



Weston La Barre

LES PLANTES PSYCHEDELIQUES ET LES ORIGINES CHAMANIQUES DE LA RELIGION

Traduit de l'américain
par Vincent Bardet
L'Esprit frappeur n°65



Weston La Barre
Les Plantes psychédéliques
et les origines chamaniques de la religion

Ce texte est extrait de
Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens
ouvrage dirigé par Peter T. Furst (Praeger Publishers, mc., 1972)

Du même auteur
The GhostDance, Origins of Religion,
Doubleday, Garden City 1970.
Culture in Context: Selected Writings of Weston La Barre,
Duke University Press, 1980.
Muelos: a Stone Age Superstition about Sexuality,
Columbia University Press, 1984.
The Peyote Cult, University of Oklahoma Press, 1989.
Shadow of Childhood: Neoteny and the Biology of religion,
University of Oklahoma Press, 1991.

L'Esprit frappeur
9, passage Dagorno 75020 Paris

© 1972, Praeger Publishers, mc.

© 1972, Gordon Wasson.

© 2000, L'Esprit Frappeur (NSP), pour la traduction française.

ISBN: 2-84405-105.7

DANS LE TEXTE qui va suivre, nous avançons la thèse que voici toute notre connaissance du surnaturel dérive *de facto* de l'expérience visionnaire ou extatique (des prophètes et des chamans) tandis que les prêtres ne font qu'administrer les Églises établies sur cette base — et la nature de l'extase chamanique peut être éclairée si l'on considère les substances psychédéliques traditionnelles. On peut faire remonter l'usage de certaines substances psychédéliques à l'âge du bronze, et d'autres au mésolithique, si ce n'est au paléolithique. Nous voudrions ici tracer le modèle psychologique et culturel de l'innovation religieuse chamanique, et *montrer* que les plantes psychédéliques ont joué un grand rôle dans l'extase chamanique.

Tout au long de son histoire, l'homme s'est toujours senti concerné au plus haut point par la nature des dieux, et en même temps il affirmait que cette nature est totalement inconnaissable par la conscience ordinaire. Comme résultat, le plus grand désordre règne dans les idées en ce qui concerne le sacré. Dans le même temps, nous ne faisons pas tellement attention aux imprésarios des dieux, les prophètes et les chamans, dont on pourrait pourtant vérifier le témoignage. Si nous voulons nous donner les moyens de comprendre la religion au plan psychologique, il nous faut donc examiner l'expérience personnelle du visionnaire et, au plan anthropologique, le rôle qu'il joue dans le groupe social.

Nous avons cru trop longtemps que le *mysterium tremendum et fascinosum*, l'Inconnu de la religion, nous était extérieur, alors qu'en fait cet Inconnu, même s'il est étranger à l'ego et échappe à la conscience ordinaire, est depuis toujours à l'inté-

rieur de nous le soi-disant surnaturel est Vinconscient humain. Certes, nous existons au sein d'un cosmos rempli de mystère. Mais, pour autant que la religion soit une expérience subjective, nous avons trop regardé vers l'extérieur et pas assez vers l'intérieur. Nous n'avons guère exploré le monde de l'expérience intérieure, la « réalité séparée ». Si la niche cosmique nous apparaît jamais sous les traits de la *loi*, ou du père/mère, c'est que l'espèce projette ses intuitions enfantines et son expérience intérieure sur l'écran blanc de l'Inconnu extérieur.

Pour autant qu'on doive recourir à des concepts dualistes, la vie de l'homme se partage entre le profane et le sacré. Le profane ne se dérobe point à la vue et peut faire l'objet d'un discours commun. Au plan matériel, le profane est non seulement intersubjectif mais aussi inter-tribal, l'innovation circule au sein de l'espèce sans difficulté majeure. De l'autre côté, les différences culturelles au plan du sacré provoquent parfois des luttes à mort entre les sociétés. À bien des égards, l'homme s'adapte matériellement à l'écosystème comme l'animal, tandis que le sacré représente une adaptation psychique à l'angoisse rencontrée dans l'expérience intérieure. S'il est vrai que certaines composantes de l'angoisse existentielle sont engendrées par des types spécifiques de répression culturelle, cette angoisse (devant la naissance, la douleur et la mort) est le lot de l'espèce humaine, et tout aussi partagée est la croyance en l'indestructibilité de l'esprit humain, en sa nature éternelle et originelle. Aussi, tandis que la culture matérielle profane est facilement communicable et diffusable, la culture sacrée est souvent ineffable, inexprimable et incommunicable. De plus, le sacré ne provoque pas de modification structurelle de l'écosystème, il informe les cultures et il suscite une évolution «intérieure» — c'est-à-dire une transformation du corps, du souffle et de la conscience de l'homme qui en fait l'expérience.

Le monde profane est monde de l'objet — littéralement, la chose qui se jette en travers du chemin de notre désir. Le monde sacré est monde du sujet — sujet d'expérience souveraine. Expérience du vide, de la Voie, de l'Esprit; maîtrise de notre être conscient, des canaux de la sensation, de notre condition humaine; désapprentissage du moi. Le monde profane est bien réel — ne serait-ce que par la résistance qu'oppose l'objet à la satisfaction du désir, et il exige de nous — comme des animaux — un incessant effort d'adaptation. Le monde sacré est bien réel aussi — il est fondé par l'intuition de la vie, la vision de l'harmonie, l'éclatement de l'ego.

