



INSTITUTE FRANÇAIS D'ÉTUDES ANDINES

MEDECINES TRADITIONNELLES

L'HALLUCINATION PAR L'AYAHUASCA
CHEZ LES GUERISSEURS DE LA
HAUTE-AMAZONIE PERUVIENNE
(Tarapoto)

Dr. Jacques Michel Mabit

RITOS MÁGICOS Y ESTADOS ALTERADOS
EN EL CONTEXTO DEL CURANDERISMO

J. Alfredo Menacho S.

1. INTRODUCTION

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

Dans la région qui nous intéresse, l'ayahuasca (*Banisteriopsis Caapi*) représente l'assise même de l'édifice thérapeutique. Cette liane possède des propriétés hallucinogènes potentialisées par divers additifs ajoutés au breuvage lors de la préparation par cuisson. Le principal additif est constitué par la chacruna (*Psychotria viridis*) également désignée par "suija" et dans d'autres régions par le terme "yagé" (1).

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

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

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

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

2. CONDITIONS D'INVESTIGATION

Depuis Juillet 1986, nous conduisons un travail de recherche sur les systèmes de représentation mentale des pratiques de guérissage dans le Département de San Martín au Pérou*.

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

La plus notable des influences est celle des indiens Lamistas dont l'organisation sociale a été brillamment étudiée par Françoise Scazzochio-Barbira (2).

1.— Pour des informations botaniques plus détaillées voir:

McKENNA, Dennis J., G.H.N. TOWERS, F. ABBOTT

1984 "Monoamine oxidase inhibitors in South American hallucinogenic plants: Tryptamine and B-Carboline constituents of Ayahuasca". *Journal of Ethnopharmacology*, 10 (1984), pp 195-223.

DEULOFEU, Venancio

1967 "Chemical compounds isolated from *Banisteriopsis* and Related Species". *Ethnopharmacologic search for psychoactive drugs*, US Public Health Service Publication No. 1645, pp 393-402.

SCHULTES, Richard Evans

1986 "El desarrollo histórico de la identificación de las malpigiaceas empleadas como alucinógenos". *América Indígena* vol. XLVI, Mexico, pp 9-49.

GATES, Bronwen

1986 "La taxonomía de las malpigiaceas utilizadas en el brebaje del ayahuasca". *América Indígena* vol. XLVI, pp 49-73, México.

NARANJO, Plutarco

1983 *Ayahuasca: Etnomedicina y Mitología*. Ediciones Libri Mundi, Quito, pp 47-67.

2.— SCAZZOCHIO-BARBIRA, Françoise

1979 *Ethnicity and Boundary maintenance among peruvian forest quechua*. University of Cambridge, Center of Latin American Studies.

* Grâce au soutien des Oeuvres Hospitalières Française de l'Ordre de Malte et du Musée Péruvien des Sciences de la Santé.

Ce groupe indigène est originaire du village de Lamas, à une trentaine de kilomètres de la ville de Tarapoto. Il pratique le quechua.

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

Nous tentons de pratiquer une anthropologie médicale participative qui nécessite une implication personnelle à l'intérieur des pratiques rituelles. Il conviendrait sans doute mieux de qualifier cette étude d'approche d'un système ethnomédical selon les propositions d'Annie Walter (3).

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

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

Nous avons réalisé cet apprentissage en tandem avec un jeune péruvien de 27 ans désireux d'acquérir les connaissances thérapeutiques traditionnelles. Notre ami et assistant José Campos Campos, originaire de Jaen (Cajamarca), précieux collaborateur et compagnon, a effectué toutes les pratiques en même temps que nous. Le partage d'une même expérience avec un bagage culturel et psychique différent s'est révélé extrêmement fructueux pour évaluer et confronter nos vécus respectifs.

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

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

3. LES CONDITIONS DE L'HALLUCINATION

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

La séance débute vers 21 heures.

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

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

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

3.— WALTER, Annie

1982 "Ethnomédecine et anthropologie médicale: bilan et perspectives". Cahiers O.R.S.T.O.M., sér.Sci.-Hum., vol. XVIII, No. 4, pp 405-414. Paris.

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

L'obscurité et le silence sont de rigueur durant la séance.

Seul le maestro intervient pour diriger l'hallucination. Il le fait essentiellement au moyen des icaros qui constituent le noeud de la pratique thérapeutique. Parfois, le chant est accompagné du battement rythmique de feuilles séchées ou de branches (shapaca).

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

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

Les hallucinations dangereuses peuvent provenir:

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

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

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

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

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

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

4. MODIFICATIONS DE L'HALLUCINATION

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. CARACTERES DE L'HALLUCINATION

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

L'ivresse est obtenue grâce aux additifs de l'ayahuasca qui, prise seule, n'a pratiquement aucun effet. Le principal additif est la chacruna (*Psychotria viridis*). A défaut, certains thérapeutes utilisent la penka, le supay caspi (*Clusia* sp.), une variété de yagé (*Heteropteris Herbosa*); Eduardo Luna signale un spécimen de *Diplopterys cabrerana* (4) et Dennis J. McKenna *et al.* en font l'objet d'un article (5).

Nous ne souhaitons pas, dans le cadre de cet article, aborder les aspects d'ethnobotanique déjà amplement traités (6) par d'autres auteurs auxquels on voudra bien se référer.

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

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

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

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

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

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

4.— LUNA, Luis Eduardo

1986 **Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of the peruvian amazon.** Acta Universitatis Stockolmiensis. Stockolm Studies in Comparative religion, p 151.

5.— McKENNA, Dennis J.; L.E. LUNA y G.H.N. TOWERS

1986 "Ingredientes biodinámicos en las plantas que se mezclan al ayahuasca. Una farmacopea tradicional no investigada". *América Indígena*, vol. XLVI, pp 73-100. México.

6.— Nous renvoyons à (1) et aux abondantes bibliographies des ouvrages de Plutarco NARANJO (1), Luis Eduardo LUNA (4) et de *Amazonia Peruana* No. 4, CAAAP, Lima, Enero 1979.

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

Laissant volontairement de côté le détail du contenu hallucinatoire, nous nous attachons à une classification schématique des images. Quelques rares auteurs proposent une description de leurs propres visions (7).

L'hallucination peut offrir divers types d'images:

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

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

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

- hallucinations auditives (voix en particulier, musiques...);
- hallucinations esthétiques: perception d'attouchements sur le corps par exemple ou de modification du faciès...;
- hallucinations olfactives: perception d'odeurs intenses, nauséabondes ou agréables...;
- hallucinations croisées: un son peut être vu comme une couleur, une odeur comme une forme...;
- hallucinations "générales": le sujet éprouve la sensation de "présences" bénéfiques ou maléfiques, d'ambiances, d'atmosphères au caractère souvent indéfinissable que nous avons qualifié de sensation "d'étrangeté".

