étants », laquelle envisage qu'il puisse y avoir de l'altérité en chacun, et permet de concevoir l'étrangeté. Une pensée de la relation donc. Ce faisant, l'expérience psychotrope dévoile un espace entre, vers lequel elle dé-place (ec-stasis) les participants au rituel institutionnalisé ou sauvage. Un espace entre soi et des autres, humains et non-humains, « ce » monde et d'« autres mondes », pour dire, mais aussi pour réparer.

³⁰ « Travail » de nature empathique, qui reflète « quelque chose » de « l'expérience d'autrui à travers son propre regard, et sa propre expérience dans le regard des autres » (Halloy, 2007, p.93).

³¹ Dans les représentations partagées par les voyageurs, car dans la pratique, sans qu'il y ait de contradiction, ces derniers résident dans des « centres chamaniques » installés en milieu urbain et périurbain et appartenant le plus souvent à des métis ou à des étrangers se disant parfois « chamanes » et déléguant le plus souvent la conduite des rituels à des Amérindiens : « leurs chamanes ».

Une telle perception trouve un écho dans l'idée amazonienne de continuité métaphysique des êtres, d'une « humanité » comme condition commune aux êtres vivants (Descola, 1986). Dans cette logique, toute pratique rituelle s'apparente à un dialogue qui « fait penser et agir » des personnes avec lesquelles les êtres humains nouent « des liens de parenté, de solidarité et d'identité » (Sahlins, 2009, p.93). Au cours du rituel construit autour de l'absorption de l'*ayahuasca* – qu'il appelle « la médecine » et dont la « mère », pour lui, se confond avec l'« essence » de la forêt, ce « lieu des remèdes » –, les chants du chamane Carlos (présenté plus loin) sont ponctués de sons gutturaux, râles, souffles rauques et de sifflements, censés rendre présents les esprits de la forêt, dont ils sont, dit-il, le langage. Maître des métamorphoses, capable d'adopter une perspective de subjectivité autre, le chamane, pour en donner à présent une définition partagée par les personnes rencontrées, est celui qui induit par des chants originaux et performatifs un contact direct avec des « étants », ombre personnelle ou non-humains peuplant son environnement. Il est celui qui traite le mal (plutôt que la maladie) comme résultant d'une altération, dont les causes peuvent être multiples, du lien qui attache et rend interdépendantes toutes les composantes du monde. Il est un « réparateur du désordre ».

Le paysage chamanique péruvien internationalisé

Dans les hautes terres andines, j'ai assisté plusieurs fois à un rituel désigné par ses acteurs comme un « nettoyage énergétique » (*limpieza*) et dont l'élément clef est un cercle de feu nourri d'alcool pharmaceutique versé sur le sol nu d'une habitation. D'une manière générale, la *limpieza* est dans la logique susdite une pratique thérapeutique mise à profit pour guérir divers maux, autant de symptômes qui appellent une implication globale de la part du chamane. Dans ce cas, injonctions, passes sur le corps à l'aide de plantes aromatiques, bâtons en bois et épées, projections de parfums en tout genre, etc., sont réalisées dans une danse circulaire et allant *crescendo* autour de la personne (Baud, 2011a). Si le chamane se laisse aller à une certaine ivresse, ce n'est pas lui qui ici entre en transe. Il lui faut imposer le rythme et réguler cette thérapeutique qui sans secours, peut blesser. Pour cela, il s'appuie sur le formidable agencement d'une vitalité présente dans son environnement immédiat : montagnes, lacs, parcelles de terre et plantes, autant de non-humains auxquels il s'adresse dans ses chants et prête ses gestes.

Bien qu'observé à Cuzco, le rituel emprunte pour beaucoup aux pratiques côtières du nord Pérou. Mieux, il est mis en œuvre par ce chamane appelé Carlos, matsiguenga (fam. ling. arawak, fleuve Urubamba) par son père, et par son épouse, parlant le quechua et originaire d'un petit village situé à une heure en bus de Cuzco. Avant d'arriver dans l'ancienne capitale inca, le premier a quelque temps voyagé dans une région du piémont occidental délimitée par les villes de Chiclayo, Piura, Cajamarca, Huancabamba et Ayabaca. Là, il a fait la connaissance de quelques « confrères » métis, auprès desquels il s'est familiarisé avec des techniques mélangeant enveloppements du corps et cactus *san pedro*. Or ces gestes et outils thérapeutiques, je les ai également observés chez celui que j'appelle le « néochamane » awajun^[32], toujours un homme, initié par ces mêmes chamanes urbains et métis, réputés auprès des populations de la forêt pour leur puissance, agressive notamment^[33].

³² Avec des figures intermédiaires entre ce praticien et l'*iwishin*.

³³ La ville représente un « véritable pôle attractif en matière chamanique » en raison de la présence de nombreuses spécialités « plus ou moins différenciées et autonomes » (Chaumeil, 1988, p.116). Côté Amazonie, il y a les *oracionistas* qui utilisent la prière, les *espiritistas* qui travaillent avec les esprits et les *vegetalistas* qui soignent par les plantes, considérés comme supérieurs aux deux autres – un témoignage certain, du côté métis, de l'ascendant indigène dans le chamanisme. Ceux-ci sont divisés en *ayahuasqueros* ou *purgeros* quand ils emploient l'*ayahuasca*, *tabaqueros*, le tabac, *camalongeros*, la *camalonga* (*Strychnos* sp., Loganiaceae), *tragueros*, l'alcool de canne à sucre, et *perfumeros*, l'essence de fleurs (Luna, 1986).

Vêtu d'un poncho, ce vêtement rituel hérité de l'époque inca, ce dernier parsème ses rituels de passes et de projections de liquides préalablement mis en bouche : cannes en bois et machettes (à défaut d'épées) pour les premières ; eaux des lacs andins rapportées dans de grands bidons en plastique et eaux parfumées (*agua florida*, *de cananga*, *de susto*, *de siete espíritu*, etc.) achetées en pharmacie lors d'un voyage ou reçues par courrier postal pour les secondes. Celles-ci sont utilisées au nom de Dieu, celui des Évangiles, à l'origine du « pouvoir d'interpréter et de voir au plus profond de la personne » (Wilner, néochamane, Santa Maria de Nieva). Bien que sa pratique diffère de celles communément observées au sein des maisonnières awajun, la question de la perception au-delà de l'opacité des corps demeure.

Il n'est d'ailleurs pas le seul à prendre quelques libertés avec les pratiques « traditionnelles ». C'est aussi le cas du *tsuajatin*, avatar moderne du chamane, quoique non craint. Ce praticien est le pendant du médecin de formation académique (*ampijatin*), présent dans les rares villes établies sur le territoire awajun ou dans quelques grandes communautés autochtones. Comme lui, il administre toute sorte de plantes qui « agissent » à la manière de nos préparations pharmaceutiques (ou *drug*) : elles « nettoient », « chassent le mal », « soignent », « pansent », « accouchent » ou, ce qui l'inscrit pleinement dans la praxis chamannique awajun à la différence du médecin, « font voyager ». L'apparition récente de ces deux praticiens résulte avant tout de la détérioration du processus de transmission intergénérationnelle. Si l'initiation du premier à des rituels andins a pour cadre quelques voyages effectués pour raisons économiques (études, commerce, travail salarié), elle a pour prétexte la quasi-absence d'*iwishin* en fonction vers qui se tourner pour apprendre. Pour le second, elle participe d'une transformation des savoirs communs, notamment thérapeutiques, en savoirs spécialisés. Dans les deux cas, entrent aussi en jeu la difficulté de l'apprentissage chamannique et les contraintes d'un régime alimentaire particulier ; la question de la sorcellerie et de la vengeance ; et cette notion de « modernité » (au sens émique d'un oubli impossible).

De fait, ce renouveau des pratiques s'inscrit dans un contexte fortement marqué par un imaginaire « sorcellaire »^[34], tout comme elle est révélatrice d'une influence grandissante des églises protestantes (églises du Nazaréen, adventiste du septième jour, etc.) « qui savent si bien s'y prendre [...] pour réduire le multiple à l'unité (Laplantine, 2010a, p.11) et rejeter dans une posture faussement moderne débordements anomiques – par la répression de l'imaginaire et du corps – et pratiques supposées « traditionnelles ». « Avoir affaire à un sorcier, à un chamane, spirituellement comme disent les Évangélistes, c'est être dans le péché » affirme avec force Wilner, sous-entendu, lui qui traite avec Dieu, ne saurait être accusé de sorcellerie. D'ailleurs, si le chamane métis^[35] auquel on fait appel individuellement ou collectivement est le mieux à même de remédier au malheur, c'est bien parce qu'il se situe hors des enjeux sociaux dont témoignent les accusations de sorcellerie. C'est bien parce qu'il est un « moderne », héritier des grandes civilisations préhispaniques.

Question de modernité donc. Et pourtant, les pratiques awajun sont encore peu familières des réappropriations néochamaniques internationalisées (et de leur souci de mémoire, d'une filiation), comparativement à d'autres. Les objets (et les relations qu'il tisse avec eux) de l'« homme-médecine » Hilario, comme il se définit lui-même, « descendant et héritier de la tradition Uwishin de la nation

³⁴ À l'origine du malentendu entre chamanismes locaux et nouvelles spiritualités ; la perception du chamane n'y est pas la même : craint et recours obligé ici ; guide spirituel là. Une telle différence oblige les chamanes amazoniens à adapter leurs discours et pratiques à ces nouveaux participants, évitant toute explication en termes de sorcellerie.

³⁵ Qu'il réside ou non sur le territoire awajun et dont la pratique est proche de celles que j'ai pu observer chez ses « confrères » *ayahuasqueros* de Tarapoto ou Iquitos.

shuar (fam. ling. jivaro) et chef d'une communauté dont la mission est de préserver l'essence de cette philosophie millénaire», sont un bel exemple de ces innovations. La présence de sculptures éphémères (en terre et à proximité d'un feu) dans les rituels autour de l'ingestion de l'*ayahuasca* qu'il réalise m'a étrangement rappelé celles vues à Cuzco, lors de la fondation par le chamane Carlos d'une église néo-indienne. Lune et étoiles ici, jaguars là. À raison, les deux principaux acteurs de ces rituels «bricolés» – au sens de Roger Bastide – ont voyagé au Mexique et participé au *Fuego sagrado de Itzachilatlan*, une association panaméricaine exaltant la «Voie rouge», laquelle associe usages de la pipe, hutte à sudation, danse du soleil et «médecines sacrées» – champignons psychotropes, *peyotl*, *ayahuasca*, *san pedro*, *coca* et *huando*³⁶. Une association autour de laquelle gravitent quelques «modernes», habitant les régions urbanisées des deux Amériques et de l'Europe.

Réappropriations mutuelles

Les rencontres entre nouvelles spiritualités européennes, sud et nord-américaines et néochamanismes locaux – entre ceux qui voyagent à la rencontre de leur chamane et ces derniers – participent d'une «amérindianité» revendiquée, parfois fabriquée. Une néoautochtonie à l'échelle d'un continent en quelque sorte, avec cette précision que ces rencontres sont bien moins un processus d'homogénéisation des différences culturelles préexistantes qu'une affirmation d'altérités qui se construisent dans une logique d'invention permanente. À cet égard, la notion d'authenticité, que d'aucuns ne manqueront pas de convoquer en présence de ces «bricolages», relève d'abord d'une négociation. Celle-ci permet aux acteurs d'opérer des sélections et de définir des pertinences dans le «champ des possibles» des «reformulations chamaniques» (Ghasarian, 2006, p.140).

Le paysage chamanique péruvien internationalisé, caractérisé entre autres objets par l'*ayahuasca*, relève pleinement de cette logique. De fait, il est la somme d'interactions complexes entre l'individuel et le collectif autour de la notion d'identité, et ce, dans une perspective historique. Il est ce devenir de réappropriations mutuelles, lesquelles sont situées dans un environnement défini – rituels clandestins, festivals chamaniques ici; «groupes ethniques», centres chamaniques là-bas – et inscrites dans «un chamanisme» diffus, voire «universel». C'est précisément cette idée de savoirs et savoir-faire construits, et au fil des itinérances du chamane, et au fil des «pérégrinations» des «modernes» de chamane en chamane, dans une aire géographique vaste, qui fonde l'évolution de ce paysage. La circulation des plantes psychotropes, des noms qui les désignent et des personnes qui en font usage, entre sociétés amazoniennes, entre régions géographiques du Pérou, voire d'Amérique du Sud, depuis une époque fort reculée, et tout récemment d'un lieu rituel emblématique à l'autre, d'un continent à l'autre, atteste de l'existence d'un capital symbolique nomade, convoqué dans un souci de «devenir autre» ou pour se désaltérer.

Au sein de la société awajun, devenir chamane nécessite d'absorber quelques-unes de ces plantes pour s'inscrire doublement dans une lignée de praticiens : par la rencontre extatique avec un ancêtre chamane (appelé Ajutap) qui autorise une pratique; par un apprentissage auprès d'un chamane en fonction qui transmet chants, esprits auxiliaires, «fléchettes magiques» et *juak*. Acteurs contemporains dans un contexte globalisé de valorisation et de diffusion des savoirs indigènes, ni le phytothérapeute (*dupayai tsuajatin*), ni le néochamane ne peut se prévaloir de posséder cette substance corporelle, objet nécessaire à l'art chamanique, ni même (pour le second) cette vision-pouvoir reçue de l'ancêtre défunt, grands buveurs de plantes psychotropes. Or comme signifiant respectif du don et de la transe,

³⁶ Cf. note 4 ; liste donnée sur une page web de l'association : <http://fsimayab.blogspot.fr/p/medicinas-sagradas.html>

d'un savoir qui se transmet et d'une expérience spirituelle « directe », ces objets sont bien le moteur d'un attrait, du côté des « modernes », pour d'autres expériences de la réalité.

En somme, les réappropriations mutuelles corrélatives réorientent et amplifient une dynamique d'agencement – de composition avec l'altérité (Deleuze et Parnet, 1996) – qui leur préexiste. Les chamanes, qui voyagent auprès ou reçoivent des « modernes » l'ont bien compris. C'est là une excellente façon pour eux de construire une histoire personnelle « enchantée ».

Plantes mentionnées

Acanthaceae

Sanchezia spp.

Amaranthaceae

Alternanthera sp.

Iresine spp.

Cactaceae

Echinopsis pachanoi (Britton et Rose) Friedrich et G. D. Rowley

E. peruviana (Britton et Rose) Friedrich et G.D. Rowley (syn. *Trichocereus peruvianus* Britton et Rose)

Lophophora williamsii (Lem. ex Salm-Dyck) J.M. Coult.

Cyperaceae

Cyperus spp., dont *C. articulatus* L. et *C. odoratus* L.

Euphorbiaceae

Acalypha sp.

Euphorbia cotinifolia L.

Manihot esculenta Crantz

Ericaceae

Agarista albiflora (B. Fedtsch. et Basil.) Judd

Gaultheria reticulata Kunth

Erythroxylaceae

Erythroxylum coca Lam.

Fabaceae

Anadenanthera colubrina var. *cebil* (Griseb.) Altschul.

A. peregrina (L.) Speg.

Mimosa hostilis (Mart.) Benth.

Lamiaceae

Coleus sp.

Salvia divinorum Epling et Játiva

Lauraceae

Nectandra spp., dont *Nectandra membranacea* (Sw.) Griseb.

Ocotea spp.

Loganiaceae

Strychnos sp.,

Malpighiaceae

Banisteriopsis caapi (Spruce ex Griseb.) C.V. Morton

Diplopterys cabrerana (Cuatrec.) B. Gates

D. longialata (Ruiz ex Nied.) W.R. Anderson et C. Davis

Meliaceae

Guarea macrophylla Vahl

Nitrariaceae

Peganum harmala L.

Poaceae

Pariana sp.

Rubiaceae

Psychotria viridis Ruiz et Pav.

Solanaceae

Brugmansia spp., dont *B. suaveolens* (Humb. et Bonpl. ex Willd.) Bercht. et C. Presl

Datura stramonium L.

Nicotiana tabacum L.

Sterculiaceae

Theobroma cacao L.

Urticaceae

Pourouma bicolor Mart.

Zingiberaceae

Zingiber sp.

Références

- Amselle, J.-L. (2013). *Psychotropiques. La fièvre de l'ayahuasca en forêt amazonienne*. Paris, France : Albin Michel.
- Anderson, W. R. et Davis C. (2006). Expansion of Diplopterys at the Expense of Banisteriopsis (Malpighiaceae). *Harvard Papers in Botany*, 11(2), 1-16.
- Arriaga, P. J. (1999 [1621]). *La extirpación de la idolatría en el Piru*. Cusco, Pérou : Centro de Estudios Regionales Andinos « Bartolomé de las Casas ».
- Baud, S. (2009). Chamanisme et plantes psychotropes parmi les Awajun (groupe Jivaro, Pérou). *Phytothérapie*, 7(1), 20-25.
- Baud, S. (2011a). *Faire parler les montagnes. Initiation chamanique dans les Andes Péruviennes*. Paris, France : Armand Colin.
- Baud, S. (2011b). Du cadavre à la plante psychotrope. Analyse de deux modes d'acquisition d'une « vision-pouvoir » au sein de la société awajun. *Frontières*, 23(2), 33-37.
- Baud, S. (2014a). Construire la nostalgie de la forêt. Tourisme chamanique en Amazonie. *Nature et Récréation*, 1, 39-52.
- Baud, S. (2014b, 1^{er} décembre). Lutttes territoriales awajun (gr. jivaro, Pérou) [Billet de blogue]. Repéré à <https://blogs.mediapart.fr/sebastien-baud/blog/011214/lutttes-territoriales-awajun-gr-jivaro-perou>.
- Baud, S. (2015a). Expériences néo-chamaniques. Les limites de la critique déductive. *L'Homme*, 215-216, 317-328.
- Baud, S. (2015b). Abandon et résurgence. Du sens de soi parmi les Awajun (groupe jivaro, Pérou). Dans K. Hoffmann-Schickel et É. Navet (dir.), *Résistances culturelles et revendications territoriales des peuples autochtones* (p. 261-286). Paris, France : Connaissances et Savoirs.
- Baud, S. (2016). Expériences « hors du corps » et chamanismes. Dans S. Baud (dir.), *Anthropologies du corps en transes* (p.121-136). Paris, France : Connaissances et savoirs.
- Bennett, B. (1992). Hallucinogenic plants of the Shuar and related indigenous groups in Amazonian Ecuador and Peru. *Brittonia*, 44, 483-493.
- Brown, M. F. (1978). From the Hero's Bones, Three Aguaruna Hallucinogens and their Uses. Dans R. Ford (dir.), *The Nature and Status of Ethnobotany* (p. 118-136). Ann Arbor, Michigan : Museum of Anthropology, University of Michigan.
- Bussmann, R. W., Glenn, A. et Sharon D. (2008). Antibacterial activity of northern-peruvian medicinal plants. *Arnaldoa*, 15(1), 127-148.
- Bussmann, R. W. et Sharon D. (2009). Naming a phantom. The quest to find the identity of Ulluchu, an unidentified ceremonial plant of the Moche culture in Northern Peru. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 5(8). Repéré à <http://ethnobiomed.biomedcentral.com/articles/10.1186/1746-4269-5-8#Bib1>.
- Carneiro da Cunha, M. (1998). Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, 4(1), 7-22. Repéré à http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0104-93131998000100001&lng=pt.

- Chabloz, N. (2009). Tourisme et primitivisme, Initiations au bwiti et à l'iboga (gabon). *Cahiers d'études africaines*, 1(193-194), 391-428.
- Chantre y Herrera, J. (1901). *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español*. Madrid, Espagne : Imprenta de A. Avrial.
- Chaumeil, J.-P. (1988). Le Huambisa défenseur, La figure de l'Indien dans le chamanisme populaire. *Recherche amérindienne au Québec*, XVIII (2-3), 115-126.
- Davis, E. W. (1983). Sacred plants of the san pedro cult. *Botanical Museum Leaflets*, 29(4), 367-386.
- De Feo, V. (2003). Ethnomedical field study in northern Peruvian Andes with particular reference to divination practices. *Journal of Ethnopharmacology*, 85, 243-256.
- De Feo, V. (2004). The ritual use of Brugmansia species in traditional Andean medicine in northern Peru. *Economic Botany*, 58, 221-229.
- Deleuze, G. et Parnet C. (1996). *Dialogues*. Paris, France : Flammarion.
- Descola, P. (1986). *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, France : Fondation Singer-Polignac – Maison des Sciences de l'Homme.
- Eeckhout, P. (2004). Relatos míticos y prácticas rituales en Pachacamac. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 33(1), 1-54.
- Friedberg, C. (1963). Mission au Pérou : mai 1961 - mars 1962. *Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquée*, 10(1-4), 33-52 ; (5-7), 245-258 et (8-9), 344-386.
- Friedberg, C. (1965). Des Banisteriopsis utilisés comme drogue en Amérique du Sud : essai d'étude critique. *Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquée*, 12(9-10), 403-437 ; (11), 550-594 et (12), 729-780.
- Ghasarian, C. (2006). Réflexions sur les rapports corps/conscience /esprit(s) dans les représentations et pratiques néo-shamaniques. Dans O. Schmitz (dir.), *Les médecines en parallèle : multiplicité des recours aux soins en Occident* (p. 137-172). Paris, France : Karthala.
- Ghasarian, C. (2010). Introspections néo-shamaniques au travers du san pedro. Dans S. Baud et C. Ghasarian (dir.), *Des plantes psychotropes* (p. 287-312). Paris, France : Imago.
- Halloy A. (2007). Un anthropologue en transe. Du corps comme outil d'investigation ethnographique. Dans J. Noret et P. Petit (dir.), *Corps, performance, religion. Études anthropologiques offertes à Philippe Jaspers* (p. 87-115). Belgique : PubliBook.
- Higpaine, G. (2012). Unraveling the mystery of the origin of ayahuasca. [Billet de blogue]. Repéré à <http://neip.info/texto/unraveling-the-mystery-of-the-origin-of-ayahuasca>.
- Hulin, M. (2008). *La mystique sauvage*. Paris, France : Quadrige – PUF.
- Huxley, A. (1995). *Les portes de la perception*. Paris, France : 10/18.
- Itier, C. (2008). *Les Incas*. Paris, France : Les Belles Lettres.
- Laplantine, F. (2010a). Préface. Dans N. Midol (dir.), *Écologie des transes* (p. 9-12). Paris, France : Téraèdre.

- Laplantine, F. (2010b). *Je, nous et les autres*. Paris, France : Le Pommier.
- Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris, France : La découverte.
- Le Breton, D. (2012). Des incisions corporelles aux conduites à risque. Dans Mancini et Faivre (dir.), *Des médiums, Techniques du corps et de l'esprit dans les deux Amériques* (p. 245-258). Paris, France : Imago.
- Lenaerts, M. (2006). Substances, relationships and the omnipresence of the body: an overview of Ashéninka ethnomedicine (Western Amazonia). *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 2(49). Repéré à <http://ethnobiomed.biomedcentral.com/articles/10.1186/1746-4269-2-49>.
- Losonczy, A.-M. et Mesturini Cappel S. (2011). Pourquoi l'ayahuasca ? De l'internationalisation d'une pratique rituelle amérindienne. *Archives de sciences sociales des religions*, 153, 207-228.
- Luna, L. E. (1986). *Vegetalismo, Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Stockholm, Suède : Almqvist & Wiksell International.
- Luna, L. E. (1992). Haute-Amazonie : une intense connaissance des plantes. *Interdépendances*, 10, 19-21.
- Navet, E. (2007). *L'Occident barbare et la philosophie sauvage. Essai sur le mode d'être et de penser des Indiens ojibwé*. Paris, France : Homnisphères.
- Okakura, K. (2000 [1906]). *Le Livre du thé*. Paris, France : Dervy.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1973). *Desana, Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupés*. Paris, France : Gallimard.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1974). Le contexte culturel du yagé (*Banisteriopsis caapi*). Dans P. Furst (dir.), *La chair des dieux. L'usage rituel des psychédéliques* (p. 56-92). Paris, France : Seuil.
- Reinburg, P. (1921). Contribution à l'étude des boissons toxiques des Indiens du Nord-Ouest de l'Amazonie : l'ayahuasca, le yagé, le huánto. Étude comparative toxico-physiologique d'une expérience personnelle. *Journal de la Société des Américanistes*, 13(1), 25-54 et (2), 197-216.
- Renan, E. (1880). *Les apôtres*. Paris, France : Calmann-Lévy. Repéré à <https://archive.org/details/lesaptres00rena>.
- Rodd, R. (2002). Snuff synergy: preparation, use and pharmacology of yopo and *Banisteriopsis caapi* among the Piaroa of southern Venezuela. *Journal of psychoactive drugs*, 34(3), 273-280.
- Sahlins, M. (2009). *La nature humaine, une illusion occidentale*. Paris, France : Éditions de l'éclat.
- Sharon, D. (1974). Le cactus *san pedro* dans la médecine populaire péruvienne. Dans P. Furst (dir.), *La chair des dieux. L'usage rituel des psychédéliques* (p. 93-121). Paris, France : Seuil.
- Schultes, R. E. (1982). The beta-carboline hallucinogens of South America. *Journal of psychoactive drugs*, 14(3), 205-220.

Shepard, G. H. (2005). Venenos divinos: plantas psicoativas dos Machiguenga do Peru. Dans C. Labate et L. Goulart (dir.), *O uso ritual das plantas de poder* (p. 187-217). Campinas, Mercado de letras.

Steward, J. H. et Métraux A. (1946). Tribes of the Peruvian and Ecuatorian Montaña. *Handbook of SouthAmerican Indians*, 3, 535-656.

Taylor, G. (2000). *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Lima, Pérou : Institut Français d'Études Andines, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

Taylor, G. (2006). *Diccionario Quechua Chachapoyas Lamas*. Lima, Pérou : Institut Français d'Etudes Andines, Instituto de Estudios Peruanos, Editorial Commentarios.

Torre, R. de la (2011). Les rendez-vous manqués de l'anthropologie et du chamanisme. *Archives de sciences sociales des religions*, 153, 145-158.

Viveiros de Castro, E. (2009). *Métaphysiques cannibales*. Paris, France : PUF.

Devenir-planté : enlacements vivants en Océan Indien et en Amazonie

Becoming-Plant; Living entanglements in Indian Ocean worlds and in Amazonia

Volverse-planta: enlaces vivientes en el Océano Índico y en el Amazonas

Julie Laplante

Volume 16, numéro 2, octobre 2017

La drogue : aux limites de la société (1) Représentations

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1041852ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1041852ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Drogues, santé et société

ISSN

1703-8847 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Laplante, J. (2017). Devenir-planté : enlacements vivants en Océan Indien et en Amazonie. *Drogues, santé et société*, 16(2), 36–54.
<https://doi.org/10.7202/1041852ar>

Résumé de l'article

Percevoir un médicament, un remède ou une drogue comme un objet pouvant nuire ou guérir selon une logique causale est possible selon un positionnement de l'extérieur. Si l'on se place au milieu des choses ou entre l'humain et le non-humain dans l'agencement-vie qui émerge entre les deux, il n'y a plus ni objet, ni sujet, mais un devenir. Voilà le lieu qu'occupent maintes chamanes et guérisseuses pour mieux connaître comment guérir avec les plantes, certaines de ces plantes étant communément nommées « drogue » ou « psychotrope », lorsque reconnues selon leurs propriétés biopharmaceutiques ou biomoléculaires. Dans cet article, je vise à montrer en quoi l'approche horizontale de guérisseurs en océan Indien et en Amazonie se comprend mieux par une approche phénoménologique rhizomique que par une approche généalogique de l'arborescence sur laquelle repose en grande partie l'approche scientifique actuelle. Trois études de cas démontrent respectivement en quoi devenir-planté se fait par le mouvement-repos, le rêve et l'affect. L'approche phénoménologique rhizomique en anthropologie proposée emprunte en partie à Deleuze et Guattari (1980) et permet de mieux comprendre comment il est possible d'entretenir des relations fructueuses avec les plantes. Une telle approche amène à privilégier un savoir obtenu par proximité, plutôt qu'à poser un regard de la distance typique du laboratoire qui extrapole la plante de ses contextes, voire d'elle-même, et qui s'intéresse le plus souvent à l'une des molécules de la plante plutôt qu'à ses synergies activées dans-la-vie.



RÉFLEXION THÉORIQUE

Devenir-plante : enlacements vivants en Océan Indien et en Amazonie

Julie Laplante, professeure agrégée, Université d'Ottawa

Correspondance :

Julie Laplante
Professeure agrégée
Écoles d'études sociologiques et anthropologiques
Université d'Ottawa
120 rue Université (10020)
Ottawa, ON, K1N 6N5
613 562-5800
Courriel : jlaplan2@uottawa.ca

Résumé

Percevoir un médicament, un remède ou une drogue comme un objet pouvant nuire ou guérir selon une logique causale est possible selon un positionnement de l'extérieur. Si l'on se place au milieu des choses ou entre l'humain et le non-humain dans l'agencement-vie qui émerge entre les deux, il n'y a plus ni objet, ni sujet, mais un devenir. Voilà le lieu qu'occupent maintes chamanes et guérisseuses pour mieux connaître comment guérir avec les plantes, certaines de ces plantes étant communément nommées « drogue » ou « psychotrope », lorsque reconnues selon leurs propriétés biopharmaceutiques ou biomoléculaires. Dans cet article, je vise à montrer en quoi l'approche horizontale de guérisseurs en océan Indien et en Amazonie se comprend mieux par une approche phénoménologique rhizomique que par une approche généalogique de l'arborescence sur laquelle repose en grande partie l'approche scientifique actuelle. Trois études de cas démontrent respectivement en quoi devenir-plante se fait par le mouvement-repos, le rêve et l'affect. L'approche phénoménologique rhizomique en anthropologie proposée emprunte en partie à Deleuze et Guattari (1980) et permet de mieux comprendre comment il est possible d'entretenir des relations fructueuses avec les plantes. Une telle approche amène à privilégier un savoir obtenu par proximité, plutôt qu'à poser un regard de la distance typique du laboratoire qui extrapole la plante de ses contextes, voire d'elle-même, et qui s'intéresse le plus souvent à l'une des molécules de la plante plutôt qu'à ses synergies activées dans-la-vie.

Mots-clés : devenir-plante, drogue, rhizome, océan Indien, Amazonie

Becoming-Plant; Living entanglements in Indian Ocean worlds and in Amazonia

Abstract

Perceiving a medicine, a remedy or a drug as an object able to heal or harm in causal logic is possible from an external positioning. Should we place ourselves in the middle of things, or between the human and the non-human in the life-arrangement emerging between the two, there is no longer an object or a subject, but there is becoming. This is the place that many shamans and healers occupy to know how to heal with plants, some of these plants commonly called a "drug" or a "psychotropic drug" when recognized according to their biopharmaceutical or biomolecular properties. In this article, I aim to show how healers' horizontal approach in the Indian Ocean area and in Amazonia can be better understood through a rhizomatic phenomenological approach than through a genealogical approach thinking through the tree as is generally done in current scientific approaches. Three case studies respectively show how becoming-plant is done through movement/rest, dream and affect. The rhizomatic phenomenological approach in anthropology here proposed, and which borrows in part from Deleuze & Guattari (1980), helps to understand how it is possible to entertain fortuitous relations with plants. Such an approach invites to privilege knowledge obtained through proximities rather than to adopt a perspective through external distance typical of the laboratory that extrapolates a plant from its contexts, even of itself, usually with interests in a sole molecule from the plant rather than in its synergies activated in-life.

Keywords: becoming-plant, drug, rhizome, Indian Ocean, Amazonia

Volverse-planta: enlaces vivos en el Océano Índico y en el Amazonas

Resumen

Es posible percibir un medicamento, un remedio o una droga como un objeto que puede perjudicar o curar según una lógica causal desde un posicionamiento del exterior. Si uno se coloca en medio de las cosas, o entre el humano y el no humano en los arreglos de vida que surgen entre los dos, no hay ya ni objeto, ni sujeto, sino un futuro. Este es lugar que ocupan numerosos chamanes y curanderas para conocer mejor como curar con las plantas, algunas de estas plantas denominadas comúnmente “drogas” o “psicotrópicos” cuando se las reconoce según sus propiedades biofarmacéuticas o biomoleculares. En este artículo trato de mostrar de qué manera el enfoque horizontal de los curanderos en el Océano Índico y en Amazonia se comprende mejor desde una posición fenomenológica rizómica que con un enfoque genealógico de la arborescencia sobre la que reposa en gran parte el planteo científico actual. Tres estudios de caso demuestran respectivamente de qué manera el volverse-planta se hace mediante movimiento/reposo, el sueño y el afecto. El enfoque fenomenológico rizómico en antropología que se propone aquí y que toma ideas en parte de Deleuze y Guattari (1980), permite comprender mejor cómo es posible mantener relaciones fructuosas con las plantas. Tal enfoque lleva más bien a privilegiar un saber obtenido por proximidad que a echar una mirada distante típica del laboratorio que extrapola la planta de sus contextos, incluso de ella misma, y se interesa a menudo en una de las moléculas de la planta más que a las sinergias activadas-en-la-vida.

Palabras clave: futuro-planta, droga, rizoma, Océano Índico, Amazonia

Devenir- plante : enlacements vivants en Océan Indien et en Amazonie

«En principe le devenir- plante impliquerait que notre matière et nos idées entrent en composition avec quelque chose d'autre d'une manière telle que les particules émises par l'agrégat ainsi composé se parleraient de manière végétale comme fonction de la relation de mouvement et de repos, ou de proximité moléculaire, dans laquelle elles pourraient entrer.»

(Houle et Querrien, 2012, p. 186-187)

Devenir- plante est une pratique, une manière de guérir, une façon de se faire guérisseur, c'est aussi une manière de penser et de faire avec le végétal. Ces enlacements entre les vies humaines et végétales peuvent se comprendre sous l'image du rhizome qui n'a ni début ni fin et qui peut se démultiplier en toutes sortes de directions par le milieu, rester invisible sous terre ou émerger à la surface. Cette approche qui semble prévaloir dans les lieux où j'ai fait mes terrains de recherche, c'est-à-dire à deux extrêmes de l'océan Indien et en Amazonie, correspond en quelque sorte à la pensée rhizomique que proposent Deleuze et Guattari dans leur ouvrage *Milles Plateaux* (1980). Ils contrastent cette approche à celle de l'arborescence, soit celle à la recherche de finalités, d'origines, en l'occurrence la logique causale particulière qui prévaut dans les pratiques scientifiques courantes, entre autres en matière de médicaments qui m'intéresse ici. Ainsi s'agira-t-il de faire quelques torsions pour penser hors de ce cadre de l'arborescence pour se joindre à une pensée en rhizome. Entre autres, il faut penser en «devenir», en logique de double causalité, se placer dans l'agencement-vie ou l'entredeux au passage entre la plante et l'humain, en plus de porter attention à la façon singulière dont la vie de la plante s'exprime. La première section de cet article s'affaire à expliquer cette approche alors qu'une seconde section explore trois milieux au sein desquels on peut comprendre le devenir- plante tel que vécu respectivement dans ses aspects de mouvement-repos, de rêve et d'affect.

Je procède à mes illustrations à rebours de mon parcours de recherche anthropologique en débutant avec la recherche que je conduis depuis 2012 à Yogyakarta sur l'île de Java en Indonésie (Laplante, 2015b,c,d). J'y illustre mon propos à travers la médecine *jamu* javanaise qui utilise les plantes vivantes au quotidien pour en faire des élixirs. L'alternance de mouvement et de repos dans le processus de préparation des breuvages thérapeutiques peut se comprendre comme un agencement-vie, soit une manière de s'agencer aux rythmes des plantes ou d'agencer les plantes aux rythmes humains afin de maintenir la santé au quotidien ou d'offrir le déblocage d'un mal en point. Il n'est pas question de «drogue» en tant que telle en ce contexte. En second lieu, je poursuis avec la recherche que j'ai entreprise à Cape Town en Afrique du Sud (2006-2012) autour de l'essai préclinique d'une «drogue-en-devenir» (Laplante, 2015a); soit l'*umhlonyane* ou l'*Artemisia afra*, une plante «autochtone», notamment utilisée chez les *izangoma* (guérisseurs-divinateurs) Xhosa. Là, le rêve se comprend comme un constituant même du réel et la plante sert à clarifier, purifier les rêves de manière à pouvoir guérir ou apprendre à guérir. Enfin, mes recherches en Amazonie brésilienne (1998-2002) permettent de réfléchir autour d'une plante «savante» (Laplante, 2004). Il sera question du *rami* (mieux connu sous le nom *ayahuasca*, *Banisteriopsis caapi*), en l'occurrence un breuvage communément appelé «drogue», surtout lorsqu'il s'agit d'en accentuer les dangers¹. Les pratiques des chamanes Madija-Kulina dans le Médio Solimões de l'État de l'Amazonas permettront par ailleurs d'illustrer la question de l'affect du devenir- plante.

¹ Voir par exemple Nashoba 2012.

Le devenir-plante en Océan Indien et en Amazonie

Ce parcours, vise à dessiner une pensée rhizomique qui relie humain, plante et milieu de façon renouvelée, vivante et collatérale tout en évitant les explications causales à la recherche de finalités.

Tant qu'on invoque des causalités trop générales ou extrinsèques, psychologiques, sociologiques, pour rendre compte d'un agencement, c'est comme si l'on ne disait rien. Aujourd'hui s'est mis en place un discours sur la drogue qui ne fait qu'agiter des généralités sur le plaisir et le malheur, sur les difficultés de communication, sur des causes qui viennent toujours d'ailleurs. (Deleuze et Guattari, 1980, p.347).

Il semble que ce genre de discours soit toujours bel et bien en place. J'ose ici une nouvelle tentative en vue de m'éloigner de ce discours et de me rapprocher de la manière dont des guérisseuses peuvent connaître les plantes. Pour ce faire, il faut revenir à la plante à partir de laquelle de nombreuses « drogues » peuvent provenir avant leur isolement en une molécule ou une composition chimique. L'approche proposée peut aussi convenir pour comprendre ce qui se passe ou ne se passe pas entre une personne et l'une de ces molécules biopharmaceutiques. Voilà comment je veux ici explorer le devenir-plante, en l'occurrence ce qui émerge entre l'humain et la plante ou la « drogue », voire le « remède ».

Être en devenir ou de l'arborescence au rhizome

« Devenir est un rhizome, ce n'est pas un arbre classificatoire ni généalogique. »
(Deleuze et Guattari, 1980, p.292)

De manière générale, pour comprendre comment une drogue agit dans l'expérimentation, on pense selon le modèle de l'arbre, à la recherche d'origine en termes généalogiques ou de logique causale. On cherche un pivot ou une constante, on fixe un point, un ordre, en l'occurrence un aspect biopharmaceutique fixe (une molécule ou configuration moléculaire) devant agir de manière déterminée sur un aspect physiologique dans l'organisme humain. Chercher à découvrir les propriétés moléculaires d'une drogue ne suffit pourtant pas à expliquer comment la vie humaine s'y agencera, ni par ailleurs à expliquer comment la drogue s'agencera à la vie humaine en question. Il est donc ici moins question de s'intéresser à savoir au préalable quel effet une drogue fixe ou dosée peut avoir, que de s'intéresser à savoir comment une vie humaine s'agence plus ou moins bien avec une vie végétale en vue de guérir. La pensée deleuzienne ou rhizomique propose en cela une logique de la double causalité où l'évènement, c'est-à-dire le sens, se rapporte « à un élément paradoxal intervenant comme non-sens ou point aléatoire, opérant comme quasi-cause et assurant la pleine autonomie de l'effet » (Deleuze, 1969, p. 115). Il en va ainsi d'insister sur le caractère produit, mais aussi producteur du sens ; « jamais originaire, mais toujours causé, dérivé. Reste que cette dérive est double, et que, en rapport avec l'immanence de la quasi-cause, elle crée les chemins qu'elle trace et fait bifurquer. ». (Deleuze, 1969). Le sens ainsi saisi dans son rapport avec la quasi-cause « hérite, participe ». La quasi-cause incorporelle deleuzienne est ce qui lie, ce qui rattache, affecte et laisse affecter dans l'entredeux, donnant lieu à plusieurs dénouements possibles, plusieurs mondes apparaissant comme des cas de solution pour un même problème (Deleuze, 1969, p. 138-139). Il n'y a plus de singularités déjà fixes et organisées, une singularité n'étant d'ailleurs pas séparable d'une zone d'indétermination parfaitement objective. Il ne s'agit donc pas du principe de raison suffisante ; ni de l'idée que les effets sont pleinement déterminés par des antécédents ; ni de la croyance que l'action se produit à distance telle que cela est le cas dans la logique causale scientifique^[2].

² Je remercie un évaluateur anonyme pour avoir attiré mon attention vers la notion de quasi-cause deleuzienne.