Le monde des objets se présente à nos cinq sens (six, avec la conscience) de façon insistante, opiniâtre, importune tant que nous sommes dans la conscience éveillée ordinaire (qui n'est pas nécessairement la condition normale du corps et de l'esprit). L'expérience intérieure exige toujours que l'on ferme portes et fenêtres (que l'on agisse en vue du non-agir) et que l'on laisse faire. Progressivement — ou tout d'un coup — l'ego se décante et l'on peut trouver son moi profond, et même, au-delà, sa conscience originelle, son esprit éternel. Sur le chemin, l'écran de la conscience aura vu défiler des fantômes peuplant le Vide, cortèges issus de l'inconscient. Il est possible de provoquer chez un sujet des projections hallucinatoires on le place dans une matrice préfabriquée hermétiquement close, et on le prive de toute perception visuelle ou auditive. Le même phénomène se produit en nous lorsque nous rêvons dans le sommeil profond, lorsque l'esprit, coupé des cinq sens, du corps de l'ego, est occupé avec lui-même.

Quant à la schizophrénie, il semble bien que ce soit, à la base, comme un état chronique de rêve éveillé, où le sujet conserve certes ses perceptions extérieures, mais demeure concentré sur le « processus primaire intérieur. Le monde sacré et le monde profane sont l'un et l'autre aussi réels que le monde du sommeil ou de l'état éveillé. Le sacré et le profane s'opposent souvent, comme le désir et la volonté. La double expérience du rêve et de l'éveil a toujours été pour l'homme une clef de la sagesse. Qu'est-ce que la réalité? Telle est bien la question. Un organisme qui abandonnerait le contrôle subjectif de son homéostasie cesserait d'être un organisme vivant pour dégrader son énergie et perdre sa conscience dans le flux de l'entropie. D'un autre côté, aucun système ouvert, comme l'est un organisme, ne peut maintenir son improbable existence sans s'adapter au milieu et emprunter constamment de l'énergie à l'environnement. Peut-être le sommeil et l'état d'éveil sont-ils en dernier recours des réponses au cycle écologique de la nuit et du jour sur notre planète; sur la terre, tous les êtres vivants à sang chaud passent par des phases alternées de sommeil et de veille, ils connaissent tous le sommeil profond et donc le rêve. Peut-être même est-ce le sommeil qui rend possible notre complexe vie éveillée.

Parmi les conduites humaines, la science est la plus proche de l'adaptation animale consciente. L'approche scientifique véritable part de l'objet et dépouille le savant des projections de son moi. Par le discours scientifique nous tâchons d'opérer une communication touchant la nature de ce que nous voyons et sentons. Mais, pour voir et pour communiquer, les savants ont besoin de formuler des hypothèses, d'avoir recours à un langage symbolique — qui sont autant d'artifices humains. La science est-elle dès lors une conscience cumulative de l'adaptation, ou un schéma fantasmagorique plaqué sur le réel? La pensée scientifique est muable au plus haut point, et il est fort probable que la démarche scientifique, en elle-même, n'atteint jamais l'objet de sa quête, qui est le réel.

Parmi les conduites humaines, les pratiques rituelles du sacré représentent sans doute la forme la plus accomplie d'une démarche qui part du sujet, traverse l'univers objectif et parvient à une « autre réalité ». Une religion est un fantasme collectif, un rêve à quoi le groupe doit croire pour survivre. Les fidèles des religions de temps de crise comme la *Ghost Dance* des Indiens des Plaines ou le culte du dieu Cargo, en Mélanésie, s'obstinent à croire en quelque chose que rejette le sens commun, quelque chose qui « n'arrivera jamais ». De même, les chrétiens attendent le retour d'un homme qui est mort mais n'est pas mort, un homme-Dieu, un dieu qui s'est sacrifié Lui-même en rémission des péchés commis par les hommes contre lui (ou Lui). Il n'y a rien là de probable, ni même de possible aux yeux du bon sens rationnel. La religion colmate la perte irréparable de l'Éden matriciel. Par-dessus les abîmes de l'angoisse de l'être-au-monde, elle dresse un pont entre l'état prénatal ou la pureté native, et l'inconnu de la mort. L'expérience religieuse est celle de l'équation vie/mort, rêve/éveil.

En définitive, le *mysterium tremendum et fascinans* de la religion, c'est l'homme. Une religion est un ensemble de conduites exprimant les croyances d'un groupe d'hommes donné. Le champ du sacré est accessible à l'investigation profane. Les sociologues et les anthropologues étudient les conduites de groupes, tandis que les psychiatres et psychanalystes étudient le sujet religieux. Toute bribe d'« information » religieuse qui parvient au monde profane provient de la bouche d'un sujet inspiré, chaman, prophète, visionnaire ou mystique — et l'information qu'il donne est sur lui-même autant que sur le cosmos. Lorsqu'il parle du système cosmique, le sujet inspiré parle aussi, en termes symboliques, de l'expérience qu'il fait dans son corps et dans son esprit. Portes et fenêtres fermées dans la maison de son corps, au sein de la nuit obscure, il fait l'expérience de l'énergie cosmique. Coupé de ses sens, il est confronté à son visage originel, il connaît sa vraie nature.

Le mythe est donc aussi une expérience particulière du monde et le chaman ou le prophète en est le sujet. Et les rites fonctionnent comme un test projectif du groupe social. La religion a toujours une dimension millénaire, parousiaque ou apocalyptique, visionnaire en tout cas. Ce visage de la religion en marque l'origine, aussi bien chez le sujet individuel que dans l'histoire des groupes humains. La religion est une conduite collective de *fin* du monde — même si, avec le temps, elle s'établit en Église et si les fonctionnaires du culte succèdent aux chamans et aux prophètes. Une religion a toujours pour acte de naissance la « révélation » ou l'« illumination » qui fond sur un être humain. Le fondateur a toujours un pied dans l'« autre réalité », il est possédé par un Esprit, il entre dans une transe, il connaît l'extase, il voit Dieu en face, il est « semblable à du bois mort », il traverse la nuit obscure, il connaît sa nature originelle, etc. Quelles que soient les modalités de la révélation et le degré atteint dans l'illumination, le scénario a toujours la même trame et c'est lui qui informe la pratique religieuse. Le rite véhicule et occulte à la fois l'information, au mieux il est la structure par où circule, telle une énergie, la communication, avec soi, autrui et le cosmos — qui sont un seul et même Inconnu.