7.— Auteurs citant leurs visions au moins partiellement:

SILVA SANTISTEBAN, Fernando

1977 "Ayawaska del cielo". *Revista RUNA* No. 3 del Instituto Nacional de Cultura, Junio 1977, pp 22-27, Lima.

AREVALO VALERA, Guillermo

1986 "El ayahuasca y el curandero Shipibo-Conibo del Ucayali (Perú)". *América Indígena*, vol. XLVI, pp 147-162.

BRAMAND-BLAGUY, Anne

1981 *Mon soleil au Pérou*. Ed. L'Harmattan, Paris.

AYALA FLORES, Franklin and LEWIS, Walter H.

1978 *Drinking the South American Hallucinogenic Ayahuasca*. *Economic Botany* 32: 154-156, April-June 1978, The New York Botanical Garden, published for the Society for Economic Botany.

CALVO, César

1982 *Las tres mitades de Ino Moxo*, Ed. Cedej-Planeta, Lima.

1973 *Sacred narcotic plants of the new world indians*. An anthology of texts from the 16th century to date, compiled by Hedwig SCHLEIFFER, pp 98-112, Hafner Press, New York.

L'HALLUCINATION PAR L'AYAHUASCA CHEZ LES GUERISSEURS DE LA HAUTE-AMAZONIE PERUVIENNE (Tarapoto)

*Dr. Jacques Michel Mabit**

Resumen

Basándose en una autoexperimentación con los curanderos de la Alta-Amazonia peruana, el autor presenta el marco y las condiciones de la "producción" alucinatoria en terapia tradicional, mediante el uso de la Ayahuasca, liana con efectos sicótrópos.

Trata de encontrar algunas constantes que permitan caracterizar la alucinación consecutiva a la ingestión de Ayahuasca.

Propone después una reflexión sobre la "visión" conseguida por estas prácticas y define los criterios de validez que, según él, hacen de estas modificaciones de los estados de conciencia un tema de estudio digno de interés, en particular del punto de vista terapéutico.

Résumé

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

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

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

Abstract

The author presents the setting and conditions for the "production" of hallucinations during traditional therapy involving the use of the Ayahuasca liana, which has psychotropic effects.

The presentation is based on the author's self-experimentation carried out with **curanderos** of the peruvian upper amazon region.

He attempts to find some constants which would permit characterization of the consecutive hallucinations caused by ingesting ayahuasca.

He then proposes meditation on the "vision" achieved through these practices. He defines the criteria which, according to him, make these modifications of the conscious state worthy of interest, particularly from the therapeutic point of view.

* 67 rue de l'Aiguillon, 85100 Les Sables d'Olonne.

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

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

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

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

6. CONSTANTES DE L'HALLUCINATION

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

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

Imprévisibilité

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

Autrement dit, chaque séance est une aventure.

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

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

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

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

Singularité et pluralité

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

Ces échanges sont si intenses qu'on peut observer des "vols" (rapt) d'ivresse entre participants, involontaires chez les novices et éventuellement volontaires chez les initiés (ce qui

constitue déjà un acte de sorcellerie). Des interférences sont à tout moment possibles entre les participants: pénétration réciproque dans le "champ visuel" ou "champ hallucinatoire". Le guérisseur est le meneur de jeu et il lui incombe de remettre chacun à sa place et d'éviter les interférences dommageables.

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

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

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

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

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

Sentiment de réalité

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

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

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

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

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

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

"La videncia es evidencia".

Modification de la notion de temps

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

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

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

Absence de progression linéaire

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

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

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

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

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

Absence de perte de conscience

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

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

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

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

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

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

7. CRITÈRES DE VALIDITÉ

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

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

Le dictionnaire est éloquent:

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

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

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

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

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

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

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

La cohérence

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

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

Caractère collectif

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

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

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

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

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

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

Capacité divinatoire

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

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

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

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

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

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

L'efficacité

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

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

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

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

La maniabilité

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

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

L'accessibilité

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

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

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

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

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

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

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

Je crois utile de préciser que toutes les annotations ci-dessus se réfèrent à l'usage de l'ayahuasca préparée de manière traditionnelle et non à l'usage du ou des principes actifs isolés (harmine) et utilisés de manière non empirique (injections par exemple) (8).

8. UNE EXPÉRIENCE ILLUSTRATIVE

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

A titre d'illustration, nous souhaitons faire référence à l'expérience courageuse du Dr P. Reinburg, médecin français chargé de mission du Ministère de l'Instruction Publique, qui dès le début du siècle a abordé l'ayahuasca par une auto-expérimentation. Son rapport a dissuadé bien des scientifiques de renouveler l'expérience et a été largement repris (9).

8.— CHIAPPE, Mario, LEMLIJ, Moisés, MILLONES, Luis

1985 *Alucinógenos y Shamanismo en el Perú contemporáneo*. Edición El Virrey, Lima, pp 79-82.

NARANJO, Claudio

1973 *The healing journey: New approaches to Consciousness*. Pantheon Books, Random House, New York.

9.— REINBURG, P.

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

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

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

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

Et il conclut en signalant qu'il lui a fallu 4 jours pour s'en remettre, et encore "dans les deux à trois jours suivants ai-je de temps en temps une certaine difficulté de déglutition".

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

Cependant, en bon scientifique, le Dr Reinburg précise le détail de sa séance où il fait allumer une lampe alors que "m'avait expliqué Teofilo, il est indispensable que l'on soit dans l'obscurité et le silence...". "Je ne puis que donner des ordres brefs au pauvre Teofilo qui est navré et m'affirme que ce n'est pas du poison, que j'aurais dû rester couché, etc..."

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

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

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

9. CONCLUSIONS

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

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

Même les travaux de Claudio Naranjo (10), assez audacieux pour être salués, se limitent à profiter de la relative desinhibition consécutive à l'ingestion d'ayahuasca pour utiliser des techniques orientatrices ou de suggestion très proches du Rêve Eveillé Dirigé de Robert Desoille (11).

10.— Cf. (8).

11.— DESOILLE, Robert

1973 *Entretiens sur le Rêve Eveillé Dirigé en Psychothérapie*. Collection Science de l'Homme, Payot, Paris.

Il nous paraît extrêmement utile de considérer l'expérience de l'ayahuasca comme une approche d'un vécu "transpersonnel" et de confronter ce vécu à celui décrit par les expériences de transpersonnalisation volontaires ou accidentelles (par exemple les morts cliniques suivies de réanimation ou bien les états extatiques au cours d'efforts surhumains par des sportifs), (12).

