

Logique «sauvage» des psychotropes: le cas des sociétés chamaniques

Michel Perrin, ethnologue *

Certaines sociétés «sauvages» ont, pour penser leur monde et tenter d'agir sur lui, donné un rôle primordial à des substances psychotropes. Elles les ont domestiquées, ce qui ne va d'ailleurs pas sans excès et sans problèmes. Chez nous, au contraire, «la drogue» est, si l'on ne permet l'expression, restée quasiment à l'état sauvage, ou bien elle est liée à un bric-à-brac d'idées et de prescriptions hétérogènes, changeantes ou contradictoires. Mais peut-être est-ce ce désordre qui la rend plus fascinante encore, parce que lui sont obscurément associées, comme on l'a maintes fois souligné, des valeurs que notre société oppose ou juge incompatibles: liberté/dépendance; création individuelle/communion avec le monde; plaisir/souffrance; extase/déchéance; religieux/profane; amour du produit/tyrannie du besoin; prescription inconsciente/interdiction officiel, etc.

Adoptant le regard éloigné de l'ethnologue et la perspective comparatiste de l'anthropologue, je me suis autrefois livré à un exercice de classification pour tenter de saisir les raisons de l'usage intellectuel et social des

psychotropes dans les sociétés de tradition orale et dans les nôtres (Perrin, 1982). Cela m'amena à distinguer trois niveaux, que je présenterai en quelques mots: — Dans les sociétés de tradition orale qui en font usage, «la drogue» est associée à un type particulier de communication. C'est un *véhicule* qui mène à un «ailleurs» précis, balisé par la mythologie. Disloquant la perception ordinaire, les psychotropes en rendraient possible l'expérience directe. Chez nous, cette fonction de véhicule est présente, mais il n'existe aucun «ailleurs» culturellement bien défini où «la drogue» permettrait de «voyager».

— Dans toutes les sociétés, y compris la nôtre, «la drogue» a aussi une fonction de signe. Son usage est souvent codifié, ritualisé; sa consommation ou son interdiction recourent une division du champ social: elle est une marque de distinction pour le groupe qui y a accès et, indirectement, elle désigne ses qualités supposées; elle peut souligner l'opposition entre l'initié et la personne ordinaire, entre le marginal et le conforme, entre les hommes et les femmes... Elle peut dénoter le pouvoir ou la déviance, etc.

* Directeur de Recherche au C.N.R.S. Laboratoire d'Anthropologie Sociale, Collège de France, 52, rue Cardinal Lemoine, 75005 PARIS.

— Enfin, les psychotropes sont souvent associés, comme agents stimulants, aux mouvements *messianiques* entrepris par certaines sociétés soumises fortement à l'Occident. Chez nous, on retrouve ce rôle de *catalyseur* de la drogue qui, souvent, est ou a été associée à un désir de contester l'ordre établi.

Interroger des faits de notre société à partir d'observations menées dans des sociétés exotiques est un exercice qui s'est avéré utile (1). Je le poursuivrai donc ici en analysant plus en détail certaines des relations entre psychotropes et sociétés chamaniques, même si je le fais avec quelque réticence, sachant que ce regard détaché et lointain peut paraître choquant à ceux qui côtoient le drame quotidien de la toxicomanie.

DES PSYCHOTROPES POUR PENSER ET EXPÉRIMENTER

Le chamanisme — qui est l'un des grands systèmes d'interprétation et de traitement de l'infortune—, et l'usage de produits psychotropes qui souvent l'accompagnent, s'inscrivent dans un cadre logique dont voici quelques grandes lignes.

Toutes les sociétés de tradition orale, en particulier les sociétés à chamanisme, opposent deux mondes : ce monde-ci, du quotidien, du profane, de l'ordinaire..., et le «monde-autre» (2). Peuplé de dieux, d'ancêtres, de spectres, de créatures fantastiques et d'êtres de ce monde-ci doués provisoirement de propriétés spéciales — tel le chamane —, le monde-autre est qualifié par chaque société d'un mot que l'on peut rendre par «sacré».