La religion fonctionne souvent comme un mécanisme de défense d'une société angoissée et en crise. Ce qu'il faut au peuple, le prophète le sait, le chaman peut l'obtenir. La personnalité de Yahvé ressemble fort à celle du

cheikh-chaman Moïse. Moïse parle par la voix de Yahvé autant que Yahvé par la voix de Moïse. Bien sûr, le visionnaire n'a pas toujours la vie facile — il lui arrive d'être banni par le groupe social et traité de fou. Mais si son angoisse colle à celle de son peuple, c'est un sauveur. C'est de l'intérieur de la société seulement que l'on peut faire la différence entre le fou dangereux et le personnage charismatique.

Le leader charismatique parle à la part de rêves enfouie en chacun, il s'adresse à l'inconscient. La vibration de «fin du monde» qu'il déclenche est, en un sens, déjà là chez l'auditeur; mais celui-ci est submergé par l'autorité numineuse du langage du désir et de la loi. Le leader charismatique *libère* l'auditeur — et, s'il est lui-même un psychopathe, il libère des tendances perverses, refoulées par l'individu, mais que la foule peut épouser. Lorsque les individus abdiquent leur ego au profit d'une foi, il leur arrive de perdre en même temps leur surmoi — mais c'est alors pour être captés par un ego de groupe, ou de foule...

La puissance charismatique du leader est reconnue par ceux-là mêmes qui sont «libérés». Pour l'étranger au groupe, cette libération est un rêve, et souvent un vieux rêve. Mais qu'il exprime cette opinion à ses risques et périls. Il se peut qu'animés d'une fureur divine les sectateurs de la vérité lui fassent justice de ses blasphèmes! Le fanatisme est l'aveu de l'échec d'une foi, l'impossibilité d'affronter le sens commun.

Nous avons tellement l'habitude de croire aux dieux ou en Dieu que nous oublions trop souvent ceci que nous rappelle Durkheim les projections surnaturelles d'un groupe social sont le reflet d'un état de l'expérience historique concrète de ce groupe. Le Pantocrator constantinien n'aurait pu être conçu dans la Grotte des trois-frères, parce que les chasseurs magdaléniens ne connaissaient pas encore les États-Empires. Le Sorcier dansant de la Grotte des trois-frères est le chaman d'un peuple de chasseurs de la préhistoire. C'est le Maître des animaux, qui correspond aux besoins de petits groupes de chasseurs, dans des conditions écologiques et sociales déterminées. Le Sorcier dansant est un homme qui a revêtu la dépouille d'un animal, et qui exprime et résout l'angoisse du groupe il a le pouvoir de danser magiquement le succès de la chasse, en invoquant la pitié de l'Animal qui sera sacrifié (qu'Il daigne venir s'offrir) et en garantissant la fécondité du Gibier (qu'il ne manque jamais). Le Sorcier dansant est un homme qui contrôle la situation, un chaman. Il prend le monde tel qu'il est et ne vise à rien d'autre qu'à contrôler la circulation des éléments, le feu et l'eau, l'animal et l'homme, la vie et la mort.

Le Sorcier dansant est comme l'homme de Lascaux qui perçoit une irrégularité sur la paroi et y fait naître une forme animale. Il est comme le chaman californien, ou comme le *tzdzunga* océanien, qui par son chant fait subtilement naître un canoë, et produit une nouvelle forme dans l'agencement du cosmos par la magie de son souffle. De même, Çiva danse la création et la destruction des mondes. Et Zeus fut un jour un chaman qui pouvait faire pleuvoir avec l'aide de l'Aigle, son Esprit familier. Zeus se transforme en animal comme de nos jours encore les chamans indiens. Son frère Poséidon, Maître des animaux marins, tient l'antique trident du chaman eurasiatique, que l'on trouvait encore dans certaines tribus sibériennes au XVII^e siècle. Les dieux grecs sont anthropomorphes pour la bonne raison qu'ils ont une origine humaine. Chacun a son animal totem, Zeus a l'Aigle, Apollon le Loup, Athéna la Chouette, Artémis l'Ours, Hermès le Serpent, etc. À leur mort, les chamans devenaient immortels et résidaient dans la Montagne sacrée, comme les chamans aryens du *Rig-Véda*.

Selon la tradition biblique, Sarah, la femme d'Abraham, fut rendue féconde au soir de sa vie par un mystérieux visiteur; et au gué de Jabbok, Jacob lutta toute une nuit avec un être «surnaturel» qui lui promit finalement une descendance abondante pour Israël. Cet Esprit du lieu, habitant des gorges de Jabbok, est appelé «époux de la terre». Il tient du chaman intercesseur de la fécondité, en même temps qu'il a la puissance du serpent chtonien.

Dans le Pentateuque, Moïse et Aaron sont dépeints comme des chamans à la cour de Pharaon, roi de la pluie, rivalisant avec ses magiciens. Moïse avait le pouvoir de transformer son bâton de chaman en serpent. Il envoya la peste sur l'Égypte, et encore d'autres plaies. Il sépara la mer Rouge en deux avec son bâton, il produisit au désert un serpent d'airain Nehushtan, son animal totemique, et fit jaillir l'eau du rocher. Moïse devint le mandataire du Très-Haut lorsqu'Israël se développa comme un royaume uni sous l'autorité de la lignée de David et Salomon, avec l'aide du chaman Samuel et d'une chamane de Canaan, «une femme qui avait un esprit familier», et «vit des dieux monter de la terre» (I Samuel 28, 7 et 13), la sorcière d'Endor. Le développement de Yahvé en Jéhovah se fit de la façon la plus durkheimienne, c'est-à-dire que Dieu se moula au fur et à mesure sur les nouvelles structures politiques.