Pour comprendre l'agencement-vie humain-plante, il faut « ne pas se penser comme êtres, mais comme *devenirs* – c'est-à-dire, non pas comme entités discrètes et préformées, mais comme trajectoires de mouvement et de croissance » (Ingold, 2013, p. 9)³. Le devenir, qu'il s'agisse de l'humain, de la plante, du corps ou de toute autre chose, se constitue d'agencements continuels pouvant réussir ou échouer. Le devenir est moléculaire, cellulaire, élémentaire, imperceptible, mais il est aussi devenir-femme, devenir-enfant, devenir-musique, devenir-animal, devenir-plante ou encore devenir-drogué lorsque l'agencement échoue. Ainsi il n'est pas tant question de l'humain d'un côté et d'une plante de l'autre, mais il est question de ce qui se passe ou ne se passe pas entre les deux lorsqu'ils se rencontrent, soit de l'agencement-vie qui s'y forme ou s'y déforme au passage entre les deux. Cela signifie que l'on n'est pas de telle ou telle manière selon l'espèce, l'organisme, la culture ou autre notion abstraite que l'on a créé, mais plutôt que l'on se forme et se transforme continuellement dans le monde. Afin d'illustrer en quoi cette approche, plutôt que de considérer la plante (ou la molécule) comme une drogue produisant un effet fixe et déterminé sur l'être humain, permet de comprendre comment l'agencement humain-plante (ou humain-molécule) constitue un devenir, j'évoque l'exemple de l'orchidée et de la guêpe qu'utilisent Deleuze et Guattari :

Dans la ligne ou le bloc de devenir qui unit la guêpe et l'orchidée se produit une commune déterritorialisation, de la guêpe en tant qu'elle devient une pièce libérée de l'appareil de reproduction de l'orchidée, mais aussi de l'orchidée en tant qu'elle devient l'objet d'un orgasme de la guêpe elle-même libérée de sa propre reproduction. Coexistence de deux mouvements asymétriques qui font bloc, sur une ligne de fuite ou s'engouffre la pression sélective'... 'C'est la déterritorialisation qui fait « tenir » ensemble les composantes moléculaires. (1980, p. 360).

L'orchidée et la guêpe coexistent dans un seul devenir, mais duquel aucune orchidée-guêpe ne peut être issue. L'homme et la plante peuvent similairement coexister dans un même devenir et l'on peut imaginer qu'un tel devenir soit aussi possible entre une molécule isolée en laboratoire et l'homme qui la manipule ou la consomme. Dans tous les cas, il faut voir comment cela se passe ou ne se passe pas dans la vie de tous les jours plutôt que de supposer que cela se passera de telle ou telle manière précise, selon une forme de vie fixée au préalable, et ce, de manière prévisible. Ainsi ne faut-il pas poser un corps biologique fixe au préalable, mais plutôt suivre Haraway (1993, p.372) qui note que les corps « ne sont pas nés : ils sont faits ». On peut encore suivre Mol (2002) qui propose une notion de corps multiple, dans le sens que le corps ou la maladie se « fait » apparaître de manières toujours nouvelles. Ces deux auteures coulent dans le même sens que Deleuze et Guattari qui parlent de « corps sans organes », ce qui revient à « ouvrir le corps à des connexions qui supposent tout un agencement... » (1980, p. 198). Outre ces travaux dédiés à une sérieuse mise entre parenthèses de ces « objets », il a plutôt été question de leur rajouter des couches symboliques, sociales, culturelles, politiques et ainsi de suite tel que cela a pu être fait avec une notion réductrice de corps biologique universel, (Douglas, 1973 ; O'Neil, 1985 ; Schepper-Hugues et Lock, 1987), un peu comme dans la foulée des déterminants sociaux de la santé auxquels on ne cesse de rajouter des variables. Ces efforts qui ne délogent pas l'objet empirique de départ peuvent effectivement l'assouplir, mais y reviennent rapidement, ne permettant pas de s'intéresser à la manière dont se déroule l'expérience.

Il ne s'agit donc pas d'expliquer une manière de prendre une drogue en renvoyant à la culture ou à la société comme si cette dernière était fixe ou encore serait une force explicative ou qui détermine comment l'humain s'éprend d'une drogue particulière. Ni le « social » ni le « culturel » ne sont ici tenus comme déterminants ou explicatifs, l'un et l'autre seront plutôt considérés comme ce qui

³ Traduction libre. Cela s'applique à tous les textes anglophones cités.

génère, relie, devient et s'improvise. À cet égard, je soutiens avec Latour (2006) que le social est toujours « en train de se faire » et tel Ingold et Hallam, qu'« il n'y a pas de script pour la vie sociale et culturelle » (2007, p. 1). Il semble de fait peu utile de vouloir expliquer quelque chose en le qualifiant de « culturel » ou de « social », puisque cela ne renvoie à rien de particulier, surtout lorsque posé en opposition à la « nature ». Avec Descola (2005) il est possible de comprendre en quoi une ontologie naturaliste (l'attitude naturelle dont Husserl voulait se dissocier) est unique et récente et qu'il y a lieu de pouvoir penser, voire composer le monde au-delà d'une dualité fondamentale posée entre nature et culture. Latour (2000) démontre par ailleurs le problème avec cette dichotomie au sens où ce qui est « nature » et mesurable (molécules) est posé hiérarchiquement premier par rapport à ce qui est visible, ressenti et vécu (et pouvant s'équivaloir à culture), qui devient en quelque sorte accessoire ou hiérarchiquement second. Descola fera de sa démonstration un agenda de recherche devant filtrer le monde à travers les modes de relations de ses quatre ontologies (naturaliste, totémiste, animiste, analogique) plutôt qu'exclusivement à travers l'ontologie naturaliste, tel que c'est actuellement le cas. Latour formule pour sa part un agenda de recherche « compositionniste », qui se rapproche d'un prénaturalisme (2010, p. 476), et signalant qu'il y a lieu de penser aux manières à travers lesquelles les choses sont mises ensembles et peuvent être plus ou moins bien composées ou décomposées (Latour, 2010, p. 44). Il semble par ailleurs que Deleuze et Guattari (1980) offrent la meilleure piste pour comprendre comment le monde se compose toujours en faisant rhizome avec d'autres formes de vie, humaines ou non humaines, indistinctement. Neimanis (2007) qualifie cette approche de phénoménologie radicale ou rhizomique de notre expérience vécue et il s'agit ici d'en faire une anthropologie engagée dans les processus de vie. C'est là la piste que je cherche à suivre pour comprendre comment les vies humaines et végétales peuvent se rencontrer de manières fortuites et transformatrices, ou se « ressentir » (Myers, 2014) suivant des lignes de devenir particulières, traçant des chemins et les faisant bifurquer.

En vue de comprendre la façon dont la drogue est utilisée dans le monde, penser à travers le rhizome, tel que Deleuze et Guattari le proposent, m'apparaît ainsi utile.

À la différence des arbres ou de leurs racines, le rhizome connecte un point quelconque avec un autre point quelconque, et chacun de ses traits ne renvoie pas nécessairement à des traits de même nature... Le rhizome ne se laisse ramener ni à l'Un ni au multiple... Il n'est pas fait d'unités, mais de dimensions, ou plutôt de directions mouvantes. Il n'a pas de commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde. Il constitue des multiplicités linéaires à n dimensions, sans sujet ni objet... (1980, p. 31).

Selon ces philosophes, une telle pensée serait davantage privilégiée en Orient et à l'ouest de l'Amérique. Évoquant l'idée que l'Occident procède par « agriculture d'une lignée choisie avec beaucoup d'individus variables », par contraste l'Orient présente une figure ou culture de tubercules qui procède par fragmentation de l'individu, voire par « horticulture d'un petit nombre d'individus renvoyant à une grande gamme de "clones" » (Deleuze et Guattari, 1980, p. : 28). Deleuze et Guattari posent alors la question à savoir, « N'y a-t-il pas en Orient, notamment en Océanie, comme un modèle rhizomatique qui s'oppose à tous égards au modèle occidental de l'arbre ? » (Deleuze et Guattari, 1980). Cette pensée en rhizome m'est apparue hautement privilégiée sur l'île de Java, ainsi que par plusieurs anthropologues ayant travaillé en Indonésie, dont Geertz (1960), Bateson (1972), Barth (1993), Abram (1996) et Ferzacca (2001), chacun y faisant allusion à sa manière. Une approche rhizomique me semble par ailleurs généralement mieux correspondre à l'expérience humaine avec les plantes au cœur des processus de vie dans les pratiques de guérisseurs-divinateurs africains et de chamanes amazoniens qui amènent similairement à penser en termes de devenir avec les plantes.

Mouvement et repos

La médecine *jamu* en Indonésie se pratique majoritairement par des *jamu gendong*, soit des femmes qui portent des breuvages médicinaux dans un panier sur le dos retenu par un sarong et qui circulent habituellement pieds nus, vêtues selon une esthétique javanaise, pour vendre leurs élixirs. Ce sont elles qui préparent les breuvages médicinaux à base de plantes lesquels sont consommés par tous à Yogyakarta (Jogja) sur l'île de Java, et ce, de manière quotidienne, souvent plusieurs fois par jour. Pour comprendre ce qui se passe entre les humains et les plantes dans cet art de guérir, il faut en premier lieu s'intéresser au processus de préparation des élixirs. Chaque jour, les dames préparent les breuvages pendant de longues heures. Que ce soit pour les laver, les piler, les rouler ou les masser avec les mains, tout se fait dans une cadence régulière suivant un tempo plutôt lent, selon un mouvement vers l'avant puis vers l'arrière, impliquant tout le corps. Il est déjà possible de concevoir que ce mouvement et repos forme un agencement-vie avec les plantes, rhizomes, fruits, herbes qui sont ainsi doucement rendus digestes et potentiellement thérapeutiques pour l'humain. Les feuilles, herbes et rhizomes seront par exemple lavés sous l'eau courante dans un évier de pierre extérieur et brassés sous l'eau dans un mouvement vers l'avant suivi d'un bref repos, un mouvement vers l'arrière, un repos, et ainsi de suite. Dans un tempo similaire, le riz, les rhizomes et les épices placés dans un bol de pierre seront écrasés au pilon, parfois par deux personnes se remplaçant, jusqu'à l'obtention de la consistance voulue. Les herbes pour leur part seront mises sur une tablette de pierre (*pipisan*) et leur jus sera extrait avec un rouleau de pierre, encore dans un tempo lent accompagné d'un mouvement d'aller-retour de l'avant vers l'arrière et entrecoupé de repos. Enfin, le curcuma et le tamarin seront pressés dans les mains, leur jus coulant entre les doigts et une partie de leur chair étant extraite afin d'en faire un breuvage liquide. La couleur jaune-orange imbibée dans les mains à la suite de cette manipulation accomplie elle aussi selon un rythme précis de mouvement et de repos, devient importante pour signaler aux clients que le breuvage concocté est fraîchement fait et qu'il est authentique. Elle permet aussi de signaler l'absence de produits chimiques dans l'élixir.

Or, l'importance du processus de préparation des breuvages dans les mains colorées des dames signale l'agencement entre l'humain et la plante, l'enlacement humain-plante. La dame *jamu gendong* agence son organisme avec les divers rhizomes de ses breuvages, de manière à faire ressortir de l'ensemble ainsi composé, un breuvage végétal en fonction des séquences de mouvement et de repos commun dans laquelle les dames et les plantes entrent. Ainsi le processus de préparation des breuvages *jamu* peut lui-même être compris comme un processus de devenir-plante pour ces dames qui, dans leur devenir, rendent les bienfaits des plantes concernées potentiellement plus accessibles à ceux et celles qui les consomment au quotidien, voire plusieurs fois par jour. Par contraste avec la longueur de la préparation des breuvages, ces derniers sont bus très rapidement, d'un seul coup. Certains qui se disent «être *kejawan*» (suivre le mode d'être javanais) le boiront en faisant face à l'ouest et en prononçant certains mots pour que le mal parte ou débloque ; par exemple prononçant : «Viens santé et quitte mal, espérant devenir mieux». Ces breuvages composés de vies végétales multiples, et dont cinq ou six recettes sont à peu près connues des habitants de Jogja, démultiplient ainsi les devenirs-plantes. Selon Deleuze et Guattari :

Tous les devenir sont moléculaires ; l'animal, la fleur ou la pierre qu'on devient sont des collectivités moléculaires, des eccités, non pas des formes, des objets ou sujets molaires qu'on connaît hors de nous, et qu'on reconnaît à force d'expérience ou de science, ou d'habitude» (1980, p. 337).

Il est en ce sens possible d'imaginer que le processus de préparation des breuvages selon un certain tempo ou suivant certaines séquences de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur, constitue l'un des éléments les plus marquants et importants du devenir, élément par lequel les dames *jamu gendong* deviennent plantes. Ces dames créent une zone de voisinage ou de coprésence (Deleuze et Guattari, 1980, p. 334) en agencement avec les plantes, laquelle peut profiter à d'autres. La dame javanaise qui prépare la médecine *jamu* au quotidien à Jogja depuis plus de 60 ans et dont chaque breuvage implique le curcuma parmi une centaine d'autres plantes, bulbes, fruits et tubercules apparaît former alliance avec les plantes. Le curcuma, pour cette dame guérissante, sera planté, reproduit, acheté, mobilisé et pressé au quotidien pour en faire des breuvages de guérison. La texture du curcuma sera ressentie par la dame, sa couleur s'imprènera dans les mains de celle-ci, faisant foi de l'authenticité de son art pour ses clients. Ainsi la dame vit-elle en coprésence avec le curcuma, agencant ses mouvements avec celui-ci pour sa survie à elle et la survie de la plante. De son côté, le curcuma se cache sous terre et se rend visible par sa fleur lorsqu'il est prêt à se déterritorialiser, attirant l'attention humaine et ainsi courant la chance de démultiplier les possibilités de sa prolifération par son déplacement jusque dans les quartiers de la ville, ses jardins botaniques et abords de maisons. Sa teinte orangée s'imprègne dans les mains humaines, ses arômes remplissent les cuisines et les rues, ses habiletés de synthèse chimique pouvant correspondre à des actions anti-inflammatoires et antioxydantes chez l'humain, lorsque mixé avec un œuf cru, du poivre ou du citron augmentant ses chances de s'assurer une présence hors terre. Mais alors que le bloc en devenir produit une ligne de fuite qui traverse des territoires et des milieux, la dame et le curcuma peuvent être dits entrelacés sous forme de rhizome, un enrichissement, un devenir-planté pour la dame et un devenir-humain pour la plante. Il n'est par ailleurs pas utile ni nécessaire d'isoler le curcuma des autres rhizomes, plantes, fruits, épices, ni de l'isoler des gestes pour le presser, le liquéfier, l'embouteiller et le faire consommer par le client au bon moment et pour le bon problème. Il faut plutôt comprendre en quoi ce processus entre la dame et la plante est lui-même un seuil franchi entre les deux, un devenir toujours en action et un agencement avantageux pour chacune des parties.

Les breuvages *jamu* sont largement constitués de rhizomes de toutes sortes et peuvent inciter toutes sortes de devenirs, les guérissantes de cette médecine et ceux qui la consomment cherchant le « bon-jamu-préparé-par-la-bonne-personne-au-bon-moment-pris-pour-la-bonne-raison-de-la-bonne-manière ». Cela peut faire penser à la description aristotélécienne de la *phronèsis*, soit la version classique de la vertu comme sagesse pratique, à la différence que cela se passe ici par la vie de la plante. Il y a bien habileté, savoir-faire et quête d'action humaine noble dans la « considération du bien et du mal pour soi-même et les autres dans le monde pratique » (Lefebvre, 2003), mais encore, il y a, ici, une *phronèsis*-rhizomique qui se colle mieux à ce qui se passe dans les pratiques *jamu*. Il s'agit d'une *phronèsis* émancipant la pensée du sens commun, ce que Deleuze reprochait à Husserl (1969, p. 123) ; « ce qui est traditionnellement appelé une expérience mystique est, chez Deleuze, un art expérientiel et expérimental du percevoir l'autrement imperceptible (invisible) » (Lovat et Semetsky, 2009 : 3), une actualisation soudaine de potentialité ou d'éveil perceptif du ressentir qui amènent une nouvelle puissance de perception augmentée (Deleuze, 1985). Le mouvement du corps « entrant » dans le végétal lors du processus de préparation des breuvages *jamu* se comprend en lien aux techniques de l'art martial javanais *Pencak Silat* qui prévaut comme philosophie à Java. Cet art se constitue dans le développement d'habileté du ressentir, les corps se comprenant comme un monde fluide de *rasa* (sens-goût-ressentir-signification) (Geertz, 1960, p. 134). La *tenaga dalam* (force interne) est cultivée afin de permettre de maîtriser le contact physique avec les matérialités, incluant les corps humains, cette force étant indissociable de la *rasa* et pouvant être utilisée pour guérir (De Grave, 2007, p. 79-80). Boire un *jamu* peut se comprendre comme étant l'un parmi d'autres

fluides qui traverse un corps de vents et de flots et pourra le « débloquer » s'il y a lieu (Ferzacca, 2001), ou simplement le revitaliser en se fiant à l'expertise des dames qui savent préparer l'éllixir. Ainsi il n'y a pas lieu en ces pratiques ni de vérifier quelle plante agit comment, ni d'isoler l'un des rhizomes tel que cela a pu être fait à de nombreuses reprises avec le curcuma par ceux qui voulaient en faire une drogue au sens de médicament biopharmaceutique. Le savoir *jamu* laisse comprendre qu'en s'agençant avec ces plantes préparées minutieusement selon certains rythmes très précis et à travers un type de relation entrelaçant, il y a possibilités de lignes de fuites fortuites ou, en d'autres mots, des possibilités bénéfiques de devenir-plante.

Rêve

Voyons encore comment le devenir-plante peut se réaliser avec une plante « sauvage » croissant un peu partout dans la région subsaharienne jusqu'en Éthiopie, en l'occurrence l'*umhlonyane* en langue Xhosa ou l'*Artemisia afra* en Latin ou l'*A. afra*. La question de l'émergence de la plante dans son lien avec le guérisseur a été abordée en suivant comment cette plante apparaît dans le processus de son essai préclinique contre la tuberculose à Cape Town en Afrique du Sud et aux États-Unis et du fait que l'essai préclinique concerné proclamait sa quête concurrente de la reconnaissance des savoirs autochtones (Laplante, 2015a, 2014a, b, 2012, 2009 a, b). Cette étude de longue haleine a su montrer en quoi l'*isangoma* (guérisseur-divinateur) Xhosa connaît la plante de l'intérieur, dans son lien intime et s'entrelace avec celle-ci, notamment en passant par le rêve. Elle montre aussi comment le processus de l'essai préclinique s'improvise et improvise un objet-médicament à partir de la plante plutôt que d'en découvrir les propriétés en tant que telles. Je vais aborder ces deux aspects brièvement aux fins de ma démonstration.

La curiosité scientifique envers l'*A. afra*, avec un intérêt marqué pour assigner une structure chimique à ses huiles, apparaît dans une première publication de Goodson en 1922. Cet intérêt, notamment autour de l'huile de *thujone*, se poursuivra sporadiquement jusqu'à l'année 1988 (Laplante, 2015a, p. 21). Cette curiosité scientifique envers les huiles de l'*A. afra* se déplace ensuite en une curiosité pour les flavonoïdes de la plante à partir des années 2000. Entre les deux pôles d'intérêts scientifiques concernant la plante se défile une gamme de notions qui font passer la plante d'une drogue comprise comme psychotrope lorsqu'il s'agit de ses huiles, à un remède souhaité contre la tuberculose, la malaria ou encore le cancer lorsqu'il s'agit de ses flavonoïdes. La même entité botanique offre ainsi ces deux possibilités à la pensée scientifique. Le désintérêt pour les huiles de l'*A. afra* peut-être relié à plusieurs phénomènes allant de leur toxicité jugée « à risque » à leurs effets hallucinogènes se prêtant moins bien à un marché international légiférant plus difficilement ce type de produit. D'autre part, l'intérêt pour les flavonoïdes peut s'expliquer du fait que cet extrait de la plante est moins toxique (Mukinda, 2005) et plus modulable aux préoccupations de santé globale, entre autres, celle de la pandémie de tuberculose. L'intérêt autour des flavonoïdes peut aussi se rapprocher des usages au quotidien de la plante, en potions contre la toux, les fièvres, bien qu'elle s'en éloigne aussi alors que les recherches viennent démontrer l'inefficacité de la plante sous forme de thés communément préparés et voient plutôt l'utilité de la plante sous forme de pâtes alimentaires pour les animaux de laboratoire (Ntutela et al., 2009). Mais ce qui échappe pourtant à toutes ces études est précisément l'intérêt pour ce que les guérisseurs, les *izangoma*, font avec les plantes pour guérir.

Il est possible ici de penser que l'intérêt scientifique pour les huiles de l'*A. afra* puisse mieux correspondre à ce que font les *izangoma* Xhosa avec la plante alors qu'ils usent de la plante comme purificatrice et clarificatrice de rêves ou encore comme moyen de communication avec les ancêtres, la plante pouvant être activée à distance. Mais encore là, la pensée en termes de causes à effets

risque de s'engouffrer dans la recherche d'une action-réaction plutôt que de s'intéresser au devenir-plante du guérisseur, à savoir de s'intéresser à comment le guérisseur occupe cet espace lui permettant d'établir la communication entre réalité éveillée et réalité endormie, entre vivants et ancêtres, entre plantes et humains, entre humains et animaux, littéralement entre deux mondes. Ainsi, pour l'*isangoma*, ce n'est pas de l'entité botanique *A. afra* ou de ses huiles ou molécules particulières dont il s'agit, mais c'est d'une forme de vie *umhlonyane* particulière qui se retrouve dans un lieu particulier, parfois là où un ancêtre défunt a pu être enterré et ainsi imprégnée de cette forme de vie. De plus, signale Hirst (2005), l'aptitude ou l'habileté du divinateur Xhosa ne repose pas exclusivement sur l'habileté de voir ou de rêver, mais repose aussi sur la capacité de comprendre et d'articuler la signification sous-jacente ou cachée par les apparences, qu'il s'agisse des ancêtres dans les rêves ou des personnes dans la divination. Ces habiletés consistent à lier le divinateur, entre autres, aux ancêtres, à agencer rêves, divination, plantes et rituels en un processus de guérison. C'est le guérisseur accompli qui rêve de l'endroit où se trouve la plante utilisée pour la guérison et c'est lui qui ira la cueillir à l'endroit déterminé. Il ne s'agit pas d'un endroit connu où la plante a été cueillie précédemment, mais il s'agit d'une expérience qui prendra place en temps et lieu. L'*umhlonyane* cueillie peut ensuite être posée sous les draps du lit d'un patient, d'un apprenti ou du guérisseur, clarifiant, purifiant les rêves et facilitant ainsi, le lendemain, une initiation de guérisseur ou une guérison.

L'*isangoma* suit un entraînement très complexe et pouvant durer une vie entière afin de pouvoir entrer en relation avec les plantes. À la question comment l'*A. afra* guérit, un *isangoma* m'a affirmé qu'il faut en premier lieu incorporer des sons de tambours dans son corps et il m'invita à une séance de tambour le dimanche suivant. Au centre de toute séance de tambours *ngoma* ou de guérison/initiation, se trouve un pot d'eau à l'intérieur duquel est mise de l'*ubulawu* (une plante aussi nommée *dream foam/mousse de rêve* et en Latin *undlela ziimhlophe* ou *Silene capensis*). Lorsque l'eau est mixée avec une branche de l'*ubulawu*, une mousse se forme indiquant une communication réussie avec les ancêtres. Si aucune mousse ne se forme, on reprendra la séance un autre jour. L'*ubulawu* est à la fois remède et médium. Comme les ancêtres, les divers types d'*ubulawu* sont distingués selon les divers lieux, rivière (*umlambo*), forêt (*ihlathi*) ou prairie (*ithafa*), où ils poussent (Hirst, 2000, p.132). Tout est laissé en contexte et fait en lien avec les personnes, la plante, les lieux. Pour les *izangoma*, la «vie» de la plante est si importante que, lors de l'essai préclinique auquel eux et moi-même avons participé, ils n'ont jamais voulu de l'*A. afra* cultivée par un fermier pour les fins spécifiques de l'essai. Ce dernier m'a expliqué qu'il en avait cultivé une quantité plus grande sachant que les guérisseurs usaient de cette plante. Le désintérêt, par les guérisseurs, pour les *A. afra* cultivées m'ont été expliquées de la même manière par le fermier que par les guérisseurs ; soit que sous les manipulations de contrôle et de culture de la plante en rangées, la plante perd sa «vie» et donc son intérêt pour les guérisseurs qui visent à apprendre/guérir en s'agençant avec une forme de vie végétale propre qui réussit dans un milieu donné de par ses moyens ou son ingéniosité.

Dans son ouvrage *Working with Spirit*, Wreford (2009) explique son devenir *isangoma* comme étant lié à toutes sortes de circonstances l'ayant menée à une profonde dépression alors qu'elle habitait encore en Angleterre. Elle s'est ensuite dirigée vers le Zimbabwe où une *isangoma* lui a confirmé qu'elle avait reçu «l'appel» à devenir *izangoma* (une personne de l'extérieur doit effectivement reconnaître cet appel). À la suite de nombreuses années de démarches initiatiques, ce sera à Cape Town auprès du même *isangoma* m'ayant invitée à la séance de tambour mentionné ci-haut qu'elle franchira la dernière étape de son devenir *isangoma*. Cette étape implique une session de tambour *ngoma*,

l'*ubulawu* ainsi que son breuvage *muti*⁴ dont la mixture d'herbes lui sera enfin révélée. Le mélange de plantes fut préparé en fonction des ancêtres particuliers auxquels elle est liée, pouvant ou non inclure de, l'*A.afra*, cela demeurant secret. Ce breuvage est par ailleurs décrit comme un purificateur, un nettoyeur interne et aussi comme un instrument permettant à la personne qui le consomme de se rapprocher des autres formes de vie, animale et végétale, de mieux lire les rêves, le caché, de trouver des choses et ainsi de démontrer son aptitude à ressentir le monde outre le visible.

Ces relations de l'*isangoma* avec l'*umhlonyane* se multiplient dans des combinaisons avec d'autres plantes et sont intensifiées dans des combinaisons avec des sons de tambours, des chants et des vibrations de danses. Dans ces événements, il n'y a pas usage de drogue en tant que tel, mais se succèdent des processus visant à maximiser de nouveaux devenirs. Dans le contexte Xhosa, le guérisseur novice est sensibilisé aux rêves depuis son enfance. La personne ayant appris à porter attention aux rêves et à comprendre leurs sens, n'a pas besoin de consommer l'*ubulawu*. Cela peut expliquer pourquoi l'*isangoma* rencontré ne consommait effectivement pas l'*ubulawu*, ni par ailleurs l'*umhlonyane* pour purifier ses rêves. Ainsi, en ce sens, la rencontre avec une plante pour apprendre n'est point un chemin vers l'assuétude et la dépendance, ni une action-réaction, mais elle constitue un éveil graduel de l'attention en passant par la plante qui permet de mieux voir, rêver, ressentir et ainsi de guérir. En séance initiatique Xhosa, la pratique de guérison ne consiste pas à « découvrir » les propriétés d'une plante, mais elle vise plutôt à tirer des enseignements en entrant en relation plus profonde avec la plante, en s'y agençant pour s'y transformer. « Ce n'est pas la drogue qui assure l'immanence, c'est l'immanence de la drogue qui permet de s'en passer » (Deleuze et Guattari, 1980, p. 350). Apprendre à apprendre avec la plante est donc un art à cultiver ; plus on apprend, moins il est nécessaire de recourir à la plante dans sa matérialité. Il s'agit là d'un mouvement contraire à celui qui inquiète la pensée scientifique, ou sa lecture populaire, soit qu'une drogue mène à une autre drogue. Dans ce contexte, moins on est connaissant, plus on consommera de la plante qui aide à apprendre. Une fois les habilités recherchées comprises ou atteintes, il est possible de perfectionner ces habilités sans la plante. Ainsi sortir des structures, des cadres, du langage par tous les moyens possibles, de façon concertée, permet-il une transformation imprévisible et indéterminée, improvisée en un mouvement d'ouverture, sans promesse de fermeture ou de cure décisive, mais avec la promesse de nouvelles possibilités de devenirs.

Affect

« Les affects sont des devenirs. »
(Deleuze et Guattari, 1980, p. 314)

Enfin comment le devenir-plante peut-il encore se traduire dans l'exemple d'une « drogue » en provenance de l'Amazonie ? Je propose ici de le comprendre comme affect, c'est-à-dire comme puissance de vie, comme puissance d'affirmation. Deleuze explique sa philosophie comme étant créatrice de concepts. L'artiste (le romancier ou le peintre) pour sa part invente des *percepts*, soit « un ensemble de perceptions et de sensations qui survit à ceux qui les éprouvent » (Deleuze cité par Boutang et Parnet,

⁴ *Umuthi* en Zulu signifie « arbre » ou « écorce » et aussi « médecine/remède » ; le mot devient *muti* ou *muthi* en langage courant. La plupart des Sud Africains rencontrés à Cape Town utilisaient le terme *muti* de manière générale pour référer à toute forme de médecine n'étant pas biomédicale, regroupant ainsi plusieurs pratiques médicinales autochtones et sachant aussi que le terme a des connotations plus profondes liées à la sorcellerie. *Muti* inclut donc racines, buissons, plantes ou herbes, ainsi que gras d'animaux, peaux et minéraux ou produits chimiques, même de l'eau salée. Dans le cas du *muti* d'un apprenti *isangoma* ici mentionné, il s'agit d'un mélange de plantes concocté spécifiquement en lien avec les habilités perçues chez elle.

1989). Cela peut correspondre à ce que Merleau-Ponty visait accomplir dans *L'œil et l'esprit* (1964) en écrivant comme le peintre peint. Merleau-Ponty et Deleuze ont en commun de mettre la musique à part; le premier la mettra de côté comme étant trop en deçà du monde (Merleau-Ponty, 1964, p. 11), alors que le deuxième y verra le lieu de création d'affects. Les affects sont «des devenirs qui débordent celui qui passe par eux» et qui excèdent ses forces (Deleuze cité par Boutang et Parnet, 1989). Il est ici possible d'imaginer, tel le mouvement-repos et le rêve élucidé ci-haut, que la musique facilite l'agencement humain-plante en créant l'affect. Il est par ailleurs aussi possible d'imaginer que l'expression singulière de la vie de la plante crée de nouvelles possibilités du ressentir pouvant en quelque sorte aussi constituer un lieu de création de l'affect. Si l'on ne pose pas une plante comme étant espèce, genre ou famille fixée au préalable, on peut alors tenir compte de ses affects. Ainsi une plante vivante peut-elle entrer en composition avec un humain, le décomposer ou le modifier, devenant une intensité qui l'affecte, augmentant ou diminuant sa puissance d'agir.

Je prends ici l'exemple d'une plante qualifiée de «savante» par plusieurs peuples autochtones amazoniens, en l'occurrence ce que les Madija-Kulina appellent le *rami* et qui est mieux connu comme *ayahwasca* ou *Banistériopsis caapi* ou *B.caapi* dans la classification latine. Selon ma propre expérience avec le rami à la fin des années 90 dans un village Madija-Kulina (Laplante, 2004), le breuvage qui en est tiré devait porter conseil tout en résorbant certains problèmes physiologiques, en l'occurrence dans mon cas possiblement ceux des vers intestinaux. La consommation du breuvage a suivi une fumigation de tabac et a été précédée de chants chamaniques devant assurer une communication avec les esprits pour favoriser un enseignement à travers la plante concoctée en breuvage. Une liane spécifique a été collectée en forêt, à proximité, à un endroit précis choisi en fonction des plantes avoisinantes et du problème à discerner. Déjà ici, et tel qu'observé auprès des *izangoma* Xhosa mentionnés ci-haut, le lieu où la plante prend vie est d'importance, ainsi que la plante particulière qui sera sélectionnée. Une fois le breuvage préparé, une dizaine de personnes, dont plusieurs jeunes chamanes, se sont assises sur un tronc d'arbre, tous faisant face à la jungle. Le chamane, qui dirige la session, sert le breuvage à tous les participants assis, puis prend le pouls de chacun ayant consommé le breuvage. Il offre une seconde portion à certains, selon ce qu'il a pu discerner être nécessaire pour assurer un apprentissage fortuit avec la plante à la suite de son ressentir du pouls. J'ai accepté de participer à cette cérémonie spontanément, sans préparation⁵. À ce jour, je demeure sous l'impression d'une immanence de la plante indissociable de cette rencontre en circonstances uniques avec cette liane et ce chamane.

Ce que le chamane semble faire avec les plantes est effectivement d'en évoquer l'expression de vie singulière. Il guide l'apprentissage avec la plante afin que celle-ci puisse enseigner, d'où l'expression de *plantas sabidas* (plantes savantes) en Amazonie (Laplante, 2004; Luna, 1984). Ainsi une même entité botanique peut avoir des habiletés différentes et toutes les plantes ne sont pas «savantes», ni ne le sont-elles de la même manière dépendamment du milieu au sein duquel elle prend vie, tel que cela a aussi été possible de constater dans le cas sud-africain. Sobiecki (2012) émet l'hypothèse que :

L'objectif et les résultats de l'usage sud-américain et sud-africain des plantes–apprendre un savoir du guérir– sont les mêmes. Par ailleurs, les affects plus intenses de la plante *ayahwasca* auraient fait en sorte que cette dernière a été catégorisée plante enseignante, alors que les affects plus subtils des plantes *ubulawu* passant par les rêves font que celles-ci

⁵ En Amazonie péruvienne, les chamanes shipibo-conibo précèderaient la consommation du breuvage d'une diète de plusieurs jours ou semaines devant permettre un enseignement plus riche lors de la consommation du breuvage (Beyer 2009), et ainsi maximisant les possibilités de nouveaux devenirs, si cela est souhaité.

sont perçues comme amenant de la chance ou encore comme des agents connectifs liant aux esprits ancestraux, plutôt que comme des facilitateurs directs de savoirs ».

(Sobiecki, 2012, p. 219)

Ainsi est-il question d'intensité, de seuils, de connexions, de vitesses et de ralentissements ; les habiletés à la fois de la plante et de l'humain à s'harmoniser en contexte viennent considérablement multiplier les possibilités de dénouements possibles. En Amazonie comme en océan Indien, le devenir-plante ne dépend ainsi pas exclusivement des principes actifs de la plante, mais découle d'un agencement-vie particulier avec la plante en contexte pouvant laisser entendre qu'il s'agit de pouvoir devenir bien affecté par la plante tout en excédant ses forces. Ainsi, la vie particulière de la plante importe tout comme celle de l'humain, mais les dépasse.

Dans la pensée arborescente de logique causale, la liane *B. caapi* (ayahuasca ou rami) enlacée aux peuples et forêts amazoniennes est connue pour ses alcaloïdes et ses principes actifs MAOI harmine, harmaline, et tetrahydroharmine, lesquels peuvent être activés par le N, N-Dimethyltryptamine (DMT) du buisson *Psychotria viridis*, entre autres. L'action de la plante peut ainsi se comprendre comme activant le DMT de l'humain, car l'humain produirait déjà du DMT qui est un analogue structural de la sérotonine et de la mélatonine. Il est possible ici d'imaginer que la plante affecte l'humain de par ces correspondances entre l'une et l'autre. Pourtant on parlera plutôt d'effet unilatéral, puisque ce qui peut se passer entre la plante et l'humain n'intéressera pas la recherche de laboratoire. Cela s'explique du fait que le principe actif extrait de la plante est rendu en objet fixe agissant sur un sujet plutôt que l'un et l'autre soit compris comme étant deux formes de vies ouvertes pouvant se modifier à leur rencontre, voire affecter et être affectées. Cette rencontre, ou ce devenir, entre le rami et le chamane, ou ceux qu'il guide lors d'une consommation du breuvage, peut par ailleurs prendre toutes sortes de formes, chemins et bifurcations. Le passage de la liane sélectionnée en forêt à un endroit bien particulier selon le problème à guérir vers les molécules isolées ou synthétisées de la plante pourra aussi inciter de nouvelles formes de vies distinctes. Si les chamanes s'occupent de bien guider la rencontre avec la liane concoctée en breuvage, très peu se sont occupés de bien guider la rencontre avec la molécule fabriquée en laboratoire, largement parce que l'on suppose déjà savoir quel en sera l'effet. Si l'on s'intéresse à savoir quels types de devenirs peuvent ressortir d'un agencement entre l'une de ces molécules extraites d'une plante et l'humain qui le consomme dans une pensée rhizomique, on pourrait possiblement apprendre quelque chose. À ce sujet, et de manière générale, Deleuze et Guattari (1980, p.304) notent en quoi la science-fiction a glissé de devenirs-animaux, devenirs-végétaux ou devenirs-minéraux, à des devenirs-bactéries, devenirs-virus, devenirs-molécules et devenirs-imperceptibles ; « les affects sont précisément ces devenirs non humains de l'homme » (Deleuze et Guattari, 2005[1991], p. 169). La musique est aussi passée au devenir-molécule sonore en milieu clinique et de laboratoire. Ce glissement peut en outre signaler à quel point ce qui se passe en laboratoire joue sur ce qui se passe par-delà, l'expérimentation n'étant par ailleurs pas exclusive à un environnement contrôlé.

Si l'expérimentation de drogue a marqué tout le monde, même les non-drogués, c'est en changeant les coordonnées perceptives de l'espace-temps, et en nous faisant entrer dans un univers de micro-perceptions où les devenirs moléculaires prennent le relais des devenirs animaux ».

(Deleuze et Guattari, 1980, p. 304)

Il y a là tout un champ de recherche à explorer en termes d'affect outre les recherches qui se poursuivent essentiellement selon le modèle de l'essai clinique randomisé qui se préoccupe plutôt d'effet d'une singularité fixée au préalable.

À l'image des États-Unis, le Canada considère trois ingrédients dans le *B.caapi* – l'harmaline, l'harmalol et N, la N-diméthyltryptamine- comme étant dangereux, et, faute d'essais cliniques, l'usage de la plante demeure illégal. Selon une connaissance de la plante pour ses affects possibles, les molécules et la liane de l'*ayahuasca* circulent néanmoins aujourd'hui bien par-delà l'Amazonie. Le médecin canadien Gabor Maté aura par exemple fait ses propres expériences avec l'*ayahuasca* dans le centre de désintoxication du médecin français Jacques Mabit en Amazonie péruvienne (Takiwasi ou « Maison qui chante ») lequel collabore avec les chamanes colombiens et péruviens. À son retour au Canada, Maté a offert des séances *ayahuasca* comme moyen de briser la dépendance à la drogue à des toxicomanes dans le Downtown Eastside de Vancouver. L'usage de l'*ayahuasca* comme instigateur de nouveaux devenirs à l'intérieur de cérémonies se bloque pour l'instant aux autorités légales canadiennes qui en interdisent l'usage en clinique, bien qu'il a été permis dans une église de Montréal il y a quelques années (Taylor, 2012). Plusieurs centres de désintoxication/guérison comme celui du Docteur Mabit émergent aujourd'hui⁶. L'*ayahuasca* fait donc circuler chercheurs, médecins, touristes, toxicomanes vers l'Amazonie, et la liane circule aussi hors de l'Amazonie à travers la clinique sous forme d'essais. Les instances misant sur l'affect, se préoccupant de ce qui peut surgir dans le centre d'indétermination entre la perception et l'action (Deleuze, 1985), risquent néanmoins mieux pouvoir transformer que celles misant sur l'effet déterminé. Si l'on comprend le guérir non pas comme le retour à la normale, mais plutôt comme une possibilité du continuer à vivre qui est fragilisée, voire qui a pris une ligne de fuite sans issue et qu'il faut raccrocher à une ligne viable, alors chercher à raffiner les possibilités d'affecter et de se laisser affecter avec les plantes constituent un chemin prometteur.

Ainsi en va-t-il de devenir en devenir, le devenir-plante et le devenir-animal pouvant être remplacés par les devenirs-élémentaires, cellulaires, moléculaires, imperceptibles, transformant les micro-perceptions de l'eau, de l'air, de la nourriture, voire de l'imagination en autant de possibilités de devenirs. Il y a donc lieu d'ouvrir le corps humain par-delà l'imagination de l'organisation de son organisme ou de ses organes, il y a lieu aussi de laisser la plante hors de son genre, de sa famille ou de son espèce pour comprendre comment entre l'humain et la plante se forment en quelque sorte de nouvelles formes de vie qui affectent l'une et l'autre sans pour autant devenir l'autre. Le devenir-plante passe par un devenir-moléculaire et potentiellement par un devenir d'autant plus signifiant qu'il se prépare en contexte de vie de tous les jours dans un mouvement concerté de coprésence.