Entre ces deux mondes, on suppose possible une communication et l'on considère que bon nombre d'infortunes — parfois de bonnes fortunes — en sont les conséquences. Les êtres du monde-autre menacent ou agressent les âmes, les corps, les biens ou le milieu. C'est le prix à payer pour que se reproduise l'espèce humaine qui sans cesse s'attaque à la nature pour survivre. Mais le monde-autre offre aussi aux humains la possibilité de communiquer avec lui et de répondre à ses attaques. Cette communication se fait le plus souvent par le rêve, considéré comme une voix émise et gouvernée par le monde-autre qui révèle ainsi la vérité à venir, proférant pronostics et oracles. Mais elle reste alors aléatoire. Pour y pallier, on a imaginé que le monde-autre savait offrir à certaines personnes la possi-

bilité de recevoir ou d'acquérir des pouvoirs «sacrés» comparables aux siens et de les utiliser à *volonté* pour traiter les infortunes. Il en est ainsi des chamanes.

Chaque société définit à sa façon les conditions pour devenir chamane ou, si l'on est chamane, les manières de franchir la frontière entre ce monde-ci et le monde-autre afin de résoudre un problème lorsqu'il se présente: maladie, sécheresse, chasse infructueuse, etc. Et nombreuses sont celles qui, pour marquer ce passage, cette rupture, ont accordé une place privilégiée aux substances psychotropes auxquelles elles font jouer, pour ainsi dire, le rôle d'«opérateurs» intellectuels et affectifs. Car, en provoquant des impressions de discontinuité, de décentrement ou de voyage, reconnues par toutes les sociétés y compris la nôtre, les «drogues» dénotent d'une part le passage d'un monde à l'autre. Par le biais d'un apprentissage, d'un enseignement systématique, elles rendent possible, d'autre part, une «exploration affective» de la mythologie: sous l'effet de la drogue, on a la certitude de rencontrer les êtres du monde-autre, de vivre leurs aventures, d'expérimenter les grandes transformations mythiques, etc. Enfin, la consommation de psychotropes, volontaire, contrôlée, ritualisée, peut servir implicitement de modèle pour penser les modifications biologiques ou les transformations de sensibilité que provoque la maladie. Cette dernière étant conçue en général comme une intrusion ou un déséquilibre atteignant le corps mais aussi comme un voyage forcé de l'«âme», maintes analogies lient les perceptions induites chez le malade par les effets et les représentations de la maladie avec les impressions psycho-physiologiques produites par l'ingestion de substances psychotropes. En d'autres termes, la prise de drogue et sa maîtrise, les effets qu'elle produit et leur relatif contrôle serviraient de métaphores au chamane — et au public qui l'observe — pour penser à la fois la maladie et sa guérison.

DEUX EXEMPLES

Examinons le cas de deux sociétés amérindiennes dont j'ai une connaissance directe: les Huichol et les Guajiro (3).

La drogue des Huichol, qui vivent dans une haute Sierra au Nord-Ouest de Guadalajara, au Mexique, est le fameux cactus peyotl, le *jikuri* (*Lophophora Williamsii*), dont l'alcaloïde le plus actif est la mescaline. La

personne chez qui on a décelé une vocation chamannique doit en consommer jusqu'à avoir des rêves ou des visions appropriés que seule susciterait cette plante à laquelle on attribue aussi la «quasi-mort» précédant l'initiation, véritable mise en scène d'une rupture d'avec ce monde-ci. Une fois chamane, le Huichol use ensuite du peyotl comme d'un produit «sacré» (*ma'ibe*) qui lui révèle les diagnostics, l'aide à libérer les âmes prisonnières, à soigner les lésions, etc.

Les Huichol ont également recours à une autre drogue, aux effets paraît-il redoutables mais d'usage plus rare: le *kieri* (*Solandra brevicalix* ou *Datura metioides*, de la famille des solanacées). Je devais le signaler, même si je n'en parlerai plus, car, associée à la fois à la sorcellerie chamannique et à l'inspiration créatrice, cette plante «forme système» avec le peyotl; *kieri* et *jikuri* ont, dans leurs fonctions, leurs usages et les mythes, des positions opposées et complémentaires.

