

CAHIERS DU BRESIL CONTEMPORAIN

N° 35-36

1998

RELIGIONS

ORTHODOXIE, HETERODOXIE ET MYSTICISME

Paris, décembre 1998

e fato, publicado em 1999

L'UTILISATION RELIGIEUSE DE L'AYAHUASCA DANS LE BRÉSIL CONTEMPORAIN*

Edward MacRAE**

L'*ayahuasca*, une boisson psycho-active faite à partir de la sève du *Banisteriopsis Caapi* et de la feuille de *Psychotria Viridis*, a été employée à des fins diverses par les indigènes de l'Amazonie occidentale depuis des temps immémoriaux. Conçue comme un moyen d'ouvrir les portes du monde spirituel à la perception des humains, ce breuvage a été utilisé surtout par les chamans dans diverses occasions telles que diagnostic et traitement d'un large éventail de maladies et malaises, divination, chasse ; il a parfois même été utilisé en tant qu'aphrodisiaque. Même s'il est probable que son origine est à chercher entre les habitants de la forêt humide, l'*ayahuasca* a été amenée dans les hautes terres andines et on la trouve aussi maintenant dans plusieurs des grandes métropoles brésiliennes, argentines, chiliennes et même, parfois, européennes.

L'emploi de l'*ayahuasca* par les tribus amazoniennes, puis par les guérisseurs métis dans la périphérie de villes comme Pucallpa et Iquitos, a été bien analysé par de nombreux chercheurs tels Reichel-Dolmatoff, Feriglas, Eduardo Luna, Marlene Dobkin de Rios et bien d'autres. Mais je me propose ici de discuter l'utilisation religieuse qui est faite de cette boisson par certains habitants des zones urbaines, petites et grandes, au Brésil, dont la plupart appartiennent aux classes moyennes. En effet, il existe actuellement au Brésil environ sept ou huit groupes religieux différents qui emploient l'*ayahuasca* en tant qu'élément sacré au cours de leurs rituels. Leurs systèmes de croyance et leurs cérémonies peuvent être assez différents mais ils ont aussi beaucoup en commun et ce que je vais dire ici sur l'un de ces courants, le Santo Daime, peut être considéré comme valable également pour les autres groupes. Je concentrerai ici mon analyse sur le Santo Daime parce que c'est le groupe que j'ai étudié durant les dix dernières années et au sein duquel j'ai pris part aux rituels et partagé le breuvage.

* Traduit de l'anglais par Marion Aubrée.

** Professeur d'anthropologie au PPGAS de l'Université Fédérale de Bahia.

Toutefois, avant de comprendre le fonctionnement et la signification culturelle de ce groupe, il faut tenir compte de certaines particularités de la culture et de la religiosité brésiliennes. Comme on le sait, la société brésilienne est le résultat d'un riche mélange entre des éléments européens, indiens et africains. La colonisation portugaise de cette région s'est concentrée surtout le long du littoral atlantique et bien que son influence se soit étendue vers les terres intérieures et même jusqu'aux Andes, ce n'est que récemment que la lointaine frontière et les zones amazoniennes de forêt humide ont été pleinement intégrées à la vie de la nation.

Autrement dit, bien que les incursions des Portugais aient souvent réussi à briser les organisations sociales traditionnelles des Indiens, on n'a officiellement rien mis à leur place. Même la présence de l'Eglise catholique fut sporadique et non systématique dans la majorité de la région, donnant lieu au développement de plusieurs mouvements religieux peu orthodoxes qui mélangent des éléments indiens, catholiques, africains et de diverses origines ésotériques.

Le résultat de ceci est que, même si la majorité de la population brésilienne se dit catholique, il existe une grande tolérance et même une participation active dans une large variété de sectes ou de cultes d'origines diverses. Malgré cette attitude, apparemment libre et tranquille à l'égard du fait religieux et malgré le matérialisme effréné qui gouverne les interactions sociales, beaucoup de Brésiliens semblent avoir une attirance pour les choses spirituelles et, bien qu'ils aient quelques difficultés à expliquer ce en quoi ils croient vraiment, peu d'entre eux se considèrent comme athées.