Conclusion

Les trois situations étudiées montrent en quoi il y a divers agencement-vie fortuits possibles entre les plantes et les humains qui cohabitent. Les pratiques humaines-végétales observées de l'océan Indien au bassin amazonien montrent comment des agencements-vie fortuits peuvent émerger et s'entretenir. J'ai voulu illustrer ce devenir-plante sous les aspects du mouvement-repos, du rêve et de l'affect. La médecine *jamu* a servi à illustrer comment il est possible de guérir avec les plantes en s'agencant avec elles par mouvement et repos, soit en entrant dans une zone de coprésence avec les plantes au quotidien. Avec les *izangoma* Xhosa il a été question de tambours et de rêves pour entrer dans une telle zone de coprésence avec les plantes. Enfin, avec les chamanes amazoniens,

⁶ Tel le Sacred Valley Tribe (<http://sacredvalleytribe.com>) ou le Nimea Kaya Healing Center (<http://tierravidahealing.com/Welcome.html>) au Pérou, par exemple. La cérémonie d'*ayahuasca* émerge encore au Brésil pour offrir une forme de rédemption aux prisonniers, notamment au sein d'une branche du Santo Daimé où l'on mixe catholicisme, traditions africaines et communications transe avec les esprits, soit un mouvement spiritiste popularisé en 1930 par le français Allan Kardec (Roméro 2015).

j'ai proposé de comprendre leurs engagements avec une plante savante comme relevant d'affect, abordant ainsi la question de devenir par coprésence. Ces études de cas veulent montrer comment une approche rhizomique permet de comprendre qu'il est possible de guérir par agencement avec les plantes, soit qui permet de voir ce qu'une approche arborescente laisse dans l'ombre. Lorsque de la plante on extrait l'une de ses molécules, ou que l'on extrait tout simplement la plante du milieu où elle prend vie, il est moins question de codevenir, de coacter ou de coprésence que d'une attente d'un effet déterminé d'une molécule inerte ou d'une dose fixe sur un corps humain biologique qui n'a ni besoin de voir, de se mouvoir, de rêver, de ressentir ou de se laisser affecter. Co-naître avec les plantes semble néanmoins offrir aussi des lignes de guérison.

Le rythme enclenché dans la préparation des rhizomes des breuvages *jamu*, la clarification des rêves à l'occasion d'une cérémonie de tambours où l'*umhlonyane* est consommé et la facilitation d'un devenir drastique d'une situation sans issue avec l'usage du *rami* pour bifurquer en un chemin plus fortuit constituent des expressions singulières de la vie végétale se poursuivant dans des expressions singulières de la vie humaine. Il n'y a pas lieu de parler de drogues en tant que telles, mais il est question de devenir-plante pouvant guérir si la relation est fortuite, pouvant nuire si la relation échoue ou ne trouve pas d'issue. Aussi il est question pour la plante de devenir-humain pouvant assurer une plus grande puissance de vie qui les dépasse. Depuis 1978, l'Organisation mondiale de la santé (OMS) estime qu'environ 80 % de la population mondiale usent de « médecines traditionnelles » (WHO, 2003, 2008, 2013 ; Sheth, 2005), soit essentiellement des médecines par voisinage et proximité avec les plantes permettant de développer des relations sophistiquées et utiles et attestant d'efficacités incontestables. Nonobstant cette réalité, chacune des médecines dites « traditionnelles », bien que contemporaines, fait l'objet d'une mise en doute de la part de la médecine dite scientifique, laquelle cherche, dans la molécule des mêmes plantes que celles utilisées en médecine « traditionnelle », la mesure d'une efficacité prouvée « scientifiquement », en l'occurrence suivant le modèle de l'essai clinique randomisé. Une preuve de cause à effet implicite à ce modèle devient alors l'enjeu le plus important, laissant pour compte l'efficacité au cœur des processus de vie, soit qui se dessine dans la relation, dans l'agencement, dans la double causalité et les inter ou intra actions entre le guérisseur, ceux qu'il accompagne, la plante et le milieu. Le devenir-plante offre une pensée latérale au milieu des choses pouvant se comprendre à l'image du rhizome, alors que la médecine scientifique, avec sa perspective arborescente, offre d'autres solutions dans une apparence de certaine clarté de cause à effet. L'opacité de l'affect et son multiple devenir n'en demeure pas moins riche en potentiel. Il s'agit de montrer comment cela peut être le cas dans le devenir-plante.

Références

- Abram, D. (1996). *The Spell of the Sensuous*. New York, États-Unis : Vintage Books.
- Barth, F. (1993). *Balinese Worlds*. Chicago, États-Unis : Chicago University Press.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind*. New York, États-Unis : Balantine Books.
- Bateson, G. et Mead, M. (1942). *Balinese Character. A Photographic Analysis*. New York, États-Unis : New York Academy of Sciences.
- Bergson, H. (2009[1941]). *L'évolution créatrice*. Paris, France : Presses universitaires de France.
- Beyer, S. V. (2009). *Singing to the Plants: A Guide to Mestizo Shamanism in the Upper Amazon*. Albuquerque, Mexique : University of New Mexico Press.
- Boutang, P.-A. et Parnet, C. (1989). *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. Lettre I comme Idées (Film).
- De Grave, J.M. (2007). Quand ressentir c'est toucher. Techniques javanaises d'apprentissage sensoriel. *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, 49, 77-88.
- Deleuze, G. (1985). *Cinéma 2. L'image-temps*. Paris, France : Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Paris, France : Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. et Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux : Capitalisme et schizophrénie*. Paris, France : Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. et Guattari, F. (2005[1991]). *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, France : Les Éditions de Minuit.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris, France : Gallimard.
- Douglas, M. (1973). *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. New York, États-Unis : Vintage Books.
- Ferzacca, S. (2001). *Healing the Modern in a Central Javanese City*. Durham, État-Unis : Carolina Academic Press.
- Geertz, C. (1960). *The religion of Java*. Chicago, États-Unis : Chicago University Press.
- Goodson, J.A. (1922). The Constituents of the Flowering Tops of *Artemisia afra*, Jacq. *Biochemical Journal*, 16, 489-93.
- Haraway, D. (1993). The Biopolitics of Postmodern Bodies: Determinations of Self in Immune System Discourse. Dans S. Lindenbaum et M. Lock (dir), *Knowledge, Power and Practice: The Anthropology of Medicine and Everyday Life* (pp. 364-411). Berkeley, États-Unis : University of California Press.
- Houle, K. L. F. (2011). Animal, Vegetable, Mineral : Ethics as Extension or Becoming? The Case of Becoming-Plant. *Journal for Critical Animal Studies*, 9(1/2), 89-116.
- Houle K. L.F. et Querrien, A. (2012). Devenir-plante. *Chimères*, 1(76), 183-194.
- Ingold, T. et Hallam, E. (2007). Creativity and Cultural Improvisation: An Introduction. Dans E. Hallam et T. Ingold (dir.), *Creativity and Cultural Improvisation* (pp. 1-41). New York, États-Unis : Berg.

Le devenir-planté en Océan Indien et en Amazonie

- Laplanche, J. (2015a). *Healing Roots. Anthropology in Life and Medicine*. Oxford, New York, États-Unis : Berghahn Press.
- Laplanche, J. (2015b). Animating anthropology. On doing *jamu* in Java. *Medicine Anthropology Theory*, 2, 125-137.
- Laplanche, J. (2015c). *Jamu Stories*. Film ethnographique Repéré à <https://www.youtube.com/watch?v=CMRZRw1z2Fw>
- Laplanche, J. (2015d). *Becoming-Plant in Indian Ocean Worlds: Lines, Flows, Winds, and Water*. Repéré à <http://read.hipporeads.com/becoming-plant-in-indian-ocean-worlds-lines-flows-winds-and-water/>
- Laplanche, J. (2014a). Médecine autochtone sud-africaine (Muti) et innovation biopharmaceutique : connaître l'Umhlonyane. *Anthropologica*, 56(1), 153-164.
- Laplanche, J. (2014b). On Knowing and not Knowing "Life" in Molecular Biology and Xhosa Healing: Ontologies in the Pre-Clinical Trial of a South African Indigenous Medicine (Muthi). *Anthropology of Consciousness*, 25(1), 1-31.
- Laplanche, J. (2012). « Art de dire » Rastafari : dagga et créativité musicale dans les townships sud-africains. *Drogues, santé et société*, 11(1), 90-106.
- Laplanche, J. (2009a). Plantes médicinales, savoirs et société : vue des rastafari sud africains. *Drogues, santé et société*, 8(1), 93-121.
- Laplanche, J. (2009b). South African Roots towards Global Knowledge : Music or Molecules? *Anthropology Southern Africa*, 32(1 et 2), 8-17.
- Laplanche, J. (2004). *Pouvoir guérir : médecines autochtones et humanitaires*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Latour, B. (2010). An Attempt at a "Compositionist Manifesto". (pp. 471-490). *New Literary History*, 41(3).
- Latour, B. (2006). *Changer de société – Refaire de la sociologie*. Paris, France : La Découverte.
- Latour, B. (2000). When Things Strike Back: A Possible Contribution of "Science Studies" to the Social Sciences. *British Journal of Sociology*, 51(1), 107-23.
- Latour, B. (1987). *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Cambridge, MA : Harvard University Press.
- Lefebvre D. (2003). *Aristote*. Paris, France : Hachette supérieur.
- Lovat, T. et Semetsky, I. (2009). Practical mysticism and Deleuze's ontology of the virtual. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 5(2). Repéré à <http://cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/view/137/265>
- Luna, L.E. (1984). The concept of plants as teachers among four mestizo shamans of Iquitos, North Eastern Peru. *Journal of Ethnopharmacology*, 11, 135-56.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *L'œil et l'esprit*. Paris, France : Gallimard.
- Mol, A. (2002). *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham, NC : Duke University Press.

- Mukinda, J.T. (2005). *Acute and Chronic Toxicity of the Flavonoid-Containing Plant, Artemisia afra in Rodents*. Master's thesis. Bellville, États-Unis : University of the Western Cape.
- Myers, N. (2014). Conversations on Plant Sensing: Notes from the Field. *NatureCulture*, 3.
- Nashoba, C. (2012). Ayahuasca, la drogue Amazonienne qui tue chaque année plusieurs touristes en mal de sensations. Repéré à <http://blogs.mediapart.fr/blog/caro-nashoba/240912/layahuasca-la-drogue-amazonienne-qui-tue-chaque-annee-plusieurs-touris>.
- Neimanis, A. (2007). Becoming-Grizzly : Molecularity and the Animal that Becomes. *PhaenEx*, 2(2), 279-308.
- Ntutela, S., Smith, P., Matika, L., Mukinda, J., Arendse, H., Allie, N., ... Jacobs, M. (2009). Efficacy of Artemisia afra Phytotherapy in Experimental Tuberculosis. *Tuberculosis*, 1, S33–S40.
- O'Neil, J. (1985). *Five bodies: The shape of modern society*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Romero, S. (2015). Brazil, Some Inmates Get Therapy With Hallucinogenic Tea. *The New York Times*, 28 mars. Repéré à <http://nyti.ms/1BCOc6Y>.
- Scheper-Hughes, N. et M. Lock. (1987). The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, 1(1), 6–41.
- Sheth, P.P. (2005). 22- Global opportunities and challenges for medicinal uses of Ayurveda, herbal products, nutraceuticals and alternatives. *Health Administrator*, 20(1-2), 91-92.
- Sobiecki, J.F. (2012). Psychoactive Ubulawu Spiritual Medicines and Healing Dynamics in the Initiation Process of Southern Bantu Diviners. *Journal of Psychoactive Drugs*, 44(3), 216-223.
- Taylor, K. (2012). *Ayahuasca May Hold Key to Breaking Addiction, But Canada Is Forcing Doctor to Stop Testing*. Repéré à <http://indiancountrytodaymedianetwork.com/2012/04/30/ayahuasca-may-hold-key-breaking-addictioncanada-forcing-doctor-stop-testing-110073>.
- WHO. (2003). *Traditional Medicine*. Fact sheet N° 134.
- WHO. (2008). *Background of WHO Congress on Traditional Medicine*. Repéré à http://www.who.int/medicines/areas/traditional/congress/congress_background_info/en/.
- WHO. (2013). *Traditional medicines strategy 2014-2023*. Repéré à http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/92455/1/9789241506090_eng.pdf.

Altérités liminales. À propos de quelques usages contemporains de plantes psychotropes
Preliminary alterities. About some contemporary uses of psychotropic plants
Alteridades liminales. A propósito de algunos usos contemporáneos de plantas psicotrópicas

Christian Ghasarian

Volume 16, numéro 2, octobre 2017

La drogue : aux limites de la société (1) Représentations

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1041853ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1041853ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Drogues, santé et société

ISSN

1703-8847 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Ghasarian, C. (2017). Altérités liminales. À propos de quelques usages contemporains de plantes psychotropes. *Drogues, santé et société*, 16(2), 55–75.
<https://doi.org/10.7202/1041853ar>

Résumé de l'article

Cet article traite des représentations, discours et pratiques liés à quelques plantes psychotropes initialement employées dans les contextes shamaniques à travers le monde et désormais réappropriées dans le cadre d'une quête de soi. Après un bref retour sur les circonstances socioculturelles et les raisons individuelles de ces investissements dans les sociétés postindustrielles (reconnexion avec la nature, travail sur soi, développement personnel, recherche d'expériences fortes, rapport valorisé à l'inconnu, etc.), il présente un courant particulier dans l'offre des spiritualités alternatives contemporaines : l'approche néo-shamanique, avec ses modèles d'action inspirés des shamanismes, mais reformulés pour un public qui n'en possède pas le sens commun. La description de situations concrètes de ces prises de plantes psychotropes, illégales dans la plupart des pays, est suivie par celle des expériences vécues par les personnes les ingurgitant sous forme de breuvage. Bien qu'elles puissent parfois être pénibles, voire effrayantes psychologiquement ou physiquement, les expériences en jeu, liminales, dans un entre-deux de la conscience, sont fortes et quasiment toujours rétrospectivement envisagées comme « enseignantes » et transformatrices par les personnes impliquées. La notion de « travail » introspectif, systématiquement mobilisée et l'impact que ces expériences peuvent avoir dans leur existence distinguent ainsi ces substances psychotropes de l'usage ludique de celles communément classées dans la catégorie des drogues.



RÉSULTATS DE RECHERCHE

Altérités liminales

À propos de quelques usages contemporains de plantes psychotropes

Christian Ghasarian, professeur, Institut d'ethnologie, Université de Neuchâtel

Correspondance :

Christian Ghasarian
Professeur
Institut d'ethnologie
Université de Neuchâtel
4, rue Saint Nicolas
2000 Neuchâtel
Suisse
Courriel : christian.ghasarian@unine.ch

Résumé

Cet article traite des représentations, discours et pratiques liés à quelques plantes psychotropes initialement employées dans les contextes shamaniques à travers le monde et désormais réappropriées dans le cadre d'une quête de soi. Après un bref retour sur les circonstances socioculturelles et les raisons individuelles de ces investissements dans les sociétés postindustrielles (reconnexion avec la nature, travail sur soi, développement personnel, recherche d'expériences fortes, rapport valorisé à l'inconnu, etc.), il présente un courant particulier dans l'offre des spiritualités alternatives contemporaines : l'approche néo-shamanique, avec ses modèles d'action inspirés des shamanismes, mais reformulés pour un public qui n'en possède pas le sens commun. La description de situations concrètes de ces prises de plantes psychotropes, illégales dans la plupart des pays, est suivie par celle des expériences vécues par les personnes les ingurgitant sous forme de breuvage. Bien qu'elles puissent parfois être pénibles, voire effrayantes psychologiquement ou physiquement, les expériences en jeu, liminales, dans un entre-deux de la conscience, sont fortes et quasiment toujours rétrospectivement envisagées comme « enseignantes » et transformatrices par les personnes impliquées. La notion de « travail » introspectif, systématiquement mobilisée et l'impact que ces expériences peuvent avoir dans leur existence distinguent ainsi ces substances psychotropes de l'usage ludique de celles communément classées dans la catégorie des drogues.

Mots-clés : shamanismes, New Age, plantes psychotropes, altérité, état de conscience modifié

Preliminary alterities

About some contemporary uses of psychotropic plants

Abstract

This article deals with representations, discourses and practices related to some psychotropic plants initially used in shamanic contexts worldwide and now reappropriated as part of a quest for self. After a brief return to the socio-cultural circumstances and individual reasons for these involvements in post-industrial societies (reconnection with nature, work on oneself, personal development, search for deep experiences, valued relation the unknown, etc.), it exposes a particular current in the contemporary alternative spiritualities offering: the neo-shamanic approach, with its models of action inspired from shamanisms but reformulated to an audience that does not possess its common sense. The description of concrete situations of these usages of psychotropic plants, illegal in most country, is followed by that of the experiences lived by the persons taking them in the form of beverage. Although they may sometimes be painful, even frightening psychologically or physically, the experiences involved, liminal in an in-between of the conscience, are strong and almost always retrospectively considered as “teaching” and transforming the people involved. The notion of introspective “work”, systematically mobilized and the impact that these experiences can have in their existence thus distinguish these psychotropic substances from the ludic use of those commonly classified under the drug category.

Keywords: shamanisms, New Age, psychotropic plants, alterity, altered state of consciousness

Alteridades liminales

A propósito de algunos usos contemporáneos de plantas psicotrópicas

Resumen

Este artículo trata sobre las representaciones, discursos y prácticas relacionadas con algunas plantas psicotrópicas inicialmente empleadas en los contextos chamánicos a través del mundo y hoy en día reapropiadas en el marco de una búsqueda de sí mismas. Luego de una breve paso por las circunstancias socioculturales y las razones individuales de estas inversiones en las sociedades posindustriales (reconexión con la naturaleza, trabajo sobre sí mismo, desarrollo personal, búsqueda de experiencias fuertes, relación valorizada con lo desconocido, etc.), el artículo presenta una corriente particular en la oferta de espiritualidades alternativas contemporáneas; el enfoque neo-chamánico, con sus modelos de acción inspirados en los chamanismos pero reformulados para un público que no posee sentido común. A continuación de la descripción de situaciones concretas del consumo de estas plantas psicotrópicas, ilegales en la mayor parte de los países, sigue la de las experiencias vividas por los personajes que las toman en forma de bebida. Si bien las mismas pueden parecer a veces dolorosas, incluso espantosas psicológicamente o físicamente, las experiencias en juego, liminales, ubicadas en un intermedio de la conciencia, son fuertes y, casi siempre, retrospectivamente consideradas como “instructivas” y transformadoras por las personas implicadas. La noción de « trabajo » introspectivo, sistemáticamente movilizado y el impacto que estas experiencias pueden tener en su existencia distinguen así estas sustancias psicotrópicas de la utilización lúdica de las que se clasifican comúnmente en la categoría de “drogas”.

Palabras clave: chamanismos, New Age, plantas psicotrópicas, alteridad, estado de conciencia modificado

Quelques usages contemporains de plantes psychotropes

Parmi les diverses techniques employées dans les pratiques shamaniques, l'usage de plantes produisant des états de conscience modifiés intéresse depuis quelques décennies de plus en plus d'anthropologues et d'ethnobotanistes. Dans les sociétés shamaniques, la relation entre les humains et les plantes est pensée dans un continuum nature-culture, tel qu'il a été notamment développé par Philippe Descola (2005), Vivieros de Castro (2009), Bruno Latour (1991), et Tim Ingold (2000) pour la vie autonome des choses. Ce continuum suppose que certaines plantes, de par leurs propriétés, non seulement soignent, mais possèdent un pouvoir qui peut être utile pour voir et savoir des choses généralement invisibles et inaccessibles¹. Les recherches menées sur les conceptions locales rapportent qu'outre la purge et la guérison qui leur est associée, ces plantes font passer la personne qui les ingurgite dans un état de conscience modifié lui permettant d'accéder, dans ce qui est défini comme «le monde des esprits», à des informations impossible à obtenir autrement, comme les secrets d'autres plantes pour traiter les maladies (Furst, 1976 ; Harner, 1973 ; Narby, 1995). Outre l'ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) en Amazonie, aujourd'hui la plus populaire, les plantes en jeu sont le peyotl (*Lophophora williamsii*) au Mexique, le *san pedro* (*Trichocereus pachanoi*) dans les Andes, l'*iboga* (*Tabernanthe iboga*) au Gabon, et certains champignons, en Amérique centrale (*Psilocybe*), en Sibérie (*Amanita muscaria*), etc. (Aberle, 1982 ; Blais et Bourget, 1986 ; Fernandez, 1972 ; Metzner, 1999 ; Munn, 1973).

De fait, les ouvrages traitant de l'usage des plantes altérant la conscience dans les sociétés shamaniques relatent tous un emploi sacré, marqué par un profond respect envers ces végétaux de la part non seulement des shamans, mais aussi de la part de tous leurs pairs culturels. Cette représentation des plantes comme étant capables d'instruire et d'aider les humains se retrouve dans la mythologie des sociétés qui les utilisent, et s'exprime dans leur manipulation ainsi que dans des invocations et chants. Dans ce contexte, l'apport de certaines plantes pour l'humain, dans son rapport à la santé, à la propitiation (en terme de chasse, de guerre, etc.) et à la spiritualité, est juste évident. Dans les sociétés qui les utilisent, même si une dimension curative leur est associée, les plantes qui produisent cette altération de la conscience sont clairement distinguées des plantes qui ne font que soigner et dont la connaissance des propriétés relève d'abord des herboristes thérapeutes. Elles sont aussi classées dans une toute autre catégorie que les poisons visant à nuire ou tuer. Il n'y a pas le lieu ici de revenir sur ce point qui a fait – et continue à faire – l'objet d'une très grande littérature (Furst, 1972 ; Shultes et Hoffman, 1979/1993 ; McKenna, 1992 ; Rätsch, 2005).

En ingurgitant ces plantes, les personnes pensent incorporer leur esprit, ce qui est censé favoriser la clairvoyance et le dépassement de soi. La corrélation entre respect et crainte, bien que non systématique, est souvent avérée, mais la capacité de ces plantes à révéler des choses cachées en soi, sur soi et sur le monde, prédomine dans la représentation qui en est faite. Pour les shamans notamment, mais pas exclusivement, la plante est là pour instruire et guider. Les termes *plante maîtresse*, *plante de savoir*, *plante enseignante*, *liane des morts*, etc., employés dans ces sociétés pour désigner ces plantes témoignent de cette vision des choses. L'expérience en soi, surtout pour les novices, peut être marquée par la frayeur, mais elle est régulée par la personne en charge du rituel qui la réinscrit en territoire connu : celui du monde invisible avec ses esprits signifiants, balisé par les mythes de la culture en question. Ici la reconnaissance prend le dessus sur la peur, et ceci même si ce qu'elle peut faire vivre à celui ou celle qui l'ingurgite est toujours imprévisible et parfois extrêmement pénible.

¹ Le titre du livre de l'anthropologue Jean-Pierre Chaumeil, *Voir, savoir, pouvoir* (1983), à propos du shamanisme Yagua (au nord-est du Pérou) faisant usage de ce type de plantes – en l'occurrence l'ayahuasca (voir plus loin) – est à ce sujet significatif.

Depuis quelques décennies, ces plantes dites «shamaniques» font l'objet d'un regain d'intérêt dans les sociétés postindustrielles, où une frange croissante de la population est à la recherche de spiritualités alternatives, à travers de nouveaux rituels et de nouvelles expériences, physiques et psychiques. Les personnes impliquées dans ces pratiques pourraient être qualifiées d'«occidentales», en référence à un «Occident» ou «monde occidental» et, plus implicitement, à des «sociétés non occidentales». Mais ces concepts sont aujourd'hui passablement problématiques car généralisateurs et simplificateurs des réalités sociales. Ce mot «Occident» pour ordonner le monde n'est plus à l'ordre du jour et constitue bien souvent un concept creux, exclusivement géopolitique, qui ne traduit pas une homogénéité^[2]. Il en va de même pour la notion d'«Occidentaux». Les personnes impliquées dans les nouvelles cérémonies à base de plantes psychotropes sont largement d'origine européenne et nord-américaine, mais aussi de diverses autres origines nationales (Amérique du Sud, Japon, Inde, etc.). De ce fait, je renonce à employer dans cet article les termes «Occident», «Occidentaux» et «Occidentales» et ferai plutôt référence à des «sociétés postindustrielles», au sens de la subordination dans l'organisation sociétale des éléments matériels (matières premières et machines) à des éléments immatériels (connaissance et information), et à des «membres des sociétés postindustrielles», à des «nouveaux usagers», à des «personnes impliquées», à des «participants», etc.

Dans un contexte global de réappropriation de savoirs et de pratiques autres, les «plantes shamaniques» sont en général moins envisagées comme des entités avec une intention propre que comme des plantes aux propriétés psychotropes aux effets imprévisibles. Les moments où elles sont absorbées sont néanmoins précédés par le terme «cérémonie» (*cérémonie san pedro*, etc.), qui leur confère symboliquement une dimension sacrée. L'attention qu'elles reçoivent est ici, en dépit de l'interdit juridique sur leur usage dans les sociétés récemment concernées, surtout due à leur capacité à altérer la conscience et, ce faisant, à produire de nouvelles informations en soi – et à travers soi. C'est dans cette logique que se sont développés les néo-shamanismes, reformulations européo-américaines de pratiques envisagées comme «traditionnelles», fondés sur les percussions rythmiques ou sur l'usage de plantes psychoactives pour entrer dans des états de conscience autres.

En m'efforçant de ne pas commettre de jugements de valeurs, mais de rester dans la logique d'une anthropologie compréhensive, je vais présenter dans les lignes qui suivent les intentions et les vécus de ces contemporains qui mobilisent des savoirs et pratiques autres, en décalage avec le sens commun dominant et les juridictions européennes et nord-américaines sur l'usage approprié et inapproprié de sa conscience. Mon propos est fondé sur une observation-participante multi-sites engagée depuis 2001 de pratiques néo-shamaniques aux États-Unis, en Europe^[3] et en Amérique latine^[4]. Pour me faire une idée des expériences vécues, j'ai participé à des cérémonies mettant en jeu, l'*ayahuasca*, le *san pedro*, le *peyotl* et une autre plante appelée le *peganum*, orchestrées par des shamans dans leur société propre ou en Europe, ainsi que par des personnes ayant développé

² Je ne peux m'étendre ici sur ce sujet, mais je rappelle juste que le concept d'Occident, associé initialement à un Occident chrétien européen qui va ensuite inclure les États-Unis et le Canada, l'Australie et la Nouvelle-Zélande, est fondé sur des valeurs communes parmi lesquelles, outre l'héritage chrétien, le matérialisme, le libéralisme, le rationalisme, l'humanisme, l'hédonisme, la démocratie, la modernité, le progrès technologique, l'individuation, le sécularisme, etc. (valeurs à distinguer d'ailleurs des réalités pratiques). Cette notion d'Occident est désormais bousculée par la globalisation contemporaine (où placer le Japon moderne ? L'Amérique du Sud ? etc.). Il y a désormais plusieurs «Occidents» qui se rapportent à des orientations et pratiques spécifiques à l'intérieur des sociétés.

³ Allemagne, Angleterre, Belgique, France, Portugal, Slovénie, Suisse.

⁴ Brésil, Pérou, Mexique.

Quelques usages contemporains de plantes psychotropes

un savoir-faire sur ces plantes et leurs pratiques à travers leur propre apprentissages auprès de shamans ou de personnes ayant appris auprès de ceux-ci. Je ne me suis toutefois personnellement impliqué que lorsque le contexte général (personne en charge, intention des participants, etc.) me mettait en confiance. L'information sur la tenue de ces cérémonies (chez des particuliers motivés et ayant un espace assez grand ou dans des centres de développement spirituels) me parvenait dans mes réseaux d'enquête sur les spiritualités New Age, à travers des connaissances dans le milieu concerné, des courriels réservés à une liste de personnes « fiables », c'est-à-dire habituées, et discrètes (car comme je l'ai dit la prise de ces substances est illégale en Europe et aux États-Unis). Il s'est avéré que mes propres expériences de ces plantes m'ont considérablement aidé à dépasser des jugements préconçus que j'aurais pu avoir et m'ont permis de donner du sens aux expériences des personnes impliquées. Cet engagement méthodologique, une immersion dont je ne tire ni fierté ni honte, ne s'est bien sûr pas fait sans compromis personnels, car je n'avais auparavant jamais consommé de substances psychotropes, usuellement classées dans la catégorie des drogues, par manque d'intérêt et de curiosité, conjugué, pour la plus connue (le joint de cannabis), à un réel dégoût de la fumée de cigarette.

Les enquêtes que j'ai menées, à la fois ponctuelles et de longue durée auprès des personnes impliquées ont visé à retracer les représentations et significations à l'œuvre. La combinaison de mes expériences personnelles, de celles qui m'étaient rapportées par d'autres, avec l'expérience de leurs motivations et parcours à travers des entretiens, où la simple observation flottante dans des situations réunissant des hommes et des femmes pratiquant ces cérémonies m'a permis de saisir combien la notion de développement spirituel et la dimension expérientielle et thérapeutique est sous-jacente aux investissements. Ces derniers mettent en effet en jeu la gestion du corps et de la conscience ainsi que des discours (prévisibles pour beaucoup) sur la *Nature, les plantes* (dites) *de pouvoir, le monde des esprits* et les grands thèmes des *états de consciences modifiés* et de la *réalité non ordinaire*. Ils témoignent d'un phénomène véritablement cosmopolite et relativement hétérogène; des personnes de différents âges, milieux sociaux et éducatif, et horizons culturels et nationaux (principalement Européens et Nord-Américains, mais pas uniquement) étant impliquées dans l'intersubjectivité qui se construit. Je n'offre ici qu'une synthèse de mes données, car il faudrait autrement un livre pour en rendre pleinement compte (un livre que je n'ai à ce jour pas l'intention d'écrire car mes principaux intérêts anthropologiques sont ailleurs - dans l'océan Indien et dans le Pacifique).

Psychotropes et états de conscience modifiés

Outre les percussions rythmiques du tambour ou du hochet, le chant, la danse, les jeûnes, les privations sensorielles, les techniques respiratoires, etc., l'emploi d'agents psychotropes (plantes et champignons) pour créer des états de conscience et des visions « shamaniques » est une pratique très ancienne, expérimentée par différentes cultures au cours des siècles, et connue pour faire souvent vivre aux individus des expériences très fortes (Nachez, 1997). La plupart des études sur les plantes psychotropes rapportent qu'elles induisent chez les personnes qui les absorbent l'apparition d'idées, de réflexions et *insights* inattendus. Avant d'approfondir le cas des investissements néo-shamaniques, je voudrais revenir sur les connaissances en cours d'établissement sur les effets des plantes psychotropes.

Quelques usages contemporains de plantes psychotropes

Dans le cadre de ses recherches sur la phénoménologie de la conscience humaine, Benny Shanon, professeur de psychologie à l'Université hébraïque de Jérusalem, s'est penché sur la modification de la conscience induite par l'*ayahuasca*⁵. Il a analysé les effets de ce breuvage dans une perspective cognitivo-psychologique en interrogeant un très grand nombre de personnes d'horizons variés (chamans, laïcs, Méso et Sud-Américains membres ou non d'une église synchrétique, Européens, Nord-Américains, Méso et Sud-Américains, et dans une moindre mesure des membres d'autres cultures, sans expérience préalable de la boisson, etc.) et en l'essayant sur lui-même (Shanon, 2002, 2010). Ses recherches indiquent que dans la plupart des cas, le ressenti et l'expérience consécutifs à l'ingestion de l'*ayahuasca* peuvent être très forts, voire bouleversants. Selon lui, la prise de cette plante conduit souvent les personnes à réfléchir tant sur elles-mêmes que sur des sujets philosophiques voire théologiques ou spirituels.

Benny Shanon explique tout d'abord que de nombreuses personnes sous l'effet de l'*ayahuasca* ont l'impression que les pensées qui traversent leur esprit viennent d'ailleurs que de leur propre conscience individuelle; elles ne se sentent plus tout à fait les agents des pensées qui les traversent, mais plutôt leur réceptacle. Elles expérimentent également parfois des sensations de télépathie ou de précognition. Les visions générées avec l'*ayahuasca*, et dont la beauté peut être impressionnante, ne sont cependant pas sans rapport avec le quotidien vécu. Les plus courantes sont toutefois celles de serpents et de félins (tels que des jaguars, des pumas ou des tigres)⁶, des oiseaux et des palais. De nombreuses personnes voient également des scènes se rapportant à d'anciennes civilisations, comme par exemple l'Égypte et les cultures précolombiennes, ainsi que des paysages ouverts et des scènes célestes. Il arrive aussi que sous l'effet de l'*ayahuasca* elles se sentent soudain devenir le réceptacle d'une connaissance authentique révélée par le biais d'une expérience directe.

Selon Benny Shanon, une autre modification importante que peut induire l'*ayahuasca* concerne la perception de soi. Cela peut être parfois l'expérimentation de sensations de transformation ou de métamorphose, le plus souvent en animal (félins, oiseaux) ou en une autre personne. La transformation peut se limiter au niveau corporel, mais il arrive aussi qu'elle soit plus profonde au point que la manière de penser et de sentir de la personne se trouve changée. Dans des cas extrêmes, elle peut perdre le sentiment d'exister en tant qu'être séparé et avoir l'impression de se fondre dans une sorte de conscience supra personnelle ou d'identité collective. Parfois, le sentiment que les frontières de son individualité s'estompent tandis que l'impression d'être fortement connecté au reste du monde, que ce soit à la nature, à l'environnement humain immédiat ou à des objets particuliers, apparaît.

⁵ Nom quechua donné à une liane grimpante originaire d'Amazonie qui pousse sous des climats tropicaux ou subtropicaux et traditionnellement utilisée par de nombreuses populations d'amérindiens (principalement en Colombie, au Pérou, en Bolivie et en Équateur). Dans son usage courant, le mot *ayahuasca* sert en réalité à désigner un breuvage à base d'au moins deux plantes dont les effets sont à la fois purgatifs, laxatifs et psychoactifs: la *Banisteriopsis caapi* qui la compose est avant tout utilisée pour ses propriétés d'inhibiteurs de monoamine oxydase (IMAO) et ce n'est que mélangée en décoction à d'autres plantes contenant du diméthyltryptamine (DMT) – comme par exemple la *Psychotria viridis* (ou *chacruna*, c'est-à-dire « qui peut être mélangé ») ou la *Diplopterys cabrerana* (ou *yáji*, qui signifie « ce qui emmène au loin ») – que la boisson devient psychotrope. De cette façon, la DMT contenue dans les autres plantes du breuvage peut pénétrer dans le sang de la personne qui les ingère et agir chimiquement sur son psychisme.

⁶ Les références au serpent et au jaguar en particulier sont en effet omniprésentes dans la littérature sur l'*ayahuasca* (voir notamment Harner, 1982; Narby, 1995).

Quelques usages contemporains de plantes psychotropes

Les autres effets relevés par Benny Shanon concernent tout d'abord les repères et les échelles qui se trouvent modifiés au point que certaines personnes se sentent par exemple devenir gigantesques ou très légères. De la même manière, la perception du temps peut changer voire disparaître totalement. Il arrive par exemple que les personnes sous l'effet de l'*ayahuasca* perdent toute notion de distance dans le temps, arrivent à considérer que le temps n'a plus d'importance ou d'emprise sur elles, et confondent l'ordre des événements, ne sachant plus s'ils appartiennent au présent, au passé ou à l'avenir. L'impression d'exister simultanément dans ce monde et dans une autre dimension, plus profonde, conduit aussi parfois à développer un sentiment d'éternité. Un point important réside toutefois dans le fait que la conscience de soi est préservée, ce qui permet à la personne de prendre de la distance sur ce qu'elle est en train de vivre et de réfléchir sur l'état spécial dans lequel elle se trouve.

Tous ces effets sont dans la majorité des cas ressentis comme très réels, au point que les réalités quotidiennes ne sont parfois plus perçues que comme une illusion (avec des allusions communes à une sorte de *Divine Comédie* à décrypter). De la même manière, de nombreuses personnes rapportent que sous l'effet du breuvage la réalité des choses semble bien plus belle et profonde que d'habitude. On peut ajouter l'impression parfois pour certains de se détacher de leur propre corps et de le percevoir depuis l'extérieur. À ce sujet, Benny Shanon rapproche volontiers les états de conscience particuliers induits par l'*ayahuasca* à des expériences que l'on retrouve dans certaines traditions mystiques ainsi que chez des personnes souffrant de troubles psychopathologiques. Ce rapide inventaire des effets consécutifs aux prises de plantes psychotropes correspond totalement avec mes propres données ethnographiques, qui dénotent chez les personnes impliquées un recul considéré comme régénérateur envers le monde préalablement pris tel qu'il est, c'est-à-dire d'abord dans sa matérialité évidente. Ces expériences possibles sous l'effet d'une plante psychotrope sont relatées à leurs proches par ceux et celles qui les vivent, ou livrées au grand public par le biais médiatique à travers des publications (Delacroix, 2000 ; Lacombe, 2000 ; Sombrun, 2004) ou, de plus en plus sur les réseaux sociaux, sous forme de témoignages (Holman, 2010). Elles sont aujourd'hui mises à disposition de l'imaginaire contemporain des sociétés postindustrialisées, sur lequel elles ont des incidences importantes dans la mesure où elles attestent - et attisent - la curiosité de plus en plus de personnes qui envisagent elles-mêmes de tenter ce qui leur est rapporté comme une *exploration enrichissante de la conscience*.

Nouvelles mobilisations de savoirs anciens

L'investissement d'un nombre grandissant de personnes dans des spiritualités dites « alternatives » pour chercher des réponses et accéder à des expériences qu'elles ne trouvent pas ailleurs est une des dynamiques culturelles majeures des sociétés postindustrielles des dernières décennies. Depuis les années 1960 en effet, l'intérêt pour les populations indigènes et leurs savoirs, pour l'environnement, pour d'autres modes de traitement des maladies, pour un autre rapport au monde, etc., a engendré la recherche d'une meilleure relation individuelle et sociale avec la nature au sein de ces sociétés. Beaucoup de pratiques New Age témoignent en effet d'un véritable souci écologique, accompagné d'une certaine idéalisation de la Nature et d'un désir de reconnexion avec elle. Les modèles mobilisés mettent ainsi explicitement en jeu des traditions culturelles anciennes, reformulées en termes d'universalité, une approche holiste du lien Humain/Nature, conçu comme intrinsèquement spirituel, et la possibilité pour celles et ceux qui le souhaitent de faire des expériences de la transcendance ou de l'immanence. L'« authenticité », dans ses expressions « autres » (dans le temps et l'espace), est ainsi devenue un référent central.

Quelques usages contemporains de plantes psychotropes

Les personnes investies dans des dynamiques New Age, visant le développement personnel hors du cadre religieux préexistant (principalement le monothéisme chrétien), sont engagées dans une recherche introspective avec des expériences corporelles et psychiques pour obtenir des réponses existentielles fondamentales ou pour un mieux être immédiat. Dans ce contexte, les reformulations néo-shamaniques occupent une place de tout premier choix (Jakobsen, 1999 ; Nicholson, 1987 ; Scott, 1991 ; Wallis, 2003). De plus en plus de personnes pratiquent ce qu'elles conçoivent comme le « shamanisme » sans pour autant se considérer shamans ou encore moins « néo-shamans ». Leurs représentations, discours et pratiques, bien que spécifiques, partagent néanmoins le sens commun général des logiques New Age : l'exotisme, le romantisme, une certaine valorisation des savoirs indigènes en lien avec la nature, du développement d'un potentiel énergétique et mystique en soi, etc. (Ghasarian, 2002).

L'attrait actuel envers le shamanisme provient aussi du fait que de plus en plus de personnes semblent déçues par ce qui est considéré comme l'aspect déshumanisant de la biomédecine et se penchent vers d'autres types de thérapies. Tirant leur légitimité de leur ancienneté ou de leur exotisme, les médecines « douces » ou « naturelles » sont envisagées comme mieux à même de traiter l'individu dans son ensemble et de soigner son corps comme son esprit. Ces considérations expliquent pourquoi de nombreuses personnes en quête d'états de conscience modifiée affirment préférer l'utilisation de plantes psychotropes, inscrites dans des traditions shamaniques millénaires, à celle d'autres substances synthétiques découvertes plus récemment. Les notions de possibilité, d'exploration et d'exploitation des potentialités humaine et l'idée que l'on peut changer sa vie par l'action volontaire sont ici fondamentales (Ghasarian, 2012). Pour les personnes impliquées, les modifications de la conscience recherchées dans le cadre de leur évolution personnelle, fruits d'un véritable travail sur soi, ont pour but de permettre le lâcher-prise, l'inscription dans le moment présent ou encore un voyage introspectif intérieur ; le but ultime étant de se révéler à soi-même en établissant un contact direct avec le *divin en soi*⁷. Pour souligner cette idée, les personnes utilisant ces plantes et celles qui les analysent (personnes qui peuvent d'ailleurs avoir les deux statuts) parlent de plus en plus d'« *enthéogènes* », de plantes génératrices du divin dans son être profond (Forte, 1997).

Ainsi, aujourd'hui la prise de plantes psychotropes ne se limite plus aux seules populations indigènes. De plus en plus de membres de sociétés postindustrielles s'y essaient, au point que pour l'*ayahuasca* une mini-industrie du tourisme se développe depuis plusieurs années (Baud et Ghasarian, 2010). Au Brésil, l'église *União do Vegetal* (UDV)⁸ et celle plus connue du *Santo Daime*⁹, qui se répand d'ailleurs progressivement non seulement au Brésil, mais aussi dans le reste du monde, mobilisent également l'*ayahuasca* lors de certaines de leurs cérémonies religieuses (Dobkin de Rios, 2010). Par ailleurs, des centres thérapeutiques comme Takiwasi au Pérou utilisent cette plante (et d'autres) dans le traitement des addictions à d'autres substances (Alper et al., 1999 ; Mabit, 2010). L'Amazonie, avec ses savoirs et pratiques indigènes reformulés, devient ainsi un pôle d'attraction spirituelle de plus en plus important et suscite des déplacements vers

⁷ Dans ce contexte, le terme « Dieu » est peu utilisé au profit d'expressions telles que « Conscience cosmique », « Esprit universel », ou de termes comme « Univers », « Lumière », « Divin », « Sacré », etc.