Les Guajiro, habitants d'une péninsule semi-désertique de l'extrême-nord de l'Amérique du Sud, au Venezuela et en Colombie, ont pour drogue chamannique le jus de tabac mâché, consommé à haute dose (*Nicotiana tabacum* ou *N. rustica*; alcaloïde: la nicotine). Les réactions qu'il déclenche décident «objectivement» de l'accession au chamanisme. Sur le futur chamane s'accumulent d'abord, selon un lent processus, des «symptômes» significatifs — rêves thérapeutiques, phobies alimentaires, maladies à répétition..., — considérés comme autant de signes d'une communication privilégiée avec le monde-autre, et donc d'une vocation chamannique (Perrin 1987). Mais cette communication n'est pas maîtrisée. Survient alors une syncope, la «quasi-mort», comme le disent les Guajiro. C'est un «renversement», à condition qu'il soit confirmé par «la preuve par le tabac». Si l'impétrant supporte la haute dose de jus de tabac que la chamane appelée d'urgence le force à avaler, si ce liquide le fait très vite renaître de sa syncope significative, il deviendra chamane; s'il vomit, il est déclaré incapable. Une réaction positive au tabac signifie l'accession à une nouvelle «espèce». La personne s'est «ouverte», dit-on, sur le monde-autre; ses «mauvaises maladies sont devenues esprits auxiliaires». Plus tard, à l'occasion de chaque cure, c'est en buvant le tabac, qu'elle s'«ouvrira» à volonté, qu'elle communiquera avec ses auxiliaires. Une chamane me le disait ainsi, en 1979:

La chamane s'ouvre dans tout son corps
à cause du *yüü*, du jus de tabac (...)

Alors, sa voix sort de son ventre, elle chante,
ses esprits arrivent et lui parlent...

Car le tabac est *pülasü*, il a des pouvoirs (...)

Quand la chamane a fini le jus de tabac,
quand elle ouvre de nouveau les yeux,
son chant devient timide, hésitant,
et elle s'arrête.

Et, à l'occasion de chaque cure, c'est avec son souffle chargé de jus tabac que le chamane soignera les maux, faisant revenir les âmes ou expulsant du corps des éléments pathogènes. Le tabac est donc pour les Guajiro à la fois véhicule et signe: il permet d'atteindre le monde-autre et il est l'emblème du chamanisme.

Les sociétés justifient le pouvoir de ces plantes en les reliant à leur conception du monde, à leur symbolique et leur mythologie. Elles en font ainsi des signifiants de la plus haute importance.

Pour les Huichol, le peyotl est un «dieu». Ils ont élaboré un système ternaire dont le peyotl, le cerf et le maïs occupent les trois pôles. En consommant la drogue, le chamane huichol doit atteindre un état tel que se confondent ou se superposent sans cesse les images du maïs, du peyotl et du cerf. Chacun peut prendre symboliquement la place des autres maïs aussi, dit-on, apparaître réellement sous la forme des autres au cours de l'expérience hallucinogène permettant d'atteindre un état de fusion que la mythologie associe à la puissance des origines. Un chamane me le décrivait ainsi, en octobre 1989:

Quand nous sommes ivres de peyotl,
nous voyons le petit cerf,
un instant il est homme, un instant il est femme,
l'instant d'après il sera peyotl.
L'instant suivant il sera maïs,
homme pour un instant, femme pour un autre...
Puis il est peyotl,
ensuite il sera pluie et nuage, puis cerf...

D'ailleurs, on «chasse le peyotl», comme un cerf, dans une terre appelée Wirikita, lieu à la fois mythique et réel, situé à quelques cinq cents kilomètres du territoire indigène. On en fait sa provision annuelle et on en consomme jusqu'à éprouver la sensation d'avoir franchi la frontière entre ce monde-ci et le monde-autre, jusqu'à expérimenter la mythologie, jusqu'à rencontrer Kauyu-mari, le cerf qui fait fonction d'esprit auxiliaire et dont les chamanes se partagent ou se disputent les faveurs. Cette rencontre est le premier niveau à atteindre pour être chamane. En ce lieu des origines, le Huichol, grâce au peyotl, met en actes la mythologie, il éprouve les analogies entre les modifications de ses affects, de ses perceptions sensorielles, et la conception du monde et de ses origines que lui impose sa société. D'ailleurs, le chamane peut tenter, par des prises massives, d'atteindre un niveau chamanique supérieur, c'est-à-dire une meilleure capacité à vivre la mythologie, à rencontrer davantage d'êtres du monde-autre.