C'est dans ce contexte que nous devons envisager la fondation du mouvement du Santo Daime, en 1930 à Rio Branco, capitale de ce qui n'était alors que le Territoire de l'Acre. Le fondateur de ce mouvement était un collecteur de latex, noir, appelé Raimundo Irineu Serra qui, originaire de l'état de Maranhão, s'était installé en Amazonie en 1912. Il est probable qu'il fut d'abord initié à la consommation d'*ayahuasca* par un guérisseur péruvien métis. Cependant, au bout de quelques temps, il commença à avoir des visions dans lesquelles une figure féminine, qu'il associait à Notre-Dame de la Conception, lui donna des instructions pour apprendre à guérir et créer une nouvelle doctrine religieuse. Le fond était très catholique même si la doctrine incorporait des éléments spiritistes et ésotériques tels que les notions de réincarnation, la loi du karma et le culte de quelques esprits élémentaires liés aux forces de la nature.

Maître Ireneu, comme l'appelait ses adeptes et ses clients, devint fameux pour ses pouvoirs de guérisseur et, après quelques temps, sa renommée commença à se répandre à Rio Branco. Son premier groupe de fidèles était composé de collecteurs de latex, qui après le déclin du boom du caoutchouc furent obligés de migrer vers les villes de la région où ils avaient, en général, de grandes difficultés pour s'intégrer dans la vie urbaine. Ainsi, son influence se répandit rapidement dans toute la ville et même certains politiciens qui recherchaient tout à la fois une guérison et un appui électoral s'adressèrent à lui. Grâce à l'aide de ces puissants amis, il eut la possibilité d'acquérir un grand lot de terres où il construisit une église et fonda, avec ses fidèles, une colonie agricole.

Durant sa vie et après sa mort, en 1971, son mouvement enregistra de sévères défections et de nombreuses scissions. Aujourd'hui il existe six organisations séparées qui se réclament de lui mais la plupart d'entre elles sont réduites et ne comportent chacune pas plus d'une centaine d'adeptes. Il existe cependant une exception constituée par le groupe formé sous l'autorité d'un autre collecteur amazonien, Sebastião Mota de Melo, mieux connu sous le nom de Padrinho Sebastião. A l'instar d'autres leaders du Daime, il fut très bien reçu par de nombreux jeunes gens, étrangers à la région amazonienne. Il en est résulté l'installation de plusieurs centres religieux dans les métropoles du sud et son groupe compte maintenant plus de 3 000 adeptes. Entre les groupes qui utilisent l'*ayahuasca* il vient en second, après la União do Vegetal qui regroupe 5 000 fidèles et qui fut fondée dans les années 60 à Porto Velho, dans l'état de Rondonia, par Maître Gabriel, autre guérisseur usager de l'*ayahuasca* sans rapport avec Maître Ireneu. Pourtant, tant le Santo Daime que la União do Vegetal partagent de nombreux éléments doctrinaux et rituels qui attestent de l'importance du fond culturel commun d'où ils ont émergé.

Même si, d'un point de vue pharmacologique, l'*ayahuasca* peut être considérée comme un agent psycho-actif très puissant, ces organisations religieuses l'emploient relativement souvent et les fidèles du Daime ont l'habitude de le consommer en moyenne une fois par semaine sans qu'apparemment il en résulte des problèmes de santé. Ceci est probablement dû au strict contrôle rituel construit autour de cette pratique et au fait que le breuvage est rarement consommé en dehors du rituel.