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

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

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

Les auteurs s'approchant de l'auto-expérimentation sont les plus intéressants à consulter à propos de l'ayahuasca (13). Pour être valide cependant, cette auto-expérimentation implique pour progresser la pratique des diètes, jeûnes et abstinences. Nous connaissons le cas de chercheurs ayant ingéré plus de 150 fois l'ayahuasca mais sans aucune diète dont ils sous-estiment l'importance: leurs connaissances sont demeurées à un niveau très élémentaire.

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

Le Dr. Kabire Fidaali qui a travaillé et s'est initié auprès de guérisseurs africains, en arrive aux mêmes conclusions à la suite d'une auto-expérimentation qui, pourtant, ne fait pas appel à l'ingestion d'hallucinogènes. Son travail ouvre des horizons en ce domaine (14).

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

Nous avons "vécu" intensément la synchronicité et avons assisté à suffisamment de phénomènes para-psychologiques (nous les nommons ainsi à défaut d'autre appellation précise) pour pouvoir reprendre à notre compte la question formulée dans l'ouvrage de Hubert Reeves et al. (15):

"Existe-t-il un ordre a-causal?"

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

L'ayahuasca constitue un défi intellectuel pour notre époque.

12.— WEIL, Pierre

1986 "Vers une approche holistique de la nature de la réalité", in Médecines Nouvelles & Psychologies Transpersonnelles, L'Ouvert, Question de No. 64, pp 11-57, Albin Michel.

13.— Cf (7), (4) et

McKENNA, Terence K. et Dennis J.

1974 *The invisible landscape: Mind, Hallucinogens and the I Ching*. The Seabury Press, New York.

14.— FIDAALI, Kabire

1987 *Le Pouvoir du Bangré: Enquête initiatique à Ouagadougou*. Coll. De près comme de loin, Presses de la Renaissance.

15.— REEVES H., CAZENAVE M., SOLIE P., PRIBRAM K., FETTER H., VON FRANZ M-L.

1985 *La Synchronicité, l'Ame et la Science: Existe-t-il un ordre a-causal?* Ed. Poesis, Diffusion Payot.

RITOS MÁGICOS Y ESTADOS ALTERADOS EN EL CONTEXTO DEL CURANDERISMO DE LA COSTA NORTE DEL PERÚ

*J. Alfredo Menacho S.**

Resumen

Los ritos mágicos dentro de este tipo de curanderismo, y los estados de conciencia generados en su interior, poseen una lógica relacionada con realidades de orden físico y mental, que sólo pueden ser comprendidas a partir de la incorporación de nuevos conceptos sicoenergéticos en su estudio. El presente artículo describe estos manejos desde una óptica abierta a las múltiples perspectivas que se perciben a partir de dichas prácticas y, aunque no las agota en absoluto, pretende su validación a partir de experiencias personales, adquiridas durante un trabajo de investigación de campo.

La posibilidad de que los ritos "mágicos" tengan mucho de técnicas y de que los estados alterados sean en realidad formas de una más amplia utilización de las facultades potenciales del hombre, es puesta de relieve. Asimismo se destaca la importancia que para una mayor comprensión de las estructuras de pensamiento del hombre precolombino y el contemporáneo, tiene este tema.

Résumé

Les rites magiques, dans ce type de pratique de guérisseur, et les états de conscience qu'il génère, ont une logique liée à des réalités d'ordre physique et mental qui, seules, peuvent être comprises grâce à la prise en compte dans leur étude de nouveaux concepts psychoénergétiques. Le présent article décrit ces pratiques d'un point de vue ouvert aux multiples perspectives qu'elles offrent. Bien qu'il ne les épuise en rien, il vise à leur validation à partir d'expériences personnelles acquises durant une recherche sur la terrain.

Que les rites "magiques" relèvent beaucoup de techniques et que les états de conscience altérés soient en réalité des formes d'une plus grande large utilisation des facultés potentielles de l'homme, c'est une éventualité mise en évidence, de même que l'importance que cette question a, pour une meilleure compréhension des structures de pensée de l'homme précolombien et contemporain.

* Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Escuela de Antropología.

Abstract

The magic rites experienced by these type of healers as well as the altered states of consciousness they provoke, are based upon a logic related to a physical and mental reality which can only be understood through the study of new psicoenergetic concepts. This article describes the mechanics of such ideas by providing an innovative viewpoint as a threshold for a wider understanding resulting from such practices. Although deeper knowledge can never be totally satiated, this paper intends to bear light through the personal experience acquired during field work on this subject.

The possibility that "magic rites" may have certain techniques as well as the fact that altered states of consciousness may truly be a channel through which man's potencial faculties may be put to use to a greater capacity is highly stressed throughout this paper. Special attention is also given to provide a clearer understanding of the thought structures of pre-colombian and modern day man.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo intento describir los estados de percepción y conciencia generados por la ingestión del alucinógeno denominado *San Pedro*, utilizado ancestralmente al interior de los rituales "mágicos" de curanderismo de la costa norte del Perú. Trataré, a través de experiencias personales, de proporcionar una visión desde dentro que permita una mejor interpretación y comprensión de: a) los ritos "mágicos", b) las diversas formas alucinatorias, c) el diagnóstico por adivinación, d) las alteraciones de conciencia.

El curanderismo se encuentra profusamente difundido y arraigado en el uso popular de las distintas regiones del Perú, asumiendo en cada una modos y estilos diferentes pero, en muchos casos, análogos. *Hueseros*, *herbolarios*, *limpiadores* con huevo o cuy, *parteras*, etc., por un lado, y *curanderos nocturnos*, más ritualistas, por el otro, forman dos grupos no necesariamente excluyentes. Aquí veremos este último tipo, el del curanderismo ritual.

La utilización del *San Pedro* (*Trichocereus Pachanoi*) dentro de los ritos mágicos del hombre de estas tierras se extiende, desde hace más de tres mil años, en las áreas de influencia de las Culturas Chavín y Mochica (Sharon, 1980; Dobkin, 1975) como parte importante de las ceremonias chamánicas de dichas etnias. Actualmente su uso se encuentra formalizado en el corazón de las *mesas* (sesiones nocturnas de curación) realizadas en la costa peruana, y sus efectos físicos y síquicos son la base, no solo del tratamiento curativo, sino de las estructuras de pensamiento en que este se sustenta. Por otro lado, creo que la relación de estas prácticas con sistemas religiosos e ideológicos antiguos es directa y que, aunque teñidos actualmente por diversas formas de sincretismo cultural, conservan aún los elementos que reproducen, hasta cierto punto, la manera como el hombre precolombino concibió la realidad y a sí mismo.

La investigación se realizó bajo el método de la observación participante en los departamentos de Piura y Lambayeque, entre los meses de febrero a junio y en el mes de noviembre de 1987.