Dans la symbolique guajiro, le tabac est associé au jaguar originel qui, en un combat épique, affronta Maleiwa, le Héros culturel (Perrin, 1976 : 108-11). Consommer le tabac c'est donc s'incorporer un produit qui signifie la toute-puissance de la nature, représentée par le jaguar. Lorsque le chamane «le mange dans son ventre», il peut non seulement communiquer avec le monde-autre mais aussi se battre d'égal à égal avec lui. Tout se passe comme si la puissance «sacrée» (pūlasū, disent les Guajiro) du tabac, associée au Jaguar, devait neutraliser celle des êtres pathogènes du monde-autre (Perrin, 1991).

À côté de ces constructions symboliques spécifiques s'établissent d'autres relations, secondaires en apparence mais d'importance pour l'ethnologue et pour ceux qui scrutent les rapports entre représentations et comportements individuels.

Par exemple, dans nombre de sociétés, drogue et sexualité forment système. Il est même un groupe amazonien, dit Tukano, qui assimile acte sexuel et prise de drogue, tous les deux renvoyant aux commencements : l'acte sexuel à l'inceste originel père-fille évoqué par les mythes, la drogue à l'état d'indifférenciation primordiale du monde, lorsque tout avait forme humaine. Prendre l'ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) ou faire l'amour serait pour les Tukano expérimenter ces

connivences entre sexualité, monde-autre et temps des origines (Reichel-Dolmatoff, 1972).

Au peyotl est attribué aussi une bisexualité significative. Mâle, on l'associe aux rayons solaires, aux flammes, aux esprits du maïs, au bois du cerf; femelle, sa fleur est assimilée à celle du maïs, son jus à la rosée et au sang féminin, etc., autant de liaisons dont on peut, bien sûr, chercher les motivations dans la forme de la plante. Le peyotl cumule en tout cas les qualités des sexes opposés, il signifie ainsi complémentarité et équilibre. Bref, la pensée mythique huichol en fait un véritable «sujet-matrice» dont les qualités multiples et contradictoires recouvrent divers codes, sexuel, cosmique, botanique, etc. En absorber c'est, entre autres, abolir la différence sexuelle, c'est se fondre dans l'unitaire.

Pour le chamane guajiro, le tabac est un objet introduit dans le corps qui permet à la «chamanerie» de croître, d'où des corrélations entre tabac et fécondation. On dit parfois de la première prise, au moment de l'initiation, qu'elle facilite une dilatation, comparable à celle du corps de la femme qui accouche. On compare aussi la «première fois du jus de tabac» avec le premier acte sexuel : tous deux sont associés à la peur, au danger et au désir, à la mort, et tous deux sont vite contraints par la société. Ou bien l'action du jus de tabac est rapprochée implicitement d'une fécondation par la bouche, comparable à l'imprégnation de la femme lors de l'acte sexuel. D'ailleurs, mis dans une même position paradigmatique, sperme et jus de tabac sont considérés comme incompatibles : il ne faut pas copuler lorsqu'on officie un chamane. Si on le faisait, il «mourrait», il s'évanouirait et, seul, le jus de tabac à haute dose pourrait le faire revivre...

RETOUR AU COMPARATISME

On voit, au terme de cette brève analyse, ce qui sépare radicalement la conception et la prise de drogue dans les sociétés «chamaniques» et les nôtres. Chez nous, rien n'est vraiment utilisé comme outil de pensée, rien n'est culturellement très structuré, ou ce qui pourrait l'être le reste très provisoirement. On trouve surtout des tentatives de classifications des effets de la drogue. Bien sûr, on est loin de cette époque où les premiers voyageurs, expérimentant des drogues des Indiens d'Amérique, n'avaient même pas de mots pour en dire

les effets. Au XIX^e siècle, les chimistes et les premiers pharmacologues tentaient de décrire «objectivement» tandis qu'un Quincey ou un Beaudelaire proposaient une appréhension par le biais de l'art et de la littérature qui servent encore de référence culturelle... Au XX^e siècle, les explorations classiques proposées par Michaux (1967) en France, ou par Huxley (1954) en Grande-Bretagne, pour ne prendre que les plus proches, sont avant tout des modèles d'analyse «objective» privilégiant l'étude des effets intrinsèques des psychotropes en général et celle des différences entre produits. Les «études» de Castañeda, qui mêlent fictions ethnologiques et caricatures de notre mentalité occidentale en quête d'exotisme, ont fait long feu après avoir servi de «modèle» durant les années soixante-dix.