⁸ Mouvement religieux synchrétique émergeant (et dit par ses adeptes ré-émergeant) dans la forêt amazonienne dans les années signifiant « l'union de la plante » – en l'occurrence l'*ayahuasca* (appelée « Hoasca ») – et orienté vers l'évolution spirituelle.

⁹ Mouvement religieux synchrétique émergeant dans la forêt amazonienne vers 1930 et s'étendant aujourd'hui dans le monde, dont la caractéristique est de conjuguer lors de rituels sacrés le shamanisme, avec l'usage de la plante *ayahuasca*, et le christianisme – revisité.

ce lieu qui alimente l'imaginaire du shamanisme^[10]. Pour exemple, j'ai récemment rencontré au Pérou, un petit groupe de bouddhistes biélorusses qui se rendaient auprès d'un *curandero* (shaman) amazonien travaillant avec l'*ayahuasca*, et ceci sur les conseils d'un... lama tibétain dont ils suivent les enseignements en Biélorussie ! La mondialisation permet par ailleurs des circulations nouvelles qui induisent des reformulations d'usages (des) autres pour ses fins propres et une recontextualisation d'usages ancestraux. Sur la base de mes enquêtes de terrain en Europe, aux États-Unis et en Amérique du Sud, je présente ici un peu plus en détail les circonstances dans lesquelles ces expériences peuvent avoir lieu et les interprétations que les personnes en font. Il en ressort que si l'imaginaire shamanique est présent dans les appropriations en jeu, ses reformulations modernes ou (peut-être plutôt) postmodernes l'inscrivent avant tout dans une quête spirituelle, d'ordre socratique, définie comme universelle.

À la recherche de l'entre-deux...

Comme je l'ai dit précédemment, le développement spirituel, les recherches de la santé préventive et de bien-être physique sont les motivations principales des personnes impliquées dans les activités néo-shamaniques. Premier « outil » du travail spirituel, le corps est ici considéré comme ayant en lui le potentiel d'autoguérison. *L'intelligence du corps* est ainsi constamment évoquée^[11]. Contrairement aux néo-shamanismes faisant usage des tambours avec leurs percussions rythmiques, il est moins question dans ces cérémonies à base de plantes de *voyager* (le concept généralement associé à l'expérience shamanique) que d'entrer profondément en soi ; la plante étant envisagée comme favorisant cette introspection (Ghasarian, 2010). Comme dans les shamanismes « traditionnels », la prise de plantes psychotropes (*ayahuasca*, *san pedro*, *peyotl*, etc.) dans le cadre néo-shamanique s'opère en général la nuit, car il est considéré que les vibrations énergétiques y sont plus subtiles que dans la journée.

Chaque personne impliquée dans l'absorption du breuvage psychotrope sait et admet qu'elle s'embarque dans une situation plus où moins incontrôlable. L'incertitude de l'expérience est ainsi toujours présente. La majorité observent des phénomènes inhabituels dans leur corps et leur conscience qui s'altère. Des expériences corporelles très fortes et imprévisibles peuvent avoir lieu comme par exemple des secousses dans l'abdomen, des sensations de rechargement énergétique dans certaines parties du corps, etc. Certaines personnes vont faire des mouvements corporels en ayant le sentiment que ceux-ci sortent de zones profondes de leur être. D'autres (mais aussi les mêmes) peuvent avoir des nausées à la suite de l'ingurgitation de la plante sous forme liquide et vomir dans des bassines préparées à cet effet, avec l'idée que ce sont aussi des peurs, des blocages énergétiques, des angoisses, etc., qui sont expulsées à ce moment. Les sensations corporelles représentent la plupart du temps quelque chose de tout à fait nouveau et inattendu pour les personnes qui les ont, mais l'action des plantes sur leur conscience n'en n'est pas moins percutante, même si les expériences psychiques

¹⁰ Dans une étude sur la relation des nouveaux usagers au chamanisme des Shipibo du Pérou, Rama Leclerc distingue quatre catégories différentes, mais perméables parmi les nombreuses personnes qui se rendent en Amazonie pour tester l'*ayahuasca* : les « quêtes mystiques », qui recherchent la sagesse, l'accomplissement de soi et l'éveil spirituel ; les « malades atteints d'un symptôme physique ou psychologique », qui auraient déjà tenté d'autres types de traitement et se tourneraient en dernier recours vers le chamanisme ; les « voyageurs » curieux de « savoirs ancestraux », en quête de nouvelles connaissances et d'expériences à raconter à leur retour ; et les « thérapeutes », venus en Amazonie dans le but de compléter leur formation par la découverte de nouvelles pratiques (Leclerc, 2010p. 368-369).

¹¹ L'anthropologie des thérapies alternatives souligne que le corps y est envisagé comme le réceptacle des énergies qui, au cours de la vie, peuvent stagner et créer des maladies psychiques et la disharmonie. Le processus de guérison s'opère ainsi sur un plan subtil du corps (Naranjo, 1973).

Quelques usages contemporains de plantes psychotropes

différent pour chacune. L'altération de la conscience met en jeu des synesthésies (croisement de sens, comme sentir l'odeur d'une couleur ou voir la couleur d'une musique...). Beaucoup ont la sensation d'avoir des visions sources d'*insights*. À ce sujet, Juan Gonzales (2010) distingue judicieusement les notions d'«hallucination» et de «vision» durant ces expériences qui, selon lui, relèvent avant tout de la seconde dans la mesure où elles sont instructives. Ces visions peuvent mettre en jeu des images (notamment kaléidoscopiques), des rencontres surnaturelles, comme un scénario qui se déroule devant ses yeux, que ceux-ci soient ouverts ou fermés.

Je n'entre pas ici dans la description de ces expériences, qui sont toujours différentes d'une personne à l'autre (Ghasarian, 2006, 2009, 2010). Il n'en demeure pas moins que toutes ces expériences – belles, douces ou terrifiantes – sont vécues dans un état de conscience modifiée, mais dans lequel la conscience de soi reste présente. Les participants évoquent des *visions*, des *intuitions* et une *perception amplifiée* qui peut prendre la forme de focalisations sur des détails ou sur des grands concepts. Tout se passe comme si la perception se divisait en deux : l'une qui fait face à l'inconnu et reçoit de l'information, l'autre qui observe cela se produire sans ne pouvoir rien faire d'autre que de vivre les émotions qui en découlent (entre rires, pleurs, euphorie, vécus mystiques...). Être présent à soi et pouvoir écouter les messages du corps lors de ces moments liminaux – l'attitude valorisée – peut conduire à changer par la suite sa conception de la vie. En suivant depuis 2001 le cheminement des personnes impliquées dans ces cérémonies – lors de rencontres occasionnelles dans des cérémonies (qui laissent beaucoup de temps aux échanges avant et après la cérémonie proprement dite) et hors de celles-ci, où je me mettais à l'écoute de leurs évolutions biographiques, et où l'on me donnait aussi des nouvelles sur des connaissances communes –, j'ai pu observer des réorientations existentielles majeures : ruptures sentimentales, changements professionnels, déménagements de lieu de vie, etc.

L'action des plantes, toujours imprévue et différente pour chacun, semble toucher la personne à plusieurs niveaux (corporel, mental et spirituel), celle-ci ayant souvent le sentiment de faire face à elle-même dans sa totalité. L'idée sous-jacente à son absorption est qu'elle «spiritualise» les personnes qui les ingurgitent, notamment en leur révélant des informations inscrites en elles (la matière corporelle étant dans cette logique envisagée comme véhiculant les mémoires cellulaires de l'Humanité et de l'Univers)¹². Si les personnes ont du mal à décrire pleinement les expériences intérieures procurées par les plantes psychotropes, comme je l'ai déjà évoqué, elles restent conscientes (beaucoup parlent d'*hyperconscience* ou d'*hyperlucidité*) de ce qu'elles vivent sur le moment et conservent la mémoire de leur expérience. Alors que dans les sociétés shamaniques le shaman agit pour les intérêts de sa communauté (propitiation pour la chasse et la guerre autant que traitement thérapeutique plus individuel), dans les sociétés où le shamanisme est spiritualisé, la finalité de l'action (ingurgiter la plante) est d'abord le développement personnel. La notion d'expérience est ainsi un thème majeur dans les néo-shamanismes. L'idée communément admise est que chacun peut arriver par soi-même, de façon expérimentale, à ses propres conclusions sur la nature et les limites de la *réalité ordinaire*. Chaque personne est encouragée par les responsables de ces cérémonies à valider sa propre expérience personnelle et à fonder son jugement sur cette base. Il n'y a pas véritablement d'expériences types. Dans l'attente de l'expérience transformatrice, les participants sont invités à oser faire face à l'inconnu et à avoir confiance en la possibilité de cette expérience pour eux ou elles.

¹² Le corps étant dans l'ensemble des spiritualités alternatives conçu comme un microcosme du macrocosme.

Les expériences peuvent néanmoins être aussi physiquement et psychiquement éprouvantes (nausée, vomissements, convulsions, maux de tête, muscles tendus, souffrance intérieure face à des compréhensions pénibles, voire effrayantes, etc.). Bien que vécues comme « exigeantes » (au regard de ces états physiques et psychiques incontrôlés), elles n'en demeurent pas moins instructives pour les personnes concernées qui les interprètent rétrospectivement comme des épreuves très positives en termes de *nettoyage*, de *purification*, de *sensibilisation*, etc. *L'enseignement de la plante* peut donc être très rugueux et pénible, mais les participants semblent quasiment toujours ressentir – après coup – de la gratitude envers la plante, ou plus précisément *l'Esprit de la Plante*, considéré comme ayant *travaillé* avec eux et elles (ce qui pose la plante comme un « actant » au sens de Latour). La plante est ainsi conçue comme un être vivant qui montre des choses à ceux et celles qui peuvent – et veulent – voir, c'est pourquoi ils et elles sont généralement prêts à renouveler ces expériences dans une logique d'apprentissage continu.

Consommer de l'« authentique »

Les pratiques décrites dans cet article ont principalement lieu dans les sociétés européennes et nord-américaines, mais aussi dans les sociétés où ces plantes ont fait – et continuent à faire – l'objet d'un usage ancestral, ce qui met en jeu la circulation géographique d'Européens et de Nord-Américains (principalement) motivés par des recherches d'« authenticité » incarnées ailleurs que dans leurs systèmes culturels d'origine (Ghasarian, 2014). Qu'elles se déroulent dans un cadre élaboré avec une dimension rituelle ou dans un cadre reformulé par des réappropriations culturelles, ces expériences spirituelles de l'altérité intérieure et extérieure impliquent un nombre croissant de femmes et d'hommes de diverses générations. Toute une industrie des savoirs et thérapies alternatives cible désormais un public souvent aisé et éduqué. Des aspects financiers sont bien sûr en jeu et les expériences néo-shamaniques constituent d'une certaine façon une autre forme de consommation moderne de l'altérité (à travers l'acquisition d'artefacts divers, de décoctions de plantes, de chants, de techniques corporelles, de vêtements, etc.). Inspiré de représentations et de pratiques traditionnelles, un système de consommation des modèles culturels alternatifs et attrayant s'est ainsi développé ces dernières années. Gérés par des locaux ou non-locaux, de nombreux centres dans lesquels il est proposé de vivre des *expériences shamaniques* dans un cadre cérémoniel ajusté sont progressivement créés. Depuis plusieurs années, l'internet a en effet vu apparaître une profusion de sites et de forums dédiés aux plantes psychoactives, avec proposition de faire des voyages initiatiques ou thérapeutiques en Amazonie, dans les Andes, en Afrique¹³...

De manière significative, l'intérêt relativement récent de personnes originaires d'Europe et d'Amérique du Nord, mais aussi de milieux urbains de l'Amérique Centrale et du Sud, pour les pratiques shamaniques repose essentiellement sur la négligence de certains de leurs aspects négatifs (sorcellerie, esprits malveillants, etc.). Pour les shamans locaux adaptables, il n'est dès lors plus simplement question de négocier avec les esprits : la négociation du sens doit également être réalisée avec des non-membres culturels en quête de réponses spirituelles faisant sens pour eux et elles. C'est pourquoi ces offres « (néo-)shamaniques » sont souvent simplifiées pour être plus compatibles et faciles à digérer par les nouveaux usagers, avec leurs préoccupations propres et qui, à un certain point, retourneront dans leur pays et/ou milieu social d'origine. Dans le même temps, ces nouveaux intérêts contemporains favorisent l'émergence de nouveaux créneaux d'affaires pour

¹³ Parfois, des situations paradoxales peuvent également avoir lieu comme des réimportations « shamaniques » par les nouveaux usagers dans les sociétés shamaniques elles-mêmes (Sibérie, Amazonie, etc.).

certain – parfois auto-proclamés – « shamans » locaux qui tentent de répondre aux attentes et projections extérieures sur le shamanisme. L'anthropologie du milieu impliqué révèle tout un processus de socialisation, avant et après l'expérience vécue avec les plantes ; un processus continu qui se déploie à travers les récits subjectifs des expériences entre ceux et celles qui les ont eues et avec les plus ou moins proches à qui ils et elles se confient.

Comme dans toute activité sociale, par définition partagée, une forme de « prêt à penser » où plus précisément de « prêt à donner du sens » est clairement à l'œuvre ici. Des recherches sont entreprises et restent à poursuivre sur le phénomène d'adhésion aux intuitions et perceptions induites par les plantes psychotropes (Laqueille et Martins, 2008). Les responsables des cérémonies sont bien sûr ici au centre des significations produites, leurs personnalités, leurs propres compréhensions des choses, leurs compétences ou incompétences dans l'encadrement et, éventuellement, l'accompagnement de l'expérience vécue est capitale ; leurs interventions ou non-interventions pouvant augmenter positivement ou négativement le ressenti des participants. Un certain nombre de témoignages rapportent des expériences très difficiles et parfois aux conséquences psychologiques plus ou moins durables pour les personnes qui devaient gérer comme elles le pouvaient ce qui s'était passé durant la cérémonie. Ces conséquences fâcheuses touchent surtout des personnes, qu'une littérature croissante sur le sujet qualifie de « touristes shamaniques », non préparées psychologiquement et physiquement – sans « set and setting » pour reprendre une formule connue – qui « tombent » un peu au hasard des rencontres dans des cérémonies sans véritable guide ni contexte sécurisé, ou qui conjuguent ces prises de plantes psychotropes avec des médicaments comme des antidépresseurs (Anderson *et al.*, 2012 ; Prayag *et al.*, 2015 ; Tupper, 2006).

L'impact sociologique et économique sur les sociétés locales de l'organisation de ces événements largement destinés à des étrangers visant leur développement personnel n'est pas négligeable et il n'est pas par ailleurs anodin de se pencher sur les conséquences locales de ces recherches d'expériences mystiques, aussi bien que sur la nature de ce qui est enseigné ou « fourni » aux usagers extérieurs. En effet, cette nouvelle affluence touristique ne manque pas d'avoir un impact local, tant au niveau social et culturel qu'environnemental. Des anthropologues, comme Danièle Vazeilles (2002) et Marlene Dobkin De Rios (2010), déplorent ce qu'ils et elles conçoivent comme la destruction des traditions anciennes et le nombre croissant de charlatans qui s'inventent shamans au risque de nuire à la santé de leurs « clients ». De toute évidence, ce nouveau type de tourisme implique des pressions importantes sur les fragiles écosystèmes locaux (la forêt amazonienne pour l'*ayahuasca*, et le désert mexicain pour le *peyotl*), à commencer par la raréfaction des plantes en jeu (l'*ayahuasca* est aujourd'hui la plante psychotrope qui s'exporte et circule – discrètement – le plus en Europe et en Amérique du Nord).

Du point de vue macro ou structurel, l'« ingérence » des nouveaux usagers dans l'usage des plantes indigènes est aussi néanmoins problématique, car elle est liée à des transactions économiques qui ont des incidences sociales¹⁴. Associés à une certaine marchandisation des shamanismes et des cultures shamaniques se trouvent des problèmes éthiques posés par les réappropriations européennes et nord-américaines des pratiques autres. Ce « shamanisme commercialisé » est néanmoins une source de revenu importante pour des individus particuliers et leurs associés, mais aussi pour des communautés (à Iquitos et Pucallpa au Pérou, par exemple) et contribue alors dans une certaine

¹⁴ Le fait est que l'intérêt au sein des sociétés postindustrielles pour les plantes sacrées des sociétés shamaniques n'est pas toujours animé des meilleures intentions, comme nous le voyons avec ce que l'on appelle aujourd'hui les problèmes de bio-piraterie ou « bio-prospection participative ».

mesure à la survie – adaptée – de certaines pratiques, à travers un développement économique, une valorisation culturelle ou une prise de conscience écologique. Des études qualitatives restent à réaliser sur les effets locaux réels de ces nouvelles situations et de leurs enjeux. De toute évidence, les réponses à ces questions résident plus dans des analyses factuelles (à travers des études de cas ethnographiques) que dans une simple lecture idéologique (avec ses présupposés) de la situation.

De l'altérité extérieure à l'altérité intérieure

Initiés dans les années 1960 aux États-Unis puis en Europe, des discours et des pratiques spirituelles alternatives ont eu un impact profond, notamment sur une certaine jeunesse de moins en moins satisfaite de son environnement social et culturel immédiat et attirée par la possibilité d'accéder – souvent dans des lieux différents – à des espaces initiatiques manquants dans sa propre société. Cet intérêt pour les psychotropes synthétiques est certes lié à des orientations contre-culturelles, mais, si les réappropriations néo-shamaniques des plantes psychotropes sont des développements plus récents de volontés exploratoires, leur finalité n'est pas ludique ou du registre de l'échappatoire, elle est spirituelle, dans le cadre d'une quête de soi^[15]. Bien évidemment, ces reformulations opèrent un certain nombre de simplifications des pratiques, car le contexte symbolique culturel d'origine n'est pas intégré. Elles sont aussi clairement alimentées par une idéalisation des sociétés « traditionnelles » et des rituels autochtones, qui s'inscrit à la fois dans une quête de sens et de la production moderne de particularismes. Pourtant, critiquer ces pratiques adaptées et les disqualifier comme un détournement, voire un « dévoiement » du shamanisme est anthropologiquement problématique, car cela suppose l'existence de « vrais » et de « faux » shamanismes, et ceci sur la base de critères extérieurs largement fondés sur une méconnaissance en la matière...

Dans leurs réappropriations (post)modernes, les plantes psychotropes sont envisagées par ceux et celles qui les prennent dans un cadre de développement de soi comme des plantes possédant un pouvoir. Certains usagers connaissent leurs composés chimiques (alcaloïdes contenus dans les plantes), mais cette connaissance n'élimine pas le mystère qui leur est associé. Comment expliquer par exemple la diversité des expériences vécues ? Mes enquêtes m'amènent à soutenir l'idée que non seulement la plante agit différemment selon les personnes qui l'ingurgitent, mais qu'elle va agir sur elles en fonction de ce qu'elles sont elles-mêmes – ceci étant largement déterminé par leur vécu personnel et leur environnement socio-culturel. Cela explique par exemple l'émergence de sentiments d'euphorie extatique pour les uns et d'angoisse ou de persécution pour les autres. En d'autres termes, les plantes psychotropes semblent amplifier ce que les personnes pensent déjà, même à des niveaux inconscients. C'est d'ailleurs en référence à leurs propres mondes de vie (au sens phénoménologique) qu'elles gèrent ce qui leur arrive avec la plante. Certaines investies dans la religion chrétienne vont ainsi évoquer l'apparition de l'Archange Gabriel, Jésus ou la vierge Marie pour les aider au cours de la cérémonie. D'autres, moins concernées par le christianisme, auront plutôt des visions de Bouddha ou d'autres guides spirituels, d'un esprit Aztèque venant leur enseigner quelque chose... tandis que d'autres ne vivront rien de cela et n'auront par exemple que des expériences corporelles, qui pourront d'ailleurs être toutes autres dans une autre cérémonie. L'idée que la plante révèle et accroit puissamment ce qui est déjà présent chez les personnes explique à mon sens que les peurs et préoccupations existentielles de chacun surgissent de façons percutantes durant ces cérémonies (et ceci même si, comme le rapporte Benny Shanon sur la base de ses propres protocoles d'enquête, des images ou visions similaires peuvent apparaître chez des personnes d'horizons culturels différents).

¹⁵ Ceci explique l'émergence de combinaisons hétéroclites avec la création de centres de yoga proposant des retraites avec prise d'*ayahauasca* en Amazonie.

Quelques usages contemporains de plantes psychotropes

Il me faut préciser ici que mes terrains de recherche sur ces pratiques étaient non seulement multi-sites mais mettaient aussi en jeu les différentes plantes psychotropes évoquées plus haut. Cela m'a permis de constater que si les usages de ces plantes dans les sociétés qui les mobilisent de façon ancestrale sont bien spécifiques et induisent des états spécifiques (le plus souvent qualifiés par le mot fourre-tout de « transe » par les anthropologues), car largement déterminés par le système de représentation culturel, leurs usages réappropriés dans l'optique spirituelle procurent des expériences d'un autre ordre. Différents contextes, différents rapports aux plantes, différentes finalités, différents vécus... En d'autres termes, l'*ayahuasca* était appréhendé comme le *san pedro* ou le *peyotl*, non en terme de « transe » mais plus volontiers en terme d'*état de conscience modifié*, de *défocalisation de la conscience* pour apprendre quelque chose, et ceci même (et cela est intéressant à noter) par les personnes qui ingurgitaient différentes plantes dans les différentes cérémonies auxquelles elles participaient¹⁶. En bref, la recherche opérée par les nouveaux usagers à travers les plantes psychotropes étant la même, ces plantes ont pour la plupart des personnes qui les ingurgitent plus ou moins le même potentiel introspectif. Seulement une minorité d'entre elles, les plus expérimentées, opèrent des distinctions sur l'action et l'effet des différentes plantes psychotropes. Leurs formulations (du genre « *l'ayahuasca te saisit, elle t'emporte et te secoue profondément* », ou « *le san pedro enseigne de façon plus douce, plus maternelle* », etc.) me sont apparues très subjectives et il m'a été jusqu'à présent impossible de retracer des *patterns* distinctifs bien clairs sur la base de ces considérations, somme toute assez rares.

Entre effroi et plénitude, qui sont des expériences extrêmes possibles, un point commun reste durant et à l'issue de ces expériences : la stupeur transformatrice. Le choc cognitif face à l'inattendu et l'impact de l'apprentissage consécutif dans son existence. Les témoignages des participants indiquent que c'est finalement cette stupeur qui importe plus que la plante en soi qui, comme je l'ai dit, peut être l'une à un moment ici (une opportunité d'une cérémonie à laquelle on peut et veut participer) et une autre à un autre moment ailleurs. La plante n'est pertinente que par ce qu'elle peut apporter pendant et après l'expérience, et ceci notamment parce qu'elle ne s'inscrit dans aucune mythologie de sens commun pour les nouveaux usagers. Dans les contextes néo-shamaniques, elle n'est que le support d'une intention et d'un être au monde qui prédomine. Envisagée (apparemment) avant tout comme un révélateur de ce qui est à l'extérieur de soi dans les sociétés shamaniques, la plante est me semble-t-il conçue avant tout comme révélatrice de ce qui est enfoui en soi dans les réappropriations néo-shamaniques. En *faisant voir*, elle ouvre aussi aux enfers de chacun ; se battre contre ses démons peut faire partie de l'aventure... Ainsi, les discours des personnes impliquées sur la plante qu'elles ingurgitent évoquent sa *puissance*, mais aussi son impartialité.

L'expérience psychique ou physique vécue en l'ingurgitant est en principe conçue par la personne comme celle qu'elle doit avoir à ce moment précis ; celle qui lui correspond. Dans ce contexte idéal, si elle est vécue comme imprévisible, l'expérience vécue n'est pas envisagée comme aléatoire. En référence implicite à la synchronicité jungienne, très évoquée dans les milieux concernés, cette simple idée donne d'ailleurs implicitement une dimension positive, voire bienfaisante, à la plante et son action (Barbosa et al., 2012). Plus qu'un symbole, elle constitue un outil de son développement personnel. En ce sens, la plante peut faire peur dans un premier temps pour ultimement guérir la peur. Une dimension mystérieuse des plantes psychotropes reste par ailleurs associée par les nouveaux usagers à leurs pouvoirs secrets, et ceci même si certains d'entre eux et elles convoquent le référent chimique dans leurs interprétations du processus neurobiologique qui prend place durant l'expérience.

¹⁶ J'ai même vu une fois un usage de décoctions mélangeant différentes plantes psychotropes dans la même cérémonie.

Quelques usages contemporains de plantes psychotropes

Ces aspects et situations invitent inévitablement l'anthropologue à s'interroger sur le fait de savoir si les pratiques dites « néo-shamaniques » impliquant l'usage de plantes psychotropes sont vraiment en continuité avec ce que l'on qualifie habituellement de « shamanisme(s) ». Cela est d'autant plus vrai du *Santo Daime* qui se veut une Église religieuse chrétienne. Bien que spontanément mobilisé pour donner sens aux pratiques déployées, le concept de shamanisme est-il vraiment pertinent pour analyser ce qui se joue pour les personnes impliquées ? Support emprunté à d'autres modes de savoirs et de pratiques, ce référent apparaît surtout comme un prétexte (un procédé interprétatif diraient les ethnométhodologues) pour de nouvelles introspections spirituelles qui se cherchent. Avec l'usage de plantes dites « shamaniques », l'imaginaire culturel des nouveaux usagers est rattrapé – et peut-être dépassé – par l'expérience vécue, qui a ensuite un impact existentiel transformateur certain.

À la liminalité juridique qui concerne l'usage de ces plantes dans les sociétés postindustrielles s'associe donc une liminalité expérientielle que l'on ne peut saisir uniquement en référence aux législations existantes, ni avec une simple lecture d'ordre économique, en terme de marché et de consommation de la spiritualité. Mes multiples enquêtes auprès des milieux concernés et les faits exposés dans cet article invitent à considérer qu'à travers ces plantes et leurs usages, la consommation d'une altérité extérieure semble ne constituer pour les personnes impliquées qu'un simple détour dans la recherche d'une altérité intérieure, dans laquelle l'autre en soi peut – dans des moments liminaux favorisés par ces plantes – aider à mieux se connaître et se comprendre.

*

L'analyse des motivations et expériences des personnes impliquées révèle que les représentations, discours et pratiques en jeu dans ces néo-shamanismes ne s'inscrivent pas dans ce que certaines analyses envisagent comme une « culture de la drogue » (Hamayon, 2001). De façon significative, la grande majorité de ces nouveaux usagers n'ont pas fait l'expérience préalable de drogues dures comme la cocaïne, l'héroïne, ou plus légères comme le cannabis. Il ne s'agit pas ici de dire que je n'ai lors de mes enquêtes rencontré aucune personne ayant auparavant consommé ces drogues mais cette catégorie de participants était très rare, surtout pour les premières substances, et largement minoritaire pour les secondes. Fait important, ces personnes abordaient comme les autres participants ces cérémonies en terme de *travail spirituel*.

Si les plantes psychotropes sont bien utilisées pour faciliter le passage à un état de conscience modifié, mes recherches m'ont permis de constater que ceux et celles qui les prennent sont engagées dans une quête de soi mettant en jeu la responsabilité et la discipline. La grande majorité des personnes impliquées sont de ce fait explicitement contre tout usage de drogues au sens conventionnel (voire d'alcool pour bon nombre), qu'elles distinguent résolument des *plantes shamaniques*. L'idée de déresponsabilisation et de menace sur l'intégrité corporelle, associées à l'usage des drogues conventionnelles classent ces dernières pratiquement aux antipodes de ce qui se joue pour la plupart des participants aux cérémonies à base de plantes psychotropes, c'est-à-dire la volonté d'une prise en main de son destin et de sa santé, et ceci en référence au fait que ce sont des plantes curatives dans les sociétés qui les emploient de façon ancestrale. Les participations à ces cérémonies sont par ailleurs pour la grande majorité des personnes impliquées très espacées dans le temps. Enfin, les données de mes différents terrains de recherche indiquent un accord assez général sur le fait que si les plantes sont *utiles*, pour voir et comprendre des choses, elles ne sont *pas nécessaires*, car le vrai *travail sur soi* commence dans la préparation à l'expérience (avec une diète végétarienne sans viande et sans alcool et une restriction de l'activité sexuelle, pour conserver l'énergie corporelle, d'au moins trois jours avant la cérémonie) et, les personnes sont unanimes

sur de point, se poursuit (dans une mesure variable selon chacune) dans la vie quotidienne après l'expérience vécue durant la cérémonie.

Si l'influence de ces substances psychotropes végétales dans la vie des individus qui les consomment est considérable, la relation établie avec elles ne se caractérise pas par l'aliénation ou la dépendance toxicomane, mais plutôt par l'apprentissage et le développement personnel (y compris parfois avec le désir de mettre fin à une addiction). Ceux et celles qui, hors des sociétés shamaniques, choisissent d'entrer, très occasionnellement ou plus régulièrement, par le biais de ces substances dans un état de conscience autre ne le font généralement pas dans une logique de divertissement ou d'oubli de la réalité, mais bien en vue d'une connaissance de soi. La difficulté à boire le breuvage en raison de son fort goût et la possible difficulté de l'expérience vécue nécessitent en fait un certain surpassement de soi... Pour la majorité des personnes engagées, il s'agit d'apprendre par la plante le moyen de révéler, dans un plein présent, ce qui est très souvent défini comme le *divin en soi*. Nous sommes donc à mi-chemin entre la conception d'une plante initiatrice et purificatrice et celle beaucoup plus New Age d'une potentialité propre à chacun et qu'il s'agit d'exploiter. C'est donc tout autre chose qu'une échappatoire ludique qui se joue ici et cet autre chose est d'ordre spirituel.

Une ethnographie diversifiée et multisites dans les milieux néo-shamaniques me permet d'affirmer que c'est bien une quête de sens, d'unité et d'expériences transcendantes ou immanentes transculturelles qui sont en jeu, et ceci même si des tourments personnels peuvent aussi en découler. De plus en plus de publications sur le sujet s'efforcent de pointer les conditions optimales de ces prises de plantes pour éviter des risques sanitaires et l'interdiction sécuritaire qui peut leur être associée (Dos Santos, 2013 ; Gable, 2006 ; Rivier, 2016 ; Wickerham et al., 2014).

Tout cela rappelle qu'il est ethnographiquement préférable de s'intéresser au sens que les personnes attribuent à leurs pratiques plutôt que de se fonder uniquement sur des catégories préétablies pour analyser leurs motivations. Ainsi, s'il est possible – et pertinent – d'analyser les néo-shamanismes (et toutes spiritualités alternatives) en terme de « marché de la spiritualité » (en raison de la relation entre demande et offre et du caractère payant des participations aux cérémonies), comme je l'ai dit plus haut, l'analyse plus ciblée sur les personnes impliquées et leurs expériences montre dans le même temps que les incidences de ces investissements sur la vie personnelle et sur la perception des choses peuvent être grandes. La majorité des personnes engagées dans ces pratiques partagent ensuite un univers intersubjectif dont elles s'efforcent de faire sens. Beaucoup disent que leur vie a changé (très souvent positivement) après les expériences vécues. Les notions récurrentes qui sortent dans les discours de sens commun des participants – *travail, courage, honnêteté, processus, expérience, transformation*, etc. – sont à cet égard très significatives de l'état d'esprit sous-jacent à la démarche. Mes données ne permettent aucune généralisation du phénomène, mais offrent simplement un témoignage anthropologique parmi d'autres. Elles m'ont personnellement convaincu que ces plantes, illégales dans la grande majorité des pays, induisent des expériences liminales très fortes qui marquent souvent profondément – et positivement – l'imaginaire et la vie des personnes qui les absorbent dans une logique introspective.

Références

- Aberle, D. (1982). *The Peyote Religion among the Navaho*. Chicago-London, États-Unis: University of Chicago Press.
- Alper K., Lotsof H., Frenken G., Luciano D. et Bastiaans J. (1999). Treatment of Acute Opioid Withdrawal with Ibogaine. *The American Journal on Addictions*, 8 (3), 234-42.
- Anderson, B., Labate, B., Meyer, Matthew, M., Tupper, K., Barbosa, P... McKenna, D. (2012). Statement on ayahuasca. *International Journal of Drug Policy*, 23, 173-175.
- Barbosa P, Mizumoto, S., Bogenschutz, M. et Strassman, R. (2012). Health status of ayahuasca users. *Drug Testing and Analysis*, 4, 601-609.
- Baud, S. et Ghasarian, C. (2010). Retours sur les compréhensions et usages des substances psychotropes et leurs inductions. Dans S. Baud et C. Ghasarian (dir.), *Plantes psychotropes. Initiations, thérapies et quêtes de soi* (pp. 13-60). Paris, France : Imago.
- Blais, J. et Bourget, S. (1986). San Pedro : cactus magique. *Psychotropes*, 3(1), 27-32.
- Chaumeil, J-P (2000) (1983). *Voir, Savoir, Pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*. Genève, Suisse : Georg Éditeur.
- Delacroix, J-M. (2000). *Ainsi parle l'esprit de la plante. Un psychothérapeute français à l'épreuve des thérapies ancestrales d'Amazonie*. Genève, Suisse : Jouvence Éditions.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris, France : Gallimard.
- Dobkin de Rios, M. (2010). Narcotourisme, mea culpa d'une anthropologue. Dans S. Baud et C. Ghasarian (dir.), *Des plantes psychotropes : initiations, thérapies et quêtes de soi* (pp. 387-400). Paris, France : Imago..
- dos Santos, R. (2013). A critical evaluation of reports associating ayahuasca with life-threatening adverse reactions. *Journal of Psychoactive Drugs*, 45, 179-188.
- Fernandez, J. (2000). *Iboga. L'expérience psychédélique et le travail des ancêtres*. Paris, France : L'Esprit frappeur.
- Forte, R. (dir.) (1997). *Entheogens and the future of religion*. San Francisco, États-Unis, Council of Spiritual Practice.
- Furst, P. (1974). *La chair des dieux. L'usage rituel des psychédéliques*. Paris, France : Seuil.
- Furst, P. (1976). *Hallucinogens and Culture*. Californie, États-Unis: Chandler & Sharp.
- Gable, R. (2006). Risk assessment of ritual use of oral dimethyltryptamine (DMT) and harmal alkaloids. *Addiction*, 102, 24-34.
- Ghasarian, C. (2002). Santé alternative et New Age à San Francisco. Dans R. Massé et J. Benoist (dir.), *Convocations thérapeutiques du sacré*. Paris, France : Karthala, col. Médecines du Monde.
- Ghasarian, C. (2006). Réflexions sur les rapports corps/conscience/esprit(s) dans les représentations et pratiques néo-shamaniques. Dans O. Schmitz (dir.), *Les médecines en parallèle. Multiplicité des recours aux soins en Occident* (pp. 137-172). Paris, France : Karthala.

Quelques usages contemporains de plantes psychotropes

- Ghasarian, C. (2009). Explorations néo-shamaniques en *terra incognita* de l'anthropologie. Dans S. Baud et N. Midol (dir.), *La conscience dans tous ses états. Approches anthropologiques et psychiatriques : cultures et thérapies* (pp. 63-76). Paris, France : Masson.
- Ghasarian, C. (2010). Introspections néo-shamaniques au travers du San Pedro. Dans S. Baud et C. Ghasarian (dir.), *Plantes psychotropes. Initations, thérapies et quêtes de soi*. (pp. 287-312). Paris, France : Imago.
- Ghasarian, C. (2012). Vivre dans un monde de possibilités. Une version New Age d'un mythe américain. Dans A. Raulin et S. Roger (dir.), *Parallaxes transatlantiques. Vers une anthropologie réciproque* (pp. 239-259). Paris, France : Éditions du CNRS.
- Ghasarian, C. (2014). Journeys to the Inner Self : Neo-Shamanism and the Search for Authenticity in Contemporary New Age Travel Practice. Dans M. di Giovine et D. Picard (dir.), *Tourism & the Power of Otherness. Seductions of Difference* (pp. 176-191). Bristol, Angleterre : Channel View Publications.
- Gonzales, J., (2010). Du concept « hallucinogène » au concept « lucidogène » (aller-retour). Dans S. Baud et C. Ghasarian (dir.), *Plantes psychotropes. Initations, thérapies et quêtes de soi* (pp. 195-232). Paris, France : Imago.
- Hamayon, R. (2001). Réalités autochtones, réinventions occidentales. Dans R. Hamayon (dir.) *Chamanismes, Revue Diogène* (pp. 7-54). Paris, France : Presses universitaires de France.
- Harner, M. (dir.) (1997). *Hallucinogènes et chamanisme*. Genève, Suisse : Georg Éditeur.
- Harner, M. (1982). *La voie spirituelle du chamane*. Paris, France : Albin Michel.
- Holman, C. (2010). Surfing for a shaman: analyzing an ayahuasca website. *Annals of Tourism Research*, 38, 90-109.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London, Grande-Bretagne : Routledge.
- Jakobsen, M. (1999). *Shamanism. Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing*. New York, États-Unis : Oxford, Berghahn Books.
- Lacome, P. (2000). *Le breuvage sacré des chamans d'Amazonie : l'ayahuasca. Un apprentissage d'une pratique chamanique en Amazonie*. Paris, France : L'Harmattan.
- Laqueille, X. et Martins S. (2008). L'Ayahuasca : Clinique, neurobiologie et ambiguïté thérapeutique. *Annales Médico Psychologiques*, 166, 23-27.
- Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris, France : La Découverte, « Poche / Sciences humaines et sociales ».
- Leclerc, R. (2010). Curanderos shipibo (Amazonie péruvienne) et ayahuasqueros occidentaux. Dans S. Baud et C. Ghasarian (dir.), *Plantes psychotropes. Initations, thérapies et quêtes de soi* (pp. 363-386). Paris, France : Imago.
- Mabit, J. (2010). Apports thérapeutiques de l'ayahuasca dans le cas d'addictions. Dans S. Baud et C. Ghasarian (dir.), *Plantes psychotropes. Initations, thérapies et quêtes de soi* (436 p.). Paris, France : Imago.

Quelques usages contemporains de plantes psychotropes

- McKenna, T. (1992). *La nourriture des dieux. En quête de l'arbre de la connaissance originelle*. Genève, Suisse : Georg Éditeur.
- Metzner, R. (dir.). (1999). *Ayahuasca. Human consciousness and the spirit of nature*, New York, États-Unis : Thunder's Mouth Press.
- Munn, H. (1973). The mushrooms of language. Dans Michael Harner (dir.), *Hallucinogens and Shamanism* (pp. 86-122). New York, États-Unis : Oxford University Press.
- Nachez, M. (1997). *Les états non ordinaires de conscience*. Alleur, Belgique : Marabout.
- Naranjo, C. (1973). *The healing journey. New approaches to consciousness*. New York, États-Unis : Pantheon.
- Narby, J. et Francis, H. (dir.). (2002). *Chamanes au fil du temps. Cinq cent ans sur la piste du savoir*. Paris, France : Albin Michel, « Anthropologie clés ».
- Narby, J. (1995). *Le serpent cosmique, l'ADN et les origines du savoir*. Genève, Suisse : Georg Éditeur.
- Nicholson, S. (dir.). (1987). *Shamanism. An expanded View of Reality*. Wheaton, États-Unis : The Theosophical Publishing House.
- Prayag, G., Mura P., Hall, M. et Fontaine, J. (2015). Drug or spirituality seekers? Consuming ayahuasca. *Annals of Tourism Research*, 52, 161-179.
- Rätsch, C. (2005). *The Encyclopedia of psychoactive Plants: Ethnopharmacology and its Applications*. Rochester, Vermont : Inner Traditions/Bear.
- Rivier, L. (à paraître). Réunir des données fiables pour une réduction des risques liés à la prise d'ayahuasca. Dans S. Baud et C. Ghasarian (dir.), *Plantes psychotropes. Initiations, thérapies et quêtes de soi*, vol. 2, Paris, France : Imago.
- Scott, G. G. (1991). *Shamanism & personal mastery : using symbols, rituals, and talismans to activate the powers within you*. New York, États-Unis : Paragon House.
- Shanon, B. (2002). *Antipodes of the Mind*. Oxford, Grande-Bretagne : Oxford University Press.
- Shanon, B. (2010). Les états altérés et l'étude de la conscience: le cas de l'ayahuasca. Dans S. Baud et C. Ghasarian (dir.), *Des plantes psychotropes: initiations, thérapies et quêtes de soi* (pp. 233-266). Paris, France : Imago. .
- Shultes, R. E. et Hoffman, A. (1993). *Les plantes des dieux*, Paris, France : Éditions du Léopard.
- Sombrun, C. (2004). *Journal d'une apprentie chamane*. Paris, France : Pocket.
- Tupper K. (2006). The globalization of ayahuasca : harm reduction or benefit maximization? *International Journal of Drug Policy*, 19, 297-303. doi:10.1016/j.drugpo.2006.11.001
- Vazeille, D. (2002). Chamanisme, néo-chamanisme et New Age. Dans Roberte N. Hamayon (dir.), *Chamanismes : revue Diogène* (pp. 239-280). Paris, France : Presses universitaires de France.
- Vivieros de C. (2009). *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris, France : Presses universitaires de France.