PERSPECTIVAS

¿Podemos decir que existe una relación verdadera entre los estados de conciencia, los ritos "mágicos", y realidades de los mundos físico y síquico de los afectados, dentro de este contexto? ¿Son éstas alteraciones de la conciencia formas de evasión de la realidad, narcosis distorsionadoras de nuestra capacidad de raciocinio? ¿O son más bien alternativas, culturalmente desarrolladas, a nuestros estados de conciencia ordinarios y, poseedores de una lógica y coherencia especiales, amplificadoras de los mismos?

Creo que tanto las ceremonias rituales como las alteraciones mentales y los discursos "mágicos" que en ellas se suscitan tienen profundas relaciones con realidades de orden anímico

y físico y que ahí se encuentra la clave para comprender un fenómeno cultural que de otra manera se tornaría ininteligible y absurdo para sus participantes, así como para quienes pretenden interpretarlo científicamente. Esto significa revalorizar esta medicina tradicional, sus contenidos técnicos, su manejo de cuerpos y energías desconocidos o poco investigados por nuestra ciencia. Se trata de verificar el valor intrínseco de la práctica curanderil, más allá de interpretaciones basadas sobre todo en el manido recurso explicativo de la sugestión, del placebo ritual o de las implicancias de la relación médico-paciente, que sólo nos muestran una parte del amplio espectro físico, síquico, social e histórico-cultural en que se mueve esta antigua medicina. Según Walter Andritzky, investigador del Instituto de Medicina Social de la Universidad Libre de Berlín:

"(...) hoy contamos con nuevos conceptos científicos que nos permiten investigar fenómenos que anteriormente eran designados bajo los rótulos de "superstición" o "magia". Dentro de este enfoque los curanderos no serán nunca más señalados como "embusteros" sino como representantes de un tipo particular de medicina." (1986: 50).

Es necesario entonces hacer un deslinde con posiciones como la que afirma que el uso del *San Pedro*:

"(...) se vincula directamente con el elemento mágico que sustenta su práctica, como si los efectos que generan estas *drogas* fueran el factor imprescindible del proceso terapéutico: ahora bien, en la medida en que esas *drogas* producen reacciones alucinatorias, vienen a confirmar que el ritual es en verdad una vivencia extraña, sobrenatural, mágica o desvinculada de la realidad y, por lo tanto ajena a toda otra forma racional o científica que pretende los mismos fines de la curación." (M. Chiappe en: Seguín, 1979: 100)* (Los subrayados son míos). Es muy fácil comprobar que la relación entre "droga" y "alejamiento de la realidad" es patrimonio de la cultura occidental, las estadísticas del alcoholismo así lo sugieren. Existe, pues, un prejuicio etnocentrista que niega, a priori, valores culturales acumulados a través de miles de años de experiencias prácticas en estas áreas, en las que la ciencia recién comienza a interesarse seriamente. De acuerdo con esto podemos intentar, venciendo dichos prejuicios, un acercamiento desapasionado a un campo cuyas implicancias trascienden largamente su espacio específico de funcionamiento, pudiendo transformar, acrecentándolo, nuestro actual conocimiento del hombre y sus posibilidades.

LOS RITOS "MÁGICOS"

Las sesiones de curanderismo de la costa norte peruana han sido ya descritas por varios investigadores (Seguín, 1979; Sharon, 1980; Chiappe y otros, 1985; Frisancho, 1986, etc.) por lo que sólo haré aquí una breve exposición y algunas sugerencias interpretativas.

La palabra *mesa* tiene en curanderismo dos acepciones. Como sesión de curanderismo consiste en una reunión fijada por el *maestro* curandero en un patio o habitación aparente. Como espacio ritual, es el área, usualmente delimitada por mantas, sobre y alrededor de la cual el curandero coloca los objetos "mágicos" con los que controla las fuerzas físicas y síquicas que *juegan* en el rito. Estos objetos son denominados *artes* y están conformados por: espadas, varas, íconos variados (santos, *huacos* precolombinos, etc.) conchas marinas, botellas de perfume, *seguros* (botellas que contienen plantas conservadas en perfumes diversos), piedras talladas o naturales pero siempre especiales por su forma, su *fuerza* o las circunstancias de su adquisición, crucifijos, *chunganas* (pequeñas maracas con las que se acompañan los cantos invocatorios o *tarjas*), etc. (una de las descripciones más completas es la de Sharon, 1980).

La mesa se inicia entre las nueve y las doce de la noche y concluye poco antes del amanecer, casi rayando el día. Comienza con rezos, cantos o admoniciones, según el estilo de cada curandero, quien *refresca* sus *artes* rociándolas oralmente con perfumes de sus *seguros* y aguas de flores (Florida, Cananga, etc.) lo cual impregna el ambiente de un agradable aroma que predispone a la tranquilidad cada vez que se percibe. Luego se procede a *levantar* la *mesa*. Esto consiste en inhalar por ambas fosas nasales, empezando por la izquierda, un líquido llamado *tabaco*,

* Ultimamente, la posición del Dr. Chiappe ha variado mucho, asumiendo hoy en día una notable conciencia respecto a las limitaciones de su postura anterior; un plausible ejemplo de la más sana y científica ductilidad.

preparado en base a la maceración de un trozo de tabaco prensado, en aguardiente de caña, agua Florida, Agua de Cananga, perfumes y otros ingredientes que cada curandero incorpora según su propio criterio. A esto se le llama también *singar* y es realizado por los participantes en la sesión varias veces durante la noche después de ingerir el *San Pedro*, que se reparte, luego de *refrescar* y *levantar la mesa*, a todos los pacientes. El *San Pedro* se cocina durante horas, hirviéndolo en grandes latas, cortado en rodajas y, a veces, mezclado con hojas de datura arbórea o plantas vomitivas, aunque esto es poco común. El resultado es un líquido espeso y amargo con un cierto contenido de mescalina, principio activo más importante de la planta. Después de bebido se esperan los efectos por más o menos media hora. Una vez que el curandero siente los primeros síntomas de la *paja*, que es como familiarmente llama al *San Pedro*, comienza a cantar sus *tarjas* (o *tarjos*, como también se les llama) en los que invoca a los *espíritus* de los cerros, lagunas, santos y demás aliados con los que trabaja y, luego de hacer *singar* a los pacientes y hacerlo el mismo y sus ayudantes, comienza a *rastrear*, uno por uno, a todos los presentes. Antes de describir el *rastreo* (diagnóstico por adivinación) quisiera explicar la *singada* y sus efectos. El *tabaco* se utiliza para potenciar los efectos del *San Pedro* pero principalmente para dar fuerza, valor y entereza a quienes lo ingieren. De hecho estas cualidades son necesarias para soportar esa dura experiencia que solo quienes están acostumbrados aguantan sin doblegarse. Usualmente produce vómitos, aunque muy rara vez en el curandero y sus ayudantes. Transcribiré parte de las notas tomadas por mí mismo durante esa sesión en la finca de don Florentino García, famoso curandero:

“Hemos *singado*... el líquido es fortísimo, lo sirven en cuernos de toro y debilita enormemente. Sentí que toda la energía de mi cuerpo se me disparaba hacia la piel, luego, con los ojos cerrados, la oscuridad más absoluta que jamás percibí. Sin embargo *veía* claramente todo y a todos. Mi debilidad es tan grande como el alivio que siento por haber terminado...”