Norman Zinberg, un psychiatre nord-américain qui étudie l'abus de drogues, a souligné que même les substances qui créent la plus forte dépendance, comme l'héroïne, peuvent être utilisées d'un façon contrôlée

et non compulsive, aussi longtemps que leur usage est soumis à une série de sanctions et de rituels sociaux qui renforcent certaines constellations de valeurs, certaines règles de conduite et des manières standardisées de les produire, de les consommer et de traiter leurs effets (Zinberg, 1984, p. 5). Plus récemment, Jean-Paul Grund, dans les études qu'il a réalisées parmi les consommateurs d'héroïne et de cocaïne en Hollande, a poussé plus loin la théorie de Zinberg en proposant ce qu'il appelle un "modèle rétroactif d'auto-régulation de l'usage des drogues" qui inclut deux éléments supplémentaires : disponibilité de drogue et structure de vie (Grund 1993 : p. 247). Le rituel du Daimé comme celui des autres religions qui utilisent l'*ayahuasca* semblent être de bons exemples de ce modèle. Non seulement elles adoptent des procédures rituelles pour la prise du breuvage qui répondent aux conditions préalables mises en lumière par Zinberg, mais encore elles régulent également l'accès de leurs adeptes à la substance et leur fournissent une doctrine sur la façon de structurer leur vie, qui représentent les deux éléments de contrôle que Grund a ajouté au modèle de régulation de la drogue.

Ainsi, la cérémonie est considérée comme une occasion spéciale et sacrée qui a lieu à un moment et dans un endroit déterminés et qui se déroule selon un rituel particulier qui inclut l'interprétation chantée des hymnes, une danse simple exécutée par tout le groupe et, parfois, des homélies ou des sermons. Les participants se préparent généralement à la cérémonie en s'abstenant d'alcool et de relations sexuelles durant les trois jours qui précèdent ; au cours de la cérémonie elle-même ils occupent dans la pièce une place qui est déterminée par des critères objectifs tels que le sexe, la taille et le statut conjugal. Outre le fait de participer à la danse du groupe, ils doivent aussi suivre quelques règles de conduite, de posture, et revêtir un uniforme.

Le rituel est mené par un officiant assisté de quelques personnes qui sont chargées de maintenir l'ordre et de vérifier que chacun suit la règle. Les différents groupes qui utilisent l'*ayahuasca* ont reconnu des leaders locaux ainsi que des collègues de membres plus avancés qui sont capables d'aider les moins expérimentés à donner un sens à leur "trip" individuel et à passer les moments les plus durs. Ces derniers exercent également un contrôle sur les doses et le temps durant lequel chaque participant ingère la boisson. Ils sont, à leur tour, contrôlés par d'autres fidèles plus haut placés dans la hiérarchie qui assurent l'uniformité de la doctrine et des procédés entre tous les centres appartenant à un courant particulier.

Au début, lorsque ces différents mouvements religieux basés sur l'*ayahuasca* furent créés, ils jouèrent un rôle important pour aider les migrants qui venaient de la forêt à s'adapter et à s'intégrer dans leur nouvel environnement urbain. Aujourd'hui, en revanche, une grande partie des nouveaux fidèles viennent d'un milieu socio-culturel différent.

Ce sont, en termes généraux, de jeunes adultes ayant un niveau d'éducation secondaire ou supérieure et des revenus de classe moyenne basse. Bien qu'ils aient à faire face à des problèmes différents de ceux auxquels étaient confrontés les collecteurs de latex arrivés récemment en ville, qui formaient la base des premiers membres de cette religion, ils ont eux aussi leurs propres problèmes existentiels. Au Brésil, les jeunes souffrent des conséquences de la crise économique et sociale qui a duré plus de dix ans et a entraîné un chômage important, une inflation qui tournait autour de 30 % par mois et la quasi disparition de ce qui était une classe moyenne relativement aisée.

Outre la situation entraînée par le déclin des espoirs en l'avenir, ces jeunes gens doivent aussi faire face aux changements culturels très rapides qui se produisent autour d'eux. Ceux-ci sont majoritairement liés à l'effondrement de l'organisation et des valeurs de la famille traditionnelle ainsi qu'à la liberté des relations sexuelles et aux transformations de l'éthique du travail. Dans ce milieu social chaque fois plus hostile, le fait d'appartenir à ce type de groupement religieux donne à beaucoup d'entre eux une identité sociale, psychologique et spirituelle qui fait sens.