Les vérités révélées viennent de chamans-visionnaires-inspirés, et même le Dieu judéo-hellénistique de Paul de Tarse. Jésus lui-même fut au moins autant un Messie-Sauveur que Moïse, premier chaman-messie des Hébreux,

dans une période de crise antérieure. Pour accepter, au plan profane, la profonde réalité de l'expérience chamanique, il suffit d'accepter l'idée que le visionnaire ou le chaman est branché sur l'inconscient, qu'il peut tomber en transe, ou que, fermant ses cinq sens à la perception extérieure, il peut appréhender l'«autre réalité».

Il est fort probable que la plus grande partie des expériences dites surnaturelles puisse être ramenée à l'expérience de tels élargissements du champ de la conscience, d'états de «réalité non ordinaire». L'expérience religieuse néolithique de toute l'Eurasie, par exemple, s'enracine dans la pratique visionnaire de certaines plantes psychédéliques. Je crois — et ne suis pas seul à le croire! — que le recours à des substances psychédéliques naturelles a été un puissant véhicule de l'extase chamanique, sur toute la surface de la planète et depuis la plus lointaine préhistoire.

Il n'est que de consulter les travaux des chercheurs dans le domaine du chamanisme — et pas seulement les ethnologues, mais aussi les préhistoriens, les botanistes, les esprits curieux. Les auteurs de ce livre se sont précisément réunis autour de ce thème l'usage des substances psychédéliques naturelles comme véhicule de l'extase, qui donne accès à l'«autre réalité» de l'expérience chamanique. La contribution exceptionnelle de R. Gordon Wasson sur les champignons hallucinogènes dans l'Ancien et le Nouveau Monde recoupe tout à fait mes propres hypothèses l'usage des plantes psychédéliques par l'homme remonte aux temps lointains de l'âge de pierre — l'âge de la forêt, de la chasse et de la cueillette, du bois et du feu, avant l'agriculture, avant l'écriture et l'histoire. Wasson montre comment l'emploi de l'amanite tue-mouches dans la ceinture forestière de l'Eurasie, par exemple, est d'une origine assez ancienne pour informer sur les pratiques chamaniques sibériennes, proto-aryennes, indiennes, américaines, et sur les mythes du Croissant fertile. Quant à l'ambrosie de l'Olympe, c'est encore le vieux breuvage chamanique de l'hydromel et le nectar tiré d'une espèce de champignon psychédélifique. Wasson se garde de conclure, mais fait le parallèle entre le *soma* des Aryens et le breuvage des dieux, des initiés d'Éleusis.

Que les pratiques rituelles psychédéliques remontent au moins au mésolithique, les cultures indiennes d'Amérique, de l'Alaska à la Terre de Feu, en portent témoignage, qui sont toutes basées sur l'expérience religieuse chamanique. Le noyau est resté même là où les cultures se sont complexifiées, dans les empires d'agriculteurs. Les dieux mayas ou aztèques, par exemple, sont encore l'émanation de la culture totémique et du chamanisme primitif.

Notre savoir sur les substances psychédéliques naturelles souffre d'une curieuse anomalie : tandis que les Indiens du Nouveau Monde connaissaient près d'une centaine de ces substances, l'Ancien Monde n'en connaissait qu'une demi-douzaine. Or, du point de vue botanique, on aurait toutes les raisons de s'attendre à la proportion inverse:

1. le Vieux Continent représente une bien plus grande surface de terre que le Nouveau Monde, il peut donc nourrir une plus grande variété de plantes — psychédéliques, en particulier;
2. le Vieux Continent recèle une aussi grande diversité d'écosystèmes que le Nouveau Monde; l'anomalie n'est donc pas explicable du point de vue botanique. Les éléments psychédéliques résident dans les alcaloïdes, les glucosides, les résines contenus dans diverses parties de la plante, qui peuvent aller de la racine à la graine, en passant par la tige, les branches, l'écorce, les feuilles, les fleurs, les fruits — lorsque, encore, il ne s'agit pas de champignons, de mousses ou de lichens;
3. l'homme et les hominiens ont existé sur le sol du Vieux Continent depuis des millions d'années, alors que le peuplement du Nouveau Monde remonte au mésolithique, environ 15000 ans avant notre ère;
4. parmi les 800000 plantes connues, il y a de 200 à 500000 angiospermes (plantes porteuses de graines). De ces dernières, à peu près 3000 espèces sont connues pour avoir servi à l'alimentation humaine, et environ 150 ont été l'objet d'un commerce. Une douzaine, cultivées, sont actuellement à la base de l'alimentation humaine. Ces plantes nourricières se répartissent de façon équilibrée entre les continents. Dès lors qu'il s'agit dans les deux cas, la nourriture et la «vision», d'ingérer des plantes, pourquoi les plantes psychédéliques ne seraient-elles pas, elles aussi, réparties de façon équilibrée entre les continents?
5. les recherches récentes menées dans ce domaine — et dont ce livre offre un échantillon — nous montrent que, du point de vue scientifique, les plantes psychédéliques du Nouveau Monde ne sont guère mieux connues que celles du Vieux Continent;
6. le point important n'est donc pas seulement que près d'une centaine de plantes psychédéliques sont répertoriées dans le Nouveau Monde, mais que les Indiens les connaissaient toutes — même s'ils ne les employaient pas toutes.

La racine du déséquilibre entre la quantité de plantes psychédéliques connues dans l'Ancien et le Nouveau Monde doit être trouvée en recourant aux données de l'ethnographie, non de la botanique. La donnée éclairante est en effet la persistance de l'expérience chamanique des peuples chasseurs dans les tribus du Nouveau Monde. En Amérique, la base matérielle du chamanisme s'est mieux et plus longtemps conservée que dans le Vieux Monde, où les civilisations agricoles ont « établi » la religion et occulté l'expérience fondatrice. Le continent américain à l'arrivée des Européens (et encore un peu de nos jours) se présentait comme une sorte de fossile mésolithique du Vieux Monde. L'examen du fossile révélait que l'expérience extatique et visionnaire du chaman est en étroite interdépendance avec l'usage des plantes psychédéliques.