Quelques usages contemporains de plantes psychotropes

Wallis, R. (2003). *Shamans/neo-shamans. Ecstasy, Alternative Archeologies and Contemporary Pagans*. New York, États-Unis : Routledge.

Wickerham J., Percival, E., Flaming, L. et Keller, K. (2014). *The Ayahuasca Dialogues report: preliminary research and prospects for safer and more sustainable ayahuasca*. Repéré à http://www.ethnobotanicalcouncil.org/wp-content/uploads/2014/11/ESC_AyaDialogues-Report_Nov2014_eng1.pdf

Hyperespace dans le cyberspace : DMT et méta-ritualisation Hiperespacio en el ciberespacio : DMT y meta-ritualización

Graham St John

Volume 16, numéro 2, octobre 2017

La drogue : aux limites de la société (1) Représentations

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1041854ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1041854ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Drogues, santé et société

ISSN

1703-8847 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

St John, G. (2017). Hyperespace dans le cyberspace : DMT et méta-ritualisation. *Drogues, santé et société*, 16(2), 76–103. <https://doi.org/10.7202/1041854ar>

Résumé de l'article

La DMT (N,N-diméthyltryptamine) est une puissante tryptamine à effet de courte durée qui a gagné en popularité au cours de la dernière décennie, indépendamment de l'ayahuasca, un breuvage visionnaire d'Amazonie dont elle est un des principaux ingrédients actifs. Réputée pour sa capacité à déclencher des expériences extracorporelles et de profondes modifications de la perception sensorielle, de l'humeur et des pensées, elle est devenue l'inspiration de toute une communauté *underground* d'amateurs louant les vertus « enthéogènes » de la DMT et d'autres psychotropes. S'appuyant sur les témoignages des utilisateurs provenant de sites référentiels en ligne et d'autres sources, le présent article s'attarde à décrire l'événement de percée (*breakthrough event*) ou l'hyperespace provoqué par la DMT. Dépeinte comme un événement de gnose et parfois comparée à une expérience de mort imminente, l'expérience de la DMT est souvent associée à des contacts avec des entités et à des manifestations de communication visuelle. Les récits des voyages dans l'hyperespace mettent en lumière la manifestation fondamentale de la substance et nous aident à comprendre la phénoménologie liminale de la DMT et des autres tryptamines. Les comptes-rendus de ces voyages témoignent d'un processus transitionnel, interne et individualisé. Bien que la transe causée par la DMT soit privée, ses conditions ontologiques sont rapportées publiquement, généralement de manière anonyme, sur des sites comme Erowid et DMT-Nexus. Il s'agit aussi d'explorer ici le rôle d'Internet, moyen d'expression universel, dans la création d'une communauté mondiale d'utilisateurs et d'amateurs de ce psychotrope. La navigation dans le cyberspace, sorte d'hyperespace numérique, s'apparente au phénomène de désincarnation propre au « voyage » dans l'hyperespace induit par la DMT. Or, l'ontologie liminale de cet hyperespace est bien plus qu'une simulation ou une réalité virtuelle. Les usagers la considèrent comme une expérience de transformation personnelle authentique. Par analogie, voyages, passages et transitions qui émaillent ces récits relèvent d'une rhétorique méta-ritualisée. Cet article se veut donc une discussion exploratoire sur ce phénomène peu documenté, et aborde l'hyperespace à partir des trois formes de transition qui caractérisent sa phénoménologie méta-ritualisée.



RÉSULTATS DE RECHERCHE

Hyperespace dans le cyberspace : DMT et méta-ritualisation

D^r Graham St John, Senior Researcher, University of Fribourg and Griffith University

Correspondance :

D^r Graham St John
Université de Fribourg
Senior Researcher
Science des religions
Bd de Pérolles 90
1700 Fribourg, Switzerland
Tél. : +41 0765132805
Courriel : graham.stjohn@unifr.ch

Résumé

La DMT (N,N-diméthyltryptamine) est une puissante tryptamine à effet de courte durée qui a gagné en popularité au cours de la dernière décennie, indépendamment de l'ayahuasca, un breuvage visionnaire d'Amazonie dont elle est un des principaux ingrédients actifs. Réputée pour sa capacité à déclencher des expériences extracorporelles et de profondes modifications de la perception sensorielle, de l'humeur et des pensées, elle est devenue l'inspiration de toute une communauté *underground* d'amateurs louant les vertus « enthéogènes » de la DMT et d'autres psychotropes. S'appuyant sur les témoignages des utilisateurs provenant de sites référentiels en ligne et d'autres sources, le présent article s'attarde à décrire l'évènement de percée (*breakthrough event*) ou l'hyperespace provoqué par la DMT. Dépeinte comme un évènement de gnose et parfois comparée à une expérience de mort imminente, l'expérience de la DMT est souvent associée à des contacts avec des entités et à des manifestations de communication visuelle. Les récits des voyages dans l'hyperespace mettent en lumière la manifestation fondamentale de la substance et nous aident à comprendre la phénoménologie liminale de la DMT et des autres tryptamines. Les comptes-rendus de ces voyages témoignent d'un processus transitionnel, interne et individualisé. Bien que la transe causée par la DMT soit privée, ses conditions ontologiques sont rapportées publiquement, généralement de manière anonyme, sur des sites comme Erowid et DMT-Nexus. Il s'agit aussi d'explorer ici le rôle d'Internet, moyen d'expression universel, dans la création d'une communauté mondiale d'usagers et d'amateurs de ce psychotrope. La navigation dans le cyberspace, sorte d'hyperespace numérique, s'apparente au phénomène de désincarnation propre au « voyage » dans l'hyperespace induit par la DMT. Or, l'ontologie liminale de cet hyperespace est bien plus qu'une simulation ou une réalité virtuelle. Les usagers la considèrent comme une expérience de transformation personnelle authentique. Par analogie, voyages, passages et transitions qui émaillent ces récits relèvent d'une rhétorique méta-ritualisée. Cet article se veut donc une discussion exploratoire sur ce phénomène peu documenté, et aborde l'hyperespace à partir des trois formes de transition qui caractérisent sa phénoménologie méta-ritualisée.

Mots-clés : DMT, enthéogène ; hyperespace, rituel, liminalité, cyberspace

Abstract

DMT (N,N-dimethyltryptamine) is a potent short-lasting tryptamine with growing appeal in the last decade, independent from ayahuasca, the Amazonian visionary brew of which it is an integral ingredient. Known to effect out-of-body states, and to produce profound changes in sensory perception, mood and thought, DMT has inspired an *underground* community of enthusiasts who typically embrace the “entheogenic” propensities of this and other compounds. Drawing upon user-reports posted in online repositories and other sources the article focuses on the “breakthrough” event associated with the DMT experience. Likened to a gnosis event, and sometimes compared with a near-death experience, the DMT breakthrough potentiates significant outcomes associated with perceived contact with “entities” and the transmission of information often in the form of visual language. The breakthrough gnosis offers insight on the liminal phenomenology of DMT and other tryptamines, given primary expression in reported travels in “hyperspace.” User-reports of DMT hyperspace evince a transitional process that is individualised, internal, and “ritual like.” While private, the ontological conditions of the DMT trance are shared publically, albeit typically anonymously, by way of experiential (or “trip”) report posted on the Internet (e.g. Erowid and DMT-Nexus). As the Internet provides a transnational homeland and means of expression for this user-community, the article explores its pivotal role in the formation of a global community of practitioners and enthusiasts. While cyberspace (digital hyperspace) possesses a quality of disembodiment informing the experience of DMT hyperspace, rather than mere simulation, or “virtual reality,” the liminal ontology of DMT space is recognised by practitioners as transpersonally authentic. Adopting tropes of travel, passage and transition, these experiential reports comprise a meta-ritual rhetoric. As an exploratory discussion of an under-researched phenomenon, the article unpacks “hyperspace” by way of three forms of transmission characterising its meta-ritualised phenomenology.

Keywords: DMT, entheogen ; hyperspace, ritual, liminality, cyberspace

Hiperespacio en el ciberespacio : DMT y meta-ritualización

Resumen

La DMT (N, N-dimetiltriptamina) es una triptamina poderosa que ha ganado popularidad durante la última década, independientemente de la ayahuasca, un brebaje generador de visiones de Amazonia, del cual la DMT es uno de los principales ingredientes activos. Reconocida por su capacidad de producir experiencias extra corporales y profundas modificaciones de la percepción sensorial, del humor y de los pensamientos, se ha transformado en la inspiración de toda una comunidad de aficionados *underground* que alaban las virtudes “enteógenas” de la DMT y de otros psicotrópicos. Apoyándose en los testimonios de usuarios provenientes de sitios de referencia en línea y otros recursos, este artículo se detiene a analizar el acontecimiento que abrió una brecha (*breakthrough event*) o el hiperespacio provocado por la DMT. Descrito como un hecho de gnosis y comparado a veces con la experiencia de una muerte inminente, la experiencia de la DMT se asocia a menudo con contactos con entidades y manifestaciones de comunicación visual. Los relatos de viajes en el hiperespacio ponen en claro la manifestación fundamental de la sustancia y nos ayudan a comprender la fenomenología liminal de la DMT y de las otras triptaminas. Los informes de estos viajes dan cuenta de un proceso de transición, interno e individualizado. Si bien el trance ocasionado por la DMT es privado, sus condiciones ontológicas se comunican de manera pública, en general anónimamente, en sitios como Erowid y DMT.Nexus. Se trata también de explorar el papel de Internet, medio de expresión universal, en la creación de una comunidad mundial de usuarios y de aficionados a este psicotrópico. La navegación en el ciberespacio, una especie de hiperspacio digital, se asemeja al fenómeno de desencarnación propia de un “viaje” en el hiperespacio inducido por la DMT. Ahora bien, la ontología liminal de este hiperespacio es mucho más que una simulación o una realidad virtual. Los usuarios la consideran como una experiencia de transformación personal auténtica. Por analogía, los viajes, pasajes y transiciones que salpican estos relatos dependen de una retórica meta-ritualizada. Este artículo se ofrece entonces como un análisis exploratorio de este fenómeno poco documentado y aborda el hiperespacio a partir de tres formas de transición que caracterizan su fenomenología meta-ritualizada.

Palabras clave: DMT, enteógeno ; hiperespacio, ritual, liminalidad, ciberespacio

On constate au cours des deux dernières décennies un intérêt croissant envers l'usage de certaines substances dérivées de plantes que l'on qualifie de « plantes enseignantes », d'« herbes chamaniques » ou encore comme étant des « enthéogènes ». L'ayahuasca, un breuvage visionnaire d'Amazonie, est un exemple notable parmi les substances et décoctions offrant une solution thérapeutique, parfois même de panacée, pour une variété de conditions psychologiques et physiques (Labate et Cavnar 2014a). Il n'est toutefois pas nécessaire de se rendre en Amérique du Sud pour trouver des remèdes chamaniques à base de plantes afin de traiter l'affliction moderne qu'est l'aliénation. L'ayahuasca, par exemple, est aujourd'hui préparée et consommée dans diverses régions du monde (Labate et Cavnar 2014b; Labate, Cavnar et Gearin 2016). Et la DMT (N,N-diméthyltryptamine), un de ses principaux ingrédients actifs, a été adoptée séparément de l'ayahuasca dans des pratiques *underground* privées, élaborées grâce à des connaissances facilement accessibles entre autres, la synthèse chimique, l'identification botanique et les techniques d'extraction.

Alors que la DMT est interdite dans la plupart des nations ayant adopté la *Convention sur les substances psychotropes* de 1971, des enquêtes récentes ont montré que le composé tryptaminique est de plus en plus recherché. Contrairement aux drogues couramment associées aux troubles de dépendance comme l'héroïne ou la cocaïne, et aux côtés desquelles il est habituellement classé, il s'avère en outre relativement inoffensif pour la santé (Sledge et Grim 2013; Winstock et al. 2013). Bien que la recherche socioculturelle effectuée sur le phénomène DMT soit plutôt rare, en raison notamment du climat créé par les lois concernant les drogues, les données s'accumulent néanmoins avec la familiarisation des effets de la DMT grâce, entre autres, aux études cliniques (Strassman 2001) et aux recherches s'appuyant sur des entrevues (Tramacchi 2006), des sondages (Cott and Rock 2008), l'analyse de témoignages en ligne (Rosino et Linders 2015), l'ontologie (Luke 2008, 2011) ou l'histoire culturelle (St John 2015a). La familiarité avec les effets de la DMT implique de plus une appropriation intime de l'expérience de l'« hyperespace », telle que popularisée par Terence McKenna dans un déluge de présentations dont plusieurs circulent actuellement de façon virale sur YouTube^[1].

¹ L'adaptation en français, pour ne pas parler de traduction, du présent article a comporté son lot de difficultés qui sont autant de limites à la compréhension de « réalités » dont on dit qu'elles sont indescriptibles avec les mots. En effet, les expériences que nous invitent à découvrir l'anthropologue « contreculturel » Graham St. John se caractérisent toutes par leur virtualité qui échappe à la saisie rationnelle des personnes qui les vivent. Une fois mises en mots, ces expériences individuelles ne sont déjà plus celles qui ont été vécues. Elles sont transformées. Nous sommes toujours ainsi dans un processus de traduction qui débute avant même l'expérience de la DMT avec le partage et la diffusion des témoignages parmi une communauté virtuelle d'utilisateurs.

La chaîne de traduction de l'indicible et de l'explicable, dont cet article n'est qu'un des relais, se poursuit avec la présente traduction. Conscients des pertes, mais aussi des transformations de sens propres à toutes traductions, nous nous sommes concentrés dans cette version française à respecter l'esprit du texte tel que présenté par son auteur, sans toutefois nous replier sur l'hermétisme, à la fois poétique et ésotérique, de la langue qui le compose. Le travail de traduction a d'abord été confié à Jean-Christophe Jacovella (JCJ). À son tour, ce dernier s'est engagé dans un dialogue virtuel avec la matière du texte, en ressentant le besoin d'ajouter à l'intérieur de celui-ci des éléments de précision et des détails qu'il jugeait opportuns. Or, bien que parfois pertinents, ces ajouts alourdisaient inutilement le texte et sa « poésie », sans compter qu'ils n'étaient pas de la main de l'auteur. Il nous a donc fallu reprendre la version de JCJ et la réécrire en poursuivant le « dialogue » avec le texte original. Ce dialogue à multiple voix, si on inclut celles des témoignages rapportés par St. John, nous paraissait la meilleure façon de rendre accessible à un lectorat francophone le propos singulier de l'article. Nous sommes néanmoins conscients des pertes de sens qui découlent d'un tel processus et renvoyons les lecteurs curieux d'approfondir le sujet aux différentes publications anglaises de son auteur. Pour faciliter la lecture, nous avons envoyé en note de bas de page quelques-uns des ajouts apportés par JCJ qui nous semblaient pertinents de conserver. Nous nous sommes aussi permis, à de rares occasions, de couper quelques redites et redondances dans le texte original qui ne faisaient qu'alourdir la lecture, surtout en français, sans apporter d'éléments nouveaux à la compréhension. Les quelques mots ou termes entre crochets [] sont de l'éditeur, cela nous a semblé nécessaire surtout lorsque l'expression anglaise, principalement des notions anthropologiques, nous semblait incomplète et nécessiter une telle précision (note de l'éditeur, MP).

Connue pour sa capacité à produire de profonds changements de la perception, de l'humeur et de la pensée, la DMT est souvent fumée soit en employant l'une des méthodes de vaporisation des cristaux, soit en étant mélangée à d'autres herbes comme dans le cas de la « changa » (St John, 2016). Dépendant d'un ensemble de variables qu'on désigne communément par les catégories englobantes de « set » (à savoir l'humeur, les attentes, et les attentions affectant l'état d'être individuel) et « setting » (c'est-à-dire le contexte social ou l'environnement) (voir Leary, Litwin et Metzner, 1963), de même que de la source (botanique ou synthétique), de la technique d'administration et de la dose, l'action de la DMT (ou la DMT *trance*) entraîne généralement l'induction rapide d'une expérience de décorporation (*out-of-body experience*) aux effets de courte durée (soit environ une quinzaine de minutes). Cette expérience est souvent rapportée comme une sensation de transit, que l'on explique tantôt comme un voyage à travers des univers parallèles, tantôt comme une odyssée dans d'autres dimensions ou encore comme un périple (*journey*) aux antipodes psychiques. Mais, peu importe comment elles sont vécues, les vicissitudes du voyage sont inhérentes à l'hyperespace de la DMT, soit le passage *vers lequel* ou *au travers* duquel se réalise ce que l'on appelle communément l'expérience de la percée (*breakthrough experience*^[2]). Tels des voyageurs de retour d'expédition, les « psychonautes » qui sont familiers avec l'expérience décrivent le passage vers un « espace » troublant par son étrangeté ou, sinon, étrangeté familière, mais qui, dans tous les cas, se caractérise par son authenticité ontologique. Dans une synthèse récente, on explique que lors de l'évènement associé à la DMT (*DMT event*) :

L'individu est incapable de nier la réalité de cette expérience, il est incapable de la discréditer comme une simple hallucination ou des souvenirs refoulés qui remonteraient à la surface depuis les recoins obscurs de la partie inconsciente de notre esprit. La plus fondamentale présupposition ontologique – que cette réalité terrestre soit la chose réelle, voire l'unique chose réelle – est instantanément démolie avec peu d'espoir d'être à nouveau restituée. La réalité avec laquelle nous met en contact la DMT est vécue comme étant bel et bien réelle et elle le demeure même une fois revenu à un état normal de conscience. (Gallimore et Luke, 2015).

Alors que l'expérience est relativement brève, la perception d'un prolongement du temps n'est pas rare. Des distorsions dans l'espace et le temps, des formes (*patterns*) géométriques complexes, des couleurs intenses, des sources de lumière énergétiques et des rencontres avec des entités désincarnées font partie des caractéristiques rapportées à propos de cet espace visionnaire. Les impacts de cette expérience profondément transpersonnelle varient également d'un usager à l'autre : la transe du DMT peut-être troublante ou euphorique, elle peut donner lieu à un état d'inquiétude ou induire un état de grâce, comme elle peut entraîner une remise en question de ses croyances ainsi qu'une réévaluation de ses motivations personnelles et même susciter un nouveau sens de la responsabilité.

² L'expression anglo-saxonne « breakthrough experience » popularisée par Terence McKenna, figure de proue du mouvement psychédélique américain, est devenue la formulation classique, le nom usuel, au sein de la communauté psychédélique internationale, pour désigner un type d'expérience ou d'évènement spécifiquement lié à la diméthyltryptamine. Le terme évoque tout à la fois l'idée d'un transperçement (de percer au travers d'une sorte de membrane, selon les descriptions fournies par McKenna), d'une rupture, d'une pénétration, d'un passer au travers, et celle d'un passage vers un autre type d'espace, un surgissement, l'émergence dans un autre monde ou lieu qui peut avoir l'aspect d'une réalité virtuelle. Elle évoque en outre une avancée exceptionnelle, une découverte étonnante pour le psychonaute, un voyage réussi et l'atteinte d'un objectif. Nous proposons donc « expérience de percée » pour rendre le terme anglo-saxon, à une époque où les moteurs de recherche comme Google ne retournent aucun résultat pour « "expérience de percée" DMT », alors qu'on en obtient près de 5000 pour « "breakthrough experience" DMT ». Un déséquilibre linguistique qui se résorbera probablement à mesure que la communauté psychédélique francophone prendra son essor (note du traducteur JCJ).

En tant qu'évènement transpersonnel, l'expérience de percée peut acquérir le statut d'une « expérience humaine exceptionnelle » (EHE). C'est-à-dire qu'elle peut se révéler une expérience se soldant par une identité ou une vision du monde transformée. Or, selon Stanley Krippner (2002), une expérience mérite le qualificatif de EHE lorsqu'elle a pour conséquence la réalisation du plein potentiel humain (ou de « l'individuation » comme dirait probablement Jung) sans en même temps nuire à autrui. En tant qu'évènement de passage virtuel, l'expérience de percée est souvent vécue comme une forme d'initiation, ses utilisateurs s'affichant fréquemment comme étant des *initiés*. Les « revenants » partagent les récits de leurs aventures psychonautiques avec d'autres usagers : soit lors de rassemblements privés, tels que des sites personnalisés de camping durant des festivals de danse ou de « style de vie », soit par l'entremise des comptes-rendus publiés en ligne, notamment les récits de voyage de SWIN (*Someone Who Isn't me*^[3]) accessibles sur différents forums web. En tant que témoignages d'expériences *transitionnelles*, à savoir des écrits constituant de véritables *récits de passage*, les comptes-rendus de voyage véhiculent souvent une rhétorique de l'initiation sur les risques encourus et les épreuves endurées ou surmontées. Ils évoquent des odyssées héroïques typiques racontant le passage enthousiasmant à travers des épisodes de bouleversement, choc et émerveillement, terreur et joie, peur et amour. Plusieurs adeptes incluant les usagers non réguliers racontent avoir été exposés à un évènement, ou à une série d'évènements remettant en question l'idée reçue selon laquelle la conscience est localisée dans le cerveau. C'est la conclusion à laquelle est parvenu, par exemple, le musicien Devin James Fry lorsqu'il eut l'inspiration d'écrire la chanson « I Touch My Face in Hyperspace Oh Yeah »^[4]. Fry a déjà été cité disant : « C'est comme voir le code source de l'univers : une rivière de mandalas vibrants, des formes géométriques en mouvement et se transformant. C'est ce que je suis devenu cette nuit-là. Il n'y avait plus de séparation ; j'en faisais partie. J'étais persuadé que la conscience était un évènement non local... C'est plus comme si nous étions des antennes captant une transmission quelconque durant le temps que nous passons dans ces corps » (Curtin, 2015).

Semblable aux épreuves initiatiques des chamanes et aux récits d'enlèvements extraterrestres, l'expérience de *transit* associée à la DMT est aussi parfois rapprochée d'une expérience de mort imminente (EMI). Dans le cadre de l'étude clinique qu'il dirigea, impliquant 60 volontaires ayant reçu par injection des doses contrôlées de DMT et auxquels on demanda de décrire les effets perçus, Rick Strassman (2001: 221) explique comment certains sujets ont l'impression d'avoir été « embrassés par quelque chose bien plus grand qu'eux-mêmes, et bien différent de tout ce qu'ils auraient précédemment pu imaginer, soit la source de toute existence. » Ceux qui ont vécu une telle expérience, poursuit-il, « émergent avec une plus grande appréciation pour la vie, une crainte réduite de la mort et une réorientation de leurs priorités notamment vers des quêtes ou préoccupations moins matérielles et davantage spirituelles. »

Pour sa part, Tramacchi a souligné, comme bien d'autres, qu'il n'est pas rare que « l'expérience de la DMT soit construite tel un analogon de mort », ce qui expliquerait en partie pourquoi celle-ci peut réduire la peur de la mortalité. Des visions de mort et de démembrement sont assez communes lors de l'expérience, ce qui n'est pas sans rappeler le symbolisme de la mort que l'on retrouve dans de nombreux rites de passage (Tramacchi, 2006: 56). Les témoignages documentés par Tramacchi font également référence à « des visions de paysages couverts de sang, de vomissure et de restes squelettiques, à des rencontres avec des entités squelettiques et des esprits tutélaires, ainsi qu'à

³ C'est-à-dire « Quelqu'un qui n'est pas moi » (n.d.t.).

⁴ *Je touche mon visage dans l'hyperspace, Oh ouais!* (n.d.t)

la modification des organes internes du sujet par la voie d'interventions chirurgicales opérées par des esprits » (2006: 93).

À titre de marqueurs de la transition, il n'est pas rare que certains utilisateurs se fassent des tatouages, affichant la structure moléculaire de la DMT ou des formes géométriques ou encore des représentations des entités rencontrées. Même si les usagers de la DMT se comportent comme des initiés, ils le font de manières différentes que dans les rituels initiatiques plus conventionnels. Comme nous le verrons plus loin, l'expérience de la percée (*the DMT breakthrough*) est un événement de quintessence liminale (*a quintessentially liminal event*). Alors que ceux qui font le voyage peuvent « revenir » avec des visions qui constitueront par la suite la base de créations artistiques, musicales et littéraires (*novel designs*), voire même de la réévaluation de leur vie, l'expérience globale semble par contre davantage marquée par sa liminalité (son « entre-deux ») que par l'opérationnalisation d'un devenir post-liminal. Cela s'explique vraisemblablement par l'absence de rites traditionnels et de pratiques cérémonielles, comme c'est le cas avec l'usage de l'ayahuasca dans un contexte chamanique.

DMT et cyberspace

Le développement de l'industrie de l'ordinateur personnel et l'avènement du cyberspace font partie intégrante de l'esthétique liminale dans laquelle les usagers de DMT ont été acculturés. D'une part, bien que qualitativement différente, l'expérience de désincarnation (*disembodiment*) est commune autant aux psychonautes expérimentant les [drogues] psychédéliques qu'aux utilisateurs naviguant à l'interface de la réalité virtuelle. On sait d'ailleurs que les expérimentations avec la première ont influencé le développement de la seconde. Par exemple, *le Langage de modélisation de la réalité virtuelle* (LMRV⁵) créé par Mark Pesce aurait été catalysé lors de séances psychédéliques (Pesce 1999). La relation synergétique entre les [drogues] psychédéliques – notamment le LSD – et l'industrie de l'ordinateur personnel est un fait bien documenté (Markoff, 2006). D'autre part, on sait que dans des déclarations proto-Web, Timothy Leary évoquait la parité entre l'expérience psychédélique et celle de la cybernétique en encourageant la jeunesse des années 1990 à « allumer, démarrer et se brancher » (*turn on, boot up, jack in*) (Leary, Horowitz, et Marshall, 1994).

Parmi les traits significatifs qu'ont en commun ces espaces virtuels, il y a d'abord le fait que ce sont des environnements optimisables pour le voyage virtuel. Que les cowboys de la console, les internautes du cyberspace et les voyageurs de l'hyperspace soient également des utilisateurs de drogues qui favorisent l'expansion de la conscience est un aspect non négligeable dans les écrits de William Gibson, mais aussi chez bien d'autres auteurs de science-fiction, tels que Frank Herbert (*Dune*), Iain Banks (la série *La Culture*) et Philip K. Dick. La relation symbiotique entre le voyage cyberspatial et le voyage psychonautique a permis la coalescence d'une culture cyberdélique, qui émergea sur la côte ouest-nord-américaine dans les années 1990, qu'on surnomma « New Edge » et qui célébrait le pouvoir transformationnel des outils cybers, digitaux et psychédéliques adoptés comme moyens de déconditionnement des vieilles réalités et d'enrichissement des nouvelles (Zandbergen, 2011).

Puisque la parité expérientielle repose ici dans le potentiel libérateur, « régénérateur » et transformateur de ces « espaces », les commentateurs se sont tournés vers les élaborations de Victor Turner (1982a) à propos de la puissance symbolique de la liminalité, élaborations qui sont elles-mêmes extrapolées du cadre explicatif proposé par Van Gennep (1909) pour décrire les trois phases

⁵ *Virtual Reality Modeling Language* (VRML).

constitutives des rites de passage, soit les phases de « séparation », de « liminalité » et de « réaggrégation ». Dans la théorie de la transformation rituelle de Turner, l'espace-temps liminal est configuré tel un seuil virtuel à travers lequel voyagent les néophytes, initiés et autres pérégrineurs (*journey-makers*) dans le but de réaliser une transition en termes de statut, de rang ou d'identité. Comme Turner l'a souligné, liminalité est un terme dérivé de « limen », à savoir un mot latin signifiant « seuil », c'est-à-dire un temps-espace rempli de possibilité et de potentiel. Le potentiel transformateur du cyberspace comme espace-temps liminal a été commenté par David Tomas (1991) dans ses notes en vue d'une « anthropologie post-organique » anticipatrice « des théories et pratiques post-rituelles ». En prenant comme référence la trilogie de la Conurb (*Sprawl*), Tomas spécula sur la puissance de cet « espace » protéen qui se caractérise comme un monde marqué par une sensibilité humaine désincarnée, des personnalités fabriquées et des intelligences artificielles » (Tomas, 1992: 35). De plus, remarqua-t-il, « se brancher au cyberspace implique le passage de l'espace-temps quotidien et de l'organiquement humain », à un espace-temps électronique « qui est à la fois transorganique et cyberpsychiquement collectif » (*ibid*: 40). Le discours peine ici à échapper aux notions techno-romantiques de la transcendance du corps qui alimentent la quête conceptrice d'espaces virtuels, liminaux ou « hyper » qui dépendent de leurs propres impératifs de conception, c'est-à-dire des espaces où la liminalité est davantage une fin en soi qu'un moyen en vue d'une autre fin. Concevant et optimisant les conditions liminales à travers le développement de techniques d'augmentation [du potentiel humain], le *New Edge* et autres mouvements apparentés donnent forme à une culture proliminale au sein de laquelle les ordinateurs et les substances psychédéliques font partie intégrante de la liminalité du concepteur (*designer liminality*)^[6].

Si, comme le suggère Erik Davis (1998: 148), les [drogues] psychédéliques peuvent être vus comme des media, soit des « appareils de communication qui canalisent de “l'information” vers l'esprit tout en donnant forme à cette information dans le temps du rêve (*dreamtime*) », dans la romance « technognostique » de la *fin de siècle*^[7], se connecter à l'Internet équivalait à plonger dans le temps du rêve cyberdélique de sa propre création. En dépit des visions dystopiques de Gibson et autres écrivains de science-fiction, les premières années de l'ère de l'Internet ont été marquées par une abondance de représentations romantiques en lien avec les possibilités posthumaines de la réalité virtuelle (Rushkoff, 1994), alors que plusieurs ont attiré l'attention sur les problèmes implicites à la rhétorique de la transcendance du corps, de l'histoire et de la mortalité (Dery, 1996).

Nul besoin d'adhérer au cyberutopisme rave-olutionnaire (*rave-olutionary*) pour reconnaître que l'Internet ou le Web 2.0 puisse incarner une forme d'espace « cyberpsychique ». Un idéalisme transcorporel envisageant une sorte d'« esprit de la ruche » est implicite, par exemple, autant chez les responsables de la création d'Erowid, cette bibliothèque colossale portant sur les substances psychoactives, que chez les créateurs de la communauté virtuelle associée au forum DMT-Nexus^[8]. Erowid est un prodigieux accomplissement. Ses archives d'expériences (*Experience Vaults*) emmagasinent plus de 25 000 comptes-rendus d'expériences à la première personne, c'est-à-dire composés par les expérimentateurs eux-mêmes, comptes-rendus qui ont été soumis à « un robuste système de triage et de révision » (Erowid et Erowid, 2006). Alors qu'Erowid amasse un trésor de données

⁶ J'ai discuté du développement des industries proliminales dans mon étude de la transe psychédélique, une culture dévouée à l'optimisation des conditions liminales à travers un assemblage de technologies sensorielles, incluant celles identifiées comme « techniques de l'esprit » (« spiritechnics ») (voir St John, 2012 et à venir). Ce n'est pas une coïncidence si la DMT joua un rôle pivot dans l'émergence de la transe psychédélique (St John, 2015a: 202-210).

⁷ En français dans le texte (note de l'éditeur).

⁸ Erowid: <https://www.erowid.org/>. DMT-Nexus: <https://www.dmt-nexus.me/>.

sur les pharmacopées de plantes psychoactives, les substances chimiques et les technologies depuis le début des années 2000, DMT-Nexus est devenu la figure de proue en tant que ressource collaborative à visée éducative et comme patrimoine culturel commun pour la communauté de recherche se penchant sur la DMT.

Ces sites figurent parmi une véritable catacombe de lieux web où sont publiés, discutés et archivés des comptes-rendus expérientiels. Depuis les premières listes d'envoi, les groupes de discussion, puis les sites web comme Hyperreal et le Lycaum – au sein duquel un espace web nommé « DMT World » a pu fournir le tout premier havre virtuel et lieu d'échange dédié à la DMT, incluant notamment une salle de clavardage, un espace forum et des archives de témoignages de voyage (*trip reports*), en plus d'être une mine d'informations sur les procédés de synthèse et d'extraction – l'Internet n'a pas seulement été un médium prééminent pour s'informer au sujet des drogues illicites, mais a aussi permis l'émergence de communautés d'expérimentation (Edmond, 1997). Les forums Web, les blogues, Facebook, YouTube, etc. sont devenus importants pour la « minimisation des répercussions négatives » (Murguia et al, 2007). Ils constituent aussi des voies privilégiées pour la publication de témoignages d'expériences subjectives impliquant une multitude de substances psychoactives, dont des [drogues] psychédéliques récemment découvertes ainsi que des substances mal contrôlées issues de laboratoires les commercialisant comme produits « destinés à la recherche pharmaceutique » (*research chemicals*). L'Internet est de même un médium important pour des pratiques aussi diverses que le troc et l'activisme. Cette dernière pratique impliquera notamment des efforts pour décourager la commercialisation des substances, alors qu'il s'agit là d'un des principes fondamentaux de la communauté de DMT-Nexus.

Bien que le concept de « communauté virtuelle » ait quelque peu perdu l'idéalisme de l'époque de « The WELL » (Rheingold, 1993), la nature semi-masquée du Web demeure chère aux communautés promouvant l'usage de drogues étant donné le statut illégal de la consommation et de la possession des substances en question. Le médium Internet a pu jouer un rôle déterminant dans la constitution d'une communauté globale d'utilisateurs de [drogues] psychédéliques n'entraînant pas d'addiction : d'une part, en développant les opportunités de réseautage permettant, entre autres, à ces populations d'exprimer graphiquement leurs expériences sensorielles, principalement au moyen d'une forme textuelle de représentations artistiques; d'autre part, en faisant circuler des lignes directrices favorisant des pratiques d'usage sécuritaires et responsables, ce qui serait autrement difficile, voire impossible, dans un climat de criminalisation (Enoon et al., 2014). Dans le cas de la DMT, les technologies de réseaux de communication ont permis à ses adeptes de partager et d'archiver, au bénéfice des futurs utilisateurs, leurs impressions sur les contours de l'hyperespace tryptaminique (*DMT hyperspace*) et ses habitants, contribuant par le fait même à l'animation d'un monde virtuel dans les catacombes du cyberspace.

En tant que figure de proue du patrimoine culturel et des ressources collaboratives éducatives de la communauté de recherche intéressée par la diméthyltryptamine, le site DMT-Nexus existe au sein d'un vaste réseau en ligne de recherche et de partage d'informations sur les psychotropes, qui inclut entre autres Bluelight, The Corroboree, The Shroomery, Mycotopia, ICMag, ainsi que le désormais défunt The Hive. Dans la seconde édition du e-zine *The Nexian*, issu de la communauté DMT-Nexus, David Nickles (2014) a souligné les avancées exemplaires de cette communauté collaborative de recherche réalisées dans des domaines aussi variés que les méthodes d'extraction, la recherche phytochimique et ethnobotanique, les méthodes durables de multiplication des plantes, les pratiques sécuritaires d'usage, ainsi que l'évaluation et la classification des expériences subjectives. Les membres de cette communauté sont impliqués dans des discussions soutenues portant sur la phénoménologie du flash de la DMT (*DMT flash*). Ils ont aussi été actifs dans la création

d'un « wiki » (le *Hyperspace Lexicon*) proposant tout un lexique en lien avec l'hyperespace, en plus de contribuer aux galeries d'art où sont présentées certaines œuvres des artistes membres^[9]. Notons en outre qu'afin de se protéger légalement, DMT-Nexus interdit la vente et décourage toute commercialisation de DMT. Bien que des plateformes telles qu'Erowid et DMT-Nexus ne peuvent fournir un portrait complet de la communauté d'utilisateurs en question, elles fournissent néanmoins un éclairage précieux sur l'ontologie de l'usage de la DMT, et plus spécialement sur ses caractéristiques méta-rituelles. Aussi avons-nous puisé le matériau à la base du présent article exploratoire principalement parmi les archives et les forums accessibles sur la toile, en plus de quelques témoignages de porte-parole reconnus.

L'importance des témoignages faits par ceux qui sont expérimentés et bien familiers avec la DMT et autres substances apparentées a été soulignée par Richard Doyle. Ce dernier qualifie de *open source* ces pratiques rhétoriques, rendues possibles par les technologies de réseaux de communication (Doyle, 2011: 17), puisque ce vaste réservoir d'informations est accessible aux futurs utilisateurs-narrateurs qui, sous couvert de pseudonymes, contribuent à ses bases de données au moyen d'un langage qui doit être adapté et manipulé de façon à pouvoir décrire des expériences qu'on qualifie souvent comme étant inexprimables avec des mots (*Un-Englishable*). Retraçant ce qui relie les patrimoines digitaux et psychédéliques avec leurs campagnes entremêlées pour la liberté cognitive et cybernétique, Doyle souligne comment les [drogues] psychédéliques incitent souvent les utilisateurs à partager leurs expériences en utilisant les technologies informatiques personnelles qui sont reconnues comme jouant un rôle significatif dans l'expansion de la conscience psychédélique. En permettant un certain anonymat et en fournissant des moyens instantanés pour communiquer des expériences privées parmi un réseau d'utilisateurs dispersés çà et là à travers le monde, Internet est devenu le médium par excellence pour rendre compte des mondes virtuels visités par l'explorateur psychédélique.

L'importance de l'Internet pour les communautés d'utilisateurs de drogues et plus spécialement de la DMT a été mise en évidence par Rosino et Linders (2015), qui ont prolongé les analyses classiques de Howard Becker (Becker, 1963) sur la socialisation sous-culturelle et l'usage normatif des drogues. Pour Becker, les sous-cultures de drogues durant les années 1950 et 1960, et en particulier celles des consommateurs de marijuana – bien qu'il ait aussi spéculé au sujet des consommateurs de LSD (Becker, 1967) – ont facilité la transmission de connaissances concernant aussi bien les techniques de consommation que la modulation et l'interprétation des expériences subjectives. Becker en vint à la déduction que la rareté croissante des crises d'anxiété associées à l'usage de ces substances avec le temps, suggère qu'en évoluant les cultures de drogues permettent l'acquisition de pratiques d'usage plus efficaces favorisant les expériences positives et les effets désirables des psychotropes, notamment grâce à l'émergence de cadres interprétatifs alternatifs contrastant fortement avec les autres cadres (responsables d'un certain étiquetage) qui insistent plutôt sur leurs effets dangereux et psychotiques (Becker, 1967: 168). Rosino et Linders (2015) ont observé des tendances similaires chez les consommateurs actuels de DMT en se focalisant spécifiquement sur les moyens d'éducation en réseau que rend possible la diffusion en ligne des outils de communication. Dans le même esprit, on pourrait affirmer que le degré de maîtrise des stratégies de rhétoriques d'un usager, qui se traduit généralement par une participation active et par une accumulation d'affichages sous le couvert d'un pseudonyme reconnaissable par les membres des forums (affichages dont la quantité et la qualité peuvent conférer au membre un certain rang ou statut

⁹ Galeries d'art des membres de DMT-Nexus : <https://www.dmt-nexus.me/art/>.

particulier) semble constituer un indicateur du degré d'expertise de l'utilisateur sur sa connaissance de la DMT et sa capacité à naviguer dans l'hyperespace.

Au-delà de l'essor qu'ont connu les recherches portant sur l'ayahuasca, il y a eu relativement peu de recherches effectuées sur l'usage socioculturel contemporain des [drogues] psychédéliques et des enthéogènes (Milhet et Reynaud-Maurupt, 2011), incluant la DMT. Le caractère privé, visionnaire et illicite de telles expériences pose des défis considérables aux chercheurs. Les expériences rapportées sont facilement assimilées à « un discours de l'inconnu, d'origine suspecte, à propos de l'indicible^[10] » (Slattery, 2014: 9). La recherche a été sévèrement restreinte non seulement en raison du statut illicite des [drogues] psychédéliques, mais aussi parce qu'elles altèrent la conscience, un état d'esprit contesté et incertain qui a entraîné son lot de schèmes classificatoires selon qu'on les considère comme « psychomimétiques », « hallucinatoires », « psychédéliques » ou d'un autre genre. Les états modifiés de l'esprit (*altered states of mind*) ainsi induits sont privés, hautement subjectifs et souvent imprévisibles, comme c'est le cas des expériences associées à la DMT. L'analyse du matériau publié sur ce médium virtuel (et désincarné) qu'est Internet, qui a été adopté pour communiquer les états hors du corps caractéristiques à l'expérience de la DMT, peut-elle servir de base à une réflexion nouvelle sur la nature de ce qu'on nomme *communauté* ? Est-il possible d'en tirer de nouvelles intuitions et d'y jeter un regard nouveau ? Comme la sociologie ethnographique portant sur les cultures faisant usage de drogues l'a illustré, de telles communautés sont habituellement ancrées dans des contextes sociaux physiquement localisés tels que « la rue », et les actions qui s'y déroulent sont généralement en écho avec les conditions socio-économiques (par exemple Becker, 1963 ; Young, 1971 ; Weppner, 1977). Cette recherche fait clairement ressortir l'importance du corps et des rituels d'incorporation (*embodied rituals*) dans les communautés d'utilisateurs et les « sous-cultures » de drogues.