Par ailleurs, l'usage discipliné de l'*ayahuasca* leur fournit une voie bien tracée vers le type d'expérience transcendante que beaucoup d'autres personnes recherchent à travers un usage compulsif de l'alcool et des drogues. En conséquence, le fait d'appartenir à ces groupes religieux semble être une manière particulièrement efficace de traiter la dépendance à l'alcool et aux drogues. Ainsi, plutôt que de rejeter tout type d'altération induite de la conscience, ils démontrent comment celle-ci peut être obtenue de façon efficace et sans danger.

Durant tout le temps où l'*ayahuasca* a été confinée aux lointaines régions amazoniennes, elle était hors du champ de vision et de pensée des faiseurs d'opinion et des autorités de Brasília, très influencées par une vision fortement métropolitaine. L'expansion de ces mouvements entre les jeunes des classes moyennes urbaines a très rapidement mis en alerte les moralistes locaux. En 1986, dans l'attente d'une étude plus approfondie, le gouvernement a décidé d'interdire l'emploi de l'*ayahuasca*.

Au Brésil, un ensemble de circonstances favorables a entraîné la mise en place d'une commission officielle plutôt libérale qui, après six mois d'étude, a produit un rapport demandant le retrait de l'interdiction au niveau national. Entre autres arguments les rapporteurs soulignaient qu'il n'existe pas de preuve que la consommation du breuvage en question puisse causer un quelconque dommage à la santé et que les fidèles de ce courant religieux vivent sans créer de problèmes d'ordre public et en accord avec les valeurs sociales acceptées par tous.

Parmi les premiers fidèles du Padrinho Sebastião on trouvait déjà quelques étrangers, latino-américains, européens et nord-américains. A travers eux les nouvelles sur le Daimon ont commencé à se répandre de par le monde et, dans certains cas, des canaux de distribution du breuvage se sont même établis hors les frontières brésiliennes.

Ceci a également contribué à ce que de nombreuses personnes en provenance de pays divers prennent l'habitude d'entreprendre des voyages vers le siège du groupe, situé dans un village qui se trouve au coeur de la forêt amazonienne, sur les bords de l'igarapé Mapiá, un affluent du Purus dans l'état de l'Amazonas. La difficulté d'accès à ce hameau, qui exige deux jours de voyage en canot sur le Purus et le Mapiá, liée à la puissance de la forêt et aux aspirations spirituelles des visiteurs, transforment le voyage en un véritable "voyage initiatique" dont l'impact psychologique entraîne souvent des processus de conversion au "daimisme".

Les années 90 ont fait naître une autre forme de relation entre les daimistes et les nations étrangères. Padrinho Alfredo, fils et successeur de Sebastião Mota, fait en compagnie de plusieurs fidèles des visites périodiques en Europe et, plus récemment, aux Etats-Unis pour emporter le breuvage et réaliser des rituels qui réunissent beaucoup de personnes. Ceci a fortement aidé à la divulgation de ce mouvement religieux dans les régions en question, avec une réceptivité toute particulière chez les membres des mouvements New Age.

Même en terres étrangères, le rituel du culte est protégé avec grand soin et la langue utilisée dans cette circonstance est principalement le portugais. C'est ainsi que le Santo Daimon commence, conjointement à divers autres cultes, ceux-là d'origine afro-brésilienne, à jouer un rôle important dans la diffusion de la culture brésilienne dans le monde.

Au cours des dernières années le Santo Daimon a atteint l'Europe, le Japon et l'Amérique du Nord. Dans tous ces endroits il a tout d'abord été

vu comme une nouvelle forme de chamanisme psychédélique, très en vogue à ce moment-là chez certains membres du mouvement New Age qui ont une vision positive par rapport à l'utilisation des substances psychoactives et qui croient qu'elles pourront leur permettre d'atteindre l'illumination spirituelle. Ainsi, en prenant pour point de départ des pratiques chamaniques traditionnelles glanées dans diverses parties du monde, ils utilisent un large éventail de substances qui vont de l'*ayahuasca* à la *jurema*, en passant par le peyotl, les champignons hallucinogènes et même le cannabis. Les rituels sont souvent improvisés en accord avec leur vision du monde particulière et consistent généralement en un mélange d'éléments spirituels orientaux et amérindiens avec, éventuellement, une touche de paganisme européen. Bien que ce "chamanisme" fasse de constantes références aux forces de la nature et à la Terre comme une entité organique vivante, il est plus centré sur l'individu et peu tolérant vis-à-vis de la notion de doctrine révélée, de règles strictes de conduite et de toutes choses qui pourraient ressembler à une religion organisée. En définitive, ceci amène souvent un rejet de la partie la plus conservatrice de la doctrine du Daïme, avec son emphase sur les valeurs et la hiérarchie traditionnelles du christianisme.