Singar requiere, pues, valor y voluntad, y contiene, al mismo tiempo, fuerza y debilidad. Es la firmeza y la decisión del acto lo que convierte una experiencia terrible y desalentadora en un triunfo físico y síquico. Por otro lado los efectos del *tabaco* en la estimulación de las energías físicas son decisivos, tanto en los casos en los que provoca debilidad como en los que otorga fuerza, ya que en ambos casos activa las fuerzas energéticas “hacia la piel”, lo cual podría tener relación con las posteriores *limpias* con chontas y espadas, como veremos.

En algunos casos se *limpia* al paciente después del *rastreo*, pero casi siempre es a la inversa. El paciente es frotado, desde la coronilla hacia los pies, con una o dos varas de chonta. Esta *limpia* incluye las partes internas de brazos y piernas y suele realizarla el *alzador*, quien en algunas ocasiones carga al paciente en el aire y lo hace patear como para deshacerse de algo. Luego se repite la escena pero con las espadas. Estas *limpias* parecen ser el típico acto mágico-simbólico pero podrían tener otro significado. Durante una *mesa* en la casa de don Marino Aponte, en Huancabamba, tuve una experiencia que me hizo pensar en esa dirección. Cuando me tocó la *limpia* me fueron entregadas dos espadas con las cuales se hizo el trabajo. Las tomé por las hojas e inmediatamente sentí que vibraban. Era una vibración sostenida y suave que me asombró mucho pues esa noche no podía culpar al *San Pedro* de mis percepciones, ya que lo poco que tomé lo vomité inmediatamente y no hubo efecto alguno en toda la sesión. Después de la *limpia* y el *rastreo*, ya de regreso a mi sitio, pregunté a varias personas si habían sentido lo mismo que yo, y todos confirmaron mi sensación. ¿Es posible que exista una relación entre estas espadas “magnetizadas”, o algo así, y ciertos “circuitos de baja resistencia eléctrica” que unen los puntos de acupuntura, descubiertos por los soviéticos (Guimaraes, 1984), o con el llamado cuerpo bioplasmático revelado por las Kirliangrafías, también soviéticas? Creo que una investigación en este sentido podría ser reveladora.

El *rastreo* es una de las partes más importantes de la *mesa* ya que tanto el diagnóstico como el tratamiento se basan en él, que a su vez se apoya en la *vista* del curandero, es decir, en la capacidad adivinatoria que el *San Pedro* le permite. El *maestro* llama uno por uno a los pacientes y, a solas o frente a los demás les recita las razones de su presencia ahí, su enfermedad, problemas, etc., y la solución, si la hay, de los mismos. Volveré al *rastreo* más adelante.

Otra forma de curación muy común es la *chupada*, en la cual los ayudantes o el mismo curandero hacen además de chupar determinada zona del cuerpo del paciente. En realidad es

una especie de gárgara realizada con un poco de *tabaco* a cierta distancia de la piel del enfermo. El curandero aspira aire produciendo gorgoritos, luego expulsa el líquido y comienza nuevamente. Después de estas curaciones se *refresca* a todos los presentes y se reparte trozos de lima o limón dulce, azúcar o caña de azúcar que todos ingieren para *arrancar* el efecto del *San Pedro*. Luego se despide la noche con cantos, rezos, aplausos, etc. El curandero recomienda una dieta general y conversa con todos los pacientes que así lo deseen.

LA EXPERIENCIA ALUCINATORIA

Los efectos del *San Pedro* son la base de toda *mesa*, dado que es desde dichos estados alterados que todo el ritual cobra sentido, siendo imposible comprenderlo fuera de ellos. Tanto las visiones como los estados de conciencia originados dentro de este contexto son diferentes de una persona a otra y esta distinción no solo está dada por disparidades de orden cultural, sino, sobre todo, por la vista que cada uno posea, es decir, por una sensibilidad innata o desarrollada por la práctica o la iniciación en estos menesteres (sobre el "ver" y la "vista" consultar Sharon, 1980; Castañeda, 1974). Aún así creo que la experiencia obtenida en las sesiones en las que participé es valiosa para hacerse una idea, en líneas generales, de lo que implican estos estados y de su insustituible importancia.

Visiones internas

Son las que se forman en nuestra pantalla mental al cerrar los ojos, pueden ser:

a) Coloridas y multiformes

Al iniciarse los efectos del *San Pedro* se presentan como formas caleidoscópicas que parecen surgir de una amplificación de las minúsculas imágenes luminosas que percibimos en las retinas al cerrar los párpados. Al concentrarme en ellas advertí que eran una especie de "máquina" perfecta en la que todas las piezas funcionaban integrada y exactamente. Todo era movimiento y cuando fijé mi atención en algún aspecto de ese enorme maremagnum de figuras noté que adquiría alternativamente contenidos valorativos opuestos: claro-oscuro, bueno-malo, grande-pequeño, delgado-grueso, etc. y que surgían uno del otro, creándose y convirtiéndose en su contrario. Esto daba una fuerte sensación de unicidad de los opuestos acompañada de una certidumbre de la que hablaré cuando veámos estados de conciencia.

b) Representaciones simbólicas

Son aquellas visiones que tienen una relación directa con los contenidos del inconsciente personal. Se presentan como imágenes figurativas coherentes, plenas de significación y referidas, a veces, a una problemática específica. Estas representaciones son verdaderas puestas en escena, plenas de símbolos que nos ofrecen claves respecto a nuestro quehacer inconsciente, al qué y al porqué de ciertos aspectos de nuestra vida síquica. Es necesario aclarar que el *maestro* no suele estimular este tipo de visiones, a diferencia del curandero de la selva, quien sí las fomenta. En la costa el *maestro* es siempre el intermediario indispensable entre el mundo físico y el mundo mental de sus pacientes. Por otro lado la *mesa* está llena de música y actividad por lo que no siempre es posible encontrar el silencio necesario para concentrarse en este tipo de visiones, aunque no podría afirmar que no son percibidas e interpretadas de acuerdo con patrones síquicos y culturales específicos. En todo caso esto corre a cargo del curandero quien cumple el papel más activo durante las sesiones, canalizando las ideas y centralizándolo todo con sus *tarjos* y demás actividades.