Durant ce temps, soit depuis le milieu des années 1960 et le début de la prohibition, les populations consommatrices de [drogues] psychédéliques ont été sous-étudiées. La DMT a pour sa part très peu attiré l'attention des chercheurs, même si on constate une forte croissance de son usage à partir des années 1990. Les politiques globales de prohibition de substances constituent un obstacle majeur pour la recherche. De même, la nature expérimentale des [drogues] psychédéliques, le fait qu'elles n'entraînent pas de dépendance et qu'elles sont fréquemment associées à des considérations métaphysiques expliquent, en partie, pourquoi les pratiques de ces milieux ont suscité peu d'attention de la part des sciences sociales qui sont davantage tournées vers les problèmes de déviance, la prévention et les modèles épidémiologiques. Cela dit, la situation est en train de changer avec l'émergence d'un climat qualifié de « renaissance psychédélique » (Sessa, 2013 ; Ellens, 2014).

S'appuyer principalement sur des données provenant de l'Internet comporte visiblement des lacunes lorsqu'il s'agit de tirer des conclusions au sujet des communautés d'utilisateurs de drogues. Or, ces lacunes deviennent davantage flagrantes lorsque le modèle interprétatif privilégié est celui de l'interactionnisme symbolique. Du moins, cela semble être le cas lorsqu'il est question de la DMT. Une approche qui reconnaît la consommation de drogue comme un comportement déviant normalisé à travers une interaction apprise tend à passer rapidement par-dessus les dimensions phénoménologiques de l'expérience que plusieurs usagers de la DMT qualifient comme étant « enthéogène ». Avec d'autres tryptamines (comme la psilocybine qui se retrouve à l'état naturel présente dans plus de 200 espèces de champignons) et des composés psychoactifs issus de

¹⁰ «[T]he discourse of the unmentionable by the disreputable about the unspeakable».

plantes telles que la *Salvia divinorum*, le cactus San Pedro et l'arbuste *Tabernanthe iboga*, la DMT est communément considérée comme un « enthéogène », à savoir une substance qui en raison de son pouvoir visionnaire est dite capable d'éveiller le « divin en soi » (Ruck et al., 1979 ; Ott, 1996). Le terme « enthéogène » utilisé comme substantif (*entheogen*) et comme adjectif (*entheogenic*) est apparu en raison d'une insatisfaction vis-à-vis des termes déjà existants, notamment celui de « psychédélique » qui évoque la méfiance et les préjugés sociaux associés depuis les années 1960 aux pratiques des sous-cultures « déviantes ». Par contraste, « enthéogène » met en évidence le potentiel spirituellement transformateur aussi bien que thérapeutique associé à une variété de plantes et de substances, même lorsqu'elles sont adoptées dans des contextes non traditionnels où elles sont généralement sujettes à prohibition. Mettant de l'avant le concept d'« ésotérisme enthéogénique », en reconnaissance du rôle important qu'ont joué les technologies de gnose dans l'histoire des religions ésotériques occidentales, Wouter Hanegraaff soulignait par ailleurs qu'une panoplie de techniques et de pratiques peuvent être comprises comme « enthéogéniques » (Hanegraaff, 2013)^[11].

Alors que le modèle enthéogénique fournit un cadre interprétatif permettant d'une certaine manière aux usagers d'analyser leur expérience, l'interactionnisme symbolique ne parvient guère à expliquer cependant pourquoi cette expérience (souvent extraordinaire, surprenante, voire exceptionnelle) a d'emblée pour ces derniers un caractère si authentique et irrécusable. Une nomenclature avisée ainsi qu'un ensemble de classifications signifiantes applicables à ces expériences autrement inexplicables en mots (*un-Englishable*), comme on en trouve dans les listes du Lexique de l'hyperespace (*Hyperspace Lexicon*), peuvent être compris comme constituant un « argot sous-culturel » propre à la communauté qui le génère, et donnant aux navigateurs un aperçu d'une « incursion préliminaire » (*walk through*) dans l'hyperespace. Et pourtant cette perspective explique difficilement comment les usagers peuvent concevoir cet espace comme familier, véridique et surprenant sans n'avoir eu préalablement accès à cette terminologie spécialisée, puisque, la plupart du temps, sont échangées des vues sur un « espace » ou un « temps » ne pouvant être communiqué au moyen du discours sensoriel conventionnel. D'où la compulsion à favoriser une terminologie nouvelle ; par exemple, l'expression émique « ontoséismique » qui figure dans le *Lexique de l'hyperespace*, qui combine la racine grecque « ontos » (être) avec « séisme » (du grec *seismos*, tremblement de terre, dérivé de *seiein* signifiant secouer) et qui évoque finalement l'idée d'un puissant choc ou d'une secousse ontologique. Que la DMT puisse entraîner la fracturation des certitudes ontologiques est ainsi rendue explicite par une telle formule. La définition d'« ontoséismique » suggère que si l'expérience de la DMT peut précipiter une *rupture* dans la vision du monde, elle a aussi un potentiel de révélation. Bien qu'elle puisse être traumatique et bouleversante, on affirme que « la cause du traumatisme est une expérience platonique de vérité, de beauté et d'amour suprêmes^[12] ». Même si l'emploi des termes spécialisés n'est pas forcément très répandu parmi la communauté des usagers, la sensation d'une rupture (*watershed break*) et d'une transformation significative sont néanmoins implicites à l'expérience (au phénomène) de la DMT.

Par ailleurs, les engagements d'un grand nombre d'usagers peuvent être moins bien compris par la sociologie des *sous-cultures de drogues* des années 1950 et beaucoup mieux depuis une perspective se concentrant sur les implications des participants dans un *mouvement culturel* en réaction contre la criminalisation. Ce mouvement tourne principalement autour de la reconnaissance du statut de la DMT en tant que substance naturellement produite chez les humains (Barker et al., 2012)

¹¹ Trois modalités d'usage caractérisant la virtualisation associée à la DMT—gnostique, thérapeutique, et ludique—sont discutées dans St John (2015a : 305–307).

¹² [A] *Platonic experience of total truth, beauty and love.*

et omniprésente dans le monde naturel. Les débats à propos du caractère endogène de la DMT qui ont cours parmi la communauté de chercheurs en psychopharmacologie et en neuroscience (Strassman, 2008a ; Gallimore, 2013 ; St John, 2015a) sont bien connus et fréquemment discutés par les usagers, comme on peut le constater dans les fils de discussion et autres publications qu'on retrouve sur le site de DMT-Nexus et dans *The Nexian*, le e-zine de cette communauté virtuelle.

Il est significatif que les usagers sont souvent bien familiers avec l'hypothèse (fréquemment prise pour un fait véritable) selon laquelle la DMT serait produite chez les humains par la glande pinéale, une spéculation qui joua un rôle déterminant dans la popularisation de l'idée de la « molécule de l'esprit » mise de l'avant dans le bestseller de Strassman (2001): *DMT : La molécule de l'esprit* ainsi que par le film documentaire dont il est l'inspiration (Schultz, 2010). La DMT n'est pas pour plusieurs de ses usagers une « drogue » dans le sens conventionnel du terme, mais plutôt un outil spirituel jouant un rôle naturel en lien avec la conscience. Aussi réagit-on souvent avec force contre ce que l'on considère être des empiètements sur sa liberté cognitive, soit le droit fondamental, voire la capacité humaine innée, à explorer son propre potentiel ainsi qu'à vouloir faire l'expérience d'une transformation spirituelle et améliorer son bien-être.

La virtualité visionnaire de la DMT

Les recherches sur l'usage rituel des enthéogènes telles que la DMT sont peu nombreuses. Aussi l'étude exploratoire de Des Tramacchi portant sur une cohorte d'usagers australiens constitue-t-elle une heureuse exception apportant quelques pistes intéressantes. Tramacchi (2006 : 172) souligne que « les moments qui précèdent et suivent immédiatement l'action de fumer ou d'inhaler la DMT sont selon les témoignages de la plupart de mes informateurs, étonnement dépourvus de toute action rituelle ». Et pourtant cette absence apparente de rituel « est en parfait contraste avec la complexité éthique et phénoménologique de la culture de la DMT » (Tramacchi, 2006: 64). L'auteur fournit par ailleurs un éclairage sur des aspects éthiques et techniques de l'usage de la DMT tel qu'il a pris forme en Australie (de la récolte à l'extraction jusqu'à son usage), où la substance désirée est souvent obtenue à partir de la flore indigène. Il met en outre en évidence que l'expérience visionnaire et désincarnée associée à l'usage de la DMT se révèle « tout comme un rituel » (*ritual-like*) ; aussi est-ce peut-être « la raison pour laquelle si peu de ritualité est associée à la DMT, puisque les visions elles-mêmes semblent être dotées d'une qualité intrinsèquement ritualisante (*ritual-like*) » (Tramacchi, 2006:177). Je reviendrai plus loin sur la qualité de méta-ritualité propre à l'expérience de la DMT, notamment avec l'analyse sommaire de témoignages transmis via un médium [Internet] qui favorise une rhétorique de la ritualisation.

Comme mentionné dans de nombreux comptes-rendus d'expérience, l'usager de DMT est généralement vite amené à délaisser sa routine ontologique, lorsqu'il entre dans un état intermédiaire nominalement qualifié d'« hyperespace », pour ensuite retourner à son état d'esprit et de corps habituel. On peut reconnaître dans un tel processus les mêmes phases caractéristiques des rites de passage (Van Gennep, 1909), durant lesquels les novices franchissent un seuil symbolique dans l'espace et le temps marquant leur transition vers un nouveau statut. J'ai déjà souligné qu'un processus semblable de transition, fortement marqué par son caractère désincarné, constitue l'un des aspects les plus caractéristiques du cyberspace (Tomas, 1991). Or, l'expérience de la DMT est caractérisée par une qualité ontologique bien différente de celle associée au cyberspace. Si le cyborg, qui « fait la médiation entre le monde sensoriel de l'humain organique et un monde parallèle de pure information digitalisée » (Tomas, 1991: 35) partage des similitudes avec la transcendance du corps rapportée par les psychédélistes, la phénoménologie du contact qui est associée à la transe diméthyltryptaminique (et autres tryptamines) nous transporte sur un tout autre registre. En

effet, alors que dans la réalité virtuelle, l'utilisateur d'un ordinateur sait qu'il fait l'expérience d'une simulation, dans l'évènement de percée (*breakthrough event*) propre à la DMT l'utilisateur reste fréquemment inébranlable dans sa conviction relative à l'authenticité de l'expérience.

Bien que transitionnel, l'«espace-temps» (c'est-à-dire l'hyperespace non euclidien) de l'évènement DMT est communément qualifié par les usagers comme étant au-delà des quatre dimensions de l'espace-temps. Il ne s'agit point de l'hyperespace des formules mathématiques abstraites, mais d'un espace tout à fait authentique pour l'utilisateur, alors qu'il est souvent la source d'informations explicites qui sont «vues», ressenties ou autrement perçues. La rencontre avec des entités est en cela exemplaire. Alors qu'environ la moitié des sujets-participants étudiés par Strassman lors de ses essais cliniques ont fait état d'un contact établi avec des entités, Meyer (s.d.) constate pour sa part que dans 66,5% des 340 témoignages qu'il a analysé et recueilli (principalement sur Internet) sur une période de plus de deux décennies, on rapporte l'existence d'entités sensibles (*sentient*) et indépendantes. Un véritable «bestiaire» a ainsi été répertorié : des maîtres (*teachers*) aux archontes (*archons*), des elfes aux Mantidés (*Mantidae*¹³), et des thérianthropes aux esprits d'arbres, pour n'évoquer que quelques-unes des figures communes de ce vaste éventail d'êtres (Tramacchi, 2006: ch. 6; Hanna, 2012). Dans son étude de l'«Umwelt de la DMT» ou de «l'environnement sensoriel élargi que rend possible l'ingestion de DMT», Tramacchi discutait de la diversité [des êtres] «ultradimensionnels» qui occupent cet espace et qui semblent être mus par toute une gamme d'intentions : des plus bienveillantes aux plus sinistres (Tramacchi, 2006: 26–30, 108).

Au premier extrême, il y a les visites des êtres que McKenna appelait les «elfes-machines de l'hyperespace» (*self-transforming machine elves*) qu'il a décrits dans maintes conférences désormais accessibles en ligne et archivées sur différentes plateformes. À l'autre extrême, il y a les contacts avec des entités apparemment malveillantes—formant un ensemble de témoignages semble-t-il moins nombreux—que l'on compare volontiers avec les témoignages d'enlèvements par des extra-terrestres (Strassman, 2001). Il existe, par ailleurs, tout une gamme d'explications pour rendre compte des entités, «des simples hallucinations aux êtres réellement autonomes et sensibles habitant une autre dimension», aux explications se situant quelque part entre ces deux positions—par exemple, que ces entités seraient des expressions archétypiques complexes (Gallimore et Luke, 2015: 301). Bien que les significations d'une telle variabilité d'entités aient intéressé plusieurs chercheurs (Meyer, 1993; Strassman, 2008b; Luke, 2008, 2011, 2013), les entités associées à la DMT constituent pour leur part un phénomène encore très peu étudié.

Il n'est pas rare que des utilisateurs expérimentés rapportent avoir fait la rencontre de plusieurs [êtres] «ultradimensionnels» au cours de leur vie ou lors des sessions d'usage de la DMT. Il est aussi assez fréquent que des relations soient établies et maintenues avec des entités spécifiques ou un même type d'entité. On trouvera plus amplement de témoignages sur ces phénomènes d'entités et leur diversité sur le site de DMT-Nexus où ses utilisateurs ont développé des systèmes classificatoires remarquables visant à identifier toute une écologie d'êtres (*Hyperspace Lexicon*). Bien que spectaculaires, les visions sont intérieures et sujettes à une grande variabilité. Chaque expérience s'enracine dans un monde où le chamanisme est devenu individualisé et (sa *performance*) intériorisé, alors que les états de transe sont orientés vers l'obtention de résultats définis par l'utilisateur et reflétant la diversité de ses expériences de vie, de ses attentes et de ses intentions. En outre, les particularités de cette expérience virtuelle dépendent du dosage, de la qualité et des conditions des usages, aussi bien

¹³ Famille d'insectes au sein de laquelle on range notamment la mante religieuse (n.d.t.).

que de l'intention et des circonstances communément désignées sous les catégories de *set*^[14] (soit la disposition mentale initiale) et *settings* (soit les paramètres externes).

La liminalité tryptaminique

Peu importe le déroulement de l'expérience, il appert que la DMT est chargée d'un potentiel évident de symboles archétypiques liminaux (porte, portails, tunnels, fenêtres, trous temporels, etc.) qui imprègnent l'expérience et les représentations de ses usagers. Parfois représentés comme des trous de ver en spirale, d'autres fois comme des arcades fabuleuses et vibrantes de couleurs d'un autre monde, des polytopes hyperdimensionnels ou des tesseractes effectuant des motions rotatives, ou encore des vortex de fractales en damier imprégnés d'innombrables sigils mystérieux, les seuils à franchir sont caractéristiques de l'expérience de la DMT et de l'art qu'elle inspire. Parmi les symboles de passage les plus communément associés à l'expérience de percée (*breakthrough*), figure ce que plusieurs ont identifié comme l'effet « chrysanthème ». Pour McKenna, « le chrysanthème » apparaît sous une forme de brocarts chinois qui, lorsque suffisamment de DMT est ingérée, peuvent se dissiper sous le regard admiratif de l'utilisateur. Et lorsque cela se produit, comme l'a décrit McKenna, « on perçoit un son, comme celui que fait le froissement de la pellicule de plastique (*saran wrap*) d'un emballage à pain lorsqu'on s'apprête à la jeter [donnant] alors la nette impression de rompre ou de passer brusquement à travers quelque chose, comme une membrane. »

Prenant la parole lors de divers événements publics, notamment aux États-Unis et au Royaume-Uni durant les années 1980 et 1990, et faisant la promotion des effets de la DMT, McKenna est devenu le principal commentateur de ce moment charnière de dépassement du seuil (*threshold-popping moment*). Sa voix et ses paroles ont d'ailleurs été échantillonnées plus que quiconque dans la mesure du genre électronique psychédélique (St John, 2015b). Telle une figure d'autorité toujours présente, voici sa voix qui se glisse sur la piste parmi les danseurs :

Et alors, ces couleurs se mettent à s'agiter vivement, à se mouvoir de concert, et cela forme cette chose, comme une sorte de mandala en fleurs, qui vrille lentement, et que j'appelle "le chrysanthème". C'est l'endroit du voyage que vous voulez voir au passage. Et le chrysanthème prend forme et vous le regardez pour environ une quinzaine de secondes. S'il ne cède pas le passage, cela signifie que vous n'en avez pas ingéré assez. Vous devez en prendre plus, une dose de plus!^[15]

Dans une représentation animée de cette transition, intitulée *DMTrmx*, les producteurs de médias visuels Martin Stebbing et Toke Kim Klinké (2013) ont aussi mis en scène la voix de McKenna : « il y a comme une énorme acclamation (*cheer*) qui se fait sentir et qui augmente au moment où vous passez à travers cette membrane. » Cette « acclamation » à laquelle McKenna a donné voix est nulle autre que celle des « elfes-machines de l'hyperespace », ces entités dont il fit pour la première fois la rencontre à l'automne 1965 à Berkeley et qui étaient pour lui des archétypes aux airs de clown propres à l'événement du DMT, lequel surpasse toutes catégories de compréhension en étant intraduisible en mots, non euclidien et grotesque (McKenna, 1994).

¹⁴ *Set* est une formule abrégée de *mindset* (n.d.t.).

¹⁵ Extrait de Terence McKenna figurant sur la piste *Atmospheric Refraction* par Solar Powered Beings, tiré de l'album de PsyChill *Original Knowledge* (compilé par Shoom), Mystic Sound Records (2015).

Bien que les vues de McKenna ont eu une influence considérable, les expériences rapportées sur les réseaux de la communauté d'usagers de la DMT et autres tryptamines présentent une grande diversité. Néanmoins, l'expérience du passage demeure une constante. Par exemple, pour SFos, qui rapporte un épisode survenu au début des années 1990, quelques instants après avoir fumé de la DMT, il ressentit « au moment où le voyage descendait toutes sortes de modulations de fréquence avec des notes (pops) en staccato et en crescendo. »

Ces éléments sonores semblaient de connivence, et ce, d'une manière frémissante, avec les torrents visuels qui, pour donner naissance à une sorte de rêve architectonique, commençaient à émerger, coulant et glissant entre et sur eux-mêmes, et c'est ainsi que des expériences de succion, d'aspiration, comme par gravité, se sont emparées de mon être, pour m'entraîner plus profondément... L'expérience de succion prit ainsi le dessus pour un moment, entraînant les acrobaties morphiques d'amour spatial (*spacelove*) qui s'offraient à ma perception. Il y avait à propos de cette expérience quelque chose qui me fait penser à une voluptueuse séductrice venue d'une autre planète (*alien*), avec des lèvres bien charnues, m'attirant vers son corps par la plus étrange caresse de sensations imaginable. Je me sentais comme si on m'épandait/me barbouillait sensuellement et lascivement autour d'un espace à l'intérieur dans une sorte de palais du rire sous vide » (*vacuum-tube fun-house*) (SFos, 2000).

Pour beaucoup d'usagers, l'expérience de passage trouve son aboutissement dans la sensation d'avoir été admis dans un espace primordial (*Ur-space*) de suprême sagesse. Bien que les témoignages varient grandement, il n'est pas rare que cet « espace » soit vénéré tel un « dôme voûté », lequel est conçu comme la destination ultime à laquelle on puisse parvenir au terme de ce passage qui prend souvent des allures fantastiques et héroïques. Comptant parmi les volontaires ayant participé aux études de Strassman, Marsha, une femme afro-américaine dans la quarantaine, après avoir reçu par injection une dose élevée de DMT, s'est retrouvée dans « une magnifique structure en dôme, dont la somptuosité avait des airs de Taj Mahal. » « Je ne sais pas ce qui s'est passé. Tout d'un coup, Bam!, j'y étais. C'était la chose la plus merveilleuse qu'il m'ait jamais été donné de voir. » (Strassman, 2001: 163). Le thème du dôme a été maintes fois repris textuellement et graphiquement sur le site de DMT-Nexus. Dans un fil de discussion, « le dôme » est décrit de la manière suivante : « Le plafond en voûte ou en arche est d'un rouge bien lumineux par contraste avec un plancher d'un gris terne. Cette aire est parfois occupée par des entités abstraites, mais parfois elle ne l'est pas. Parfois elles ne font que demeurer inertes sur le plancher et d'autres fois on les trouve voltigeant et exécutant des démonstrations magiques (Global, 2013). Dans de nombreux commentaires, il semble que cet espace voûté soit considéré autant comme un « refuge intérieur » (*inner sanctum*) – à la fois un sanctuaire et lieu de culte – que comme un « centre de contrôle » (bien fourni en instruments scientifiques et en appareils de *monitoring*), ou encore comme un carnavalesque « dôme elfique » (*elf dome*).

Les témoignages amalgament souvent les aspects spirituels, scientifiques et carnavalesques d'un panoptique sacré aux dimensions insondables, soit un emplacement à partir duquel peuvent être contemplés tous les lieux et tous les temps, autant passés, présents ou futurs. Même si à leur retour, les usagers déplorent la futilité de décrire telles qu'elles apparaissent les couleurs, les formes et les figures, ainsi que ce qu'ils ont « vu » dans cet univers particulier (*in that realm*), certains ne manquent pas de comparer l'intérieur à celui du dôme de la mosquée Sheikh Lotfollah située à Isfahan en Iran, qui est considéré comme un chef-d'œuvre du génie perse islamique. À la vue de cette merveille, l'historien de l'art Robert Byron remarqua que le dôme de la Sheikh Lotfollah était comme « orné de tout un réseau de compartiments en forme de citrons, et dont la taille

décroît à mesure qu'on se rapproche du motif en forme de paon (*formalised peacock*) occupant le centre et sommet» (Byron, 2004: 178).

Et, encore, cette description ne dit rien des contours machiniques de cet espace, tel que les représentait McKenna :

Vous êtes au centre d'une montagne ou de quelque chose. Et vous êtes dans une chambre que les aficionados appellent "le dôme" et les gens vont justement vous lancer la question "as-tu vu le dôme? est-ce que tu y as été?". C'est légèrement éclairé là-dedans, indirectement éclairé et les murs—s'il convient d'appeler cela des murs—grouillent d'hallucinations géométriques aux couleurs très vives, très irisées avec des éclats remarquables et des surfaces hautement réfléchissantes. Tout semble machinique, tout est chatoyant et vibrant d'énergie. (McKenna, 1994).

La mosquée et le laboratoire apportent à leur tour peu d'éclairage sur le caractère exotico-érotique et sens dessus dessous de l'espace en question.

Modes de transmission

La discussion précédente illustre les caractéristiques liminales de la transe DMT, et de l'évènement de percée (*breakthrough event*) qui lui est associé. Bien que le sujet mériterait d'être développé davantage, notamment par une étude approfondie des contextes d'usage, je me concentrerai dans la dernière partie de cet article sur les modes de transmission ritualisés (*ritual-like*) que l'expérience de la DMT semble partager avec les rites de passage. Pour ce faire, je développerai mon propos à partir des observations de l'anthropologue Victor Turner. Selon Turner, autant dans les rituels de passage à la vie adulte chez les Ndembu de la Zambie, que dans le théâtre moderne sur scène, on trouve dans les interstices entre les rôles et les responsabilités prescrits, des [espaces] liminaux (soit entre-deux) qui s'ouvrent vers un « univers de pures possibilités » (Turner, 1967).

Bien que Turner ne se soit pas penché dans sa « symbologie comparative » de la liminalité (Turner, 1969, 1982a) sur le rôle jouée par la psychopharmacologie, il appert que l'hyperespace de la DMT est *quintessentiellement* liminal. Lors des rites de passage traditionnels, comprenant ceux liés à l'entrée dans l'âge adulte, à la conversion ou à l'initiation, les novices se trouvent exposés, pour reprendre les mots de l'helléniste Jane Harrison (2010), spécialiste des mystères éleusiniens et orphiques, aux suprêmes valeurs d'une culture (*ultimate values*), soit à ses *sacra*. Cela s'accomplit généralement, selon l'interprétation de Turner, par 1) « ce qui est montré » lors des rituels d'exhibition (*rituals of exhibition*) (à savoir des objets signifiants), par 2) « ce qui est fait » lors des rituels de mise en actes (*enactment*) (autrement dit les performances dramatiques), et par 3) « ce qui est dit » lors des rituels d'instruction (c'est-à-dire de transmission des histoires orales) (Turner, 1967 : 102). À travers ces pratiques qui sont coupées de la vie ordinaire sont transmises des préceptes culturels, des langages ésotériques, des données sacrées qui sont ensuite rapportés dans le monde post-liminal. Ces modes rituels à travers lesquels la transmission des *sacra* culturelles peut s'effectuer sont en résonance remarquable avec l'expérience de la DMT capable, via une étrange virtualité, de reproduire ces « rituels » universels de transmission.

À propos des rituels d'exhibition (1), de nombreux voyageurs de l'hyperespace rapportent que leur ont été montrés des objets d'une grande importance. Dans un témoignage publié sur Erowid, Binkie2000 raconte la visite en 1991 d'un bungalow à Hollywood Hills. Aussitôt après avoir fumé la DMT, l'utilisateur rapporte avoir été accueilli d'une manière enthousiaste par des êtres qui paraissaient surgir des

motifs lumineux et géométriques envahissant l'espace. «C'était comme s'ils étaient sortis d'enveloppes tridimensionnelles figurant à plat à l'intérieur des murs de cette chambre bien vivante de couleurs électriques et de lumière qui m'entouraient en ce moment.» Ces «créatures d'énergie» rivalisaient entre elles pour de l'attention.

Elles «semblaient grimper les unes sur les autres et vers moi, chacune cherchant désespérément à partager leurs habiletés magiques avec moi. [...] Elles faisaient exister des choses sans qu'on sache d'où celles-ci étaient tirées, comme à partir de poches d'espace vide contenues à l'intérieur d'eux-mêmes, et ces objets avaient l'apparence d'œufs magnifiquement enjolivés de bijoux faits d'une lumière liquide (*liquid light*) tournoyante et se transformant à partir d'eux-mêmes pour sans cesse prendre une autre forme, comme de la fumée virevoltante imprégnée couche sur couche d'information électrique brillamment colorée.»

Certaines entités offraient à voir des objets, comme en les tendant, «très proche devant mes yeux afin que je puisse bien les observer. "Regarde bien ça!", paraissent-ils dire comme en riant. "Regarde, attentivement, VOIS ce que c'est, inscris-le bien dans ta mémoire!" "C'est comme cela que tout fonctionne" semblaient-ils dire. Ces objets ressemblaient à des dispositifs de stockage d'information, remplis d'un potentiel infini» (Binkie, 2000).

Concernant la dramaturgie des sacras et sa mise en acte (2), voici comment Nick Sand, un chimiste connu pour ses travaux sur le LSD et la DMT, décrit son souvenir d'une expérience suite à une injection intramusculaire de DMT (0.9 mg par kg de poids corporel); alors qu'il était alors assis sur un tapis persan entouré de chandelles et d'encens, tout en écoutant un enregistrement de Sharan Rani jouant un raga de l'amour sur un sarode.

Je fus empli et submergé par des sentiments d'amour et de sensualité d'une nature toute féminine. J'abaissai mon regard et, à ma grande surprise, me découvris, sans chemise, vêtu de pantalons d'harem au tissu fin et diaphane. J'avais un magnifique corps féminin de couleur cuivrée, avec une poitrine et tout... J'avais plusieurs bracelets aux bras et des cloches de cheville à mes jambes. Je regardai autour et me trouvai alors en train de danser au son d'un séduisant raga romantique devant ces deux musiciens qui me faisaient face et qui jouaient du tabla et du sarode. Tout cela se déroulait dans la cour d'un magnifique temple indien semblable à celui de Bubhaneshwar, célèbre pour ses sculptures érotiques et ses tours élancées. (Ayes, 2001: 33).

Enfin, en ce qui a trait aux rituels d'instruction (3), les revenants (*returnees*) rapportent couramment avoir été exposés à un langage qui peut être «lu» dans de multiples sens. En voici un témoignage exemplaire :

Ils étaient partout et jacassaient dans des langues indéchiffrables, jonglant avec des micromondes incandescents et aux couleurs néon, des micromondes en somme d'êtres dansants, changeant de formes avec une fluidité qu'on pourrait qualifier de zen et de diaphane, et qui se présente comme un miracle suprême et fabuleux, pour le demeurer indépendamment du nombre de fois qu'il nous a été possible de poser notre regard trop humain sur lui. Cette intelligence primordiale qui était manifeste devant moi était palpable, indéniable et transcendentement stupéfiante – elle me secoua jusqu'au cœur de mon être, m'atteignant avec une jubilante profondeur plus que réelle. Tout ce que je pus faire fut de demeurer là assis dans un état d'émerveillement divin (*divine liquid awe*), mon âme restant largement béante à

contempler fixement ces proportions incommensurables de bizarreries et d'étrangetés déroulantes se trouvant devant moi. (Rapport #66, dans Meyer s.d.).

Comment l'utilisateur est-il en mesure d'absorber ce torrent d'informations ? Et quelles sont au juste ces *sacra* transmises à l'expérimentateur de la DMT ? On compare fréquemment l'expérience de percée (*breakthrough*) à recevoir l'équivalent de l'encyclopédie complète de l'histoire cosmique et de la conscience universelle, en plus de faire l'expérience d'une remémoration biographique totale, via un téléchargement quasi instantané où l'utilisateur a évidemment beaucoup de difficulté à retenir toute cette information. Non seulement est-il impossible d'arrêter cette montagne russe et de faire le point sur son propre statut à mi-chemin durant le voyage, mais faire le bilan posthyperespace s'avère une tâche d'une difficulté incomparable. Par exemple, l'auteur Graham Hancock raconte que la première fois qu'il a fumé de la DMT :

Ça s'est déroulé d'une manière incroyablement rapide. Une seconde et j'étais à l'extérieur de ce mur de couleurs qui m'hypnotisait et se faisait menaçant. La suivante... POUF ! Je fus projeté à travers ce mur, pour me retrouver dans cet étrange espace d'une pureté géométrique qui m'attendait de l'autre côté et où d'impressionnantes quantités d'informations étaient stockées.

L'expérience constituait pour Hancock comme une étrange initiation où se voyait présenter « comment ici on fait les choses », et où une énorme quantité de données lui était transmises, tandis qu'il n'était pas en possession du logiciel (*software*) nécessaire pour en faire adéquatement l'analyse (Hancock, 2005: 517–518).

Les parallèles qu'on peut dresser ici, du moins dans ses premières mises en fiction (*in its early fictionalisation*) avec l'accès au cyberspace et les possibilités de piratage (*hacking*) que cela comporte sont plutôt frappants. Par exemple, dans l'œuvre intitulée *Comte Zéro* (*Count Zero*) de Gibson, on relate le voyage que fit Bobby Newmark, ce « cowboy de la console », « à travers les confins infinis de cet espace qui n'était pas l'espace, mais l'incroyablement complexe hallucination consensuelle de l'humanité, la matrice, le cyberspace, où les unités centrales des grosses boîtes brûlaient comme novae de néon, données si denses qu'elles vous flanquaient des surcharges sensorielles si vous essayiez d'en appréhender plus qu'un vague contour^[16] » (Gibson, 1986 : 38–39). Bien qu'étant davantage des cowboys « de cristaux » que « de console », il est manifeste que les séjourneurs faisant le voyage vers l'hyperespace des tryptamines aient une dette narrative envers les cadres discursifs déployés en lien avec la navigation dans le cyberspace, mais aussi avec l'exploration du « CydelikSpace » comme l'a si bien nommé D. M. Turner dans son *The Essential Psychedelic Guide* (Turner, 1994), un ouvrage qui circula largement durant les premières années du Web, une période (soit du milieu jusqu'à la fin des années 1990) où les expérimentations avec la DMT ont justement connu une hausse.

Bien que la nature précise de ce qui est montré, fait et exprimé dans la transe DMT est notoirement ambiguë, ce qui est alors transmis revêt néanmoins une importance considérable pour les usagers. Dans cet espace virtuel, les visiteurs se voient offerts un accès direct, non pas tellement à ce que signifient ces choses vues, faites et entendues, mais au sens inhérent du sacré lui-même, sens qui est davantage *senti* que connu ou connu parce que ressenti. Cette sensation noétique concorde avec les révélations post-DMT de SFo, qui fut « existentiellement dépassé par la qualité de ce dans quoi [il] venait tout juste d'être impliqué. » Et pourtant, sa conclusion était ferme :

¹⁶ Traduit de l'américain par Jean Bonnefoy, Éditions J'ai Lu, Éditions La Découverte, 1986, p.50.

Hyperespace dans le cyberspace : DMT et méta-ritualisation

Je sentais définitivement que j'étais plus que jamais presque au cœur du réel et que ce mystère est à l'avant-plan et au centre de qui nous sommes comme humains, de qui nous sommes véritablement. Je me suis senti très connecté à mon univers, très sensible et fort, et vraiment en contact avec les choses. (SFos, 2000).

Qu'il y ait accord commun à propos du fait qu'on se retrouve pris au dépourvu, sans langage capable de décrire l'expérience—une expérience qui est néanmoins ontologiquement très importante et signifiante—semble indiquer que les trois modes de transmission se réduisent dans leur application aux expériences mettant à l'épreuve les frontières de la perception sensorielle. Les usagers ont dû inventer une nouvelle terminologie pour expliquer leurs expériences dans l'hyperespace. Par exemple, l'impression commune qu'on peut «voir» la lumière avec tous ses sens est évoquée grâce au néologisme «kinesiooptique», qui fait allusion à cet état où «le corps peut se dissoudre dans l'expérience et ne se retrouver qu'avec la seule capacité de ressentir la lumière.» «Kalonkinesioptique» est un autre exemple. On ajoute à «kinesiooptique» le préfixe «kalon», un mot grec associé à l'idée platonicienne de la beauté transcendante, pour former un néologisme suggérant l'immersion dans une beauté tout à fait stupéfiante (*Hyperspace Lexicon*).

Si les transmissions reçues dans l'hyperespace de la DMT constituent des informations évoquant ou révélant les préoccupations des usagers, le contenu peut être qualifié d'ésotérique, de paragnostique et de potentiellement subversif. Dans les rites de passage traditionnels, comme l'a relevé Turner, le rituel «affranchit la spéculation», en permettant «une certaine liberté pour jongler avec les facteurs de l'existence.» Cependant, comme il l'a aussi souligné, «cette liberté a des limites assez restreintes» à l'intérieur de sociétés comme celle des Ndembu où il est généralement convenu que certains «principes axiomatiques de construction et certains blocs élémentaires de construction (*basic building blocks*) qui composent la nature du cosmos ne peuvent faire l'objet d'aucun questionnement de la part du néophyte» (Turner, 1967 : 106).

Par contraste, d'après les témoignages d'un grand nombre de visiteurs rapatriés de l'hyperespace (*returnees*), en confrontant les utilisateurs à une mine surprenante de possibilités, la DMT peut constituer une sorte de foreuse pneumatique potentiellement assez puissante pour fissurer les fondations mêmes de leur conscience culturelle et historique. Ceci laisse penser que nous sommes, avec l'hyperespace de la DMT, sur un terrain éloigné de l'expérience transitionnelle propre aux rites de passage conventionnels, et probablement plus près de ces autres phénomènes volontaires et expérimentaux «s'apparentant au rituel» (*ritual-like*), qui apparaissent dans le contexte des loisirs modernes (comme les événements sportifs et les festivals de musique) et que Turner qualifiait de «liminoïdes» (Turner, 1982b). Étant donné que les pratiques récréatives ne sont pas sans lien avec le travail du sacré associé au «liminal», le concept [d'espace] liminoïde n'est pas exempt de critiques (Rowe, 2008 ; St John, 2008). Il s'agit néanmoins d'un concept qui conserve toute sa pertinence lorsque l'on souhaite décrire des contextes et des expériences – tel que l'usage contemporain des tryptamines – qui fomentent une critique sociale, des comportements subversifs et une expérimentation radicale.

En définitive, l'hyperespace de la DMT n'est pas simplement une nouvelle manifestation de liminalité à classer aux côtés d'autres dans les ouvrages savants de la littérature anthropologique qui s'y intéressent. Cette expérience est plutôt un exemple de *superliminalité* où, tel que je le conçois, les conditions liminales sont sujettes à une optimisation progressive dès lors que les ressources scientifiques et techniques sont investies pour rendre l'expérience plus profitable. La percée dans l'hyperespace de la DMT dépend ainsi de techniques de *liminalisation* favorisant l'obtention de résultats optimaux et mieux contrôlés. Depuis l'administration hasardeuse au moyen de seringues

avant le milieu des années 1960, en passant par les diverses techniques de vaporisation et les mélanges à fumer comme le « changa », il y a toute une expertise d'augmentation [des effets] qui s'est développée depuis le milieu des années 1990 et ce, notamment, grâce à l'Internet, et à la croissance des communautés virtuelles d'utilisateurs qui s'échangent des données autant sur les sources botaniques, les techniques d'extraction, les méthodes d'administration, que sur les usages et les effets des mélanges à fumer.

Conclusion

La présentation des résultats préliminaires de notre étude exploratoire donne un aperçu de l'espace virtuel dont font communément l'expérience les utilisateurs de la DMT, espace qu'ils décrivent comme étant un « hyperespace ». J'ai expliqué dans cet article que l'expérience de percée (*breakthrough*) typique à la transe associée à la DMT est caractérisée par des modes de transmission illustrant des caractéristiques méta-rituelles. Pour ce faire, j'ai exploré la rhétorique de la ritualisation associée à l'usage de la DMT, une rhétorique qui s'exprime à travers les voies de la cyberculture et qui s'articule dans une abondance de comptes-rendus généralement anonymes et publiés sur les forums Internet (dont le DMT-Nexus) et les archives indexées (notamment Erowid). Ne s'agissant pas d'une étude du contexte social d'usage (que sont les pratiques *underground* illicites compte tenu du statut prohibé de ladite substance), notre article s'est plutôt concentré sur les manières dont ces expériences privées, intérieures et considérablement idiosyncratiques sont rendues publiques (bien qu'anonymement) avec la publication en ligne de comptes-rendus des expériences de voyage (*tripping reports*), une pratique cyber-rhétorique qui joue au sein de ces communautés virtuelles un rôle déterminant dans leur quête d'un prestige et d'un statut particuliers.

Il y a plusieurs limites aux conclusions qui peuvent être tirées de l'examen des extraits de comptes-rendus anonymes des expériences [de la DMT]. D'emblée, nous ne pouvons savoir si ces échantillons sont représentatifs de la population en général. D'autres limitations concernent l'incertitude quant à la spécificité des substances qui ont été ingérées et qui ont inspiré ces témoignages. En effet, ce que l'on identifie comme étant de la DMT peut varier considérablement selon, par exemple, la technique d'extraction ou la méthode de synthèse employée. D'autres facteurs peuvent également influencer l'expérience individuelle, entre autres, le dosage, les expériences vécues, la prédisposition psychologique ainsi que le contexte d'usage.

En revanche, malgré les limites imposées par leur protocole, les projets de recherche clinique (Strassman, 2001) contrôlant les dosages, la qualité des produits et les modes d'administration apportent un matériau qui se prête davantage à une analyse comparative que celui recueilli en ligne. L'aspect illégal de l'expérience de percée de la DMT limite également les possibilités de recherche autant cliniques [qu'ethnographiques]. Bien que les observations tirées à partir des témoignages en ligne n'offrent qu'une appréciation partielle des contextes sociaux d'usage, l'analyse de la somme considérable du matériau que constitue la rhétorique publique accessible au sein des archives indexées, nous a permis dans cet article d'avoir un bon aperçu de la transe DMT, de la liminalité des tryptamines et du processus d'initiation propre au réseau de cette communauté *underground*. L'expérience phénoménale de l'hyperespace diméthyltryptaminique et la gnose qui lui est associée, tel qu'elles s'expriment au sein du cyberspace, confirment pour de nombreux utilisateurs le statut d'« enthéogène » de la DMT, à savoir qu'elle est un outil ou une pratique qui rend possible pour chacun la réalisation de sa propre divinité. Alors que des rencontres avec une variété d'entités sont un lieu commun de cette expérience, d'une manière plus générale la rencontre avec ou la découverte du caractère *autre* du *soi* semble décidément être un aspect majeur de l'expérience, une sorte d'altérisation méta-ritualisée de soi (*meta-ritualised self-othering*) ayant une grande importance pour

l'utilisateur. Bien que la nature de l'altérité (*Otherness*) [propre à la DMT] peut être matière à débat, celle-ci devient plus compréhensible au fur et à mesure que l'on reconnaît que le rôle joué par les entéogènes est cohérent avec d'autres types de pratiques et d'outils (du yoga et de la danse de transe, aux sports extrêmes comme le parachutisme) qui facilitent l'émergence d'expériences humaines exceptionnelles ayant la capacité d'agir tels des catalyseurs de la pleine réalisation du potentiel humain. La « petite mort » associée à l'usage de la DMT (une expérience de vulnérabilité communément associée aussi à ces autres pratiques) semble contribuer à la constitution d'une identité forte et indépendante et à l'autoresponsabilisation, un processus de construction identitaire qui dépendra beaucoup de la capacité de chacun à surmonter la peur de perdre le contrôle. Des recherches plus approfondies sur la pratique et l'ontologie de l'usage de la DMT ainsi que sur la négociation de l'altérité implicite aux voyages à travers l'hyperespace tryptaminique permettront [certainement] d'éclairer davantage les paramètres de la liminalité virtuelle et du rôle qu'elle joue dans la constitution des identités d'un nombre toujours croissant d'utilisateurs.