Chez nous, le véhicule-drogue mène à un ailleurs hypothétique. On parle souvent — ce sont là paroles des partisans — de franchir les limites, d'atteindre l'absolu, de communier avec le monde ou «avec tout et tous» (Michaux, 1967 : 211), de «s'évader hors du moi» (Huxley, 1954 : 56), mais ces recherches restent «hors-discours». Elles expriment essentiellement des rapports confus au désir, au besoin de transcendance, à la mort. Au mieux, chacun attend de la drogue qu'elle l'aide à expérimenter de manière émotive et dynamique ce qu'il a lu, vu, ou entendu. Les Occidentaux qui, prenant des psychotropes, se réfèreraient explicitement à notre religion, cherchant par exemple à vivre les expériences extraordinaires relatées par l'Ancien ou le Nouveau Testament, seraient pris pour des fous ou de mauvais croyants! En simplifiant et en ne retenant que le plus caricatural, on pourrait dire qu'aujourd'hui, en France, domine dans «le bon sens commun» une représentation manichéenne élémentaire qui associe d'une part la drogue non contrôlée à la Mort — association que reprennent volontiers les toxicomanes —, de l'autre la drogue médicalement contrôlée au Bien-Être ou à l'Efficacité — une relation que reconnaissent «stressés» ou «cadres dynamiques»! Dans les sociétés de tradition orale, lorsque plusieurs «drogues» sont consommées, comme chez les Huichol, elles sont organisées en système, chacune prend une valeur symbolique et sociale précise. Nous, nous en expérimentons plusieurs pour en comparer les effets «propres», et il est d'usage d'amplifier des différences par le jeu d'oppositions généralement simplistes et instables... (4)

SUBSTITUTS ET CATALYSEURS

Les développements précédents pourraient laisser croire à une stricte relation entre la spécificité du produit et l'usage culturel qui en est fait. Michaux est d'ailleurs séduit par ce point de vue: selon lui, les «tapis volants» et le «paradis de Mahomet» pourraient découler des effets propres au haschisch (1964 : 133). Mais tout prouve que l'expression culturelle est si dominante qu'elle occulte les réactions plus spécifiques à la nature chimique du produit consommé. À ce sujet, C. Lévi-Strauss écrivait: «les hallucinogènes ne recèlent pas un message naturel dont la notion même apparaît contradictoire; ce sont des déclencheurs et des amplificateurs d'un discours latent que chaque culture tient en réserve et dont les drogues permettent ou facilitent l'élaboration» (1973 : 263-79). D'ailleurs, je l'ai souligné (Perrin, 1982 : 129), des psychotropes pharmacologiquement différents sont parfois associés à des mythologies fort proches et, inversement, à un même psychotrope consommé par plusieurs sociétés correspondent parfois des représentations du monde fort différentes. Fait d'autant moins étonnant que dans les sociétés à chamanisme, les drogues semblent toutes là pour signifier avant tout la rupture, le décentrement, l'inversion, etc. Comme si l'esprit humain avait partout utilisé ces produits pour dénoter les mêmes opérations intellectuelles. Michaux lui-même parle d'ailleurs de «modèle des hallucinogènes» (1967 : 10).

Mais surgit ici une autre question complétant la précédente: certaines drogues sont-elles plus volontiers réservées à la communication avec le monde-autre, en raison d'effets intrinsèques et d'autres plus spécifiquement destinées à faciliter la communication sociale, pour cela peu symbolisées, peu «verbalisées», quasi indépendantes de la conception générale du monde? Peut-être, mais les limites entre ces deux groupes hypothétiques sont encore très flexibles. Le cas des Indiens des Plaines et des Navaho adeptes de la *Native American Church* («Église Indigène Américaine») — qui mêle traditions chamaniques et chrétiennes et s'appuie sur le culte dit du «peyotisme», emprunté entre autres aux traditions huichol et tarahumara —, illustre bien l'«élasticité» des relations entre le produit et son usage culturel. Lorsque, vers 1930, la consommation du peyotl, prônée par cette nouvelle église, fut interdite par la législation américaine, ils se tournèrent vers le «haricot rouge» (ou *bean mescal* : *Sophora secundifolia*),

parfois, aussi, dit-on, vers l'alcool, auparavant considéré comme incompatible avec le peyotl, ou bien même vers des haricots sans aucun pouvoir psychotrope...