Mais la mise en oeuvre réelle des rituels, même s'ils sont improvisés, entraîne certaines demandes structurelles qui tendent vers l'établissement de nouvelles organisations qui ne sont pas si éloignées de celle du Daïme. Ainsi les groupes spécialisés dans la célébration des rituels incluent souvent des musiciens ainsi que des acolytes ayant une expérience du traitement des troubles psychiques des "voyageurs" néophytes. Ils sont regroupés autour d'un leader qui agit comme un guide durant les sessions et qui tend à voir son propre charisme naturel accru par l'effet des substances utilisées. La participation à ces rituels n'est généralement pas considérée comme une simple récréation, mais bien comme l'occasion d'une découverte de soi-même et d'un développement spirituel (certains préfèrent dire "personnel"). Ces cérémonies sont aussi considérées comme ayant des propriétés spécifiques de guérison, en particulier dans le cas des maladies de nature psychosomatique comme la toxicomanie.

On peut aisément envisager que de tels groupes deviennent le noyau d'une nouvelle religion qui, comme le syncrétisme indo-afro-catholique pratiqué par les daimistes, fera se rejoindre les divers éléments de la religiosité New Age pour composer une nouvelle doctrine plus en accord avec leur contexte socio-culturel. L'expérience de révélation divine produite par la boisson pourrait fournir une base psychique adéquate pour

ce nouveau culte et la "doctrine musicale" flexible des daimistes, bien qu'elle ne soit pas reprise dans tous ses détails, par manque d'adaptabilité à ces conditions, pourrait fournir un modèle pour des doctrines nouvelles plus en phase avec ce nouveau milieu. Bien que ceci ne soit qu'une suggestion de ce qui pourrait arriver en Europe ou en Amérique du Nord, des processus de ce type peuvent déjà être détectés, au Brésil même, entre des gens de classes moyenne qui étaient daimistes et qui sont devenus des utilisateurs d'un mélange de *jurema* (*Mimosa hostilis*) et de *peganon harmala*, une substance pharmacologique analogue à l'*ayahuasca*. En se basant sur leur propres révélations individuelles ces personnes développent des doctrines et des rituels nouveaux.

Le fonctionnement discipliné de ces organisations religieuses peut aider à mettre en place une approche plus tolérante de la question des drogues qui mette moins d'emphase sur les aspects purement pharmacologiques de la question et prête plus d'attention à l'état psychologique de qui les consomme ainsi qu'à l'environnement physique et socio-culturel dans lequel se produit cette consommation. En dépit de problèmes occasionnels, qui peuvent toujours se produire quand un grand nombre de gens se réunissent pour des raisons religieuses ou spirituelles, qu'il y ait ou non consommation de substances capables d'altérer l'état de conscience, le Santo Daime et les autres religions qui utilisent l'*ayahuasca* semblent bien confirmer l'efficacité du contrôle social sur les conséquences de la consommation de drogues.

Références bibliographiques

DE KORNE, J. (1994) : *Psychedelic shamanism - The Cultivation, Preparation and Shamanic Use of Psychotropic Plants*, Washington, ed Loompanics Unlimited.

GRUND, J.P.C. (1993) : *Drug Use as a Social Ritual - Functionality, Symbolism and Determinants of Self-Regulation*, Rotterdam, Instituut voor Vesslvingsonderzoek.

MACRAE, Edward (1992) : *Guiado pela Lua - Shamanismo e o uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime*, São Paulo, ed. Brasiliense, 2ème édition en 1998.

ZINBERG, N. (1984) : *Drug Set and Setting*, New Haven, Yale University Press.