Références

- Ayes. (2001). Moving into the sacred world of DMT. *The Entheogen Review*, 10(1), 32–39.
- Asprem, E. (2015). Intermediary beings. Dans C. Partridge (dir.), *The Occult World* (p. 646–658). New York, USA: Routledge.
- Barker, S. A., E.H. McIlhenny et R. Strassman. (2012). A critical review of reports of endogenous psychedelic N,N-Dimethyltryptamines in humans, 1955–2010. *Drug Test Analysis*, 4, 617–635.
- Becker, H. S. (1963). *Outsiders: studies in the sociology of deviance*. New York, USA: The Free Press.
- Becker, H. (1967). History, culture and subjective experience: an exploration of the social bases of drug-induced experiences. *Journal of Health and Social Behavior*, 8(3), 163–76.
- Bell, A. (1999, April 1). Interview with Terence McKenna. [blog] Repéré : http://www.jacobsm.com/deoxy/deoxy.org/tmab_4-1-99.htm.
- Binkie2000. (2010, July 19). Visiting hyperspace - light journey: an experience with DMT (ID 85120) [blog] Repéré à erowid.org/exp/85120.
- Byron, R. 2004 [1937]. *The road to Oxiana*. London, United Kingdom: Pimlico.
- Cott, C. and A. Rock. (2008). Phenomenology of N,N-Dimethyltryptamine use: a thematic analysis. *Journal Of Scientific Exploration*, 22(3), 359–370.
- Curtin, K. (2015, November 23). DMT journeys with Devin James Fry.[blog] Repéré à <http://www.austinchronicle.com/daily/music/2015-11-23/dmt-journeys-with-devin-james-fry/>.
- Davis, E. (1998). *Techgnosis: myth, magic and mysticism in the age of information*. New York, USA: Three Rivers Press.
- Dery, M. (1996). *Escape velocity: cyberculture at the end of the century*. New York, USA : Grove Press.
- Edmond, A. (1997). *Pioneers of the virtual underground: a history of our culture*. Repéré à www.erowid.org/psychoactives/history/references/other/1997_edmond_resproject_1.shtml
- Ellens, J. H. (2014). *Seeking the sacred with psychoactive substances: chemical paths to spirituality and to god* (2 vols). Santa Barbara, USA. Praeger
- Enoon et al (2014). *Open hyperspace traveler: a course handbook for the safe and responsible management of psychoactives*. An Entheogenic University/DMTNexus production. Repéré à www.oht.me.
- Erowid, E. et F. Erowid. (2006, June 10). The value of experience. [blog] Repéré à : http://www.erowid.org/experiences/exp_info3.shtml.
- Gallimore, A. R. (2013). Building alien worlds—the neuropsychological and evolutionary implications of the astonishing psychoactive effects of N,N-Dimethyltryptamine (DMT). *Journal of Scientific Exploration*, 27(3), 455–503.
- Gallimore, A. et D. Luke. (2015). DMT research from 1956 to the end of time. Dans King, D. Luke, D., Sessa, B., Adams, C. et Tollen, A. (dir.), *Neurotransmissions: essays on psychedelics from Breaking Convention* (p. 291–316). London, United Kingdom: Strange Attractor.

- Gibson, W. (1986). *Count zero*. New York, USA: Victor Gollancz.
- Hancock, G. (2005). *Supernatural: meetings with the ancient teachers of mankind*. Cedar Rapids, USA: Arrow Books.
- Hanegraaff, W. J. (2013). Entheogenic esotericism. Dans E. Asprem et K. Granholm (dir.), *Contemporary esotericism (gnostica)* (p. 392–409). London, United Kingdom : Acumen.
- Hanna, Jon. (2012). Aliens, insectoids, and elves! oh, my! [blog] Repéré à http://www.erowid.org/chemicals/dmt/dmt_article3.shtml
- Harrison, J. (2010) *Prolegomena to the study of Greek religion*. Cambridge, United Kingdom : Nabu Press.
- Labate B. et C. Cavnar (2014a). *The therapeutic uses of ayahuasca*. Heidelberg, Germany : Springer.
- Labate B. et C. Cavnar (2014b). *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press.
- Labate, B., C. Cavnar et A. Gearin (2016). *The world ayahuasca diaspora: challenges and controversies*. London, United Kingdom: Ashgate.
- Leary, T., M. Horowitz et V. Marshall. (1994). *Chaos and cyber culture*. Oakland, USA: Ronin Publishing.
- Leary, T., G. Litwin et Ralph Metzner. (1963). Reactions to psilocybin in a supportive environment. *Journal of Nervous and Mental Diseases*, 137, 561–573.
- Luke, D. (2008). Disembodied eyes revisited. an investigation into the ontology of entheogenic entity encounters. *Entheogen Review: The Journal of Unauthorized Research on Visionary Plants and Drugs*, 17(1), 1-9 et 38-40.
- Luke, D. (2011). Discarnate Entities and Dimethyltryptamine (DMT): Psychopharmacology, Phenomenology and Ontology. *Journal of the Society for Psychical Research*, 75(1), 26–42.
- Luke, D. (2013). So long as you've got your elf: death, DMT and discarnate entities. Dans A. Voss and W. Rowlandson (dir.), *Daimonic imagination: uncanny intelligence*, (p. 282–291). Cambridge, United Kingdom: Cambridge Scholars Publishing.
- Markoff, J. (2006). *What the dormouse said: how the sixties counterculture shaped the personal computer industry*. New York, USA :Penguin.
- Martin, J. (2014). *Drugs on the dark net: how cryptomarkets are transforming the global trade in illicit drugs*. Hampshire, United Kingdom: Palgrave MacMillan.
- McKenna, T. (1994). *Rap dancing into the 3rd millennium*. Presentation at Starwood XIV Festival, Sherman, New York, USA July 19–24.
- Meyer, P. (2014). 340 DMT trip reports. Accessed October 26. Repéré à: www.serendipity.li/dmt/340_dmt_trip_reports.htm.
- Meyer, P. (1993). Apparent communication with discarnate entities related to DMT. Dans T. Lyttle (dir.). *Psychedelic monographs and essays volume 6*, (p. 29–69). P M & E Publishing.

Meyer, P. (n.d.), 340 DMT Trip Reports. Repéré à http://www.serendipity.li/dmt/340_dmt_trip_reports.htm#66.

Milhet, M. et C. Reynaud-Maurupt. (2011). Contemporary use of natural hallucinogens: from techno subcultures to mainstream values. Dans G. Hunt, H. Begeron et M. Milhet (dir.), *Drugs and culture: knowledge, consumption and policy* (p. 149–170). Aldershot, Australia: Ashgate.

Murguia, E., M. Tackett-Gibson et A. Lessem(2007). *Real drugs in a virtual world: drug discourse and community online*. Lanham, MD: Lexington.

nen888. (2011, June 28). Trying to improve acacia information. [blog] Available at: www.dmt-nexus.me/forum/default.aspx?g=posts&t=23472.

Nickles, D. (2014). Criminals and researchers: perspectives on the necessity of underground research. *The Nexian*, 2, 37–47.

h the trickster: notes for a t

Ott, J. (1996) [1993]. *Pharmacothoeon: entheogenic drugs, their plant sources and history*. Kennewick, WA: Natural Products Co.

Rheingold, H. (1993). *The virtual community: homesteading on the electronic frontier*. Reading, MA: Addison-Wesley.

Rosino, M. et A. Linders. (2015). Howard Becker in hyperspace: social learning in an on-line drug community. *Deviant Behavior*, 36(9), 725–739.

Rowe, S. (2008). Modern sports: liminal ritual or liminoid leisure? Dans G. St John (dir.) *Victor Turner and contemporary cultural performance* (p. 127–148). New York, USA: Berghahn.

Ruck, C., J. Bigwood, D. Staples, J. Ott et G. Wasson. (1979). Entheogens. *Journal of Psychedelic Drugs*, 11(1-2), 145–146.

Rushkoff, D. (1994). *Cyberia: life in the trenches of hyperspace*. London, United Kingdom: Flamingo.

Schultz, M. (2010). *DMT: The Spirit Molecule*. Spectral Alchemy. [online video] Repéré à <http://www.imdb.com/title/tt1340425/>

Sessa, B. (2013). *The psychedelic renaissance: reassessing the role of psychedelic drugs in 21st century psychiatry and society*. London, United Kingdom: Muswell Hill Press.

SFos. (2000, June 14). The elven antics annex: an experience with DMT (ID 1841).[blog] Repéré à: erowid.org/exp/1841.

Slattery, D. R. (2015). *Xenolinguistics: psychedelics and language at the edge of the unspeakable*. Berkeley, Cal.: Evolver.

Sledge M. et R. Grim. (2013, December 9), If you haven't heard of DMT Yet, you might soon. *Huffington Post* [blog] Repéré à : http://www.huffingtonpost.com/2013/12/09/dmt-use_n_4412633.html.

Stebbing, M. et T. K. Klink. (2013). *DMTmx*. Repéré à <https://vimeo.com/37633048>

St John, G. (2008). Trance tribes and dance vibes: Victor Turner and electronic dance music culture. Dans G. St John (dir.), *Victor Turner and contemporary cultural performance* (p. 149–173). New York, USA: Berghahn.

St John, G. (2015a). *Mystery school in hyperspace: a cultural history of DMT*. Berkeley, Cal.: Evolver / North Atlantic Books.

St John, G. (2015b). Remixicism: DMT, psychedelic electronica and mystical experience. Dans D. King, et al. (dir.), *Neurotransmissions: essays on psychedelics from Breaking Convention*. Strange Attractor Press.

St John, G. (2016). Aussiewaska: a cultural history of changa and ayahuasca analogues in Australia. Dans B. Labate, C. Cavnar et A. Gearin (dir.), *The world ayahuasca diaspora: challenges and controversies*. Farnham, Australia: Ashgate.

Strassman, R. (2001). *DMT, the spirit molecule: a doctor's revolutionary research into the biology of near-death and mystical experiences*. Rochester, Vt: Park Street Press.

Strassman, R. (2008a). *Inner paths to outer space: journeys to alien worlds through psychedelics and other spiritual technologies*. Rochester, VT: Park Street Press.

Strassman, R. (2008b). The varieties of the DMT experience. Dans R. Strassman et al. (dir.), *Inner paths to outer space: journeys to alien worlds through psychedelics and other spiritual technologies* (p.51–80). Rochester, VT: Park Street Press.

Tomas, D. (1991). Old rituals for new space: rites de passage and William Gibson's cultural model of cyberspace. Dans M. Benedikt (dir.), *Cyberspace: first steps*, (p. 31–47). Cambridge, MA: MIT Press.

Tramacchi, D. (2006). *Vapours and visions: religious dimensions of DMT use*. (Unpublished doctoral dissertation). University of Queensland.

Turner, D. M. (1994). *The essential psychedelic guide*. San Francisco, USA: Panther Press.

Turner, V. (1967). Betwixt and between: the liminal period in rites de passage. Dans V. Turner (dir.) *The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual*, (p. 93–111). Ithaca, USA: Cornell University Press.

Turner, V. (1969). *The ritual process: structure and anti-structure*. Chicago, USA: Aldine.

Turner, V. (1982a). *From ritual to theatre: the human seriousness of play*. New York, USA: Performing Arts Journal Publications.

Turner, V. (1982b). Liminal to liminoid, in play, flow, ritual: an essay in comparative symbology. Dans V. Turner (dir.), *From ritual to theatre: the human seriousness of play*, (p. 20-60). New York, USA: Performing Arts Journal Publications.

Van Gennep, A. (1909). *Les rites de passage*. Paris, France: Emile Nourry.

Walsh, C. (2011). Drugs, the internet and change. *Journal of Psychoactive Drugs*, 43(1), 55–63.

Weppner, R. S. (1977). *Street ethnography: selected studies of crime and drug use in natural settings*. Beverly Hills, Cal: Sage Publications.

Winstock, A. R., S. Kaar et R. Borschmann. (2013). Dimethyltryptamine (DMT): prevalence, user characteristics and abuse liability in a large global sample. *Journal of Psychopharmacology*, 28(1), 49–54.

Young, J. (1971). *The drugtakers: the social meaning of drug use*. London, United Kingdom: Paladin.

Zandbergen, D. (2011). *New edge: technology and spirituality in the San Francisco Bay Area*. (Unpublished doctoral dissertation). Leiden University.

Penser et percevoir autrement les personnes qui font usage de drogues par injection

Changing our perceptions and conceptions of persons who inject drugs

Volver Pensar y percibir de manera diferente las personas que usan drogas inyectables

Hélène Poliquin



**DROGUES,
SANTÉ ET
SOCIÉTÉ**

Volume 16, numéro 2, octobre 2017

La drogue : aux limites de la société (1) Représentations

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1041855ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1041855ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Drogues, santé et société

ISSN

1703-8847 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Poliquin, H. (2017). Penser et percevoir autrement les personnes qui font usage de drogues par injection. *Drogues, santé et société*, 16(2), 104–124.
<https://doi.org/10.7202/1041855ar>

Résumé de l'article

Cet article propose une réflexion sur les caractéristiques des personnes qui font usage de drogues par injection (UDI) pouvant mener à un élargissement de la réponse sociale qui ira au-delà des interventions biomédicales ciblant des personnes « à risques ». Ainsi, le potentiel mobilisateur et les limites de la prise en compte des personnes UDI par d'autres caractéristiques sociales seront exposés. Il s'agit de la personne vue comme étant « vulnérable », « souffrante », « victime de discrimination et d'iniquités sociales » et enfin « en devenir ». Il sera exposé que la réponse aux « problèmes » sociaux des personnes UDI dépendra de notre aptitude, en tant que société, à repenser les actions autrement que par une approche sanitaire reposant massivement sur la prévention des risques biologiques et des maladies. Plus particulièrement, la prise en compte de l'individu comme un être en devenir, avec des projets qui lui sont propres, est capital pour se déprendre des pensées institutionnelles réductrices et pour humaniser la réponse sociale. Il est notamment nécessaire, dans une société qui se veut solidaire, juste et équitable, de voir à créer les conditions sociales essentielles. Il s'agit de créer des espaces de réduction des méfaits et de soin et de rendre accessibles diverses sources d'aide dont l'insertion sociale par l'emploi et le logement, des lieux d'écoute et des mécanismes de reconnaissance des forces et des aspirations singulières de ces personnes, sans tomber dans le piège des formules d'interventions toutes faites, des préjugés ou des stéréotypes.



RÉFLEXION THÉORIQUE

Penser et percevoir autrement les personnes qui font usage de drogues par injection

Hélène Poliquin, candidate au doctorat en sciences cliniques, Université de Sherbrooke

Correspondance :

Hélène Poliquin
Université de Sherbrooke
150 place Charles-Le Moyne, salle 200
Longueuil, Québec, J4K 0A8
Tél. : 514-670-9862
Courriel : helene.poliquin@usherbrooke.ca

Résumé

Cet article propose une réflexion sur les caractéristiques des personnes qui font usage de drogues par injection (UDI) pouvant mener à un élargissement de la réponse sociale qui ira au-delà des interventions biomédicales ciblant des personnes «à risques». Ainsi, le potentiel mobilisateur et les limites de la prise en compte des personnes UDI par d'autres caractéristiques sociales seront exposés. Il s'agit de la personne vue comme étant «vulnérable», «souffrante», «victime de discrimination et d'iniquités sociales» et enfin «en devenir». Il sera exposé que la réponse aux «problèmes» sociaux des personnes UDI dépendra de notre aptitude, en tant que société, à repenser les actions autrement que par une approche sanitaire reposant massivement sur la prévention des risques biologiques et des maladies. Plus particulièrement, la prise en compte de l'individu comme un être en devenir, avec des projets qui lui sont propres, est capital pour se déprendre des pensées institutionnelles réductrices et pour humaniser la réponse sociale. Il est notamment nécessaire, dans une société qui se veut solidaire, juste et équitable, de voir à créer les conditions sociales essentielles. Il s'agit de créer des espaces de réduction des méfaits et de soin et de rendre accessibles diverses sources d'aide dont l'insertion sociale par l'emploi et le logement, des lieux d'écoute et des mécanismes de reconnaissance des forces et des aspirations singulières de ces personnes, sans tomber dans le piège des formules d'interventions toutes faites, des préjugés ou des stéréotypes.

Mots-clés : Personnes qui font usage de drogues par injection (UDI), interventions, problèmes sociaux, réduction des méfaits, réponse sociale, risques.

Changing our perceptions and conceptions of persons who inject drugs

Abstract

This article presents a theoretical reflection on particular characteristics of persons who inject drugs (PWID) that can lead to the broadening of the social response beyond a simple identification of biomedical “risk factors” and consequent biomedical interventions. This article proposes to redirect the prevailing viewpoint of PWID as persons “at risk” to persons who are “vulnerable”, “suffering”, “victims of social discrimination and inequality” and who are “evolving”. Analysis of the mobilizing strengths as well as the limits of these conceptualizations are also presented. This paper posits that the quality of our response to the social problems of PWID will depend on our ability to conceive our actions beyond the sanitary approach, which principally focuses on biological risks and disease prevention. More specifically, it is critical to consider the individual as a constantly evolving person with his or her own personal goals. This perspective circumvents reductionist institutional thinking and opens the door to more humane social responses. In a society that claims social justice, equity and solidarity, it is crucial to actually facilitate these social conditions. For PWID, this involves developing new spaces for harm reduction approaches as well as health care and facilitating social integration via work and housing programs. It also involves providing social forums where these persons can be heard and where their singular strengths and aspirations can be recognised without resorting to ready-made interventions, prejudices and stereotypes.

Keywords: Persons who inject drugs (PWID), interventions, social problems, harm reduction, social response, risks.

VolversPenser y percibir de manera diferente las personas que usan drogas inyectables

Resumen

En este artículo se propone una reflexión sobre las características de las personas que usan drogas inyectables (UDI), que puede dar lugar a una ampliación de la respuesta social que va más allá de las intervenciones biomédicas dirigidas a las personas «a riesgo». Por lo tanto, se expondrá el potencial movilizador y los límites de la consideración de los utilizadores de drogas inyectables por otras características sociales. Se trata de la persona considerada como «vulnerable», «sufriente», «víctima de la discriminación y las desigualdades sociales» y finalmente «en desarrollo». Se expondrá que la respuesta a los «problemas» sociales de las personas UDI dependerá de nuestra capacidad como sociedad para replantear acciones con un enfoque que no sea únicamente de salud, basado en gran medida sobre la prevención de los riesgos biológicos y las enfermedades. En particular, la consideración de la persona como un ser en desarrollo, con proyectos propios, es vital para liberarse de los pensamientos institucionales reductores y humanizar la respuesta social. Crear las condiciones sociales esenciales será particularmente necesario en una sociedad que se dice solidaria, justa y equitativa. Se trata de crear espacios de reducción de daños y de atención y hacer accesibles varias fuentes de ayuda, entre ellas la inclusión social a través del empleo y la vivienda, lugares de escucha y mecanismos de reconocimiento de las fuerzas y de las aspiraciones singulares de estas personas, sin caer en la trampa de las fórmulas de intervenciones ya preparadas y de los prejuicios o estereotipos.

Palabras clave: personas que usan drogas inyectables (UDI), intervenciones, los problemas sociales, reducción de daños, respuesta social, riesgo.

« Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si l'on peut penser autrement qu'on pense et percevoir autrement qu'on voit, est indispensable pour continuer à regarder et à réfléchir »

Michel Foucault, 1983, p. 4

Introduction

Le champ des interventions sanitaires pour les personnes qui font usage de drogues par injection (UDI) est monopolisé par la prévention des risques biologiques, ce qui laisse peu de place pour d'autres interventions ou façons de penser et percevoir ce qui pose socialement problème (Massé, 2007 ; Lupton, 1995 ; Bibeau, 2008). Tout en étant culturel, politique et souvent fondé autant sur la peur que sur des preuves scientifiques, le « risque » normalise des interventions qui ont pour effet de réguler la conduite des individus (Niget et Petitclerc, 2012 ; Peretti-Watel, 2003). Des études démontrent que des personnes UDI considèrent d'ailleurs que les intervenants en santé s'occupent d'eux uniquement en raison de leur contagiosité potentielle au virus de l'immunodéficience humaine (VIH) et au virus de l'hépatite C (VHC) (Bibeau et Perreault, 1995 ; Bourgois, 1998 ; Maher, 2002).

Plus particulièrement, la prise en compte des personnes UDI comme appartenant à un « groupe à risque » pour lequel il faut intervenir, évacue la complexité et les singularités du vécu de ces personnes. Leurs parcours sont influencés par plusieurs circonstances et épreuves communes, certes, mais les personnes qui s'injectent ne constituent pas et ne proviennent pas d'une culture ou d'une classe sociale distinctes et leurs histoires sont singulières. Toute personne cependant se constitue au travers d'interactions sociales au sein desquelles elle est souvent déjà définie et ces interactions sociales contribuent à renforcer une identité sociale au point qu'elle devienne figée (Taylor, 2002). Douglas (1999) fait référence à des « pensées institutionnelles » qui façonnent le langage et contribuent à la régulation sociale. Ainsi, l'étiquette apposée, telle que celle de « personne à risque », permet une identification institutionnalisée qui sert bien souvent davantage les mandats et la survie des collectifs – notamment des institutions de santé et de services sociaux – que les intérêts des individus eux-mêmes (Douglas, 1999). Enfin, les stratégies de prévention de la santé publique peuvent elles-mêmes constituer des forces régulatrices et contribuer à la production d'inégalités sociales, en devenant des moyens de contrôle des populations dites « à risque » (Quirion et Bellerose, 2007) ciblant notamment ceux qui s'injectent des drogues parmi les autres consommateurs de drogues.

Pourtant, les facteurs contribuant à la morbidité et à la mortalité chez les personnes UDI débordent largement de leurs comportements individuels et surtout de leurs comportements de consommation de drogues. En raison de la focalisation sur les comportements « à risque » identifiés, les inégalités sociales sous-jacentes ne sont pas prises en compte lorsque « les problèmes du système sont assimilés à des échecs personnels, et privés de leur dynamique politique » (Beck et Beck, 1995, p. 161). En effet, Rhodes (2002 ; Rhodes et Simi'c, 2005) définit l'environnement du risque (*risk environment*) par trois niveaux exogènes aux personnes : 1) le niveau micro ou interpersonnel notamment les normes sociales, 2) le niveau méso qui fait référence aux réponses des institutions et des organisations et 3) le niveau macro qui serait le niveau le plus distal où se prennent des décisions sur les lois et politiques qui contribuent à produire les inégalités sociales en terme de risques. Ainsi, avec l'accent mis sur les comportements individuels, d'autres actions, pourtant essentielles pour agir sur les facteurs sociaux et structurels associés à la toxicomanie, sont négligés (Laberge, 2000).

Appuyé sur une réflexion théorique critique, ce texte tente de démontrer comment le fait de « prendre en compte » et de « rendre compte » des personnes UDI presque exclusivement sous l'angle des

risques biologiques amène à un appauvrissement des interventions et actions possibles et contribue au maintien du *statu quo* pour ces personnes. Outre la « personne à risque » nous aborderons d'autres caractéristiques sociales qui ont été choisies de façon adductive pour les actions sociales qu'elles appellent dans une société qui se veut solidaire, juste, équitable et se préoccupant de bien-être des uns et des autres. Après avoir exposé le paradigme de la personne « à risque », nous nous pencherons sur le potentiel et les limites de la prise en compte des personnes UDI par d'autres caractéristiques telles que de la personne « vulnérable », « souffrante », « discriminée », et finalement de la personne « en devenir ».

Exploration des prises en compte sous des caractéristiques sociales posant problème chez les personnes UDI

La personne à risque

Autrefois synonyme de probabilité au sens neutre, le « risque » est devenu un synonyme de danger sur lequel il est présumé que bon nombre de gens mesurent le poids dans leurs décisions quotidiennes (Beck, 2002 ; Douglas, 1999 ; Lupton, 1995). C'est d'ailleurs le « danger » qui est souvent sous-entendu dans les messages de santé publique portant sur les risques biomédicaux liés aux infections transmissibles telles le VIH ou le VHC, par le biais du partage de matériel d'injection contaminé (Carrier, Laplante et Bruneau, 2005 ; Rhodes et Quirk, 1998). Ainsi, le terme « toxicomane » a été remplacé par un terme sanitaire se voulant dénué de connotation morale, celui d'« utilisateurs de drogues par injection » ou d'UDI qui sert surtout à identifier le facteur de danger : l'injection, et à cibler les personnes « dangereuses » : les injecteurs.

Néanmoins, l'accent mis sur le risque n'a pas évacué les connotations morales, au contraire. La prise de risque est souvent perçue comme irresponsable, insouciante, irréfléchie, et même déviante ou démontrant l'ignorance ou l'incapacité de l'individu à s'autoréguler (Lupton, 1999). En effet, la catégorisation des citoyens « à risque », engendre inévitablement le blâme des personnes qui sont vues comme s'exposant de façon irresponsable à des dangers ou qui deviennent malades (Breton, 2013 ; Crawford, 1977 ; Lupton, 1995 ; Otero, 2013). Selon Otero (2013), les groupes « à risque » sont ciblés en fonction de caractéristiques sociodémographiques et sanitaires qui s'apparentent à des formes de défaillance dont il faut s'occuper. Cette mise à distance de certaines personnes catégorisées « à risque » nourrit les représentations sociales du bon citoyen en opposition à celui qui pose problème (Otero, 2013). En effet, le discours entourant le risque se construit en fonction de la moralité et des subjectivités des personnes, incluant celles des experts (Parker et Stanworth, 2005).

Aussi, les interventions sanitaires destinées aux personnes UDI s'inscrivent au sein d'une idéologie prédominante qui renvoie au citoyen moderne le devoir de se maintenir en santé (Aiach, 2009 ; Lupton, 1995 ; Fassin, 1996). Ce paradigme d'interventions est principalement influencé par les courants néolibéraux et individualistes des sociétés contemporaines et porte en grande partie sur des stratégies de changements de comportements individuels visant la promotion de la santé et la réduction de risques biologiques (Bibeau, 2008 ; Pierret, 2008 ; Skrabanek, 1994) ainsi que sur la « santéisation », qui consiste en une moralisation des personnes par le biais des valeurs phares de la modernité soit la santé, la performance, l'autonomie, la responsabilité et la capacité de payer (Poliquin, 2015).

Ainsi, à l'instar des principes de la Charte d'Ottawa sur la promotion de la santé et des avancées de la science permettant l'identification croissante des facteurs de risques à la santé (Beck, 2002) l'approche de réduction des risques remet à l'individu le devoir de se prémunir des maladies (Crawford, 1977 ; Uih, 2009). Ces politiques néolibérales visent essentiellement la promotion du capital sanitaire

de l'individu en s'adressant à l'individu rationnel qui « veut », mais aussi « doit » se prémunir des dangers. Pourtant plusieurs remettent en question la notion que tout individu cherche à vivre sans risque en contrôlant son environnement comme l'avance Beck (2002). Selon l'étude de Lupton et Tullock (2002), ce paradigme du risque ne tiendrait pas compte de la nature humaine portée à sortir d'elle-même, à transgresser les frontières, et du fait qu'il n'y a pas de développement de soi sans prise de risque. Le risque a aussi une potentialité positive. Tout comme le sport, la danse, la musique, la sexualité ou la drogue, la prise de risque peut mener au plaisir, au dépassement de soi ou à des altérations d'états de conscience (Lupton et Tullock, 2002). En effet, les messages martelés de santé publique évacuent très souvent la notion de plaisir. Ils appellent plutôt les individus à mobiliser leur capacité d'autonomie et à se maintenir « fonctionnels » afin de contribuer au régime de production néolibéral et de ne pas devenir un fardeau pour leurs concitoyens contribuables (Crawford, 1980). Ainsi, dans nos sociétés démocratiques, nous misons principalement sur l'autonomisation (*empowerment*) et la responsabilisation des individus afin de stimuler des changements de comportements, et ce, sans égard à leurs conditions sociales, ce qui est particulièrement problématique chez des personnes qui voient leurs motivations et capacités atteintes en raison de maladies ou autres conditions (Crawford, 1980).

Dans cette même logique d'autodétermination, les personnes UDI sont considérées comme étant « autonomes », « capables » et surtout « devant » consommer des drogues de façon à minimiser les risques biologiques auxquelles elles s'exposent, en autant qu'elles soient bien informées de ceux-ci par les professionnels de la santé (UIh, 2009). Ceci fait en sorte également qu'elles ne sont pas considérées comme nécessitant d'autres formes d'aide et de soutien (UIh, 2009), aide qui permettrait pourtant, selon Armatya Sen (2003), d'accroître leurs « capacités » ou leurs « capacités » de fonctionner socialement, c'est-à-dire de jouir de leur santé. Une aide qui appelle à agir sur la vulnérabilité sociale.

La personne vulnérable

Les personnes qui s'injectent des drogues partagent parfois, à des moments de leur vie, des caractéristiques communes avec d'autres personnes vivant en marge de la société comme les personnes itinérantes ou les personnes souffrant de troubles mentaux. Les personnes UDI sont effectivement souvent aux prises avec des problèmes de polytoxicomanie (Patra, Fischer, Maksimowska et Rehm, 2009), vivent souvent dans l'itinérance (MacNeil et Pauly, 2011) et ont des taux de prévalence importantes de troubles mentaux (Fischer et al., 2005; Johnson, Neal, Brems et Fischer, 2006). Souvent désaffiliées socialement, ces personnes se rejoignent tristement dans leur solitude respective comme dit Bibeau (2008). Ainsi, la « vulnérabilité » n'est pas toujours visible, elle demande un temps d'arrêt et des liens sociaux pour qu'elle puisse être remarquée. La vulnérabilité est de plus contextualisée et située dans le temps, ce qui fait que des personnes qui deviennent vulnérables dans certains contextes, deviennent aussi « vulnérabilisées » (Perreault, 2008). Le concept de « vulnérabilité » permet mieux que le concept de « risques biologiques », de reconnaître les limites de l'autoresponsabilisation et des injonctions de performance faites aux individus. En effet, des personnes telles que des personnes itinérantes, atteintes de troubles mentaux ou intoxiquées par la consommation, ne sont pas toujours en mesure de faire des choix rationnels et éclairés pour leur vie. Loin de nous l'intention de suggérer que les personnes qui font usage de drogues par injection ou toutes autres personnes qualifiées de « vulnérables » seraient dépourvues en moyens. Cependant, comme le souligne Maillard (2011) le fait d'être vulnérable ou dépendant (au sens de handicap ou de perte de capacités motrices et cognitives) vient complexifier ce que peut signifier « être autonome ». Plusieurs soupçonnent de plus que la marginalisation et l'exclusion sociale peuvent enfreindre le développement d'une réelle autonomie individuelle (Anderson et Snow, 2001; Bibeau, 2008; Ehrenberg, 2008; Pierret, 2008).

puisque pour être autonome, il faut bien qu'il y ait des conditions essentielles. Ainsi, les injonctions d'autonomie irréalisables, soit d'autoprise en charge faites aux personnes en souffrance sociale, peuvent aggraver leur sentiment d'échec et de faible estime d'elles-mêmes (Castel, 2010). Cette dévalorisation de soi face aux autres est aussi source de beaucoup de mal-être. Elle conduit à des mécanismes sociaux complexes de soumission aux normes sociales dominantes (Maillard, 2011) et à des sentiments d'infériorisation sociale, lesquels portent atteinte à l'estime de soi qui constitue pourtant l'une des bases fondamentales de la santé et du bien-être (Sen, 2003).

Un des avantages de percevoir ou de construire la personne à partir de ce qu'elle présente de « vulnérable », serait que ceci incite à l'instauration de mesures de soutien à l'autonomie et de protection des personnes afin qu'elles puissent vivre de façon décente et avec dignité (Castel, 2010; Maillard, 2011). Des exemples de protection et de soutien à l'autonomie seraient une intégration de l'approche de réduction des méfaits visant aussi la réduction des méfaits non biologiques que sont la violence, la stigmatisation, l'itinérance, en mettant en place des mesures qui se font toujours désirées au Québec. Ces mesures seraient, entre autres, des services d'injections supervisées pour offrir un lieu sécuritaire de consommation avec un rattachement à une gamme des services de santé et de services sociaux et communautaires, des centres de dégrisement, des ressources pour le logement (Laberge, 2000). Selon Martuccelli (2002), des protections sociales financées par l'État auraient pour but d'éviter que la vulnérabilité ne devienne synonyme de « défaillance en soi » ou synonyme de honte et de dévalorisation pour des personnes qui ne sont pas capables seules d'établir un rôle leur permettant d'affronter le monde. De plus, selon Soulet (2005), l'angle de la vulnérabilité permettrait mieux que celui de l'exclusion, de cerner l'état dans lequel les individus modernes se trouvent lorsqu'ils n'arrivent pas à mobiliser des ressources pour répondre aux multiples injonctions sociales de performance. Il apparaît cependant important de prendre en compte à la fois la vulnérabilité et l'exclusion, car ce sont deux conditions qui appellent à des réponses sociales distinctes.

Cependant, l'approche unique par la vulnérabilité sociale peut faire en sorte que le champ de l'aide aux personnes vulnérables devienne colonisé par des personnes qui parlent en leur nom, choisissant parfois pour elles ce dont elles ont besoin (Sylvestre, 2012). L'approche aux personnes vulnérables peut en devenir une de domination si elle n'est pas complémentaire à l'instauration de mesures de protections sociales convenables, de législation et d'application de politiques visant des supports additionnels pour permettre une réelle autonomie des personnes que l'on cherche à soutenir (Sylvestre, 2012). Sous prétexte de motifs humanitaires et caritatifs envers les « vulnérables » ainsi que dans une logique de don (plutôt que de justice) et de rapports de forces, des organisations imposent parfois de façon hégémonique leur aide pour servir davantage leurs intérêts. Cette aide ne vise pas nécessairement à corriger la redistribution inéquitable des ressources au sein d'une société, faisant en sorte que certaines personnes demeurent démunies par rapport à d'autres ce qui perpétue leur souffrance (Pandolfi et Fassin, 2010; Saillant, 2006). Pour ces raisons, la souffrance amène à des réflexions plus profondes sur la condition humaine et appelle à d'autres cadres d'intervention.

La personne souffrante

La souffrance peut être sociale, morale, spirituelle, physique ou psychologique. Plusieurs personnes UDI sont aux prises avec des problèmes de santé dont des troubles mentaux et de maladies chroniques telle que la douleur chronique (Beynon, Roe, Duffy et Pickering, 2009). L'injection en soi est un acte invasif qui atteint le corps, parfois mutile les veines. Ainsi, les personnes UDI désirent une plus grande attention à leur corps de la part de soignants empathiques, surtout pour le soulagement de leur douleur, le soin de leurs plaies et de leurs abcès (Harris, Treolar et Maher, 2012; Harris et Rhodes, 2011).

De plus, il est largement reconnu que plusieurs personnes consomment des drogues pour soulager une souffrance ou un mal-être autant physique que psychique (Ehrenberg, 2008 ; McNeil et Pauly, 2011). Cependant, parler de santé et de risques est l'un des meilleurs moyens de ne pas parler de douleur et de souffrance (Doucet, 2009). Dans le paradigme sanitaire des risques biologiques où l'individu est appelé à se responsabiliser, bien souvent, ses souffrances sont occultées (Bibeau, 2008 ; Doucet, 2009). Selon Ehrenberg (2001), une part de ces souffrances est attribuable aux injonctions de performance et d'autodétermination qui mènent à des problèmes de structuration de soi, à la « fatigue d'être soi », ou à la souffrance morale. La souffrance peut aussi être sociale (Ehrenberg, 2001 ; Otero, 2013), c'est-à-dire que la souffrance peut être liée soit à l'échec ou à la difficulté de se constituer une identité sociale de type communautaire soit à un échec d'inscription de soi dans un collectif significatif (Ehrenberg, 2001). Faut-il le rappeler, nous sommes des êtres sociaux. Comme le souligne Freitag (Ravet, 2005), l'individu n'est pas « automatisé » au hasard, mais se construit en travaillant sur son individualité dans un rapport constant avec son environnement social.

Toute personne a besoin de se sentir utile et d'appartenir à une communauté par des liens sociaux significatifs. Or, plusieurs personnes UDI se sentent désaffiliées et vivent de l'exclusion des principaux lieux d'échanges et de socialisation de notre société (Bibeau et Perreault, 1995 ; Bibeau, 2008). Nombre de personnes qui font usage de drogues par injection souffrent de passés d'abus et de négligence, de la stigmatisation, de la violence omniprésente, de la répression sociale, de multiples privations matérielles et d'affronts à leur dignité : le froid, la faim, le mépris, et pire l'indifférence (Bourgois, 1998 ; Bourgois, Prince et Moss, 2007 ; Fernandez, 2010 ; Maher, 2002). Il est ainsi nécessaire d'explorer les multiples souffrances autant physiques, psychiques que sociales chez les personnes toxicomanes, en vue de pouvoir avec elles penser à des modes de soulagement (Bertrand, Nadeau et Flores Arranda, 2012).

Un de ces modes est l'offre de soutien psychologique qui « est intimement liée à l'injonction sociale contemporaine, contraignant les gens à la recherche d'une forme de mieux-être axé avant tout sur leur performance sociale » (Otero, 2005, p.19). Selon Fassin (2004), la prise en compte de la personne comme étant « souffrante » a mené à la multiplication des lieux d'écoute où l'individu est appelé à faire part de ses difficultés personnelles à des spécialistes ou à des intervenants. La personne doit ainsi réussir à émouvoir ses locuteurs, devenir maître dans l'art de raconter son histoire et se faire reconnaître comme souffrante afin d'avoir droit aux services (Fassin, 2004 ; Sylvestre, 2012). Cependant, pour plusieurs personnes souffrantes, il peut être particulièrement difficile de réussir à se faire entendre et à obtenir de l'aide, d'autant que leurs besoins et la gravité de leurs situations ne correspondent souvent pas aux critères d'éligibilité aux services, notamment à ceux en réadaptation en dépendance (Moore et Fraser, 2013). Pour recevoir de l'aide dans ces services spécialisés qui visent souvent l'abstinence, le problème des personnes UDI doit être défini en termes de « dépendance », et la personne doit être prête à cesser sa consommation, ce qui contribue trop souvent à des services épisodiques fragmentés et morcelés et à l'abandon de plusieurs à leur sort (Moore et Fraser, 2013).

Finalement, comme le souligne Ehrenberg (2001), « le fait que le mot « souffrance » ait envahi l'espace social et politique ne signifie pas que les hommes soient plus malheureux aujourd'hui qu'hier. » (p. 13). De plus, lorsque la prise en compte de la personne se fait exclusivement par ses souffrances, ceci équivaut encore une fois à trouver les failles et les solutions au sein de l'individu. Pour Aiach (1998), il ne s'agit que d'une nouvelle forme de médicalisation de la vie par une psychologisation du social. De surcroît, cette reconstruction en des termes de souffrance peut sombrer dans un misérabilisme qui consiste à ne voir que de la souffrance partout et tout le temps, même lorsque les personnes ne se disent pas souffrantes. Enfin, sans nier les effets bénéfiques que peuvent avoir les psychothérapies et la prise en charge médicale de la douleur, les interventions individuelles ont leurs limites, car

elles n'agissent pas sur les problèmes structurels sous-jacents qui participent à la vulnérabilité et à la souffrance sociale, psychique et physique de ces personnes. Cela dit, il serait tout aussi réducteur et « pathologisant » de traduire et surtout de réduire systématiquement les épreuves de la vie en des termes de détresse psychologiques, de souffrance et même de vulnérabilité. C'est pourquoi, outre les interventions thérapeutiques nécessaires pour soulager les corps et les esprits, des actions concrètes visant l'intégration sociale et le soutien social permettant de protéger l'individu s'avèrent essentielles (Tronto, 2009). Ces filets sociaux doivent tenir compte de l'équité sociale et agir contre l'oppression sociale faisant en sorte que des personnes se voient réduites dans leurs capacités de fonctionner et de se réaliser à leur plein potentiel (Sen, 2003). Or, les personnes UDI sont également très souvent victimes de discrimination et d'iniquités sociales.