Lorsque les tribus paléo-sibériennes d'Akmaks chassaient dans l'Alaska et dans la toundra de l'actuel détroit de Behring, au plus fort de la dernière glaciation, l'Asie et l'Amérique communiquaient par un passage large de plus de 2000 km, mais le reste du Nouveau Monde était interdit à l'homme par le glacier canadien qui fondit il y a seulement 15000 ans. Les premiers chasseurs de gros gibier pénétraient dans les plaines de l'Amérique du Nord à la fin du paléolithique. Les récentes découvertes d'ossements de mammoths tués par des pointes de flèches, en Arizona, que l'on fait remonter à 12000 ans avant notre ère, confirment l'existence d'une culture de type néanderthal en Amérique.

De l'Alaska à la Terre de Feu on rencontre l'arc et la flèche, le lance-harpon, le chien domestique; les tribus chasseuses d'origine sibérienne descendirent jusqu'en Amérique centrale et en Amérique du Sud. On retrouve la même structure mésolithique, le même mode de vie dans les tribus américaines ou d'Asie centrale et orientale. Les archéologues découvrent des habitations semi-souterraines en Sibérie et dans le Sud-Ouest américain. Les ethnologues comparent les tipis aux yourtes. Les linguistes rapprochent des langues comme le navajo et l'apache du chinois et du tibétain, par le biais du protoathapaskan d'un côté, et du proto-sinitique de l'autre. Du symbole (et du pouvoir) de l'Aigle, à celui du Serpent, en passant par l'Ours, on retrouve la même communication magique avec la vie animale et végétale, et avec l'énergie des éléments (le feu, l'éclair, la terre, l'eau, etc.). Les chamanismes eurasiatique et indien fonctionnent sensiblement de la même façon, avec l'importance donnée à l'Arbre, aux danses sacrées, au tambour rituel, à l'arc-en-ciel, au voyage magique, à l'action de « voir » — et l'on trouve sur les deux continents le recours à des plantes qui élargissent le champ de la conscience et sont la « chair des dieux ». Les Indiens d'Amérique sont les héritiers de la culture paléolithique avancée et mésolithique des tribus de chasseurs paléosibériens. Les tribus qui franchissaient la passe de Behring s'adonnaient à la cueillette et à la chasse. Là où elle naquit et se développa, l'agriculture indienne le fit sur le Nouveau Continent de façon tout à fait autonome, tandis que les Indiens demeuraient, au moins psychiquement, un peuple de chasseurs. Ce n'est qu'après la conquête que reprirent les échanges entre l'Ancien et le Nouveau Monde, et des plantes comme le maïs, la pomme de terre ou le tabac se répandirent à une vitesse étonnante sur le Vieux Continent.

Toute l'organisation économique et la répartition du prestige social étaient fondées en dernier recours sur la capacité des chasseurs (et pêcheurs) de distribuer largement le produit de la chasse — c'est sans doute dans cette direction que l'on trouvera l'origine du potlatch des Indiens du Nord-Ouest, comme du système inca des impôts royaux. Dans ces sociétés masculines basées sur la chasse et la pêche, on mettait l'accent sur les prouesses sexuelles, guerrières ou cynégétiques, réalisées par les membres de la classe des hommes. Les Indiens considéraient qu'ils recevaient *de l'extérieur* le pouvoir, le ressort, l'énergie nécessaire à l'accomplissement du haut fait ils savaient capter l'énergie impersonnelle qui circule dans le cosmos et se matérialise dans les éléments. Cette énergie cosmique était *wakan* chez les Sioux, *manitou* chez les Algonkies, *orenda* chez les Iroquois, etc. Le «pouvoir» du mâle ne lui venait pas spontanément au cours de son développement, il en était frappé à l'adolescence, comme par l'éclair, à la fois foudre et phallus (ainsi les statuettes de guerre Zuni étaient-elles tirées d'un arbre foudroyé) — et/ou il se l'incorporait au cours de la quête de la « vision », en particulier en consommant la chair des dieux — c'est-à-dire les substances psychédéliques naturelles contenues dans certaines plantes.

Dans les sociétés agricoles hiérarchisées comme les Aztèques du Mexique ou les Chibcha de Colombie, où les diverses manifestations de l'énergie cosmique étaient incarnées par des dieux, il fallait nourrir ces dieux en «pouvoir» en leur sacrifiant des victimes humaines. Aussi, chez les Aztèques, le plus brave prisonnier de guerre incarnait pendant un an le dieu de la guerre, avant de communiquer son « pouvoir » aux sacrifiants lorsqu'il serait immolé. Les Aztèques capturaient leurs victimes, les Chibcha les achetaient à leurs voisins. De même que les jeunes chasseurs amazoniens doivent rapporter leurs prises dans la maison communautaire pour que le chef les distribue, les Aztèques et les Chibcha rapportaient à leurs dieux des prises humaines. La chasse des victimes était le motif de la guerre aztèque; plus au nord les scalps, plus au sud la réduction des têtes visent le même but accumuler, pour l'individu ou le groupe social, du pouvoir» mâle surnaturel. Les Indiens nourrissent le dieu d'homme pour

s'incorporer dieu. Lorsque les dieux sont bien nourris en hommes, les hommes peuvent devenir des dieux.