Quand l'autorisation de prendre de nouveau du peyotl «à des fins religieuses» leur fut rendue, en 1960, ces substituts furent relégués au second plan. Entre-temps, ils remplirent des fonctions comparables (Allain, 1973 : 152, 159). Cet exemple est généralisable : lorsqu'il y eut suppression autoritaire, dans une situation de type colonial, de l'usage d'un psychotrope intellectuellement et socialement important, sa place fut souvent comblée par un substitut, ou même, provisoirement, par un placebo.

L'histoire de la Native American Church est d'ailleurs doublement intéressante. Elle prouve d'une part que la prise de peyotl n'est pas incompatible avec la religion chrétienne — les adeptes indiens de cette religion synchrétique ont institué un baptême au peyotl, plante qu'ils adorent comme un dieu et assimilent parfois à l'hostie. Ils cherchent, par le biais de la «drogue», à rencontrer le Christ, à communiquer avec Dieu, à voir le Paradis et l'Enfer, bref à vivre la Bible... Cette histoire prouve aussi que la drogue peut aider à la révolte. Car la création de la Native American Church, en 1918, fut une manière indirecte de protester contre l'ordre imposé par les Blancs. En prônant l'usage religieux des psychotropes, on poursuivrait, en s'unissant, une tradition de mouvements messianiques et de revendications nées le siècle précédent dans maintes sociétés nord-américaines.

Ceci nous ramène une autre fonction de la drogue rapidement évoquée au début de ce texte, celle de catalyseur. Car, même dans les sociétés de tradition orale, l'usage des drogues n'est pas seulement intellectuel ou «symbolique». Leur action sur les sens et les affects, leur caractère dynamisant et «désinhibant», peuvent être aussi privilégiés, bien plus que leurs propriétés d'objets bons à penser. Il s'agit alors de subvertir l'usage traditionnel, de proposer un nouveau rituel, impliquant l'ingestion de quantités plus importantes et un nombre plus grand de consommateurs dans le but d'introduire un désordre ou d'imposer le changement (Perrin, 1982 : 135). La drogue, au lieu de s'inscrire dans un ordre intellectuel ou social, le menace.

On est ici de plain-pied avec la culture occidentale qui en fait ou en a fait un usage comparable. En provoquant un état de perception extraordinaire les

psychotropes faciliteraient une prise de conscience; ils permettraient d'échapper au carcan des idées toutes faites et de répandre plus aisément les idées nouvelles. Mais comme notre société est hétérogène et changeante, apparaissent, liés à des effets de mode, des phénomènes de «distinction» dans le sens donné à ce terme par Bourdieu (1979). Les attitudes face à la drogue ne peuvent alors être comprises qu'en considérant sa fonction *signe*, laquelle est souvent dominante (Perrin, 1982 : 133, 136-7) et n'est certainement pas la même aujourd'hui dans deux groupes censés en consommer : un certain milieu de l'art ou du spectacle et une frange de délinquants.

CONTRÔLE DE LA CONSOMMATION ET RITES DE DÉCHAMANISATION

Revenons aux sociétés de tradition orale pour introduire brièvement un dernier problème, celui du contrôle de l'usage des drogues. Le voyage chamannique est donc une rencontre avec les êtres de monde-autre avec lesquels il faudra ruser, dialoguer ou combattre afin de traiter les infortunes. La consommation de «drogues» sera augmentée si la rencontre ou le combat sont difficiles. Car la «drogue» est considérée comme l'arme la plus puissante du chamane. Il peut donc être amené à en consommer trop — trop de tabac ou trop de peyotl —, pour mener, dit-il, son combat ou sa discussion à terme, parfois jusqu'à en mourir.