Cuando esta clase de visiones se presentan, producen, al ser interpretadas, una tranquilidad y sosiego especiales. Tal vez esto tiene que ver con que "Este fenómeno tiene singulares analogías con las imágenes simbólicas de los sueños pero su sentido lógico y poético es mucho más notable que en estos últimos." (Revista Neurosiquiatría, UNMSM, 1947: 456), ya que percibir los contenidos concienciables de nuestro inconsciente personal, en ese estado de conciencia,

aumenta ostensiblemente la calidad y resonancia del mensaje percibido. Las representaciones simbólicas constituyen, pues, una forma de pensamiento gráfico cuya plenitud significativa está dada tanto por su aparición, cargada de matices sugerentes, como por la capacidad de comprensión de los mismos a partir del estado amplificado de conciencia desde el que se les da lectura.

Visiones externas

En estas visiones el "objeto" se percibe fuera de la mente del sujeto y aparece ocupando algún lugar del espacio circundante. Las imágenes son de diversa índole pero a diferencia de las descritas anteriormente suelen estar muy bien delimitadas respecto al resto del entorno y parecen tener una existencia autónoma. Hay casos en que las visiones de esta clase se presentan de manera colectiva, es decir, que dos o más personas afirman haber visto lo mismo en algún lugar. En una ocasión, durante una *mesa* en el caserío San Antonio, provincia de Huancabamba, Piura, un muchacho de trece años y yo tuvimos una visión de esta naturaleza. Estábamos sentados frente a la *mesa* de Juan Manuel Melendez, ya en plena sesión, cuando de pronto *ví* dos personas detrás de la mecedora en la que el curandero *tarjaba*. Se veían como difusas, pero de aspecto general humano. Me asusté un poco pero no dije nada y al rato me puse de pie y caminé por el lugar para intentar ver algo más pero no lo logré. Más tarde el joven *maestro* llamó al chico que estaba sentado a mi lado y con el cual, dicho sea de paso, no había comentado mi visión, y antes de rastrearlo le preguntó si había visto algo. Yo estaba cerca y escuché todo.

— Sí, ví un hombre con aretes grandes viniendo de allá, dijo señalando la parte del patio que daba a una hondonada.

— Ese es un sacerdote de los gentiles, dijo Juan Manuel.

— ¿Y quiénes son esos dos hombres que se paran a tu atrás en la *mesa*, replicó el niño.

— Esos son mis *compactos*, hijo, son los espíritus que me ayudan, ¿qué más viste?

— Una serpiente que estaba enroscada en tu mesa. (ver visión semejante en Sharon, 1980: 167).

Es evidente que ese chico tenía mejor *vista* que yo. Más tarde conversé con él y me confesó que quería ser curandero. Por esa misma época Lupe Camino, investigadora del CIPCA de Piura, trabajaba los aspectos sociales del curanderismo y me contó que también había tenido este tipo de visiones, pero que había una enorme resistencia al respecto en el mundo científico. Sí pues, la hay pero cada vez va siendo menor.

Visiones adivinatorias

Son la base del diagnóstico y el tratamiento curanderiles y una de las zonas más conflictivas de la relación entre estas antiguas prácticas y los intentos de la ciencia por comprenderlas. Todos los curanderos consultados han sido coincidentes en afirmar que una vez que el San Pedro les ha *prendido*, esto es, cuando los efectos se manifiestan, es la *paja* (la planta, su animus) quien los guía en la visión y el diagnóstico, sin que ellos hagan otra cosa que invocarla. La sensibilidad de estas personas es el eje del asunto, así como la razón de que algunos investigadores hayan bebido la cocción "mágica" sin experimentar cambio alguno. El trabajo de campo realizado me sugiere que durante las sesiones de curanderismo tienen lugar hechos que sólo pueden ser clasificados como adivinaciones reales. Al respecto G. Wasson nos dice que "(...) existe la posibilidad de que dichas sustancias químicas abran la puerta a la percepción extrasensorial en ciertas personas." (1983: 19). Y así parece ser.

Es un hecho que el prestigio de un curandero depende en gran parte de su eficacia en este aspecto del ritual, del cual dependen la confianza y entrega de sus pacientes, quienes no creerían en un *maestro* que no les dijera nada cierto sobre sus males, problemas, etc. Los pacientes esperan eso de un curandero como nosotros esperamos auscultación y preguntas relativas a nuestras dolencias, de un médico moderno. No niego que el azar y el respeto del que gozan quienes tienen en sus manos la salud del prójimo, sean elementos existentes, pero no son suficientes para mantener el prestigio de un curandero y menos de una institución cultural tan antigua.

Un ejemplo de visión adivinatoria externa lo puede dar una experiencia durante la *mesa* de Juan Manuel Meléndez, mencionada antes. En un momento dado, tuve una percepción extraña en una señora ahí presente: *ví* uno de sus ojos como un agujero negro, como un gran hematoma, y *supe* que estaba enferma de dicho órgano. No puedo explicar cómo, pero lo sabía, además lo estaba viendo. Rondé un rato a la mujer desconfiando de mi visión y atribuyéndolo todo a algún efecto de luz y sombra pero, por más que cambiaba de ángulo, la visión se mantenía. Se lo comuniqué al curandero el cual le preguntó a la señora si tenía algún problema en esa vista. Ella respondió que sí, que siempre le ardía y le lagrimeaba y que había olvidado mencionarlo. El le ofreció darle un remedio después y la sesión continuó. El curandero no se extraña en absoluto pues es muy común que los ayudantes ayuden al *maestro* a *ver* ya que hay cosas que a él se le escapan. El asombrado fui yo por mi desconocimiento de las diversas formas en que se presentaba el efecto del *San Pedro*. Esa era la sexta sesión en la que participaba y en la que más visiones se manifestaron con claridad.

Más tarde, cuando me tocó el *rastreo* y el curandero empezó a decirme lo que *veía*, cometió dos errores seguidos. Al decirselo volteó y dándome la espalda sacó un pomito de uno de sus bolsillos y bebió un poco de su contenido. Inmediatamente rectificó los errores y comenzó a describir mi casa, mi familia, etc. Acertó en todo lo relacionado al pasado y al presente y aunque no fue tan explícito respecto al futuro, varias de las cosas que pronosticó se han cumplido con el tiempo. El hecho es que luego de humedecerse los labios con el líquido contenido en el pequeño pomo, su velocidad y la claridad de sus visiones aumentaron notablemente. Ya de día me contó que había probado un poco de *warwar*, una preparación de las denominadas *mishas rastreras* (por *rastreo*) cocinada en base a una planta del género *datura* que crece en ese piso ecológico. Esta poción es utilizada en dosis mínimas ya que es muy fuerte y puede ser peligrosa. Sirve para aclarar la *vista*.