Dans les rituels chamaniques de guérison, le médecin, et pas seulement le malade, prend le médicament! Mais il est absurde de plaquer nos schémas médico-pharmaceutiques sur les Indiens d'Amérique. Le *medicine man* prend le remède « surnaturel » — en même temps qu'il en donne au consultant — parce que c'est lui qui doit capter le « pouvoir » pour être à même d'accomplir efficacement le rituel de guérison. Il peut alors « voir » la cause du mal, souvent un corps étranger (cristal, plume, morceau de bois, qu'il « sucera », et/ou un mauvais sort jeté par un sorcier malintentionné. Il peut aussi dire l'avenir, maîtriser les éléments, etc. La cure est aussi une initiation). Le chaman a pouvoir sur la maladie parce qu'une fois dans sa vie le « pouvoir » l'en a tiré. Guéri, le patient fait désormais partie du « groupe chamanique », il connaît le rite secret, il partage le pouvoir du chaman, pouvoir de l'Ours, de l'Aigle ou du Serpent, par exemple, parce qu'il partage sa « vision ».

Pour l'Indien d'Amérique, la plante qui contient des substances capables d'élargir le champ de la conscience, de faire accéder à des états de réalité non ordinaire, recelait du « pouvoir ». L'expérience psychédélique est l'événement surnaturel. Par la plante on s'incorporait du pouvoir exactement comme l'on prend des forces en mangeant, mais km autre niveau d'énergie. Ainsi, par exemple, le tabac, originellement, était toujours fumé dans un contexte magico-religieux. Lorsque le jeune Indien de l'Amazonie trempe sa spatule dans le pot des palabres rempli d'une épaisse décoction de feuilles de tabac sauvage, et qu'il la porte à sa bouche, ce geste sanctionne et scelle son accord; il sait que le « pouvoir » du tabac le punirait s'il contrevenait par la suite à la décision prise unanimement. Lorsque les chefs indiens des forêts ou des plaines fumaient le calumet de la paix au cours d'un solennel pow-wow intertribal, le pouvoir du tabac devenait gardien de leur serment.

Lorsqu'un Iroquois avait la chance de rencontrer un Esprit dans la forêt, il lui faisait une offrande de fumée de tabac puis gravait sa vision sur le tronc d'un tilleul; détachée de l'arbre, l'effigie devenait un masque et véhiculait désormais le pouvoir de l'Esprit dans les danses de la tribu. Lors du rite du peyotl, chez les Indiens des plaines, le participant se parfume à la fumée des copeaux de bois de cèdre jetés dans le feu sacré, il imprègne d'armoise ses articulations pour protéger son corps de la fatigue; il prie lorsqu'il fume un cigare roulé dans une feuille de chêne ou l'enveloppe d'un épi de maïs. Le tabac des Indiens d'Amérique pousse à l'état sauvage, il est extrêmement riche en nicotine, et on le fume à grosses bouffées de cigare ou de calumet; il n'est en rien comparable par ses effets à nos pâles cigarettes; utilisé sur toute la surface du continent, du Canada à la Terre de Feu, il apparaît comme la plante magique par excellence.

L'Indien quechua ne conçoit pas la rencontre avec les Esprits sans l'aide de la feuille de coca. Le « breuvage noir », à base de noix de muscade, est absorbé sur tout le continent à des fins magiques ou d'initiation lors de la puberté. Et il en est de même du datura, chez les Indiens de Californie du Sud, par exemple, ou les Aztèques, qui en faisaient consommer de grandes quantités à leurs victimes sacrificielles. Le culte du champignon psychédélique (*Psilocybe*), *teonanacatl* ou « chair des dieux » chez les Mayas et encore de nos jours chez les Mazatèques, répond au culte de l'amanite tue-mouches chez les chamans sibériens. Le culte du haricot rouge *Sophora secundiflora* et de son « pouvoir » est parti du Texas mésolithique pour atteindre les Sioux du Sud; c'est sans doute la plante associée à la *Ghost Dance* de la fin du XIX^e siècle. On mange le haricot rouge lors des initiations de la puberté, on le porte en amulettes. Alors que la plupart des cultures tribales ont disparu, les survivants des Indiens des plaines continuent de considérer les visions provoquées par le peyotl comme relevant du surnaturel. Certes, le culte du peyotl s'est si rapidement répandu dans les plaines après 1890 parce que les cultures indiennes y étaient préparées par la quête de la vision.

A chaque fois qu'un Indien, chaman ou membre du groupe chamanique, consomme du tabac, du datura, du peyotl ou de l'*ololiuqui*, de la coca ou du yagé, ou l'une des très nombreuses plantes psychédéliques amérindiennes, il s'incorpore le pouvoir de l'Esprit.

La pratique mésolithique des substances psychédéliques naturelles (tabac, *toloache* (datura), *ololiuqui*, peyotl, *teolonacatl*, etc.) est encore présente à l'état de trace dans l'usage codifié qui en était fait par les Aztèques dans leur liturgie saisonnière. Les peuples organisés de pasteurs et d'agriculteurs des Arides, comme les Inca et les Aynara, conservèrent aussi la coutume de mâcher de la coca et de prendre certaines autres plantes comme le cactus San Pedro. Cependant il faut bien reconnaître que la révolution néolithique, rassemblant certains groupes indiens en *pueblos* d'agriculteurs, beaucoup plus organisés politiquement et religieusement, a eu pour effet global, à quelques notables exceptions près, d'engendrer une attitude de rejet à l'égard des plantes psychédéliques. Ainsi, bien qu'ils soient beaucoup plus proches de la terre du peyotl que les Indiens des plaines, les Indiens pueblo ne mangent pas le cactus. Seule la ville de Taos a été conquise par le peyotisme, et après des siècles de résistance. Malgré le voisinage