Mais chaque société définit une normalité chamannique qui, indirectement, est liée à un usage conforme des psychotropes. Et chaque société propose une représentation des dérèglements. Ainsi la catégorie guajiro *irairaiwaa*, littéralement «être pris par l'auxiliaire qui fait trembler», désigne les chamanes «anormaux». Victimes de crises fréquentes — avec symptomatique de type hystérie, selon un jugement psychiatrique —, ils seraient dépendants de la «drogue» car seul le tabac à haute dose est capable de les soulager. Mais ils perdent vite leur clientèle et parfois, au terme d'un rituel douloureux et dangereux, on doit extraire leur «chamanerie». Si les ethnologues songeaient à les observer, on trouverait sûrement des faits comparables de «déchamanisation» dans d'autres sociétés.

Chez les Huichol, la consommation de peyotl par les futurs chamanes se fait en général dans une maison cérémonielle et sous les regards du public et des «spé-

cialistes», qui surveillent attentivement les réactions des impétrants. J'ai vu des jeunes gens qui avaient abusé du peyotl avoir les pieds et les mains liés pour les empêcher d'en consommer davantage. Plus les chamanes ont d'expérience et de savoir, dit-on aussi, moins ils ont besoin de peyotl pour expérimenter le monde-autre et pour être de puissants thérapeutes, comme si, implicitement, au perfectionnement était associé une sorte de désintoxication...

POUR CONCLURE

Je serai provocateur. Notre société, qui est complexe mais professe un idéal égalitaire, combat «la drogue» et refuse de lui reconnaître un usage culturel positif. Faut-il en conclure que «la drogue» ne survit qu'à travers son interdiction? Certains aimeraient pousser cette hypothèse jusqu'au bout en proposant un certain type de «libéralisation». Comme notre représentation du monde, sous-tendue par la science, ne peut laisser aux «drogues» une place dans nos représentations comparable à celle que leur donne les sociétés chamaniques, comme il nous est «impensable», pour des raisons morales ou politiques, de permettre à des groupes, aussi petits ou marginaux soient-ils, d'inclure les psychotropes non médicalisés dans leur art de vivre, cette libéralisation risque de les faire disparaître.

1. Cet exercice m'a même valu la fausse réputation de spécialiste de la drogue! Si j'avais alors, pour répondre à une demande, accepté de m'y livrer, c'était surtout en tant qu'observateur de pratiques chamaniques amérindiennes, vu que les psychotropes y ont une importance primordiale: une perspective anthropologique pouvait m'aider à mieux cerner ensuite, sur le terrain, des spécificités ethnographiques.

L'article initial (1982) a été deux fois repris par des revues «grand-public», sous de nouveaux titres et avec quelques modifications (Perrin 1985, 1989a).

2. Je le désigne ainsi pour éviter l'expression d'«au-delà», qui évoque trop l'idéologie chrétienne, et celle de «monde surnaturel», puisque ce monde-autre sert en particulier à appréhender des phénomènes que nous qualifions de naturels, qu'ils soient climatiques, géologiques, biologiques, etc.

3. Je reprendrai et développerai ici certaines des observations esquissées dans Perrin, 1989b.

4. Mais il faut être prudent. Rares sont les études qui ont tenté de répondre, dans le cas de notre société, à ce problème de représentations associées à la consommation collective d'un produit psychotrope, qu'elles soient fugaces, récurrentes, ou stables. Même au sujet du vin ou de l'alcool en France, il n'existe pas de travaux vraiment convaincants. Les tentatives structuralistes de Barthes (1957) et les fresques «historiques» mêlant l'énumération de rituels ou d'expressions idiomatiques liés à la consommation du vin restent très partielles.

En tout cas, la recherche systématique d'un système de représentation, aussi embryonnaire soit-il, aiderait certainement les spécialistes qui se chargent des toxicomanes à dialoguer avec ceux qu'ils assistent, dont on peut supposer qu'ils appartiennent tous ou ont tous appartenu à un groupe «marqué» par la drogue.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALLAIN, PATRICK, 1973, *Hallucinogènes et société*, Paris, Payot.
- BARTHES, ROLAND, 1957, *Mythologies*, Paris, Le Seuil.
- BENZI, MARINO, 1972, *Les Derniers adorateurs du peyotl*, Paris, Gallimard.
- BOURDIEU, PIERRE, 1979, *La distinction*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- FURST, PETER, 1972, «Trouver notre vie : le peyotl chez les Indiens huicholes du Mexique», in *La Chair des Dieux. Les usages rituels des psychédéliques*, P.T. Furst (éd.), Le Seuil, 1974 (original : *The Flesh of the Gods*, 1972).
- HUXLEY, ALDOUS, 1954, *Les portes de la perception*, rééd. 10/18, 1984 (éd. anglaise).
- MICHAUX, HENRI, 1967, *Connaissance par les gouffres*, Paris, Gallimard; rééd. NRF-Poésie, 1988.
- NAHAS, GABRIEL, éd., 1982, *Drogue et Civilisation. Refus social ou acceptation*, «Entretiens de Rueil 1981», Paris, Pergamon Press.
- PERRIN, MICHEL, 1991, *Les Praticiens du rêve*, Paris, P.U.F.