La personne victime de discrimination et d'iniquités sociales

Certaines des valeurs phares de la société, dont l'une des principales est le capitalisme, amènent des régulations fortes envers des personnes jugées déviantes, dérangeantes et non productives (Otero, 2013). La criminalisation, le profilage, le fichage ou la répression policière à outrance et le laissez-faire font en sorte que des personnes sont systématiquement discriminées par excès de zèle ou par indifférence. Elles ne bénéficient souvent pas de formes adaptées de rétributions sociales qui leur permettraient de vivre dignement, comme l'accès au logement ou à un emploi.

Plusieurs études ont en effet révélé que des dynamiques de pauvreté et des facteurs sociaux structurels sous-jacents participent de la vulnérabilité des personnes UDI face aux risques sociosanitaires (Bourgois, 1998; Bourgois, Prince et Moss, 2007; Maher, 2002; Neale, Tompkins et Sheard, 2007; Moore & Dietze, 2005; Rhodes, 2002). Par conséquent, une approche visant à réduire les iniquités sociales doit se préoccuper d'analyser les problèmes sociaux sous-jacents ainsi que les facteurs de précarisation sociale. Il faut non seulement tenter de mieux comprendre les dynamiques en cause en matière de pauvreté, de violence, de discrimination faite aux femmes, de stigmatisation sociale des personnes qui consomment des drogues et de celles atteintes de troubles mentaux et de la discrimination historique envers les Autochtones, mais aussi s'intéresser aux autres failles dans le système de rétribution sociale.

S'interroger sur les cadres normatifs des interventions ciblant des personnes UDI amène à constater des mécanismes d'oppression qui font partie de l'articulation de la réponse sociale dirigée vers les personnes de la marge, dont les personnes UDI. Pouvant prendre plusieurs formes, l'oppression s'inscrit au sein de macropouvoirs, mais également de micropouvoirs. Il existe, selon Laws (1994), cinq principales formes d'oppression, soit l'exploitation, la marginalisation sociale, l'impuissance, l'impérialisme culturel et social et finalement la violence de toutes formes. L'oppression implique des jeux de pouvoir, des forces agissantes pour réprimer la personne, la diminuer, lui enlever en fait ses chances de s'émanciper socialement.

Systématiquement, les personnes qui s'injectent des drogues se disent jugées, discriminées dans les services de santé et les services sociaux (Drumm, McBride, Metsch, Page, Dickerson et Jones, 2003; Neale, Tompkins et Sheard, 2007; Roy Nonn, Haley et Cox, 2007), victimes de profilage et même d'agression de la part des policiers lorsqu'elles quêtent ou s'adonnent à la prostitution et se sentent ainsi comme des citoyens de second ordre (MacNeil et Pauly, 2011; Rhodes et Simi'c, 2005; Shannon et al., 2008). De plus, des auteurs critiques de la santé publique n'hésitent pas à qualifier les interventions de réduction des méfaits de « biopouvoirs », c'est-à-dire de moyens exercés par les forces en place, dont l'État, ayant pour principale fonction de contrôler les corps, de les « rendre dociles » et conformes à une norme sociale établie (Foucault, 1975). La santé publique est vue comme prenant

les relais des ordres sociaux anciens telle la religion, pour exercer une régulation des conduites des personnes en ce qui touche à leur relation à leur corps et aux corps des autres comme par exemple la sexualité ou l'alimentation (Foucault, 1983 ; Lupton, 1995 ; Peterson et Lupton, 1996).

Des auteurs dénoncent aussi la rhétorique sanitaire qui s'effectue par le biais de l'éducation à la santé, qui s'apparente à ce que Foucault (1973) a nommé le « régime de vérité » qui consiste en une utilisation des savoirs comme moyen de maintien et de contrôle d'un ordre établi. Nous croyons cependant qu'il est plus juste de s'inspirer des derniers travaux de Foucault sur le gouvernement des vivants voulant que les gens se conforment à des règles et normes sociales alors qu'ils n'en sont pas contraints par la force (Foucault, 1983). Les études démontrent en effet que les personnes vont également adhérer à des messages de santé publique, parce qu'elles se soucient effectivement de leur santé et de leur bien-être, qu'elles veulent se protéger des méfaits et des souffrances morales, physiques et sociales, et qu'elles adhèrent aussi aux valeurs centrales que sont l'autoresponsabilisation et l'autonomie (Drumm, McBride, Metsch, Neufeld et Sawatsky, 2005 ; Meylakhs, Friedman, Mateu-Gelabert, Sandoval et Meylakhs, 2015 ; Olsen, Banwell, Dance et Maher, 2012).

Alors que les personnes UDI utilisent des services de santé et des services sociaux, et mêmes communautaires, ceux-ci sont essentiellement structurés autour des savoirs professionnels et institutionnels, dont plusieurs sont davantage à caractère caritatif qu'activiste. Les voix des personnes UDI sont souvent trop peu écoutées et celles-ci ont peu de pouvoir sur les structures. Il y a aussi peu de chance que les situations changent puisque ces citoyens ne peuvent accéder que très difficilement à des postes stratégiques pour influencer les différents paliers du pouvoir (Réseau juridique canadien VIH/sida, 2005). Ainsi, l'oppression agit comme une force structurelle contre la personne, contre ses projets et rajoutent à sa vie une série d'épreuves supplémentaires pour y arriver au jour le jour.

Les personnes UDI peuvent ressentir plusieurs formes d'oppression sociale en raison des multiples formes de contrôle à leur égard et du rétrécissement des opportunités d'émancipation. Une des formes que prend cette oppression est celle du dénigrement ou du manque de reconnaissance du savoir expérientiel des personnes UDI pouvant être vue comme une forme d'impérialisme des savoirs professionnels sur les savoirs profanes. Marginalisés, les personnes qui consomment des drogues par injection ont peu de lieux de prise de parole même au sein des organismes qui leurs viennent en aide. Pourtant, lorsque les personnes UDI prennent part à la gestion et aux décisions et aux activités, les missions de ces organismes en viennent à correspondre davantage à leurs besoins (Komaroff et Perreault, 2013). La pratique rejoint en cela les propos de Law (1991) qui affirme que, l'écoute des personnes au bas de la hiérarchie sociale permet l'enrichissement des savoirs et les nouvelles façons de voir.

Les voies vers l'équité, vers de meilleures protections sociales et vers l'émancipation passent nécessairement par la revendication, la défense des droits et l'instauration de politiques plus équitables qui doivent provenir de champs pluridisciplinaires et déborder du secteur de la santé (ex : emploi, éducation, justice). Dans une perspective d'équité et de justice, il faut aussi repenser l'accessibilité aux ressources afin de permettre une meilleure inscription des individus dans des sphères de socialisation que sont le travail, l'éducation, les groupes communautaires. En effet, selon Simmel (1989) l'individu ne peut devenir une personne au sens d'« individualisme personnel » et se constituer une identité et autonomie personnelle que sous des conditions « d'individualisme abstrait » que sont des conditions objectives essentielles, telles que l'absence de discrimination, l'instauration de politiques et de droits égaux et équitables.

La reconnaissance de l'identité des personnes vulnérables, de leurs forces et de leur potentiel humain et la fin de l'oppression passent en effet par des revendications des droits citoyens dont ceux du travail digne et de la reconnaissance sociale (Sen, 2003). À titre d'exemple, l'aide et l'entraide structurées sous forme de programme « par et pour » entre femmes UDI et travailleuses du sexe ont contribué à rehausser leur estime d'elles-mêmes, à acquérir de nouvelles connaissances et habilités, en plus d'avoir donné une certaine structure à leur quotidien (Labbé, Mercure, Bédard, Bédard, Côté et les participantes au projet LUNE, 2013).

Cependant, l'approche par la réduction d'iniquités sociales a elle aussi ses limites. D'abord, tous les utilisateurs de drogues par injection ne sont pas victimes d'iniquités et d'exclusion sociale. Plusieurs conservent aussi l'anonymat et des conditions matérielles suffisantes, surtout lorsqu'ils ont les moyens et les ressources pour supporter leur consommation (Fernandez, 2010). Mais surtout, cette approche peut contribuer à la dévalorisation et la stigmatisation des destinataires selon Amartya Sen (2003) puisque :

«un système d'aide qui définit ses bénéficiaires comme pauvres (et qui se définit lui-même comme une expression de la «bienfaisance» envers ceux qui se montrent incapables de s'en sortir seuls) a nécessairement des effets sur le respect que les destinataires éprouvent pour eux-mêmes et sur le respect que la société leur manifesterait » (p. 183)

Ceci porterait atteinte au plus grand bien que puisse avoir une nation : le respect de soi éprouvé par ses citoyens et qui passe nécessairement par la réalisation de soi.

La personne « en devenir » et de projets

Les utilisateurs de drogues par injection, faut-il le rappeler, font partie intégrante de la société et s'inscrivent dans plusieurs cercles identitaires ou ont au moins le potentiel de s'y inscrire (ex : le couple, la famille, le travail, la communauté). Ceci dit, les expériences de la toxicomanie s'apparentent souvent à «l'expérience totale» (Fernandez, 2010; Roy, Nonn, Haley et Cox, 2007) au sens d'institution totalitaire de Goffman (1967). La conduite addictive amène effectivement parfois à rompre avec tous les projets d'avenir comme ceux de prendre soin de soi et de s'accomplir socialement ou de nourrir des relations interpersonnelles significatives (Hobbs Leenerts, 2003; Meylachs, Friedman, Mateu-Gelabert, Sandoval et Meylachs, 2015). Même si ces moments sont le plus souvent temporaires, ils sont souvent animés par des sentiments de désespoir face à l'avenir et d'enfermement sur soi, qui peuvent être très complexes et être, entre autres, associés au manque d'occasions de s'accomplir socialement (Hobbs Leenerts, 2003; Meylachs, Friedman, Mateu-Gelabert, Sandoval et Meylachs, 2015).

Enfin, selon Martuccelli (2002), dès que l'individu se structure et qu'il présente une image non conforme à ce qui est attendu de lui socialement, le premier réflexe est d'y voir une défaillance, un problème à régler, une crise, une souffrance, une désorientation (Martuccelli, 2002). En ce sens, la prise en compte de l'individu comme un être en devenir, avec des projets qui lui sont propres, est capital pour se déprendre de ces catégorisations institutionnelles et pour humaniser les interventions. L'individu moderne se tient et est tenu par un ensemble d'éléments et se construit dans une série d'épreuves d'individuation dont les liens affectifs, la famille, la scolarité, le travail et le couple (Martuccelli, 2002).

Il est indéniable que dans les sociétés modernes occidentales, les droits inaliénables des individus et leurs corollaires, les responsabilités civiles, ont mené à la nouvelle «quête de soi» et à de nouvelles épreuves d'individuation dont seules les personnes elles-mêmes peuvent rendre compte (Taylor, 1997). Les personnes qui font usage de drogues par injection sont aussi en quête existentielle. La consommation, qui est parfois considérée comme structurante, peut avoir pour but de se sentir utile, de se sentir participer à une activité significative (Hoffman, Strenski, Marshall et Heimer, 2003 ; Meylachs, Friedman, Mateu-Gelabert, Sandoval et Meylachs, 2015) ou de se sentir exister (Zajdow, 2010), d'où le terme de «carrière de toxicomane». Des études démontrent que les personnes qui font usage de drogue incluant par injection ont un rôle social à tenir et plusieurs stratégies auxquelles penser pour arriver à fonctionner tout en conservant un certain contrôle sur leur vie (Harris et Rhodes, 2011 ; Meylachs, Friedman, Mateu-Gelabert, Sandoval et Meylachs, 2015). On peut se demander comment la consommation de drogues permet la réalisation d'un projet, par exemple, celui d'être normalisé dans son milieu de la drogue ou de se structurer pour vivre en société ?

La perspective de l'individu comme étant «en devenir» permet de dépasser des visions stigmatisantes, fatalistes ou déterministes des personnes. Selon Misrahi (1987), l'individu moderne n'a pas «à s'assumer (comme dirait Sartre), à s'accepter ou à se résigner (comme disaient les Stoïciens), il a à reconnaître qu'il se construit» (p. 95). Ainsi, les libertés sont des pouvoirs constituants qui «dévoilent des attitudes, c'est-à-dire des significations, des vécus qualitatifs et des poursuites (Misrahi, 1987, p. 28). Afin de percevoir la personne dans son «devenir» ou par ses «projets», il est essentiel d'ouvrir un dialogue avec elle afin d'une part de la connaître, mais aussi pour lui permettre par ce dialogue de «redécrire» son histoire dans une perspective d'ouverture sur des possibles (Taylor, 1997).

Ce dialogue se concrétise principalement dans les relations de confiance mutuelle entre deux individus. L'intervention ou plutôt le dialogue se tisse avec l'humilité de l'intervenant face à la prétention de trouver des solutions pour la personne. Puisque la prise de conscience de soi et de ses projets, de ses singularités, de ses goûts, de ses désirs s'effectuent souvent dans le contexte d'échange avec d'autres, dans le dialogue, la personne peut prendre davantage conscience de sa capacité à se réinventer et à se défaire des processus de subjectivisation (Foucault, 1983). Il faut aussi se rappeler comme le souligne Sointu (2006) :

qu'«en effet, les stratégies institutionnalisées ne définissent pas comment les personnes interprètent, vivent des expériences ou agissent dans leur vie. Les acteurs ne font uniquement que suivre des règles. Ils les étirent, travaillent autour d'elles afin de les exploiter à leur propre avantage» (p. 340).

Ainsi, les gens bricolent autour des valeurs culturelles et sociales prédominantes pour donner un sens à leur conduite (Sointu, 2006).

Enfin, l'estime de soi et le respect de soi sont essentiels pour que l'individu puisse faire l'expérience de l'autonomie personnelle (Maillard, 2011). L'estime de soi, qui est synonyme de confiance en soi et de respect de sa propre valeur en tant qu'être humain, implique la confiance de l'individu en ses propres capacités à se réaliser dans les limites de ses moyens (Mestiri, 2007). D'où l'importance d'avoir des projets de vie qui sont, de surcroît, renforcés par un regard d'autrui approuvateur «afin que mon plan rationnel de vie semble utile sinon d'un point de vue communautaire de moins à l'échelle du groupe auquel j'appartiens» (Mestiri, 2007, p. 21). Les personnes sont prêtes à modifier leurs projets puisqu'elles sont des êtres sociaux voulant se sentir appartenir à un groupe communautaire significatif. Ainsi, selon Mestiri (2007), «[...] notre identité n'est jamais définie de manière définitive, puisque les fins que nous adoptons à un moment donné sont par essence provisoires, car nous

sommes des êtres de projets» (Mestiri, 2007, p. 37). Pour comprendre ce que représentent les défis de l'individuation, il est nécessaire d'ouvrir un dialogue avec les individus eux-mêmes pour qu'ils puissent témoigner de la façon dont ils arrivent à «se tenir dans le monde» et à traverser les épreuves notamment avec le soutien interne et externe dont ils disposent, les divers rôles qu'ils occupent, l'identité sociale qu'ils construisent et le respect qu'ils attirent (Martuccelli, 2002).

Discussion

Les cinq redéfinitions de ce qui pose problème chez bon nombre de personnes utilisatrices de drogues par injection ont toutes leurs forces et leurs limites respectives. En ce qui a trait aux limites, nous avons démontré qu'il est tout aussi réducteur de caractériser les personnes qui s'injectent uniquement en termes de «vulnérables» ou de «souffrantes» ou de «discriminées» que de les caractériser en des termes de personnes «à risque». Élargir les définitions du problème au-delà des risques biologiques permet par contre, de penser à d'autres interventions qui pourraient aider socialement diverses personnes UDI en plus de permettre d'inclure d'autres personnes qui ne sont pas des UDI, telles les personnes itinérantes, les consommateurs de crack et les personnes avec des troubles mentaux qui partagent plusieurs caractéristiques communes.

Finalement, se représenter ce qui pose problème chez les personnes UDI autrement que par les risques biologiques ou le paradigme biomédical permet de penser autrement à la réponse sociale, même si ce travail est largement incomplet. Plusieurs autres caractéristiques communes ou redéfinitions des personnes UDI auraient effectivement pu être présentées telles que la personne «dépendante», «déviante», ou «marginale». Étudier les diverses représentations sociales de ce que les personnes UDI donnent à voir d'elles-mêmes ou les façons dont elles sont socialement perçues aide à mieux saisir l'étendue et la complexité dans laquelle ces personnes doivent interagir avec le monde, avec les multiples images d'elles-mêmes projetées, accolées, interprétées, qui sont symboliquement échangées et transformées dans les différentes interactions sociales.

En nous appuyant sur les travaux de Martuccelli (2002), nous tenons à souligner que les discours uniques, uniformisant et englobant pour expliquer les comportements et luttes communes des individus, notamment ceux qui s'injectent des drogues, ne tiennent plus. Il faut dépasser les catégorisations simplistes et réductrices des individus et reconnaître la coexistence des apparences contraires au sein de la «réalité» constitutive de la personne. Par exemple, le «souci de soi» et de son devenir peut coexister avec une conduite toxicomaniaque (Drumm, McBride, Metsch, Neufeld et Sawatsky, 2005; Meylachs, Friedman, Mateu-Gelabert, Sandoval et Meylachs, 2015; Olsen, Banwell, Dance et Maher, 2012). Ces dimensions, comme il a été exposé, ont également toutes leurs limites et leurs potentiels de dérives. Explicitement les institutions, c'est-à-dire des collectifs de personnes (ex : la société, la famille, les disciplines professionnelles, les pairs, les groupes culturels) peuvent attribuer des «étiquettes» réductrices aux personnes pour répondre à leurs propres impératifs institutionnels et non pour répondre aux besoins réels de ces personnes (Douglas, 1999). À trop vouloir saisir les individus par les caractéristiques qui les relient à un groupe, on évacue les dimensions les plus singulières et expressives de ce que constituent ces individus (Martuccelli, 2002). De plus, un individu tend socialement à se reproduire et à donner une image récursive de son identité (Butler, 2007). L'«identité» signifie en latin «faire idem» et nécessite un travail identitaire de reproduction de soi qui peut enfermer l'individu dans une identité sociale dont il voudrait pourtant se défaire (Butler, 2007). C'est d'ailleurs une des raisons pour laquelle il faut se garder d'étiqueter les personnes.

Pour éviter les pièges de «santéisation» et de psychologisation du social, il faut aussi agir sur les politiques, puisque l'individu qui traverse une série d'épreuves d'individuation, se tient et est tenu

par un ensemble d'éléments souvent complexes qui ne sont pas détachés de forces structurelles et qui contribuent aux inégalités, à la discrimination et aux différentes formes d'exclusions sociales (Martuccelli et de Singly, 2009). Ainsi, nous croyons comme Martuccelli et de Singly (2009), qu'« il ne sert à rien de lire les grands processus sociaux si on est incapable de comprendre la vie des gens, les manières dont ils luttent, vivent et éprouvent le monde » (p. 7).

Selon Martuccelli et de Singly (2009) :

« Être moderne signifie être pris dans une multitude d'expériences de temporalité et d'espaces différents, de promesses et de dangers constants. La modernité est un auto-développement des potentialités humaines, une expérience vitale unique qui rend capable de se sentir à l'aise au milieu du tourbillon de l'existence » (p. 5).

Une réelle réflexion sur les façons de mieux rendre compte des personnes UDI amène nécessairement à délaisser les discours massifiés, les stéréotypes et les préjugés. Elle permet d'expliquer la personne, de la voir dans sa complexité singulière ainsi que dans la complexité de son environnement.

La souffrance et la vulnérabilité sociale interpellent aussi la sollicitude qui, selon Tronto (2009), doit engager plus qu'une attitude d'ouverture et de compassion, mais aussi des gestes concrets par des personnes compétentes et formées. Selon Tronto (2009), des actions concrètes sur la souffrance ne peuvent se réaliser sur un plan sociétal que par la mise en place de politiques sociales liées aux soins (care) complémentaires aux approches médicales curatives et préventives des maladies. Par contre, pour ne pas sombrer dans une « sollicitude caritative », et pour assurer la qualité des soins, il doit s'agir de politiques publiques (Tronto, 2009), ce qui malheureusement n'a pas encore lieu au Québec pour les personnes marginalisées que sont les personnes UDI. De fait, comme leur vulnérabilité et leur souffrance ne sont pas reconnues, ces dernières n'ont pas droit à des soins infirmiers ou sociaux particuliers et adaptés à leur réalité au même titre que d'autres personnes présentant des problèmes de santé chroniques. Le soin aux corps et aux âmes sont ainsi déficients dans un paradigme principalement axé sur l'autoresponsabilisation des individus face aux risques.

Enfin, une prise en compte de la personne comme étant « en devenir » nous semble porteuse d'humanité et d'inscription dans le social. L'humanisation des interactions avec les personnes de la marge passerait en effet par la possibilité pour elles de pouvoir raconter leurs projets ainsi que leurs épreuves d'individuation dans leurs rapports au monde, ce qui permet, pour emprunter des termes de Taylor (1997) de « redécrire » leur vie ou de « réédifier » sa vie. Pour ce faire, il y a nécessité de dépasser les catégorisations sociales qui permettent de distinguer certaines personnes de la norme, et qui servent surtout à justifier les approches disciplinaires, en adoptant une approche pluridisciplinaire et transdisciplinaire (Douglas, 1999 ; Morin, 1999). Pour « penser autrement » et « regarder autrement », il faut en effet éviter les carcans théoriques, disciplinaires et ontologiques. L'ouverture avec une réflexivité critique et une éthique renouvelée est primordiale. Enfin, « agir autrement » implique de dépasser les formules toutes faites entourant les phénomènes et l'expérience humaine.

Les cadres d'interventions normalisés font trop souvent écran et nuisent à la capacité de regarder et de comprendre les singularités des personnes. Alors que leurs épreuves individuelles ne sont pas considérées comme telles, et que les interventions se focalisent sur des facteurs de risque biologiques prédéterminés, la vulnérabilité, la souffrance, les iniquités et la défavorisation sociales, ainsi que les luttes personnelles ne sont pas prises en compte. Aussi, il a lieu d'agir et de penser de façon créative pour intervenir auprès des personnes de la marge tout en misant davantage sur les projets de vie et les conditions de vie signifiantes et valorisantes.

Penser et percevoir autrement les personnes UDI

Enfin, il y aura toujours des glissements moralisateurs et répressifs indus, tant qu'il n'y aura pas, d'une part la reconnaissance sociale de la vulnérabilité, souffrance, détresse et répression de ces personnes, et d'autre part un processus d'émancipation par ces personnes elles-mêmes. Or, pour que les personnes UDI puissent s'émanciper, il est nécessaire de mettre en place de conditions sociales essentielles tout en reconnaissant les forces et les aspirations de celles-ci. Ainsi, la réponse sociale aux « problèmes » auxquels sont confrontées les personnes qui s'injectent des drogues dépendra de notre aptitude, en tant que société, à dépasser la perspective sanitaire axée sur les risques biomédicaux.

Remerciements

L'auteure remercie les Fonds de recherche du Québec- Santé (FRQ-S), pour la Bourse de formation doctorale pour détenteurs d'un diplôme professionnel ainsi que les Instituts de recherche en santé du Canada (IRSC) pour une bourse doctorale Frederick Banting et Charles Best (BESCD).

Références

- Adam, C. et Herzlich, C. (2007). *Sociologie de la maladie et de la médecine*. Paris, France : Arman Colin.
- Aïach, P. (1998). La voie de la médicalisation. Dans P. Aïach et D. Delanoe (dir.), *L'ère de la médicalisation* (p. 15-35). Paris, France : Éditions Économica.
- Aïach, P. (2006). Médicalisation/santéisation et psychopathologisation du social. Dans M. Bresson (dir.), *La psychologisation de l'intervention sociale : mythes et réalités* (p. 65-74). Paris, France : l'Harmattan.
- Aïach, P. (2009). L'irrésistible expansion du champ de la santé. Dans H. S. Yaya (dir.), *Pouvoir médical et santé totalitaire* (p. 81-99). Québec, Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Anderson, L. et Snow, D. A. (2001). L'exclusion sociale et le soi : une perspective d'interactionniste symbolique. *Sociologie et sociétés*, 33(2), 13-27.
- Beck, U. et Beck-Grenshein, E. (1995). *The Normal Chaos of Love*. Cambridge, United Kingdom: Polity Press.
- Beck, U. (2002). *La société du risque, sur la voie d'une autre modernité*. Paris, France : Atlo Aubier.
- Bertrand, K., Nadeau, L. et Flores Arranda, J. (2012). Femmes, toxicomanie et inadaptation sociale grave : l'intégration des services au long cours. Dans M., Landry, S. Brochu et C. Patenaude (dir.), *L'intégration des services en toxicomanie* (p. 131-158). Québec, Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Beynon, B. M., Roe, B., Duffy, P. et Pickering, L. (2009). Self-reported Health Status, and Health Service Contact, of Illicit Drug Users Aged 50 and Over: a Qualitative Interview Study in Merseyside, United Kingdom. *BMC Geriatrics*, 9(45), Repéré à <http://www.biomedcentral.com/1471-2318/9/45>
- Bibeau, G. (2008). Entre mépris et vie à nue, la souffrance sociale. Dans L. Blais (dir.), *Vivre à la marge. Réflexions autour de la souffrance sociale* (p. 185-211). Québec, Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Bibeau, G. et Perreault, M. (1995). *Dérives montréalaises. À travers des itinéraires de toxicomanies dans le quartier Hochelaga-Maisonneuve*. Montréal, Québec : Boréal.
- Bourgois, P., Prince, B. et Moss, A. (2007). The Everyday Violence of Hepatitis C Among Young Women who inject Drugs in San Francisco. *Human Organization*, 63(3), 253-264.
- Bourgois, P. (1998). The Moral Economies of Homeless Heroin Addicts: Confronting Ethnography, HIV risk, and Everyday Violence in San Francisco Shooting Encampments. *Substance Use and Misuse*, 33(11), 2323-2351.
- Breton, E. (2013). Du changement de comportement à l'action sur les conditions de vie. *Santé publique*, 2(Suppl. S2), 119-123.
- Bruneau, J., Daniel, M., Abrahamowicz, M., Zang, G., Lamothe, F. et Vincelette, J. (2011). Trends in Human Immunodeficiency Virus Incidence and Risk Behavior Among Injection Drug Users in Montreal, Canada: A 16-Year Longitudinal Study. *American Journal of Epidemiology*, 173(9), 1049-1058.
- Butler, J. (2007). *Le récit de soi. Pratiques théoriques*. Paris, France : Presses universitaires de France.

- Carrier, N., Laplante, J. et Bruneau, J. (2005). Exploring the Contingent Reality of Biomedicine: Injecting Drugs Users, Hepatitis C and Risk. *Health, Risk and Society*, 7(2), 123-140.
- Castel, R. (2010, 23 mars). L'autonomie, aspiration ou condition. *La vie des idées*. Repéré à <http://www.laviedesidees.fr/L-autonomie-aspiration-ou.html>
- Crawford, R. (1980). Healthism and the Medicalization of Everyday Life. *International Journal of Health Services*, 10(3), 365-388.
- Crawford, R. (1977). You are Dangerous to Your Health: the Ideology and Politics of Victim Blaming. *International Journal of Health Services*, 7(4), 663-679.
- Doucet, M.-C. (2009). Santéisation et souffrance, un enjeu social contemporain. Dans H. S. Yaya (dir.), *Pouvoir médical et santé totalitaire : conséquences socio-anthropologiques et éthiques* (p. 359-373). Québec, Québec : Presses de l'Université de Laval.
- Douglas, M. (1999). *Comment pensent les institutions*. Paris, France : Édition La découverte/MAUSS.
- Drumm, R. D., McBride, D., Metsch, L., Neufeld, M. et Sawatsky, A. (2005). "I'm a Health Nut!": Street Drug Users Accounts of Self-Care Strategies. *Journal of Drug Issues*, 35(5), 607-629.
- Drumm, R., D., McBride, D. C., Metsch, L., Page, J. B., Dickerson, K. et Jones, B., (2003). « The rock always comes first »: Drug User's Accounts About Using Formal Health Care. *Journal of Psychoactive Drugs*, 12(16), 461-469.
- Ehrenberg, A. (2001). Au carrefour du social et du médical, Entrevue avec Alain Ehrenberg, réalisée par Jean Pichette. *Relations*, 669, 12-15.
- Ehrenberg, A. (2008). *La fatigue d'être soi. Dépression et société*. Paris, France : Odile Jacob.
- Fassin, D. (2004). *Les maux indicibles, Sociologie des lieux d'écoute*. Paris, France : La Découverte: Paris.
- Fassin, D. (1996). Exclusion, *underclass*, *marginalidad*. Figures contemporaines de la pauvreté urbaine en France, aux Etats-Unis et en Amérique latine. *Revue française de sociologie*, 37(1), 37-75.
- Fernandez, F. (2010). *Emprises. Drogues, errance, prison : figures d'une expérience totale*. Bruxelles, Belgique : de Boeck-Larcier, collection Crimen.
- Fischer, B., Rehm, J., Brissette, S., Brochu, S., Bruneau, J., El-Guebaly, N., Noël, ... Baliunas, P. (2005). Illicit Opioid Use in Canada : Comparing Social, Health, and Drug Use Characteristics of Untreated Users in Five Cities (OPICAN study). *Journal of urban health : bulletin of the New York academy of medicine*, 82(2), 250-266.
- Foucault, M. (1983). Usage des plaisirs et techniques de soi. *Le Débat*, 5(27), 46-72.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. Paris, France : Gallimard.
- Foucault, M. (1973). *The Order of Things: An Archeology of The Human Sciences*. New York, États-Unis: Vintage Books.
- Goffman, E. (1967). *Interaction ritual. Essays in Face to Face Behavior*. Chicago, États-Unis: Aldine Publishing Company.

- Harris, M. et Rhodes, T. (2011). Venous Access and Care: Harnessing Pragmatics in Harm Reduction for People who Inject Drugs. *Addiction*, 107(6), 1090-1096.
- Harris, M., Treolar, C. et Maher, L. (2012). Staying Safe from Hepatitis C: Engaging with Multiple Priorities. *Qualitative Health Research*, 22(1), 31-42.
- Hobbs Leenerts, M. H. (2003). From Neglect to Care: A Theory to Guide HIV-positive Incarcerated Women in Self-Care. *Journal of the Association of Nurses in AIDS Care*, 14(5), 25-38.
- Hoffman, N. G., Strenski, T. A., Marshall, P. A. et Heimer, R., (2003). Maintaining Respectability and Responsibility: Gendered Labor Patterns Among Women Injection Drug Users. *Health care for women international*, 24(9), 794-807.
- Johnson, M. E., Neal, D.B., Brems, C. et Fischer, D. G. (2006). Depression as Measured By the Beck Depression Inventory –II Among Injecting Drug Users. *Assessment*, 13(2), 168-177.
- Komaroff, J. et Perreault, M., (2013). Toutes les organisations ne sont pas égales quant au pouvoir décisionnel de leurs pairs aidants! *Drogues, santé et société*, 12(1), 41-56.
- Labbé, F., Mercure, S-A., Bédard, A., Bédard, E., Côté, F. et les participantes au Projet LUNE (2013). Aider, s’aider, s’entraider : expériences de femmes travailleuses du sexe de rue et utilisatrices de drogues par injection dans une recherche-action participative visant la prévention du VIH. *Drogues, santé et société*, 12(1), 93-117.
- Laberge, L. (2000). Aspects sociopolitiques de la prévention du VIH auprès des personnes consommant des drogues par injection. *Nouvelles pratiques sociales*, 13(1), 153-172.
- Laws, G. (1994). Oppression, Knowledge and the Built Environment. *Political Geography* 13(1), 7-32.
- Lupton, D. (1999). *Risk*. London, United Kingdom: Routledge.
- Lupton, D. (1995). *The Imperative of Health. Public Health and the Regulated Body*. London: Sage publications.
- Lupton, D. et Tulloch, J. (2002). «Life Would be Pretty Dull Without Esk»: Voluntary Risk-Taking and its Pleasures. *Health, Risk & Society*, 4(2), 113-124.
- MacNeil, J. et Pauly, B. (2011). Needle Exchange as a Safe Haven in an Unsafe World. *Drug and Alcohol Review*, 30(1), 26-32.
- Maher, L. (2002). Don't Leave us this Way: Ethnography and Injecting Drug Use in the Age of AIDS. *International Journal of Drug Policy*, 13(4), 311-325.
- Maillard, N. (2011). *La vulnérabilité: Une nouvelle catégorie morale ?* Genève, Suisse : Labor et Fides.
- Martuccelli, D. et de Singly, F. (2009). *Sociologie contemporaine. Les sociologies de l'individu*. Paris, France : Armand Colin.
- Martuccelli, D. (2002). *Grammaire de l'individu*. Paris, France : Éditions Gallimard, Folio Essais Inédit.
- Massé, R. (2007). Le risque en santé publique. Piste pour un élargissement de la théorie sociale. *Sociologie et Sociétés*, 39(1), 13-27.

Mestiri, S. (2007). *De l'individu au citoyen. Rawls et le problème de la personne*. Paris, France : Édition de la maison des sciences de l'homme, Collection Philia.

Meylakhs, P, Friedman, S. R. Mateu-Gelabert P, Sandoval, M. et Meylakhs, N. (2015) Taking Care of Themselves: How Long-Term Injection Drug Users Remain HIV and Hepatitis C free. *Sociology of Health & Illness*, 0(0), 1-16.

Misrahi, R. (1987). *Les actes de la joie, fonder, aimer, rêver, agir*. Paris, France : Encre marine.

Moore, D. et Fraser, S. (2013). Producing the “Problem” of Addiction in Drug Treatment. *Qualitative Health Research*, 23(7), 916-923.

Moore, D. et Dietze, P. (2005). Enabling Environments and the Reduction of Drug-Related Harm : Reframing Australian Policy and Practice. *Drug and Alcohol Review*, 24(3), 275-284.

Morin, E. (1999). La pensée complexe, une pensée qui se pense. Dans E. Morin et J-L LeMoigne (dir.), *L'intelligence de la complexité* (p. 247-267). Paris, France : l'Harmattan.

Neale, J., Tompkins, C. et Sheard, L. (2007). Barriers to Accessing Generic Health and Social Services: a Qualitative Study of Injecting Drug Users. *Health and social care in the community*, 16(2), 147-154.

Niget, D. et Petitclerc, M. (2012). Pour une histoire du risque. Le risque comme culture de la temporalité. Dans D. Niget et M. Petitclerc (dir.), *Pour une histoire du risque : Québec, France, Belgique* (p. 1-33). Montréal, Québec et Rennes, France : Presses universitaires de Rennes/Presses de l'Université du Québec.

Olsen, A., Banwell, C., Dance, P. et Maher, L. (2012). Positive Health Beliefs and Behaviours in the Midst of Difficult Lives: Women who inject drugs. *International Journal of Drug Policy*, 23(4), 312-318.

Otero, M. (2013). Repenser les problèmes sociaux des populations problématiques aux dimensions problématisées. Dans S. Roy et M. Otero (dir.), *Qu'est-ce qu'un problème social aujourd'hui. Repenser la non-conformité* (p. 351-389). Québec, Québec : Presses de l'Université du Québec.

Otero, M. (2005). Santé mentale, adaptation sociale et individualité contemporaine, Nouveaux malaises. *Les cahiers de recherche sociologique* (p. 41-42), 65-89. Doi : 10.7202/1002460ar

Pandolfi, M. et Fassin, D. (2010). *Contemporary States of Emergency: The Politics of Military and Humanitarian Interventions*. New York, États-Unis : Zone Books.

Parker, J., et Stanworth, H. (2005). «Go for it!» Towards a Critical Realist Approach to Voluntary Risk-Taking. *Health, Risk & Society*, 7(4), 319-336.

Patra, J., Fischer, B., Maksimowska, S. et Rehm, J. (2009). Profiling Poly-Substance Use Typologies in a Multi-Site Cohort of Illicit Opioid and Other Drug Users in Canada- a Latent Class Analysis. *Addiction Research and Theory*, 17(2), 168-185.

Peretti-Watel, P. (2003). *Sociologie du risque*. Paris, France : Armand Colin.

Perreault, M. (2008). Une vulnérabilisation qui rend vulnérable au VIH/sida. Dans V. Châtel et S. Roy (dir.) *Penser la vulnérabilité : Visages de la fragilisation du social* (p. 149-163). Québec, Québec : Les Presses de l'Université du Québec.

- Petersen, A. R. et Lupton, D. (1996). *The New Public Health: Discourses, Knowledges, Strategies*. London, Royaume Uni: Sage publications Ltd.
- Pierret, J. (2008). Entre santé et l'expérience de la maladie. *Psychotropes*, 2(14), 47-59.
- Quintin, J. (2012). La mise en sens de l'expérience humaine. *Cahier du CIRP*, 3, 42-59.
- Poliquin, H. (2015). Analyse critique et dimensionnelle du concept de santéisation. *Aporia*, 7(1), 17-29.
- Quirion, B. (2001). Réduction des méfaits et gestion des risques : les frontières normatives entre les différents registres de régulation de la pratique psychotrope. *Déviance et société*, 26(4), 479-495.
- Quirion, B. et Bellerose, C. (2007). Discours néolibéral d'émancipation dans le champ de l'usage des drogues : réduction des méfaits et « empowerment ». *Sociologie et Sociétés*, 39(1), 29-50.
- Ravet, J.-C. (2005). Au cœur de la condition humaine : entrevue avec Michel Freitag. *Relations*, 705, 19-21.
- Rhodes, T. et Quirk, A. (1998). Drug Users' Sexual Relationships and the Social Organisation of Risk: the Sexual Relationship as a Site of Risk Management. *Social Science and Medicine*, 46(2), 157-69.
- Rhodes, T. (2002). The «Risk Environment»: A Framework for Understanding and Reducing Drug-Related Harm. *The International Journal of Drug Policy*, 13(2), 85-94.
- Rhodes, T. et Simic, M. (2005). Transition and the HIV risk environment. *British Medical Journal*, 331(7510), 220-223.
- Rhodes, T. (2009). Editorial Essay: Risk environments and Drug Harms: a Social Science for Harm Reduction Approach. *International Journal of Drug Policy*, 20, 193-201.
- Réseau juridique canadien VIH/sida (2005). *Rien à notre sujet sans nous. L'implication accrue et significative des personnes qui utilisent des drogues illégales : un impératif sanitaire, éthique et des droits humains*. Repéré à: <http://www.aidslaw.ca/site/wp-content/uploads/2013/09/Greater+Involvement+-+Bklt+-+Drug+Policy+-+FRA.pdf>
- Roy, E., Nonn, E., Haley, N. et Cox, J. (2007). Hepatitis Meanings and Preventative Strategies Among Street-Involved Young Injection Drug Users in Montreal. *International Journal of Drug Policy*, 18(5), 397-405.
- Saillant, F. (2006). La responsabilité dans l'intervention humanitaire : l'indifférence ou l'engagement. Dans G. Gagnon et F. Saillant (dir.), *De la responsabilité : Éthique et politique* (p.163-186). Montréal, Québec : Liber.
- Sen, A. (2003). *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*. Paris, France : Odile Jacob.
- Shannon, K., Rusch, M., J. Shoveller, J., Alexson, D., Gibson, K. et Tyndall, M.W. (2008). Mapping Violence and Policing as an Environmental–Structural Barrier to Health Service and Syringe Availability Among Substance-Using Women in Street-Level Sex Work. *International Journal of Drug Policy*, 19(2), 140-147.
- Simmel, G. (1989). *Les grandes villes et la vie de l'esprit. Philosophie de la modernité*. Paris, France : Payot.
- Skrabanek, P. (1994). *La fin de la médecine à visage humain*. Paris, France : Éditions Odile Jacob.

Sointu, E. (2006). The Search for Wellbeing in Alternative and Complementary Health Practices. *Sociology of Health & Illness*, 28(3), 330-349. Doi:10.1111/j.1467.9566.2006.00495.x

Soulet, M-H. (2005). Reconsidérer la vulnérabilité. *Empan*, 4(60), 24-29.

Sylvestre, M-E. (2012). La science est-elle contre les pauvres ? Analyse du discours savant et politique sur les vulnérables. *Nouvelles pratiques sociales*, 1, 30-48.

Taylor, C. (1997). *La liberté des modernes*, Philosophie morale. Paris, France : Presses universitaires de France.

Taylor, C. (2002). *Grandeur et misère de la modernité*. Montréal, Québec : L'essentiel Bellarmin.

Tronto, J. (2009). *Un monde vulnérable, pour une politique du care*. Paris, France : La Découverte.

Ulh, A. (2009). Éthique et visions de l'être humain dans la politique des addictions « fondées sur les preuves scientifiques ». *Dépendances*, 9(39), 5-10.

Young, I. M. (2005). Five Faces of Oppression. Dans Cudd, A E. et Andreasen, R. O. (dir), *Feminist theory: a philosophical anthology* (p. 91-104). Oxford, UK Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing.

Zajdow, G. (2010). It Blasted Me Into Space': Intoxication and an Ethics of Pleasure. *Health Sociology Review*, 19(2), 218-229.