des tribus athapaskan et yuman, notoirement, et rituellement, adonnées à l'alcool, les Pueblos restent sobres. Ils ne mangent pas non plus le haricot rouge, bien que la plante leur soit beaucoup plus accessible qu'aux Indiens sioux. Enfin, bien qu'ils soient proches de tribus mexicaines qui consomment le psilocybe, *l'ololiuqui* et bien d'autres plantes, les Pueblos les ignorent. Chez les agriculteurs pueblo, le chaman de jadis est devenu prêtre de la pluie, l'accent est porté exclusivement, dans les vieux pouvoirs chamaniques, sur le contrôle du temps qu'il fait et la guérison. Et pourtant même là on trouve des échos de l'ancien lien avec les plantes psychédéliques les Zuñi révèrent A'neglakya, le datura, ils le tiennent pour sacré, et il «appartient» aux prêtres de la pluie et aux chefs de certaines fraternités religieuses. Eux seulement ont le droit de le cueillir. Ils l'avalent, entrent dans une transe, «entendent les voix des oiseaux », guérissent, « voient » et « disent ». Ils se servent aussi de la plante en usage externe pour guérir les blessures. Les prêtres de la pluie zuñi, quoiqu'officiant pour une société agricole, ont conservé de nombreux liens avec le chamanisme primitif.

Le chamanisme est étroitement associé à un mode de vie qui est aussi un état de l'humanité — et de la planète Terre la vie de petits groupes d'êtres humains, qui s'adonnent à la cueillette, à la pêche et à la chasse, au sein d'un univers écologiquement vierge. Lorsque l'homme entreprend de violer la terre (c'est-à-dire de *travailler*), lorsqu'il devient agriculteur et éleveur, c'est la révolution néolithique, le début de la Ville, l'apparition de la Religion, le tout-commencement de l'Histoire. Bien sûr, les préoccupations d'un peuple de paysans et de bergers¹ ne sont pas celles de groupes de chasseurs. Le rite devient Religion, le Sacré s'institutionnalise. La religion reste liée à son origine chamanique, mais en l'occultant. Même une fois devenu agriculteur, l'Indien d'Amérique garde une âme de chasseur Sa pratique religieuse garde les caractéristiques profondes de l'expérience chamanique en ce que le sujet cherche activement à « voir ». Pour un Indien d'Amérique, *la pierre de touche* du réel est l'expérience psychique personnelle directe des forces de la nature — et il ne s'engage pas dans cette aventure sans les « alliés » que sont les plantes psychédéliques. Peut-être que la carte du savoir des Indiens coïncide avec la géographie spirituelle des mystiques, il reste qu'elle s'appuie sur une pratique concrète le recours systématique à des plantes susceptibles d'élargir le champ de la conscience, la pratique de l'expérience psychédélique.

À l'époque de la Conquête, le continent américain abritait encore des peuples chasseurs, le chamanisme mésolithique du Nouveau Monde se maintint, évolua, se métamorphosa, sembla disparaître, selon les cas, et l'on a maintenant affaire à un vaste « complexe psychédélique » amérindien, qui ouvre un immense champ d'exploration aux ethnologues et aux savants de toutes disciplines. Ce champ de recherche est aussi un champ d'expérience, et le savant moderne a sans doute seulement besoin de retrouver le savoir et l'expérience de ses origines.

¹ « Le temps qu'il fait » ou « va faire ».

BIBLIOGRAPHIE

- AARONSON, Bernard et HARVEY, Osmond, *Psychedelics: The Uses and Implications of Hallucinogenic Drugs*, Garden city, New York, Doubleday, 1970.
- BADASZ, J., "The Hungarian Shaman's Technique of Transe Induction", hi V Dioszegi (ed.), *Popular reliefs and Folklore Tradition in Siberia*, Indiana University Press, 1968, p. 53-75.
- DAY, Jane S. (éd.), *Anciennes Traditions, chamanisme en Asie centrale et en Amérique*, Éd. du Rocher, Monaco, 1999.
- DEKORNE, Jim, *Psychedelic Shamanism, The Cultivation, Preparation and Shamanic Use of Psychotropic Plants*, Loom Panics Unlimited, 1994.
- DURAN, Fray Diego, *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar*, University of Oklahoma Press, Norman, Ill., 1971.
- DE LA GARZA, Mercedes, *Le Chamanisme nahua et maya: nagual, rêves, plantes-pouvoir*, Trédaniel, Paris, 1993.
- HARNER, Michael, *Hallucinogènes et chamanisme*, Georg éd., Lausanne, 1997.
- HUXLEY, Aldous, *The Doors of Perception*, Harper & Row, 1970.—*Heaven & Hell*, Harper & Row, 1971.
- LYON, William S., *Encyclopedia of Native American Shamanism, Sacred ceremonies of North America*, ABC Clio Ltd, 1998.
- LA BARRE, Weston, *The Peyote Cult*, University of Oklahoma Press, Londres, 1989.
- *The Ghost Dance: The Origins of Religion*, Doubleday, New York, 1970.
- MICHAUX, Henri, *Les Grandes Épreuves de l'esprit*, Gallimard, Paris, 1966.
- *Connaissance par les gouffres*, Gallimard, Paris, 1967.
- *Misérable Miracle*, Gallimard, Paris, 1972.
- ÉLIADÉ, Mircea, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris, 1996.
- PERXINS, John, *Enseignements chamaniques*, Éd. du Rocher, Monaco, 1997.
- SALMKN, D. H. et PRINCE, R. H., (ed.), "Do psychedelics have religious implications ?" *Proceedings of the 3rd Annual Conference*, R. M. Bucke Memorial Society for the Study of Religions Experience, 1967.
- WATTS, Alan W., *Joyeuse Cosmologie*, Fayard, Paris, 1971.

Weston La Barre est reconnu pour ses contributions à l'anthropologie et la psychologie des religions. Il est professeur à Duke University.



« L' esprit frappeur est étoilant et rieur »
Georges Henein.