Es evidente que algunos curanderos tienen más desarrollada que otros esta capacidad, así como algunos profesionales son más talentosos y trabajadores que otros, en cualquier área. Asimismo, esto se da entre personas sin experiencia en el manejo o vivencia de los efectos del *San Pedro*. En cierta ocasión, realizando una sesión en mi casa, tuve una muestra de lo que es la apertura de algunas facultades en un amigo -Stuart Rochabrun- que lo probaba por primera vez. En determinado momento de la sesión, luego de salir de formas de introspección muy personales, Stuart quedó de pronto mirando hacia mi biblioteca y señalando hacia ella dijo:

— Ahí hay un punto rojo que me está molestando.

Su compañera Silvia y yo nos miramos sin entender a que se refería, pero al rato volvió a mencionarlo y de pronto se paró casi corriendo y sacó, aparentemente al azar, un libro del estante más alto, tirándolo sobre mi escritorio al tiempo que volvía a su asiento. Debo decir que estábamos en total oscuridad y que la biblioteca aparecía como una sombra en la pared. La curiosidad me hizo prender la luz y revisar el libro. Era una edición inglesa de *Las Crónicas Marcianas*, de Ray Bradbury y ostentaba en la carátula un evidente círculo rojo. El libro había estado entre otros y una casualidad sería remota, ya que ese es el único libro con una tapa así entre casi mil que hay en esa pared. Otras visiones cognitivas de ese tipo se dieron esa noche, referidas a temas variados pero un tanto intrascendentes y descontrolados, cosa que no le sucede a un curandero iniciado y experimentado en estas lides, que se concentra básicamente en los problemas que traen al paciente a su lado y, por medio de la misma facultad despierta los descubre y, muchas veces, soluciona.

En varias ocasiones he experimentado la forma de vista que llamo **saber**. Esta se presenta simplemente como una certidumbre instalada en la mente sin previo aviso, ya sea en forma de representaciones simbólicas o de contenidos ideales con o sin la intermediación de la palabra sonora en la mente. En algunos casos la interpretación es simple y en otros más complicada pero su aparición es siempre espontánea, es decir, no necesita de un esfuerzo de razonamiento para manifestarse. En una ocasión, durante una sesión en Monsefú, *supe* los problemas emocionales y físicos por los que atravesaba una muchacha que estaba cerca. Era doméstica y lo estaba pasando mal por los tratos recibidos de parte de su patrona. Además estaba enferma del estómago y la querían operar, cosa que ella temía. Toda esta información se presentó de golpe, en un solo bloque. Cuando el curandero la llamó para *rastrearla* le dijo estas y otras cosas que yo no había

visto y, al final de la sesión ella me confirmó la veracidad de toda la historia. Este tipo de visiones se dan, en mi caso, de manera imprevista y esporádica en la mayoría de las veces dado que no tengo una práctica constante ni un proceso de iniciación adecuado.

LOS ESTADOS DE CONCIENCIA

La modificación de los estados de conciencia durante las *mesas* de curanderismo es un fenómeno heterogéneo y difícil de comprender sin pasar por la respectiva experiencia, tanto por la naturaleza imprevisible de dichos estados, que varían de persona a persona y de sesión a sesión, como por la especial naturaleza del pensamiento durante los mismos.

El sujeto afectado puede obnubilarse un tanto o no sentir ningún cambio; puede sentir sueño o amplificar en diversos grados su percepción de la realidad, tanto externa como interna. Esto, como ya se ha dicho, tiene que ver con el grado de sensibilidad del individuo, la práctica, el estado anímico y físico, etc. Intentaré describir, tal como los experimenté, los estados de conciencia ampliada.

Durante los estados de conciencia acrecentada, las redes de relaciones establecidas entre las ideas entre sí y con los hechos externos, es decir entre las realidades síquica y física, se hacen conscientes de una manera cuantitativa y cualitativamente superior, incorporándose al corpus de lo concienciado una enorme gama de conceptos que se interconectan y adquieren sentido profundo y coherencia total. Los acontecimientos externos e internos se entienden entonces como unidades de relación interdependientes y, por lo tanto intermodificables, a un nivel tal de concatenación y claridad que justifica plenamente la ritualización y religiosidad de que son objeto en todas las culturas en las que, de una u otra manera son adquiridos. Una palabra clave para la descripción de estas formas de intelección es *velocidad*. Esta velocidad de pensamiento es tal, que permite una visión global de una realidad determinada. Una analogía iluminaría esto diciendo que el estado de conciencia alterado es al habitual como una esfera de cristal es a una rueda de carreta, aunque no todas las ruedas sean de carreta, ni todas las esferas de cristal. Esta iluminación, así como la posibilidad de manipular zonas específicas dentro de las mencionadas redes de relaciones, y su dirección terapéutica por parte de quienes son capaces de dicho manejo, constituye la esencia de este tipo de curanderismo.

Las palabras

Dentro de este contexto la fuerza de las palabras pronunciadas desde la capacidad de manejo antes mencionada, es enorme. Es comprensible entonces que modifique conductas y abra trochas en muchas enmarañadas junglas síquicas, ya que es su estado más el nuestro el que produce los cambios en cuestión. En este nivel de pensamiento los estados emocionales y síquicos quedan al descubierto, permitiendo a aquel que los controla influir en ellos, a través de sus palabras cargadas de control, conocimiento y, por qué no, *poder*. Ese es uno de los *poderes* que maneja un curandero, el de un ego fuerte que conoce y controla las increíbles velocidades de esos niveles de lo humano, que sabe qué decir y qué hacer en un momento y en otro. Evidentemente este tipo de *maestros* no abundan pero no seríamos justos si evaluáramos esta forma de medicina por el lado de sus practicantes menos esclarecidos, como algunas veces se ha hecho.

Otro aspecto de lo humano que revela su inobjetable importancia son las ideas, las cuales se ven fluir frente a ese microscopio síquico que es la conciencia alterada, como signos cuyo vector influye y modifica todo el sistema del cual forman parte, modelando a cada paso nuestras relaciones con nosotros mismos y con el resto. Esta aseveración puede parecer obvia desde un estado de conciencia habitual, pero desde aquel del que ahora hablo, la fuerza de la certidumbre es tal, que no deja lugar para el menor resquicio de duda. Sin embargo el *San Pedro* también engaña y así como ilumina, oscurece a veces, dándonos gato por liebre. Tiene, pues, el margen de error que caracteriza lo humano y es precisamente por eso que el proceso de iniciación es de suma importancia para ejercer el suficiente control sobre dichos márgenes, sin los cuales, dicho sea de paso, ningún crecimiento sería posible. Estos *estudios* de iniciación marcan toda la diferencia existente entre la vivencia de un estado de conciencia amplificado y la eventualidad de



poder ejercer control real sobre sus instancias y perspectivas. Así como en los estados de conciencia alterados se amplifica nuestra capacidad de comprensión, sucede lo mismo con nuestra percepción sensorial. Esto permite que al encontrarse sensibilizado todo nuestro ser, las *limpias*, *florecimientos*, *singadas*, *tarjos*, etc. encuentren mayor receptividad y puedan ejercer efectos que de otra manera tal vez no producirían. En todo caso creo que esta "magia" tiene tantas posibilidades de transformarse en técnica, como esfuerzos serios de investigación se realicen en ese sentido. Está visto que el uso de plantas alucinógenas está umbilicalmente ligado al desarrollo cultural, síquico, etc. de muchos pueblos del mundo (Furst, 1980; Wasson, 1980, 1983; Eliade, 1976) Esto hace evidente la importancia que para una mejor comprensión de lo humano y sus posibilidades tiene este tema. Termino con una cita a C. Levi-Strauss:

"Pero ¿no será que el pensamiento mágico, (...) se distingue menos de la ciencia por la ignorancia o el desdén del determinismo, que por una exigencia de determinismo más imperiosa y más intransigente (...)? (1984: 26)

Creo sinceramente que sí.

CONCLUSIONES

— El uso de plantas alucinógenas que posibilitan la aparición de estados de percepción y conciencia especiales, es indesligable de la práctica curanderil y de las estructuras lógicas en base a las cuales funciona y sobrevive esta forma de medicina ancestral. Es, pues, dentro de esta concepción, factor imprescindible del proceso terapéutico, salvo casos aislados en que los curanderos son individuos dotados naturalmente de capacidades clarividentes, en cuyo caso no tienen relación con este curanderismo.

— Los estados alucinatorios, lejos de ser aspectos devaluados del quehacer síquico son, en este contexto y en sus picos más altos, niveles superiores de intelección concernientes de algún modo a diversos grados de percepción extrasensorial que debieran ser más y mejor estudiados.

— Las visiones poseen coherencia y ligazón estrecha con realidades de orden físico y síquico, y pueden ser verificadas a través de un seguimiento adecuado.

— Las visiones ganan en claridad y profundidad con el tiempo y la práctica, aunque hay personas cuya predisposición les permite progresar más fácilmente en este campo. El proceso de iniciación es de suma importancia para lograr un acceso adecuado a las realidades sicofísicas que se mueven y actúan en estos planos.

— Estas prácticas están sostenidas por sistemas de pensamiento que poseen una lógica interna específica y especial, lo cual hace difícil su comprensión desde fuera. La continuidad histórica del curanderismo, al margen de los elementos sincréticos que hoy lo pueblan, lo convierten en uno de los pocos lugares culturales en los que un amplio espectro del pensamiento ancestral aún se mantiene, y a partir del cual se podría comprender mejor el espíritu que animó y anima aún, en forma a veces inconsciente al hombre de este país y de otros semejantes. Una nación como la nuestra, quebrada en su identidad por el trauma de la conquista española, no debe dejar pasar ninguna posibilidad de acceso a las fuentes de sus antiguas estructuras mentales, las cuales nos ayudarán a conocernos y reconocernos mejor, y a adecuarnos a aquello que somos. La unidad interdisciplinaria deberá ser, en este sentido, amplia e indiscriminada. Esta será la única forma de asegurar que, por lo menos, tenemos todas las piezas del rompecabezas completas.

— Una revisión crítica de la medicina convencional se hace imprescindible. Las actuales relaciones de producción han deteriorado terriblemente, en muchos casos, la relación médico-paciente, la cual ha sido descuidada, no solo en sus aspectos culturales sino en los psicológicos y síquicos, inseparables todos ellos de los cuerpos que busca curar. Tal vez una medicina equilibrada sea aquella que fusione tanto los aspectos visibles como los no visibles y los incorpore no solo a la práctica terapéutica sino al concepto de ser humano que la medicina científica ha ayudado tanto a forjar.

Bibliografía

- ANDRITZKY, W
 1986 La medicina autóctona, Una alternativa real para regiones del Perú. En: *Boletín de Lima* No. 47; pp. 49-55.
- BONIN, W.
 1983 *Diccionario de Parapsicología*, Madrid, Alianza Editorial, 423 pp.
- CANE, R.
 1986 Iconografía de Chavín: Caimanes o cocodrilos y sus raíces Shamánicas. En: *Boletín de Lima*, Año 8, No. 45; pp. 86-95.
- CASTAÑEDA, C.
 1974 *Las enseñanzas de don Juan*, México, Fondo de Cultura Económica; 302 pp.
- CASTIGLIONI, A.
 1981 *Encantamiento y magia*, México, Fondo de Cultura Económica; 394 pp.
- CASTILLO, C.
 1979 *Medicina y Capitalismo*, Ediciones Realidad Nacional; 311 pp.
- CHIAPPE, M. y otros
 1985 *Alucinógenos y Shamanismo en el Perú contemporáneo*, El Virrey, Lima; 150 pp.
- DOBKIN, M.
 1975 Los Alucinógenos de origen vegetal y la Religión de los Mochicas. En: *Cielo Abierto*, vol II, No. 5, pp. 7-16.
- ELIADE, M.
 1976 *El Chamanismo*, México, Fondo de Cultura Económica; 484 pp.
- FRAZER, G.
 1982 *La rama dorada*, México, Fondo de Cultura Económica; 860 pp.
- FRISANCHO, D.
 1986 *Curanderismo y brujería en la costa peruana*, Lima, ss; 93 pp.
- FURST, P.
 1980 *Alucinógenos y cultura*, México, Fondo de Cultura Económica; 341 pp.
- GUIMARAES, H.
 1984 *Espíritu, Perispirito, E Alma*, Sao Paulo, Editora Pensamento; 246 pp.
- GUTIERREZ, C.
 1947 Alteraciones mentales producidas por la *Opuntia cilíndrica*. En: *Revista Neurosiquiatría*, 10, No. 4; 469 pp.
- JUNG, C.G.
 1984 *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Paidós; 181 pp.
- LEVI-STRAUSS, C.
 1984 *El Pensamiento Salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica; 417 pp.
- LÓBSACK, T.
 1986 *Medicina Mágica*, México, Fondo de Cultura Económica; 316 pp.
- SEGUÍN, C.A.
 1979 *Psiquiatría folklórica, Shamanes y curanderos*, Lima, Ediciones Ermar; 156 pp.
- SHARON, D.
 1980 *El Chamán de los cuatro vientos*, México, Siglo veintiuno; 255 pp.
- SUDRE, R.
 1984 *Tratado de Parapsicología*, Buenos Aires, Siglo veinte; 433 pp.
- WASSON, G.
 1980 *El camino al Eleusis, una solución al enigma de los misterios*. México, Fondo de Cultura Económica; 235 pp.
- 1983 *El Hongo Mágico Teonanácatl*, México, Fondo de Cultura Económica; 307 pp.