- PERRIN, MICHEL, 1989a, «La Drogue : véhicule, signe et catalyseur», in *Autrement*, 106 : «L'Esprit des Drogues» : 42-49.
- PERRIN, MICHEL, 1989b, «Positions symboliques et usages des drogues dans les sociétés de tradition orale», *Le Trimestre psychanalytique*, 4 : 115-123.
- PERRIN, MICHEL, 1987, «Shamanistics Symptoms or Symbols? A Case of Indetermination (The body of the Guajiro shaman)». *Anthropos*, 82 : 567-80.
- PERRIN, MICHEL, 1985, «Drogue d'indiens, drogue de blancs», *Le Temps Stratégique*, Genève, 12 : 83-90.
- PERRIN, MICHEL, 1982, «Point de vue anthropologique sur les drogues toxicomanogènes», in Nahas, 1982 : 127-38.
- PERRIN, MICHEL, 1976, *Le Chemin des Indiens morts. Mythes et symboles guajiro*, Paris, Payot (rééd. 1983).
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo, 1972, «Le contexte culturel du Yagué», in Furst (éd.).

SOMMAIRE

L'auteur tente de montrer, à partir de cas exemplaires amérindiens : 1) Comment, dans des sociétés à chamanisme, les psychotropes s'intègrent logiquement dans des pensées traditionnelles, religieuses ou symboliques, dont il n'existe pas l'équivalent dans nos sociétés. Les drogues aident à «expérimenter le mythe». 2) Comment, dans les sociétés où les psychotropes sont des opérateurs essentiels, leur nature même reste secondaire : on peut avoir recours à des substituts. Mais la modification des usages de la drogue peut devenir catalyseur de mouvements sociaux ou «anti-sociaux». L'exemple des messianismes. 3) Comment est contrôlée la consommation des drogues chamaniques; les rites de «déchamanisation». Les exemples seront empruntés pour l'essentiel aux sociétés guajiro (Vénézuéla-Colombie), huichol (Mexique) et yagua (Pérou), notre société servira également de référence.

ABSTRACT

Using Amerindian examples, the author attempts to demonstrate: 1) How in chamanistic societies, psychoactive drugs are a logical part of traditional thinking whether they be religious or symbolic, and which have no equivalent in our society. Drugs help to "experience the myth". 2) How, in societies where psychoactive drugs are primordial "operators", their nature itself is secondary: one can use substitutes. However modification of drug use can set in motion social or "anti-social" movements, messianisms for instance. 3) How "chamanistic" drugs are controlled and what "de-chamanization" rites are. Examples are taken mainly from the guajiro (Venezuela-Colombia), huichol (Mexico) and yagua (Perou) societies. Ours is also used as reference.

SUMARIO

Presentando como ejemplos casos de los indios de América, el autor trata de mostrar: 1) Como en las sociedades shamánicas, las drogas psicoactivas se integran lógicamente en el pensamiento tradicional, religioso y simbólico, de lo cual no tenemos un equivalente en nuestra sociedad. Las drogas ayudan a "experimentar el mito". 2) Como, en las sociedades donde las sustancias psicoactivas son los operadores esenciales, su naturaleza misma queda en segundo plano: se pueden utilizar substitutos. Sin embargo, las modificaciones en la utilización de la droga pueden poner en marcha movimientos sociales o "anti-sociales", el mesianismo, por ejemplo. 3) Como es controlado el consumo de las drogas shamánicas; el rito de "deshamanización". Los ejemplos son tomados de las sociedades guajiro (Venezuela-Colombia), huichol (Méjico) y yagua (Perú). También nuestra sociedad servirá de referencia.