CATALOGUE 2000

1. *Travailler moi? Jamais!* Bob Black, 10F
2. *Petit dico des drogues* Collectif FTP, 10F
3. *Rwanda 1994, un génocide Français.* Mehdi Ba, 10F
5. *Le poivre, moteur de l'histoire.* Carlo M. Cipolla, 10F
6. *Le Club des Hachichins* suivi de *La Pipe d'opium.* Théophile Gautier, 10F
7. *Tout nucléaire: une exception française.* Penne, 10F
8. *Voyage acide, naissance du LSD.* Albert Hofmann, 10F
9. *Plaidoyer pour les sans-papiers.* Michel Sitbon, 10F
10. *Le désir hors la loi.* Véronique Botte-Hallée, 10F
11. *SDF, truands et assassins dans le Paris du Roi-Soleil.* Robert Chesnais, 10F
12. *Histoire du calife Hakem.* Gérard de Nerval, 10F
13. *Famine en Corée du Nord.* Jasper Becker, 10F
14. *Inna, femme du Chiapas.* Elisabeth Stutz, 10F
15. *M'haschich.* Mohamed Mrabet et Paul Bowles, 10F
16. *Interdit d'interdire.* Enragés anonymes, 10F
17. *Chicago-ballade.* Hans M. Enzensberger, 10F
18. *Ivresses dans l'histoire.* Antonio Escohotado, 10F
19. *Chômeuse! L'exclusion au quotidien* Sophie Badreau, 10F
20. *Sortir du nucléaire, c'est possible avant la catastrophe.* Bella et Roger Belbéoch, 10F
21. *Mai 68 au jour le jour.* Michel Gomez, 10F
22. *Techniques du chaos.* Timothy Leary, 10F
25. *De la religion.* Mark Twain, 10F
26. *Libertalia.* Daniel Defoe, 10F
27. *Le Code noir,* 10F
28. *Du cannabis pour le goûter.* Dominique Antonin 15F
29. *Beau comme une prison qui brûle.* Julius Van Daal, 10F
30. *Le goulag américain.* Daniel Burton-Rose, 10F
31. *Lumière sur l'AMI.* Obs. de la mondialisation, 10F
32. *Le mythe de la drogue.* Thomas Szasz, 10F
33. *Florence insurgée.* Nicolas Machiavel, 10F
34. *Thèses sur le groucho-marcisme et autres textes...* BobBlack, 10F
35. *Saveurs de chanvre.* Dominique Antonin, 10F
36. *Un génocide sur la conscience.* Michel Sitbon, 15F
37. *Sois jeune et tais-toi!* Daniel Cohn-Bendit, 10F
38. *Du cannabis et de quelques autres démons...* CIRC, 20F
39. *Vive le haschisch!* Yves Véquaud, 20F
40. *Les forçats de la faim dans la Chine de Mao.* Jasper Becker, 20F
41. *Le nucléaire et la lampe à pétrole.* Les Verts, 20F
42. *Tobin or not Tobin? Une taxe internationale sur le capital.* François Chesnais, 10F
43. *Liberté, égalité, sans papiers.* Droits devant!!, 20F
44. *Les usages médicaux du cannabis.* Rosenthal, Gieringer, Mikuriya, 10F
45. *Les mines antipersonnel*

- aujourd'hui!* Handicap International, 10F
46. *Marseille sur héroïne.* Alfred Mc Coy, 10F
47. *Le sexocide des sorcières.* Françoise d'Eaubonne, 20F
48. *Un ambassadeur à Macao.* Sinibaldo de Mas, 10F
49. *LeMonde, un contre-pouvoir? Désinformation et manipulation sur le génocide rwandais.* Jean-Paul Gouteux, 20F
50. *Réflexions sur la guerre en Yougoslavie.* François Chesnais, Tania Noctiummes et Jean-Pierre Page, 20F
51. *Souscription pour l'édification d'un monument au policier inconnu.* Maurice Rajsfus, 10F
52. *Kaso, le migrant perpétuel.* Mamadou Dia, 20F
53. *Nuits serbes et brouillards occidentaux, la complicité de génocide.* Jean-Franklin Narodetzki, 20F
54. *De la prison à la révolte.* Serge Livrozet, 20F
55. *Un mythe toujours vert; l'absinthe.* Benoît Noël, 15F
56. *Dribbler la fatalité.* Jamel Sandjak Noël Garnault, 10F
57. *Introduction à la Chair des dieux.* Peter T. Furst, SF
58. *Un panorama des hallucinogènes du Nouveau Monde.* Richard Evans Schultes, 10F
59. *Le tabac et l'extase chamanique chez les warao du Venezuela.* Johannes Wilbert, 10F
60. *Le contexte culturel du yagé.* Gerardo Reichel-Dolnatoff, 10F
61. *Le cactus Son Pedro dans la médecine populaire péruvienne.* Douglas Sharon, 10F
62. *Le peyotl chez les Indiens huicholes du Mexique.* Peter T. Furst, 10F
63. *Le champignon divin de l'immortalité suivi de Qu'était le soma des Aryens?* Robert Gordon Wasson, 10F
64. *Iboga: l'expérience psychédélique et le travail des ancêtres.* James W Fernandez, 10F
65. *Les plantes psychédéliques et les origines chamaniques de la religion.* Weston La Barre, 10F
66. *L'usage rituel du Cannabis sativa L.* William A. Emboden, Jr., 10F
67. *Je cuisine au cannabis, 46 recettes faciles.* Laurence, 10F
68. *Police et droits de l'homme.* Maurice Rajsfus, 30F

TOTAL TTC de la commande (frais de port + 10 F) F
Bon de commande à retourner à L'ESPRIT FRAPPEUR 9, passage Dagorno, 75020 Paris

Vous pouvez aussi commander directement

par INTERNET <http://www.ladylong.com> ou par MINITEL: 3615 Shop (2,23f/mn-NSP)

Nom.....
 Prénom.....
 Adresse.....

 Ville.....
 Code postal.....

Je règle par: Mandat
 Chèque à l'ordre de NSP
 CB n°.....
 Expire le .../.../..... Signature: