

# Sakralisering av psykedelia

*Bruken av det psykoaktive stoffet DMT i en  
moderne vestlig kontekst*

Ståle Anderstuen



Masteroppgave i religionshistorie  
Institutt for kulturstudier og orientalske språk

UNIVERSITETET I OSLO

Våren 2014



# Sakralisering av psykedelia

Bruken av det psykoaktive stoffet DMT i en moderne vestlig kontekst

Ståle Anderstuen

Masteroppgave ved institutt for kulturstudier og orientalske språk

Universitetet i Oslo

Våren 2014

© Ståle Anderstuen

2014

Sakralisering av psykedelia

Ståle Anderstuen

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: CopyCat Sentrum

# Sammendrag

Denne studien tar for seg hvordan bruken av det psykoaktive stoffet *N,N-dimetyltryptamin* – bedre kjent som DMT – er uttrykk for moderne religiøsitet eller spiritualitet. DMT-innholdige planter er tradisjonelt blitt anvendt i det sjamanistiske brygget *ayahuasca* i Sør-Amerika. I dag opptrer stoffet i nye syntetiske former i vestlige deler av verden, der det brukes av flere som middel for å oppnå intense åpenbaringer og åndelige opplevelser.

I løpet av de siste par tiår har DMT fått økende oppmerksomhet i media, både i inn- og utland. Gjennom bøker, dokumentarer og nye sosiale medier på internett har det illegale stoffet fått en synlighet som har gjort det tilgjengelig for en større allmennhet. Denne studien undersøker hvorfor DMT er blitt så aktuelt akkurat nå. Det argumenteres for at den økende aktualiteten til DMT er grunnet i måten stoffet blir formidlet på, nærmest som en garanti for ekstraordinære åndelige opplevelser, og dermed representerer et spennende og attraktivt alternativ på et nyåndelig marked.

Studien baserer seg på samtaler med personer som har erfaring med bruk av DMT. Hva personer forteller om den kjemisk induserte erfaringen, og hvilke ettervirkninger erfaringen har hatt i livene deres, er fokus for denne studien. Det argumenteres for at det personer forteller om DMT-erfaringen, dens innhold og ettervirkninger, kan ses i lys av analytiske begreper som nyreligiøsitet, New Age eller selvspiritualitet – grunnleggende begreper for å forstå moderne former for religiøsitet eller spiritualitet i den vestlige verden i dag.

Studien er et bidrag til å belyse enkelte sider ved hvorfor stoffer som DMT øker i popularitet, og dermed kanskje også i forbruk, i vestlige deler av verden – også i Norge. Det blir trukket frem enkelte kulturanalytiske perspektiver for å belyse hva det er ved dagens samtidssituasjon som gir grobunn for aktualisering av stoffer som DMT. Oppgaven har også til hensikt å undersøke hvordan DMT-fenomenet, som uttrykk for moderne religiøsitet eller spiritualitet, utfordrer etablerte analytiske begreper og kategorier innen religionsvitenskapen.

# Abstract

This thesis will examine how the use of the psychoactive substance *N,N-dimethyltryptamine* – more commonly known as DMT – can be seen as an expression for contemporary religiosity and spirituality in the West. Plants containing DMT have traditionally been used in the shamanistic brew called *ayahuasca* in South-America. Today, several synthetic versions of the drug can be found in western parts of the world, where it is used as a means to achieve intense revelations and spiritual explorations.

In the last few decades, DMT has received an increasing amount of attention from the media, both nationally and internationally. Through books, documentaries and new social media online, the illicit substance has become more visible and more available to the public. This thesis will look at why DMT has become so relevant today. It can be argued that the way the substance is being promoted is why it has become so prominent: it nearly guarantees you an extraordinary spiritual experience. It therefore becomes a very thrilling and appealing alternative in the contemporary spiritual marketplace.

This thesis is based on conversations with people who have experience or are experienced with DMT. The focus of this study is both the chemically induced experience my informants have had, and the effect this experience has had on their lives. The argument is made that the experiences told by my informants, both its contents and effect, can be seen in light of analytical terms such as *new religiosity*, *New Age* or *self spirituality* – all of which are fundamental terms to understand individual religiosity or spirituality in the western world today.

This thesis attempts to shed light on certain aspects of why substances like DMT have experienced an increase in popularity, and perhaps subsequently also in consumption, in western parts of the world – also in Norway. I will use certain analytical perspectives on the contemporary situation in the western world, in an attempt to understand what it is about our society today that provides a basis for the increased use of illicit substances such as DMT. It is also interesting to examine how the DMT-phenomenon as an expression of spirituality challenges established analytical terms and categories in the science of religion.

# Forord

Arbeidet med denne studien har vært både spennende og inspirerende, men også utfordrende. Fra første idé til siste punktum har jeg vært omgitt av forskjellige personer som aldri har sluttet å inspirere meg. Dette er en takk til alle dere.

Først og fremst vil jeg takke min veileder under skriveprosessen, Otto Krogseth. Takk for stor imøtekommenhet, for god veiledning, gode råd og ikke minst oppmuntrende ord underveis. En takk rettes også til Torkel Brekke for gode diskusjoner og nyttige innspill i begynnelsesstadiet av prosjektet. Takk til Statens institutt for rusforskning (SIRUS) for imøtekommende respons og hyggelig tilbakemelding på avhandlingens tema. Takk til fagutvalget i religionshistorie for at dere inviterte meg til å holde foredrag om DMT og religion – et tema det sjelden holdes forelesning om på Universitetet i Oslo. Jeg satte stor pris på det, og jeg gjorde mitt ytterste for å gjengjelde tillitten.

Til alle mine venner på lesesalen, tusen takk for en fantastisk fin tid. Dere har gjort tiden med skrivingen til en opplevelse «helt utenom det vanlige» (pun intended!). Jeg håper vi fortsetter å skape mange flere gode minner sammen i årene som kommer. Takk også til innebandy-gjengen som hjalp meg med å holde kondisjonen oppe. En spesiell takk til Sunniva for korrekturlesing, for gode og innsiktsfulle diskusjoner, og ikke minst for all støtten du har gitt meg. Ellers vil jeg takke alle dere jeg har møtt som har vist interesse og entusiasme for avhandlingens tema. Hyggelige ord inspirerer mer enn man kanskje tror.

Sist men ikke minst retter jeg en stor takk til mine informanter. Uten dere hadde ikke denne studien vært mulig.

To my interview subjects: Thank you for your time, your thoughts and your insights on the subject matter. This thesis would not be possible without your help.

Blindern 02.06.2014

Ståle Anderstuen





# Innholdsfortegnelse

<b>1</b>	<b>Innledning .....</b>	<b>1</b>
1.1	Tidligere forskning .....	3
1.2	Problemstilling.....	4
1.3	Teori og metode.....	5
1.4	Relevans.....	9
1.5	Terminologi og begreper .....	11
1.6	Oppbygning og struktur.....	13
<b>2</b>	<b>Historisk bakgrunn .....</b>	<b>15</b>
2.1	Tradisjonell bruk.....	15
2.2	Moderne bruk .....	17
2.2.1	Fra «terror drug» til «spirit molecule» .....	18
2.3	DMT-fenomenet i dag .....	22
2.3.1	Utbredelse.....	22
2.3.2	Former for fellesskap .....	23
2.3.3	Forskning eller myteproduksjon?.....	24
<b>3</b>	<b>Teoretiske perspektiver på religion og religiøs erfaring.....</b>	<b>26</b>
3.1	Religionsbegrepet .....	26
3.1.1	Substansielle og funksjonelle definisjoner .....	28
3.2	Religiøs erfaring .....	32
3.2.1	Mystisk erfaring .....	33
3.2.2	Det hellige .....	37
3.3	Religion og religiøsitet .....	38
<b>4</b>	<b>Kulturell kontekst .....</b>	<b>40</b>
4.1	Moderne og postmoderne .....	40
4.2	Analytiske begreper: nyreligiøsitet, New Age og selvspiritualitet.....	42
4.3	Religiøsitet eller spiritualitet?.....	44
4.4	Moderne mystikk.....	46
4.5	Vestlig esoterisme.....	47
4.6	Psykologisering av religion .....	48
<b>5</b>	<b>En kilde til innsikt: møter med andre verdener .....</b>	<b>51</b>
5.1	Erfaring som kilde til erkjennelse.....	51

5.1.1	Bearbeidelse og fortolkning .....	53
5.1.2	To type møter .....	55
5.1.3	Kommunikasjon med vesener og entiteter .....	56
5.1.4	Enhet og forening .....	58
5.2	Det rituelle aspektet ved erfaringen .....	61
5.2.1	Erfaring som ritual .....	62
5.2.2	Å krysse terskelen .....	64
5.3	Erfaringens konsekvenser .....	66
<b>6</b>	<b>DMT-fenomenet som moderne spiritualitet .....</b>	<b>71</b>
6.1	DMT-fenomenet som kulturelt symbolsystem .....	71
6.2	Instant religion .....	76
6.3	Hvor individualisert? .....	80
6.3.1	Symboler som merkesak .....	82
6.3.2	Symboler som identitetsmarkør .....	83
6.3.3	Selvet .....	85
6.4	Sjaman, mystiker eller psykonaut .....	88
6.5	«Kjemisk spiritualitet»: et alternativ på et nyåndelig marked .....	94
<b>7</b>	<b>Avslutning .....</b>	<b>97</b>
7.1	Psykedelisk renessanse i en individualisert tidsalder .....	99
	<b>Litteraturliste .....</b>	<b>101</b>
	<b>Vedlegg .....</b>	<b>110</b>
	Vedlegg I .....	111
	Vedlegg II .....	113

# 1 Innledning

DMT is literally like having a meeting with God. It's like having a meeting with divine, unbelievably wise, incredibly loving energy, whatever it is, the source of everything. And it leaves you so humbled, that after it's over, it's literally like, you are still you, you still look like you, you still wear the same clothes, but you are not really you anymore, you literally have been changed.

- Joe Rogan<sup>1</sup>

---

Det har foregått endringer i det religiøse landskapet i den moderne vestlige verden. Religiøsitet handler ikke lenger om å følge en bestemt religiøs tradisjon. Religion er blitt en privatsak – noe man *velger*, ikke en plikt man aksepterer fordi man er født inn i en religiøs tradisjon. De nye formene for religiøsitet vi ser i dag er sentrert rundt individets ønsker og behov. Enkeltpersoner kan nærmest velge og vrake blant ulike alternativer i jakten på en personlig tilpasset religiøsitet. Det som tidligere er blitt ansett som avvikende former for religiøsitet, er i dag langt på vei normalisert og gjort tilgjengelig på et nyåndelig marked, der individet opptrer som forbruker.<sup>2</sup>

Denne studien argumenterer for at ett av disse alternativene på det nyåndelige markedet er *N,N-dimetyltryptamin* – bedre kjent som DMT – et illegalt psykoaktivt<sup>3</sup> stoff, tradisjonelt anvendt i sjamanistiske praksiser, som i dag opptrer i nye syntetiske former i vestlige deler av verden. Skal man tro enkelte som har inntatt DMT, er det en følelse av å bli skutt inn i en annen verden, virkelighet eller dimensjon. I løpet av få minutter befinner man seg angivelig ansikt til ansikt med fremmede krefter og makter, som i enkelte tilfeller kan ta form av vesener, engler, alver eller «aliens». Selv ateister har måttet ta en lang kikk på seg selv i speilet etter å ha møtt gud (!) under påvirkning av DMT. Det er kanskje ikke så rart at stoffet har fått det klingende tilnavnet «the spirit molecule». Legg til den kjemisk induserte erfaringens korte varighet: i løpet av omtrentlig 15 minutter kan man angivelig oppleve lignende erfaringer av det mystikere trenger årelange praksiser for å oppnå. DMT blir av flere i vestlige deler av verden i dag ansett som et såkalt *enteogen*<sup>4</sup> – en direktelinje til det «guddommelige».

---

<sup>1</sup> Utdrag fra et lydklipp der den amerikanske standup-komikeren Joe Rogan (f.1967) beskriver virkningene av DMT. Lenke tilgjengelig fra URL: <https://www.youtube.com/watch?v=q6RBOIgtzEE>.

<sup>2</sup> Betegnelsen «nyåndelig marked» viser til at religion i dag eksisterer på et marked, der hvert individ opererer fritt som en selvstendig aktør på dette markedet.

<sup>3</sup> Et psykoaktivt stoff er et kjemisk stoff som i hovedsak virker på sentralnervesystemet der det forårsaker kjemiske endringer i hjernen, og fører til midlertidige endringer i persepsjon, humør, bevissthet eller atferd.

<sup>4</sup> «Enteogen» er en moderne term avledet fra to gammelgreske ord: *Enteos* (indre gud) og *genestai* (å forårsake eksistens, eller å bli). Enteogen er da «det som forårsaker gud» i et individ. Begrepet blir diskutert nærmere i forbindelse med terminologi og begreper (delkapittel 1.5).

I løpet av de siste par tiår har stoffet fått en stadig økende oppmerksomhet i media.<sup>5</sup> Dette gjelder også for media i Norge (Hegtun og Dommerud 2014). En grunn til at stoffet har fått økende oppmerksomhet, er en popularisering av stoffet gjennom bøker, dokumentarer, filmer og særlig via nye nettbaserte sosiale medier.<sup>6</sup> Formålet med denne studien er å undersøke hvorfor DMT er blitt så aktuelt akkurat nå. En hypotese jeg jobber ut fra, er at DMT har fått aktualitet fordi stoffet for mange personer representerer et attraktivt alternativ på et nyåndelig marked. Et sentralt anliggende for denne studien er derved å undersøke hvordan DMT kan sies å utgjøre en del av det religiøse landskapet i vestlig kultur.

*Tema for studien* er hvordan bruken av DMT i en moderne vestlig kontekst kan knyttes til spørsmål om religiøsitet eller spiritualitet. Hvordan stoffet kommuniseres og formidles vil bli sett i lys av analytiske begreper som nyreligiøsitet, New Age og selvspiritualitet – grunnleggende begreper for å forstå moderne religiøsitet eller spiritualitet. For å forstå hvorfor DMT-fenomenet er gjenstand for popularisering i dag, er det nødvendig å vurdere hvilke kulturelle forutsetninger som ligger til grunn for fremveksten av fenomenet. Jeg ønsker derfor å undersøke DMT-fenomenet i dets historiske og sosiokulturelle kontekst og drøfte hvorvidt informantenes fortellinger om den kjemisk induserte erfaringen avspeiler denne konteksten. Hva er det som gjør at enkelte personer søker til bruk av illegale stoffer som DMT?

Denne studien har også til hensikt å undersøke på hvilke måter DMT-fenomenet kaster lys over religionsbegrepet som analytisk kategori, og liknende hvordan religionsbegrepet kan synliggjøre dimensjoner i DMT-fenomenet. Som et relativt nytt fenomen, utfolder DMT-fenomenet seg på en ikke-tradisjonell måte. Det innebærer blant annet at det utfordrer hvordan vi ser på forholdet mellom individ og fellesskap. Jeg ønsker å belyse denne problematikken ved å se fenomenet i lys av etablerte analytiske kategorier innen religionsvitenskapen. Kategoriene vil bli presentert underveis i kapitlene.

---

<sup>5</sup> URL: [http://www.huffingtonpost.com/2013/12/09/dmt-use\\_n\\_4412633.html](http://www.huffingtonpost.com/2013/12/09/dmt-use_n_4412633.html).

<sup>6</sup> Ett eksempel på hvordan DMT blir fremstilt av enkelte personer i nye sosiale medier, er illustrert i sitatet øverst på side 1. Joe Rogan har en stor fanbase og mange lyttere verden over med sin podcast *The Joe Rogan experience podcast*.

## 1.1 Tidligere forskning

Det finnes per dags dato ingen religionshistoriske studier som tar for seg moderne bruk av syntetisk DMT. Det finnes derimot to oppgaver som tar for seg det DMT-innholdige brygget *ayahuasca*, skrevet ved Universitetet i Oslo. Bård Kjøge Rønning (2010) dokumenterer ayahuasca-seremonier i Europa, og ser på hvordan sjamanledede ayahuasca-seremonier er et tilskudd til nyreligiøsiteten. Thale Waaler Eggen (2010) undersøker ayahuasca-religionen Santo Daimes ritualer i en studie fra det teologiske fakultet. I et bredere perspektiv finnes det ytterligere tre oppgaver skrevet ved Universitetet i Oslo. Arnt Stabell-Kulø (1980) benytter en tverrfaglig farmakologisk-religionshistorisk tilnærming for å undersøke forholdet mellom rusinduserte opplevelser og mystiske opplevelser. Trond Bjercke (2004) foretar en religionshistorisk analyse av psykedelisk ravekultur og kontekstualiserer den i New Age og uorganisert nyreligiøsitet. Harald Marius Seljestad (2011) skriver om psykedelisk kultur som motefenomen i kontekst av nyreligiøsitetens oppblomstring i den vestlige verden. Disse oppgavene utgjør et verdifullt referansegrunnlag, men deres tema og problemstillinger trer bare delvis inn i rammene av den foreliggende studien.

Forskning innen akademia har i de senere år vist en økende interesse for bruken av såkalte psykedeliske stoffer. Både religionssosiologen Christopher Partridge (2002, 2003, 2005) og religionshistoriker Wouter Hanegraaff (2010, 2011, 2013), er akademikere som har publisert flere artikler som tar for seg nye former for «psykedelisk spiritualitet».<sup>7</sup> I tillegg har den britiske religionssosiologen Andrew Dawson (2013) studert ayahuasca-religion Santo Daime i en moderne vestlig kontekst. Disse studiene tar derimot ikke for seg individuell, uorganisert bruk av stoffene.

Denne studien bidrar med flere nye perspektiver. Det har tidligere ikke blitt utarbeidet noen kvalitativ studie på uorganisert, individuell bruk av det syntetiske stoffet i et samtidsperspektiv. Nytt med denne studien er at jeg vil se på hvordan forestillinger om stoffet har endret seg ved skifte av kulturell kontekst. Dette er kun blitt gjort i forbindelse med hvilke måter organiserte praksiser med brygget har gjennomgått endringer. Denne studien ser på historiske utviklingstrekk, da særlig med vekt på hvordan stoffets angivelige egenskaper har utviklet seg over tid: hvordan stoffet har endret egenskaper forbundet med *ayahuasca* til egenskapene som

---

<sup>7</sup> Christopher Partridge benytter termen «psykedelisk spiritualitet» (*psychedelic spirituality*) for å beskrive en form for spiritualitet der hallusinogener, eller psykedelia, spiller en sentral rolle (Partridge 2003).

tillegges det syntetiske stoffet i en moderne vestlig kontekst i dag. Vesentlig er også hvordan oppfatninger om stoffet i en vestlig kontekst har artet seg siden 1950-årene.

I tidligere forskning har det vært vanlig å vurdere forholdet mellom psykedelia og religion i forhold til spørsmål om «ekte» og «uekte» former for religiøsitet eller religiøse opplevelser. Denne debatten er etter min mening ikke av de mest interessante. Mer interessant er hvordan DMT blir formidlet som et stoff som fremkaller opplevelser lignende religiøse eller åndelige opplevelser.<sup>8</sup> Den kjemisk induserte erfaringen blir i denne studien sett på som *fortelling*. Det vil si at kommunikasjon om erfaringen kommer i sentrum, ikke den personlige erfaringen i seg selv. Denne metodiske tilnærmingen til kjemisk induserte erfaringer er dermed også ny.

## 1.2 Problemstilling

Denne studien undersøker individuell, uorganisert bruk av ett bestemt stoff i et samtidsperspektiv. Dette er tidligere ikke blitt gjort i religionshistorisk forskning. Beskrivelse av DMT-fenomenets samtidige profil utgjør derfor en sentral del av studien. For å kunne si noe om hvorfor stoffet er blitt gjenstand for popularisering, er det nødvendig å undersøke hva informantene i denne studien forteller om den kjemisk induserte erfaringen og dens virkninger på livet i ettertid av erfaringen.

Den overordnede problemstillingen er som følger:

*Hvordan er DMT-fenomenet uttrykk for moderne religiøsitet eller spiritualitet?*

For å kunne foreta en fruktbar drøfting av DMT-fenomenet i lys av den aktuelle kulturelle konteksten, er det viktig å stille ytterligere spørsmål. Sentrale spørsmål som underbygger problemstillingen er: Hva er det ved det (post)moderne samfunnet som gir grobunn for DMT-fenomenet? Hvordan er DMT-fenomenet uttrykk for typiske trekk ved samtidskulturen? Her tas det utgangspunkt i kulturen for deretter å spørre hvordan fenomenet relateres til denne. Man kan også gå andre veien og spørre: Hvordan kaster DMT-fenomenet lys over tendenser i samtidskulturen? Hvorfor har DMT blitt populært og aktuelt akkurat nå? Denne studien opererer med en dobbel blikkretning: DMT-fenomenet vil fungere som inntak til

---

<sup>8</sup> Betegnelsen «åndelig» foretrekkes fremfor betegnelsen «spirituell», som avledning av den mer generelle termen «spiritualitet».

samtidskulturen, og samtidskulturen vil bli sett som betingelse eller grobunn for DMT-fenomenet.

### 1.3 Teori og metode

Det teoretiske rammeverket for studien er hentet fra religionspsykologien og religionssosiologien. Valget av teorier er forankret i problemstillingen og hypotesen at DMT har fått aktualitet fordi stoffet representerer et attraktivt alternativ på et nyåndelig marked. Det teoretiske utgangspunktet for studien er en begrepsanalyse av religion og religiøs, eller såkalt mystisk, erfaring. En slik begrepsanalyse er helt nødvendig for drøftingen av hvordan DMT-fenomenet kan ses i lys av begreper som religiøsitet eller spiritualitet.

Det vil rettes fokus mot informantenes fortellinger om erfaringer med stoffet. Hensikten med å benytte mystisk erfaring som analytisk kategori, er å gi en ramme for å forstå noen helt sentrale aspekter ved erfaringen. Dette er forsøk på å forstå den mulige (religiøse) betydningen DMT har i enkelte personers liv. Det er en hermeneutisk forståelse av erfaringen som ligger til grunn for undersøkelsen. De teoretiske perspektivene vil senere i studien kunne fungere til å belyse hvilke måter erfaringen, både som handling og fortelling, kan knyttes til spørsmål om religiøsitet eller spiritualitet. Teoretiske perspektiver på religiøs- eller mystisk erfaring blir utførlig diskutert i kapittel tre. For å forstå DMT-fenomenet som en form for moderne religiøsitet eller spiritualitet vil det bli redegjort for enkelte perspektiver på den aktuelle kulturelle konteksten. Disse perspektivene vil bli diskutert i kapittel fire.

I denne avhandlingen anvendes kulturanalytiske perspektiver i undersøkelsen av DMT-fenomenet. Den kulturanalytiske tilnærmingen er kulturhermeneutisk (Krogseth 2009). Den amerikanske antropologen Clifford Geertz snakker om «thick description», som betegner den fortolkende analyse, hvor man ikke bare registrerer og beskriver, men hvor man fortolker handlinger og mennesker i forhold til deres kulturelle bakgrunn. Det vil si at en ikke forsøker å sette seg inn i en annen persons opplevelser, det er umulig, men at man kan lære noe om idealer og verdier andre har, og dermed gjøre et forsøk på å forstå. «Tykk beskrivelse» kan gi tilgang til kulturens dybdedimensjoner og former for dialektisk samspill mellom helhet og del, individ og kollektiv (ibid.). En grunnleggende innsikt innenfor hermeneutikkens filosofi og metodologi er påvisningen av forutsetningens nødvendighet. En vandring i sirkel mellom forhåndsbaserte

helhetsantagelser og enkeltobservasjoner og –tolkninger. Vi investerer nødvendigvis egne forutsetninger. Vi tar med oss vår egen historiske og kulturelle bakgrunn inn i møtet med den det vi studerer, og tolker alltid ved hjelp av vår forforståelse av fenomener. Det er viktig å være selvrefleksivt oppmerksom på hvordan kulturell meningstolkning involverer selvforståelse, hvordan vi involverer vårt eget og setter det på spill (ibid.). Kultur er ikke bare objektive gjenstander, tilgjengelig for observasjon eller «ytre» registrering. Kultur er også det vi ureflektert lever i og tenker ut fra.

**Metode:** DMT er et kjemisk stoff som tjener en bestemt funksjon ved å fremkalle ulike opplevelser. For å undersøke et fenomen som tidligere ikke er forsket på, vil det derfor være naturlig å ta utgangspunkt i hva personer sier om erfaringen. Hvorfor ønsker de å ta stoffet? Hva er det med erfaringen som gjør at de vil, eller eventuelt ikke vil, prøve det igjen.

Studien baserer seg i stor grad på samtaler med personer som har erfaring med DMT. Utvalget består av totalt seksten informanter. Av disse er det avholdt ni strukturerte samtaler, samt syv ustrukturerte samtaler. Studien baserer seg primært på de strukturerte samtalene. Ustrukturerte samtaler blir kun benyttet som bekreftelse eller motvekt mot det som er fremkommet fra strukturerte samtaler. Av denne studiens ni hovedinformanter (strukturerte samtaler) er ingen av personene bekjente eller tilhørende samme nettverk. Personene er blitt kontaktet for å fortelle om deres personlige erfaringer med DMT, med hovedvekt på det religiøse eller åndelige aspektet ved erfaringen.<sup>9</sup> Forskningsdata er hovedsakelig samlet inn via epost. Seks av ni intervjuer ble gjort via epost-utvekslinger over en periode på tre til fire måneder høsten 2013. I tillegg er det blitt samlet inn data via én privat samtale på diskusjonsforum, én via videotjenesten *Skype* og én i form av personlig samtale.

Utvalget består av personer fra ulike deler av den vestlige verden, hvorav fire er fra USA, én fra Australia, én fra Nederland og tre fra Norge. Alle er i aldersgruppen mellom tjue til midten av trettiårene. Tre informanter har erfaring med DMT i form av ayahuasca. Én er uavklart i hvilken kontekst, én i form av en ukes ayahuasca-seremonier i Peru, og én i forbindelse med ayahuasca-religionen Santo Daime i en europeisk kontekst. Åtte av ni informanter har erfaring med moderne bruksmetoder av stoffet. I utgangspunktet ble det søkt kun etter personer som hadde erfaring med syntetisk DMT. Det viste seg derimot at flere som hadde prøvd ayahuasca

---

<sup>9</sup> For informasjonsskriv til informanter henvises det til vedlegg I.



ønsket å delta. Inntrykket informantene har gitt, er at de ulike inntaksmetodene ikke tillegges noen stor betydning i erfaringens innhold. Selv om flere har erfaring med ulike inntaksmetoder (se kapittel 2), er det ingen av informantene som skiller mellom de ulike inntaksmetodene når de forteller om deres erfaringer med stoffet. Dette er noe overraskende. Jeg vil komme tilbake til dette senere.

Jeg ønsket i utgangspunktet å ha med flere perspektiver fra jenter i denne studien. Bare to av ni hovedinformanter er jenter. Det viste seg derimot vanskelig, både fordi intervjuene ble utført innenfor en relativt kort periode, men også fordi det har vist seg vanskelig å få et ønsket, kjønnsfordelt utvalg for en studie som denne. Det er utfordrende å finne personer som er villige til å dele sine opplevelser med, og tanker omkring, et stoff som regnes som et illegalt narkotisk stoff i de fleste land verden over. Flere personer jeg kontaktet innledningsvis via diskusjonsfora var skeptiske til mine hensikter. I ett tilfelle ble jeg mistenkt for å være politi da jeg oppsøkte en potensiell informant på et diskusjonsforum med norske medlemmer.

Ettersom det viste seg vanskeligere enn antatt å skaffe informanter måtte jeg ty til nye metoder. Jeg opprettet derfor en konto på den sosiale-medietjenesten *Twitter* under navnet «DMT-Norway» – et navn jeg valgte primært for å skaffe oppmerksomhet. På twitter-siden skrev jeg inn en tekst som fungerte som søknad etter informanter: «Writing a master's thesis on the religious/spiritual aspects of the DMT-experience. Looking for interview subjects. Feel free to contact». Denne utvalgsmetoden løste det tidligere problemet med at folk var skeptiske til studien. Det var nå opp til enkeltpersoner å melde sin interesse til meg. I tillegg til de syv hovedinformantene som meldte sin interesse gjennom *twitter*, var det mange flere som meldte interesse for å delta i prosjektet, men som av ukjente grunner ikke fulgte opp interessen.

Måten jeg søkte etter informanter på har vært styrende for hvilken informasjon jeg har fått. De fleste informantene valgte selv å kontakte meg for å delta. En slik metode for datainnsamling legger naturligvis rammer for denne studiens resultater. Kanskje kan måten studien ble presentert for informantene på, med erfaringen i sentrum: «the religious/spiritual aspects of the DMT-experience», hatt en større innvirkning på hvordan informantene oppfattet deres rolle i prosjektet. Denne måten å søke etter deltakere på har nok også lagt føringer på hvordan informantene har oppfattet mine intensjoner med studien. Hvem som meldte sin interesse for å snakke om temaet er nok også styrt av hvordan jeg søkte informanter. Dette kan til dels forklare

hvorfor informantene ikke gjør noe skarpt skille mellom inntak av ayahuasca og moderne, syntetisk DMT. Farmakologisk sett inneholder ayahuasca flere ulike virkestoffer, og konteksten for seremonien, som en kollektiv seremoni, bør ikke uten en videre problematisering sidestilles med individuelle praksiser med syntetisk DMT i en moderne vestlig kontekst. En slik uproblematisk sammenligning vil føre til den kjemisk induserte erfaringen som et *sui-generis* fenomen, noe eget, en størrelse i seg selv.

Forskning på bruk av illegale stoffer setter en ramme rundt undersøkelsen som byr på en del utfordringer. Det har vært vanskelig å observere praksis, det vil si at det som foregår under ritualpraksisen er vanskelig å bekrefte eller få inntrykk og informasjon som antakeligvis ville hatt betydning for hvordan jeg forstår praksisen rundt erfaringen. Eksempelvis, hvor stor rolle personene som er til stede i rommet spiller. I forbindelse med observasjon av ayahuasca-praksiser har tid og penger forhindret meg å delta. Jeg har likevel fått muligheten til å observere og være en del av det psykedeliske miljøet – under rusfrie former.

Sommeren 2013 deltok jeg som gjest på *Breaking Convention*, en forskningskonferanse holdt over tre dager ved universitet i Greenwich (London) England. Det var andre gang konferansen ble avholdt (første gang 2011), med over 700 gjester og foredragsholdere fra omkring 30 land. Forskningskonferansen hadde et nokså utpreget *emisk* preg (innenfra perspektiv), det vil si at mye av forskningen som ble fremlagt hadde et felles anliggende: en støtte til legalisering av psykedelia, i det minste til bruk i forskningen. Besøket på konferansen ga et unikt innblikk i hvor gryende det psykedeliske miljøet er, og ikke minst ga det ytterligere innblikk i hvilke hjertesaker de kjemper for, hvorav legalisering av stoffene er helt sentralt.

For å øke reliabilitet og validitet vil jeg konsentrerer meg om det narrative ved den kjemisk induserte erfaringen. Det vil si hva informantene forteller om hva de har opplevd, hvilke konsekvenser erfaringen har hatt i livet deres. Dette ses i sammenheng med hva de forteller om praksis (ritualer) og ideologi, eller hvilke idétradisjoner informantene trekker på i sine beskrivelser av erfaringen. På denne måten er det *kommunikasjon om stoffet* som er sentralt i denne studien. Hvordan erfaringen presenteres gjennom ulike kanaler på internett er med på å gjøre stoffet populært. Det er hva personer sier om stoffet som gjør at andre fatter interesse og ønsker å prøve det. Dette metodiske grepet kan derved tjene til å belyse problemstillingen.

En tentativ slutning er hvorvidt alt faktisk er opplevd, at det informantene sier de har opplevd har basis i virkeligheten. Løsningen med å se erfaringen som narrativ løser dette problemet. Måten erfaringen blir kommunisert og formidlet på, og derigjennom potensielt kan skape nye interesserte brukere eller «fortellere», er uavhengig av hvorvidt erfaringene har rot i virkeligheten. Det er derimot ingen-ting som tyder på at informantene i denne studien ikke har gjennomgått erfaringer som har gjort stort inntrykk på dem. Snarere tvert imot virker de fleste informantene å være overbevist om at inntak av stoffet gir en innsikt i noe som ikke lar seg forklare med rasjonell analyse eller fortolkning.

Studiens metode for innsamling av data har sine svakheter – men også sine styrker. Man får et unikt innblikk i enkeltpersoners oppfatninger av stoffet og hvilken rolle stoffet spiller i livene deres. Innsamlingsmetodens største svakhet blir på mange måter snudd om til en styrke når erfaring blir til fortelling om erfaring. Ved å rette fokus mot det narrative vil resultatenes overføringsverdi styrkes, og kan derved til en viss utstrekning generaliseres. Temaene denne studien kommer inn på, ligner narrativer beskrevet på internett og i populærvitenskapelige bøker om DMT. Selve erfaringen kan ikke generaliseres, noe som er et problem med private erfaringer generelt sett. Alle informanter er anonymisert og gitt pseudonymer. Alle informanter har gitt enten muntlig eller skriftlig samtykke til å delta i studien. Prosjektet er blitt meldt inn til, og godkjent av, Norsk Samfunnsvitenskapelig Samfunnstjeneste.

## 1.4 Relevans

I løpet av arbeidet med denne avhandlingen har flere store norske medier dekket saker som omhandler utbredelsen og bruken av nye syntetiske, narkotiske stoffer. DMT er ett av disse syntetiske stoffene.<sup>10</sup> Det legges stadig frem nye studier som indikerer at bruken av tryptaminer<sup>11</sup>, og hallusinogener generelt, er økende i EU-land og i USA.<sup>12</sup> Jeg vil hevde at et sentralt element som blir oversett i disse rapportene er det åndelige aspektet stoffene tillegges av enkelte personer når de formidles gjennom ulike former for media. Internett spiller en helt

---

<sup>10</sup> Ett oppslag er å finne i A-magasinet (Hegtun og Dommerud 2014) med overskriften «psykosene kommer i posten». Dagbladet har hatt oppslag om ayahuasca-turismen med overskriften «reiselege advarer mot sjaman-turisme». URL: <http://www.dagbladet.no/2014/03/13/nyheter/innenriks/utenriks/turisme/reise/32268664/>.

<sup>11</sup> Tryptaminer er en gruppe kjemiske stoffer som alle deler samme molekylstruktur (tryptaminskjelletet). DMT er klassifisert som et tryptamin.

<sup>12</sup> URL: <http://www.drugabuse.gov/publications/research-reports/hallucinogens-dissociative-drugs/why-do-people-take-hallucinogens>.

sentral rolle i denne utviklingen. Stoffenes synlighet på internett bidrar til å skape interesse for stoffene som igjen kan føre til økt bruk.

Selv om det ikke har vært vanskelig å finne personer som har prøvd eller bruker DMT aktivt, kan det nok sies at bruken av stoffet er relativt lite utbredt – i det minste hvis man sammenligner med et stoff som LSD. Jeg vil likevel argumentere for at det finnes en større *interesse*, eller *nysgjerrighet* for stoffet, enn direkte bruk. I uformelle samtaler med personer som ikke har noen tilknytning til psykedeliske miljøer, eller som har noen tidligere erfaringen med denne type stoffer, kommer det frem at DMT, særlig i form av ayahuasca er attraktivt for mange mennesker. Denne studien vil derfor være et bidrag til å belyse noen sider ved hvorfor DMT øker i popularitet, og kanskje også i forbruk, i vestlige deler av verden, også i Norge.

***Intensjoner med studien:*** Studier som tar opp spørsmål omkring psykedeliske stoffer og religion, er langt fra uproblematisk. Temaet er omstridt, og mange mennesker har en mening om denne type beskjeftigelse, altså bruk av psykedeliske stoffer. Kanskje oppfattes det provoserende for noen at denne type stoffer i det hele tatt nevnes i samme setning som «religion» eller «religiøsitet». Induserte rusopplevelser har i vestlige deler av verden ofte blitt ansett som «useriøse» og «uekte» former for religion, og rus-kategorien er ofte blitt forbundet med hedonisme, manipulasjon, uansvarlighet og kriminelle holdninger (Hanegraaff 2013:395). Det ville selvfølgelig være naivt å anta at hver instans av DMT-bruk utgjør et bevisst forsøk på å fremkalle religiøse eller åndelige opplevelser. Men det er individer som bruker stoffer som DMT, og som i dag forsøker å fremkalle ekstase og religiøs transcendens. Som Hanegraaff (2013) påpeker er det på høy tid at mennesker som hevder å ha religiøse opplevelser ved bruk av såkalte *enteogener* blir tatt på alvor i religionsforskningen. Det betyr derimot ikke at denne studien er et forsøk på en «snillistisk» eller apologetisk fremstilling av et stoff som står på listen over ulovlige narkotiske stoffer. Selv har jeg ingen bakgrunn med bruk av DMT eller andre psykedeliske stoffer, og jeg stiller meg faglig nøytral i forhold til bruken av kjemiske stoffer for å oppnå opplevelser utenom det vanlige. Jeg vil i stedet forholde meg til det Hanegraaff sier om å undersøke fenomenet som «just another form of contemporary religion» (Hanegraaff 2013:395). Av etiske hensyn vil spesifikasjoner om inntaksmetode, beskrivelser av hvordan stoffet anskaffes, distribueres og lignende ikke bli beskrevet på inngående måter.

## 1.5 Terminologi og begreper

Denne studien opererer med en del begreper som trenger nærmere avklaring. Innledningsvis er det nyttig å se på noen nøkkelbegreper som vil bli benyttet i denne studien.

**DMT-fenomenet:** Individens erfaringer med, og formidling av DMT-erfaringen som narrativ. Formidlingen denne studien fokuserer på, er først og fremst hva informantene forteller om stoffet, deres erfaringer med det, og hvilke konsekvenser bruken har hatt i livene deres, men også hvordan selve stoffet og erfaringer med stoffet blir fremstilt i populærkulturen. Med *populærkultur* menes kulturuttrykk som skapes og medieres i for eksempel film, TV, reklame, bøker, blader og magasiner, på internett og i sosiale medier.<sup>13</sup> Når denne avhandlingen opererer med begrepet «DMT-fenomenet», peker det altså ikke på en bestemt gruppe mennesker, men er snarere å forstå som et analytisk grep for å gripe en kultur eller miljø som går på tvers av og over individer. DMT-fenomenet utgjør med andre ord ingen enhetlig gruppe, men er løst sammensatt av personer som aktivt bruker, har brukt DMT, eller viser aktiv interesse for stoffet.

I informantenes fortellinger fremkommer det ofte termer som kan sies å beskrive ulike krefter og makter av guddommelig eller halv-guddommelig art. Informantene forteller om møter med gud, vesener, entiteter, altomfattende makter og krefter. Når jeg i studien henviser til disse størrelsene i overordnet form, vil termen «overempirisk» bli benyttet. Denne termen benyttes til fordel for termer som «guddommelig», «det hellige» eller termer som «overnaturlig» og «overmenneskelig». Med overempirisk menes det i denne studien enhver virkelighet hinsides den empiriske (observerbare) verden som oppfattes gjennom det menneskelige sanseapparatet. Begrepet kan absolutt problematiseres i forbindelse med subjektive opplevelser, men en lengre diskusjon omkring begrepets fruktbarhet faller utenfor denne studiens rammer.<sup>14</sup>

DMT er klassifisert som et narkotisk stoff, klasse 1, jamfør FNs konvensjon om psykotrope stoffer, 1971 (Strassman 2001). Det vil si at DMT er gruppert sammen med stoffer som kokain, heroin, amfetamin og opium. Virkningene av stoffet er derimot av en annerledes art enn nevnte stoffene. Dette er viktig fordi DMT ikke er påvist å være et vanedannende stoff. Til forskjell fra LSD bygger heller ikke kroppen opp toleranse mot stoffet, det vil si at det ikke er nødvendig

---

<sup>13</sup> Definisjon på populærkultur baserer seg på Dag Øistein Endsjø og Liv Ingeborg Lieds definisjon i *Det folk vil ha: religion og populærkultur* (2011).

<sup>14</sup> For en videre problematisering av termen «overempirisk» henvises det til Wouter Hanegraaff (1996:182-183).

med økte doseringer for å oppnå virkning. Jeg vil avstå fra termen narkotika i studien, da narkotika hovedsakelig kun er en benevnelse på de stoffer som til enhver tid står på listen over narkotiske stoffer.<sup>15</sup> Jeg vil avstå fra å benytte mer generelle termer som «rus» eller «rusmiddel» for å beskrive henholdsvis erfaringen og stoffet. Dette fordi stoffet ikke blir ansett som verken rus eller rusmiddel av de fleste informantene. Det gjelder også hvordan stoffet blir ansett i såkalt *emisk* (innenfra-perspektiv) litteratur. Dette er interessant ut fra et kulturanalytisk perspektiv og vil bli tatt opp igjen senere i avhandlingen.

En lang rekke begreper er benyttet for å beskrive stoffer som DMT. Det er ingen konsensus om terminologien. Dette reflekteres i de utallige benevnelsene stoffer som DMT har fått gjennom tiden.<sup>16</sup> Navngivningen er ikke så triviell som det kan virke ved første øyekast. De mange navnene avspeiler at det er forskjellige tolkninger av hva disse stoffene gjør, om de forårsaker hallusinasjoner, etterligner psykosetilstander eller genererer det guddommelige. «Hallusinogen», «psykedelia» og «enteogen» er tre av benevnelsene psykoaktive substanser som DMT blir kategorisert under. Selv om de ofte blir brukt til å beskrive samme klasse substanser, er ikke meningen bak begrepene synonyme da de alle er innført av forskjellige diskurser, henholdsvis medisinsk, populærkulturelt, og antropologisk.

**Hallusinogen** er den vanligste medisinske termen. Hallusinogen-begrepet er omdiskutert, noen vil avstå fra denne betegnelsen fordi det primært vektlegger det visuelle aspektet ved opplevelsene (se f.eks. Strassman 2001). Som rusforsker Ragnar Hauge (2009) poengterer, er ikke hallusinogener et fullstendig treffende begrep fordi det oftere er tale om hallusinasjoner som i «illusjoner». Det finnes likevel de som mener at begrepet burde friskmeldes fra den nevnte oppfattelsen (se f.eks. Metzner 1998). Begrepet er i tillegg godt innarbeidet i litteraturen, og vil i denne studien brukes mer eller mindre synonymt med psykedelia-betegnelsen.

---

<sup>15</sup> Mange rusforskere vil ikke bruke betegnelsen «narkotisk stoff» om såkalte psykedeliske substanser som DMT, da termen «narkotika» er misvisende i forhold til hvilke virkninger stoffer som DMT gir (Hauge 2009).

<sup>16</sup> «Hallusinogen» (hallusinasjon-fremkallende), «enteogen» (det som genererer det guddommelige), «mysticomimetic» (etterligner mystiske erfaringer), «oneirogen» (drømme produserende), «phanerothyme» (produserer synlige følelser), «phantasticant» (fantasistimulerende), «psychotomimetisk» (mimikerer psykose). Psykotomimetisk (psykosefrembringende) ble brukt tidlig i forskningen, særlig i USA på 1950-tallet. Betegnelsen viser til at man anså stoffene som psykosefrembringende, som et redskap for å forstå psykosens natur.

*Psykedelia* eller psykedelisk har sitt opphav i en brevveksling mellom Humphrey Osmond og Aldous Huxley, og ble brukt første gang i 1957 (Osmond 1957).<sup>17</sup> Dette begrepet var ment å indikere det mystiske aspekt og potensial ved stoffene (Partridge 2005:88). Termen forbindes kanskje mere med det sosiologiske enn det etymologiske i dag – med «hippier» og sosialt opprør på 1960-tallet. Termen er utbredt og er den mest brukte betegnelsen på stoffer som DMT av informantene. I denne studien viser termen til det angivelige mystiske potensiale til stoffene.

*Enteogen* ble fremsatt i 1979 av en gruppe etnobotanister og forskere som ønsket å finne en terminologi som ville anerkjenne den rituelle bruken av psykoaktive planter i religiøse sammenhenger. Samtidig var dette et forsøk på å unngå begreper som på denne tiden var tvilsomme og ga konnotasjoner til andre ting, som «hallusinogener» og «psykedelia». En informant nevner betegnelsen «enteogen» i en bisetning for å illustrere at det er den egentlige funksjonen psykedelia har – å generere gud. I denne studien vil enteogen bli benyttet når det er snakk om *hensikten* å oppnå en form for kontakt, eller identifikasjon med en form for guddommelig entitet, nærvær eller kraft.

## 1.6 Oppbygning og struktur

Opgaven består av totalt sju kapitler. Det neste kapitlet gir en oversikt over historisk bakgrunn til hvordan stoffet er blitt brukt og ansett i tidligere tider. Det blir gitt en kort innføring i hvordan DMT-innholdige planter har blitt anvendt og hvilken funksjon plantene har tjent i tradisjonell bruk i kulturer i Sør-Amerika. Hovedvekten blir lagt på stoffets idéhistoriske utvikling i den vestlige verden siden 1950-tallet og frem til i dag. Historiske perspektiver er vesentlige for å forstå hvordan fenomenet arter seg i dag.

Kapittel tre og fire er teoretiske kapitler. I kapittel tre redegjøres det for teoretiske perspektiver på religion og religiøs, eller mystisk, erfaring. Dette for å danne et rammeverk for senere drøfting av DMT-fenomenet som uttrykk for religiøsitet. I kapittel fire presenteres teoretiske perspektiver på enkelte kulturelle forutsetninger som ligger til grunn for aktuelle former for religiøsitet og spiritualitet. Kapitlet beskriver enkelte analytiske begreper som er helt sentrale for å forstå DMT-fenomenet som uttrykk for moderne religiøsitet eller spiritualitet. Analytiske

---

<sup>17</sup> Ifølge betegnelsens stamfar Humphrey Osmond (1957), er termen «psykedelisk» og er sammensatt av to greske ord *psyche* (sinn/bevissthet) og *delos* (manifestasjon), og henviser til at stoffene oppfattes å fungere som bevissthets-utvidende. Lenke tilgjengelig fra URL: <http://www.druglibrary.org/schaffer/lsd/osmond2.htm>.

begreper som fremheves er (selv)spiritualitet, moderne mystikk og en dialektisk prosess av psykologisering av religion og sakralisering av psykologi.

Kapitlene fem og seks er studiens hovedkapitler. Her presenteres hovedvekten av det empiriske materialet. I kapittel fem diskuteres informantenes forestillinger om den kjemisk induserte erfaringen opp mot teoretiske perspektiver som er blitt anlagt og gjort rede for i kapittel tre. Det blir trukket frem enkelte trekk som fremstår som sentrale for informantenes forståelse av erfaringen. Disse trekkene diskuteres utførlig i lys av perspektiver på såkalt mystisk erfaring, med utgangspunkt i William James sine kriterier. Formålet med kapittelet er å se hvordan erfaringer med stoffet blir knyttet til spørsmål om religiøsitet eller spiritualitet.

I kapittel seks foretas en inngående drøfting av DMT-fenomenet som moderne spiritualitet. I denne delen av studien trekkes det inn både historiske- og samtidsperspektiver som forklaringsmodeller på fenomenet som moderne religiøsitet eller spiritualitet, og hva det er med kulturen som gjør at fenomenet har grobunn i vestlig kultur i dag. Kapittelet problematiserer forholdet mellom individ og fellesskap i lys av DMT-fenomenet, og drøfter hvilken betydning vurderingen av dette forholdet har for vår forståelse av religionsbegrepet. I kapittel syv ser vi på de viktigste funnene gjort i denne studien. Det vil også bli gitt enkelte forslag til videre forskning.



## 2 Historisk bakgrunn

---

For å forstå samtiden må man kjenne fortiden. Historieperspektivet er kulturanalytisk nyttig både til bevisstgjøring av forutsetninger for det aktuelle og til bevisstgjøring av foranderlighet og forskjell. Dette kapittelet gir innledningsvis en kort innføring i tradisjonell bruk av DMT-innholdige planter, der det blir lagt vekt på det psykoaktive brygget *ayahuasca*, brukt i visse sjamanistiske kulturer i Sør-Amerika. Flere informanter har erfaring med brygget, og som vi skal se i senere kapitler er ayahuasca-tradisjonen viktig for å forstå enkelte forestillinger vi finner med dagens bruk. Deretter gis det en idéhistorisk fremstilling av det syntetiske stoffet i den vestlige verden, fra 1950-årene og frem til dagens situasjon. Sentralt for dette kapittelet er den idéhistoriske utviklingen stoffet gjennomgår i den vestlige verden, fra «terror drug» til «spirit molecule».

### 2.1 Tradisjonell bruk

*N,N*-dimetyltryptamin – bedre kjent som DMT – er først og fremst et kjemisk stoff tilhørende tryptamin-familien.<sup>18</sup> DMT-innholdige planter har inngått som en integrert og sentral del i visse sjamanistiske kulturer i Sør-Amerika, med sikkerhet i hundrevis av år – noen hevder tusenvis.<sup>19</sup> På det søramerikanske kontinentet er DMT ett av flere tryptaminer i ulike snuspulvere som går under en rekke navn avhengig av region.<sup>20</sup> Snusing som inntaksmetode er ikke sammenlignbar med det vi kjenner fra for eksempel kokain-misbruk. Standardmetoden er innblåsing via kortere eller lengre rør, der den som dispenserer det pulveriserte plantematerialet blåser gjennom røret og inn i nesen på mottakeren (Furst 1976:152). Metoden setter angivelig personen i stand til å kommunisere med gudene for å motta kunnskap. Primært har bruken vært relatert til medisin og for å spå fremtiden (*clairvoyance*). Mest kjent, og med størst betydning for dagens DMT-fenomen, er det sagnomsuste brygget *ayahuasca*.

---

<sup>18</sup> For innføring i kjemisk molekylstruktur for tryptaminer og DMT henvises det til Rick Strassman (2001).

<sup>19</sup> Ayahuasca-praksiser ble oppdaget av vestlige etnografer i det 19. århundre. Det er mye som tyder på at praksisene er langt eldre. Da anvendelsen av brygget ble oppdaget var de allerede spredd utover store områder i Amazonas-regionen, med varierende praksiser og ulike myter omkring bryggets egenskaper og opphav. Det finnes for øvrig ingen arkeologiske spor som kan tidfeste bruken av ayahuasca til tidligere enn det 19. århundre (McKenna 1999:2).

<sup>20</sup> Noen navn på snuspulverne, avhengig av hvilken kontekst de er benyttet i, er *yá-kee*, *yá-to* og *andyopo* i Colombia, *epéna* i Brasil og Venezuela, og *paricá* og *nyakwána* i Brasil. Felles er at de er fra frøene til trefamilien *Anadenanthera* og forskjellige typer av planten *Virola* som vokser i tropiske deler av sentral- og Sør-Amerika (Schultes, Hofmann, og Rátsch 2001).

*Ayahuasca* er et te-lignende brygg med opphav i amazonasregionen. Det lages tradisjonelt av de to plantene *Banisteriopsis caapi* og *Psychotria viridis*. Plantene vokser i amazonasjungelen og inneholder henholdsvis harmala alkaloider (*caapi*) og dimetyltryptamin (*viridis*). Avhengig av region og i hvilken kontekst brygget benyttes, er det kjent under andre navn som *caapi*, *yagé* (*yajé*, *yahé*), *daimé* og *hoasca* (Shanon 2002). Drikken er likevel mest kjent under navnet *ayahuasca*, som i quechua-språket<sup>21</sup> betyr «sjelenes, eller de dødes (åndenes) vin».<sup>22</sup> Dette er den mest kjente termen som har blitt popularisert i USA, Australia og Europa.

Drikkingen av *ayahuasca* er i likhet med de ulike snuspulverene forbundet med å motta en lære. For å motta læren gjennomgår personen som inntar brygget en symbolsk død og gjenoppstandelsesprosess, der ens gamle «jeg» dør, for så å bli gjenfødt i en tilstand av høyere visdom (Schultes 1972). Tradisjonelt har brygget angivelig satt sjamanen i stand til å se pasientens indre, og derav stille en diagnose. Samtidig settes angivelig sjamanen i kontakt med vise ånder og entiteter som fungerer som veiledere eller guider, ved at de gir informasjon til sjamanen om hvordan behandlingen skal utføres (Shanon 2002:14).

DMT gir ingen psykoaktiv virkning ved peroralt inntak (via munnen). Dette fordi stoffet brytes ned for raskt av fordøyelsesenzymer i magesekken til at stoffet gir psykoaktiv virkning. Eldre kulturer i amazonasregionen har likevel funnet løsningen på dette problemet. *Ayahuasca* er unik i den forstand at samsillet mellom virkestoffene i plantene danner forutsetningen for bryggets psykoaktive virkning (McKenna 1999). Bladene fra treet *Psychotria viridis* inneholder DMT som gir brygget dets psykoaktive virkning, mens barken fra *Banisteriopsis caapi* inneholder beta-karboliner som forhindrer at DMT brytes ned i magen (McKenna 1999). Det er uvisst hvordan kombinasjonen mellom plantene først ble oppdaget. Det ukjente opphavet avspeiles i ulike mytologiske forklaringer for bryggets opprinnelse.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> *Quechua* er et språk som tales av om lag 10 millioner mennesker i Andesfjellene i Sør-Amerika. Det er offisielt språk i Peru og Bolivia og i deler av Ecuador.

<sup>22</sup> *Yagé* er vanligst nordvest i amazonasregionen, mens *ayahuasca* er den mest vanlige benevnelsen i Peru og Ecuador (Reichel-Dolmatoff 1972). *Ayahuasca* er også den mest kjente benevnelsen som har blitt popularisert i vestlige deler av verden.

<sup>23</sup> Det finnes mange mytologier som beskriver *ayahuasca*-bryggets opphav. Generelt legges oppdagelsen av *ayahuasca* til en spesiell og uvanlig hendelse der overmenneskelige krefter er involvert. Opphavet til *ayahuasca* blir ofte koblet til «den første tiden» og menneskets begynnelse, som beskriver forholdet mellom mennesket og verden det lever i, opprettelsen av kultur og til identiteten til den gruppen det gjelder (Shanon 2002).

DMT er altså et organisk stoff. I tillegg til å bli produsert i planter, finnes det også spor av stoffet i menneskekroppen<sup>24</sup>, dog uten at det til vanlig gir noen kjent psykoaktiv virkning. Stoffet blir også produsert i enkelte andre pattedyr (Strassman 2001:42).<sup>25</sup> I forbindelse med tradisjonelle sjamanistiske kulturer, er det feilaktig å påpeke at ayahuasca bare er et middel for å oppnå kontakt med åndene. Mer riktig er det at brygget blir inntatt for å få kontakt med åndene, i den forstand at det er ayahuasca som *er* ånden man får kontakt med. Det som inntas er guddommen. Det er viktig å påpeke at det er de DMT-innholdige plantene som er ansett som hellige i amazonasregionen – ikke det kjemiske stoffet. Dette ser vi også med andre organiske vekster som har fått status som hellig.<sup>26</sup>

Det er en del variasjoner mellom måten de ulike kulturene har anvendt brygget. Det som er mest relevant for denne studien er at brygget har spilt en rolle som medisin i flere ulike kulturer, noe det fortsetter å gjøre i dag, både i Sør-Amerika og i enkelte ayahuasca-religioner utenfor det søramerikanske kontinentet. I denne studien er det særlig to informanter som deler sine perspektiver med DMT i form av ayahuasca. Én i form av såkalt enteogen-turisme til et ayahuasca-retreat senter i Peru, og én med erfaring fra ayahuasca-religionen Santo Daime i en europeisk kontekst.<sup>27</sup>

## 2.2 Moderne bruk

Med syntetiseringen av stoffet fra plantene har det oppstått nye bruksformer i en ny kontekst. DMT ble fremstilt syntetisk for første gang i 1931 av den kanadiske kjemikeren Richard Manske (1901-1977). Det er derimot lite som tyder på at stoffets psykoaktive egenskaper var kjent på denne tiden. Først i 1955 da stoffet ble påvist som ett av ingrediensene i frøene fra

---

<sup>24</sup> Stoffets tilstedeværelse i menneskelig blod og urin ble først rapportert av tyske forskere i 1965. I løpet av det nærmeste tiår ble dets tilstedeværelse i hjernen og cerebrospinalvæsken kartlagt (Strassman 2008a). Cerebrospinalvæsken sirkulerer i hjernens hulrom. Funksjonen til denne væsken er å beskytte hjernen mot støt (støtabsorberende) og utveksling av stoffer (inkludert næring) mellom blodårer og hjernevev. Stoffets funksjon i menneskekroppen er ukjent.

<sup>25</sup> DMT er per dags dato (februar 2014) påvist i 4 dyrearter, hvorav tre pattedyr og en type koraller.

<sup>26</sup> Det finnes flere eksempler på kulturer som har ansett planter, sopper og vekster som hellige (se feks Furst 1976:67-68). Det finnes også eksempler på rusgivende substanser som er har fått guddommelig status, som rusdrikken *soma*, omtalt i de vediske hymner (se Berglie 1996, Braarvig 1995:12-13).

<sup>27</sup> Santo Daime har, i tillegg til i Brasil og USA, etablert kirker i Japan og Europa. I 1971 ble en ny gruppe etablert under navnet CEFLURIS. Det var denne gruppen som startet å spre bevegelsen til forskjellige steder i Brasil og videre til USA, Japan og Europa. Bevegelsen spredde seg til Europa gjennom Amsterdam i 1990. Det finnes ingen medlemstall for Santo Daime i Europa, men oppblomstringen av Santo Daime-kirker kan tyde på at religionen vokser (Dawson 2013).

*Anadenanthera peregrina*<sup>28</sup> brukt i snuspulverblandingen *kohobba*<sup>29</sup>, ble stoffet gjenstand for større interesse blant vestlige forskere. I 1956 syntetiserte den ungarske kjemikeren Stephen Szára stoffet for å teste dets psykoaktive egenskaper. Szára forsøkte med doser (peroralt) opptil 250mg uten at det ga psykoaktiv virkning. Det var først da han injiserte stoffet intramuskulært at han kunne rapportere virkninger «(...) very similar to what I had read in descriptions by Hofmann (LSD) and Huxley (meskalin)» (Szára 1989).

Frem til midten av 1950-tallet ble stoffene som etter hvert skulle bli kjent som psykedelia, hovedsakelig brukt i psykiatrien og forsket på i forbindelse med psykoseforskning (Järvinen 1985). En stor vending, fortsatt synlig med DMT-fenomenet i dag, kom med Aldous Huxley og boken *Erkjennelsens porter* (1954).<sup>30</sup> Huxley knytter for første gang de hallusinogene stoffene (i Huxleys tilfelle – meskalin) til religiøse opplevelser.<sup>31</sup> Huxleys fortellinger om sine opplevelser under påvirkning av meskalin starter for alvor debatten om hallusinogene stoffer kan benyttes til å fremkalle religiøse opplevelser hos mennesket (Järvinen 1985:20). Huxley, og flere med han, blant annet Gerald Heard, ble overbevist om at det de oppnådde med bruk av stoffene var «mystiske tilstander». Tanken var at stoffene fungerte som en port, eller et vindu til et mer sant grep om virkeligheten (Partridge 2005:87). Huxley hadde angivelig på noen minutter oppnådd en tilstand mystikere strevet med årelange praksiser for å oppnå. Uten å se nærmere på kritikken av Huxleys postulerte mystiske erfaringer, fra blant andre den katolske professoren R.C. Zaehner (1913-1974), er det viktigste her at Huxley hevder at hans egen psykedeliske erfaring er jevnførbar med erfaringer beskrevet i klassisk mystikk (Holm 1985:53, Partridge 2005:89).

### 2.2.1 Fra «terror drug» til «spirit molecule»

I samme tidsrom som Huxley ga ut *Erkjennelsens porter*, var den amerikanske forfatteren William S. Burroughs (1914-1997) en av de første til å teste ut DMT utenfor den kliniske

---

<sup>28</sup> *Anadenanthera peregrina* er et tre som vokser i tropiske områder i Sør-Amerika. Frøene fra treet inneholder *N,N*-dimetyltryptamin (DMT), 5-MeO-DMT og andre tryptaminer. Frøene brukes i snuspulveret *yopo*.

<sup>29</sup> En forskningsrapport publisert på spansk, av Oscar Gonçalves de Lima i 1946, påviste et stoff i søramerikanske snuspulvere som de Lima valgt å kalle «nigerine». Nigerine ble i 1955 påvist å være det samme stoffet Manks syntetiserte i 1931 – DMT (Strassman 2001).

<sup>30</sup> Den engelske originaltittelen er *The doors of perception*. Bokens tittel spiller på William Blakes sitat fra *Marriage of heaven and hell*: «If the doors of perception were cleansed, everything would appear to man as it really is – infinite».

<sup>31</sup> Det er ikke nødvendigvis første gang denne type stoffer blir knyttet opp mot religiøse opplevelser. Men det er med Huxley første gang at *idéen* om tilknytningen mellom psykedelia og religion for alvor får nedslag i allmennkulturen.

forskningen. Han hadde allerede erfaring med *yagé* (betegnelsen ayahuasca var mest kjent under på den tiden).<sup>32</sup> Burroughs reiste til Colombia og Peru i 1953, i søken etter den sagnomsuste *yagé*-drikken, med håp om å kurere sin heroin-avhengighet. Burroughs sine opplevelser med brygget er gjengitt i en serie brevutvekslinger med Allen Ginsberg, senere utgitt under tittelen *The yagé letters* (1963). Burroughs var på ingen måte en talsmann for DMT. I romanen *Naked lunch* (1959) fremstiller han DMT som en «forferdelig» og «ukontrollerbar» rus. Da Burroughs i 1961 skrev til den kjente LSD-profeten Timothy Leary (1920-1996), var det med den hensikt å advare mot å prøve stoffet han stemplet som «terror drug» (Leary 1966). «It was completely and horribly real and involved unendurable pain (...) I can only urge you to proceed with caution».<sup>33</sup>

Timothy Leary vitner også om ryktet DMT hadde som et skremmende rusmiddel: «I fell into a discussion with a psychiatrist who was collecting data on DMT. He had given the drug to over a hundred subjects and only four had reported pleasant experiences» (Leary 1966:84). Leary, sammen med Richard Alpert (senere kjent som Ram Dass) og Ralph Metzner testet ut stoffet på egenhånd i 1962. Formålet var å teste DMT opp mot «set-setting-hypotesen». «(...) we were eager to see if the fabled ‘terror drug’, DMT, would fit the set-setting theory» (ibid.). Stoffet fikk et visst innpass i 1960-tallets ungdomskultur etter at Leary gikk god for stoffet. Det ble likevel aldri så populært som LSD i 1960-70-årene.<sup>34</sup> Den korte virkningstiden, og ikke minst at stoffet måtte injiseres intramuskulært, kombinert med at stoffet var meget sjeldent, var faktorer som gjorde at DMT aldri ble av de mest utbredte stoffene i 1960-årene.

DMT ble klassifisert som et illegalt narkotisk stoff i 1971 (Strassman 2001). Fra før var andre psykedeliske stoffer allerede gjort ulovlige. Dette førte til at popularitet og bruk falt betraktelig. Stoffene overlevde likevel «under jorden» i den psykedeliske ravekulturen (Partridge 2005). En nokså vanlig fremstilling av den psykedeliske kulturen er at den forsvant med forbudet mot stoffene (Hanegraaff 1996).<sup>35</sup> I denne studien argumenteres det for at psykedelisk kultur aldri har forsvunnet, men heller tilpasset seg aktuelle kulturelle forhold og derved gått over i andre

---

<sup>32</sup> URL: [http://www.dmtsite.com/dmt/information/modern\\_usage.html#sand](http://www.dmtsite.com/dmt/information/modern_usage.html#sand).

<sup>33</sup> Manuskript av brev fra Burroughs til Leary er tilgjengelig online. URL: [http://www.dmtsite.com/dmt/information/modern\\_usage.html#sand](http://www.dmtsite.com/dmt/information/modern_usage.html#sand).

<sup>34</sup> Blant annet nevnes DMT, som ett av fire stoff (i tillegg til LSD, psilocybin og meskalin) i innledningen til *The psychedelic experience: a manual based on the tibetan book of the dead* (Leary, Metzner, og Albert 1972).

<sup>35</sup> Hanegraaff (2013) går tilbake på sin påstand at psykedeliske substanser ikke lenger var en del av utøvelsen innen New Age på 1980-tallet (Hanegraaff 1996:11). Hanegraaff tar nå i betraktning hemmeligholdelsen bruken av stoffene hadde i etterkant av at forbudet ble nedlagt (Hanegraaff 2013:397).

former. Det er mye som taler for at bruken av stoffer som DMT ikke forsvant med undergrunnsperioden. En viktig figur for populariseringen av DMT er Terence McKenna (1946-2000). Han har spilt en særlig rolle innen den nypaganistiske og psykedeliske ravekulturen (Partridge 2005:113). McKenna har hatt stor betydning for populariseringen av DMT, og særlig for ayahuasca siden 1990-årene.<sup>36</sup> Videoer og lydklipp av Terence McKenna er i dag tilgjengelig for allmennheten på videotjenesten *Youtube*. Det er noe overraskende at Terence McKenna, som har hatt så stor betydning for den psykedeliske ravekulturen og nysjamanismen, særlig i forbindelse med ayahuasca, ikke tillegges noen sentral rolle av noen av denne studiens informanter. Bare tre av informantene i studien nevner McKenna som en grunn for at de ønsket å prøve stoffet.

Med 1990-årene kan man se starten på en ny æra for psykedeliske stoffer. Rick Strassman (f.1952) starter en studie med frivillige deltakere som mottar injiserte doser med DMT ved universitetet i New Mexico i 1990. Dette var det første godkjente eksperimentet som ble utført etter forbudet mot, og innstillingen av forskningen på, psykoaktive stoffer i USA.<sup>37</sup> I 2001 ga Strassman ut den populærvitenskapelig boken *DMT: the spirit molecule*. Denne boken er basert på Strassman sine forskningsresultater fra studien i New Mexico fra 1990-1995. I boken kan en lese om deltakere som rapporterer en mengde forskjellige opplevelser: møter med utenomjordiske vesener, tidløshet, ute-av-kroppen-opplevelser og enhetsfølelser med verdensaltet er noen av opplevelsene som fremheves i boken. Strassman fremsetter hypotesen om at DMT, som et endogent stoff, ikke bare fører til åndelige eller mystiske opplevelser, men er det biologiske grunnlag for religiøse og åndelige opplevelser hos mennesket (Strassman 2001).

Et fenomen som har blitt populært i de senere år, og som har stor betydning for dagens sakralisering av psykedelia, er den såkalte enteogen-turismen. Fenomenet ble særlig populært på 1990-tallet, men har røtter tilbake til Burroughs sine reiser i søket etter *yagé*, og særlig fra nysjamanismen med inspirasjon fra figurer som Carlos Castaneda (1925-1998). Entogen-turismen startet opprinnelig i USA, med pakketurer til Sør-Amerika i forskjellige deler av

---

<sup>36</sup> Religionssosiologen Christopher Partridge tillegger McKenna en stor rolle i psykedelisk kultur. Han karakteriserer McKennas rolle som følgende: «If Huxley was the spiritual architect of the first phase of the psychedelic revolution, and Leary the evangelical Priest of the second phase, then the philosophical Shaman of the third phase was certainly McKenna» (Partridge 2005:113).

<sup>37</sup> Forskningen fortsatte i Europa under undergrunns-perioden, men dog i en mer begrenset utstrekning enn i årene forut for forbudet mot stoffene.

amazonasregionen, med hensikten om å oppleve autentiske ayahuasca-seremonier. I Brasil er DMT (ayahuasca) lovlig så lenge det er brukt i religiøs sammenheng. Enteogen-turismen må ses på bakgrunn av en generell oppsving for New Age idéer, som i 1990-årene blir en større del av allmennkulturen (Mehren og Sky 2007). Den største forandringen er nok kommet med fremveksten av internett og nye sosiale medier. Med internett har informasjonen om stoffene blitt tilgjengelig for allmennheten på en måte som ikke kan sammenlignes med tidligere perioder. DMT fikk også et større nedslag i allmennkulturen med dokumentaren *DMT: the spirit molecule* som utkom i 2010. Dokumentaren er basert på boka med samme navn og fortsetter hovedsakelig der boka slapp, og spekulerer videre omkring rollen DMT, som et endogent stoff, kan spille ved fødsel, nær-døden opplevelser, UFO-bortføringer og dets rolle i forbindelse med religiøsitet eller spiritualitet. Dokumentaren har ført til at stoffet er blitt mer synlig for allmennheten. De fleste informantene lister dokumentaren som en av hovedgrunnene for at de ønsket å prøve stoffet.

En figur som har vært viktig med å spre interessen for stoffet, er den amerikanske komikeren og programlederen Joe Rogan (f.1967). Han er den som nevnes i flest tilfeller av informantene som en av hovedgrunnen for at de ville prøve DMT. Det viser hvilken rolle populærkulturen, gjennom sosiale medier og internett, spiller som medium for spredning av idéer på det nyåndelige markedet. I det følgende sitatet presenterer Rogan, på sin egen noe humoristiske, og entusiastiske måte, DMT som den absolutte erfaringen i en ellers «opplevelses-styrt» kultur:

It's the most incredible experience, and we are such an experience obsessed society, everybody wants to go white water rafting, and people want to talk about 'My uncle climbed Mount Everest', it's all about experiences, we all want to ride roller coasters and see the craziest movies. There's a little powder, and you smoke this little powder and it will change the way you look at everything. You won't [sic] care about UFO's, if a UFO landed right out there, I'd be 'wow, well they're probably from another planet.' Whatever, it's not DMT! DMT is a hundred thousand times crazier than that, it's like mushrooms times a million – plus aliens!<sup>38</sup>

Hvis man ser tilbake til Burroughs i 1950-årene, og hans advarsler om DMT som et «terror drug», så er det interessant å se Joe Rogan sin beskrivelse av stoffet i dagens kontekst. I løpet av drøye femti år har DMT gjennomgått en idéhistorisk forvandling – fra «terror drug» til «spirit molecule». Den idéhistoriske utviklingen stoffet har gjennomgått i denne perioden, må ses i sammenheng med fremveksten av New Age-spiritualiteten og mer generelle tendenser i kulturen. Disse kulturelle tendensene vil bli presentert nærmere i kapittel fire.

---

<sup>38</sup> URL: <https://www.youtube.com/watch?v=E-TZKiJW1UQ>

## 2.3 DMT-fenomenet i dag

Vi har sett at stoffet er blitt inntatt på ulike måter, til ulike tider og i ulike sammenhenger: snust, drikket og injisert. I moderne uorganisert bruk i dag, er det vanligst at stoffet inntas gjennom inhalasjon – det vil si at det røykes. Oppdagelsen av at stoffet kunne røykes ble gjort av Nick Sands i 1966.<sup>39</sup> En av denne studiens informanter medgir at det i dag hovedsakelig er to metoder å røyke stoffet på: i dets basiske form (*freebase*) med pipe eller bong, eller i urteblandingen *changa*. Changa inneholder DMT, en fordøyelsesenzymhemmer og diverse urter. Virkningen sies å være av mildere karakter enn DMT i dets basiske (*freebase*) form, men varer derimot noe lengre enn *freebase*-varianten.<sup>40</sup> Dette bekreftes av en av studiens informanter, «Julia»: «Changa varer litt lenger, smaker bedre og smeller ikke like hardt (...)». Changa ble antakeligvis utviklet i Australia og er en enklere måte å innta DMT på enn i *freebase*-form.<sup>41</sup> Changa er derved et mer tilgjengelig produkt for de som søker DMT-erfaringen. Under uformelle samtaler har enkelte personer gitt uttrykk for at changa er «(...) relativt enkelt å få tak i».

### 2.3.1 Utbredelse

Det er vanskelig å si hvor utbredt bruken er. I et forsøk på å finne statistikk på bruk av stoffet ble Statens institutt for rusforskning (SIRUS) kontaktet. En representant fra SIRUS fortalte at det per dags dato ikke foreligger noen egen statistikk for DMT i Norge. Går man til utenlandske kilder finnes det indikasjoner på at bruken er økende.<sup>42</sup> Dette kan også fornemmes i en økningen av mediedekningen stoffet har fått i de senere år.<sup>43</sup> Dette er i tråd med en generell økning i bruk av psykedelia. Både i Europa, USA og Australia kartlegges det stadig nye stoffer som er i omløp. DMT er dog ikke av de mest utbredte stoffene på markedet.<sup>44</sup> Tryptaminer blir likevel nevnt som en av de nye stoffene som er økende i popularitet i Europa (Europeisk

---

<sup>39</sup> Nick Sands var en del av Timothy Learys LSD-kult: *The League of Spiritual Discovery*. Sands oppdaget at DMT kunne røykes i dets basiske form (*freebase*) (Sands 2001).

<sup>40</sup> URL: <https://wiki.dmt-nexus.me/Changa>.

<sup>41</sup> URL: [https://www.erowid.org/chemicals/dmt/dmt\\_article1.shtml](https://www.erowid.org/chemicals/dmt/dmt_article1.shtml).

<sup>42</sup> I skrivende stund utarbeides et amerikansk forskningsprosjekt som undersøker en økende trend av tryptaminbruk i USA. *Emerging trends of tryptamine use: contexts and risks*. URL: <http://www.labome.org/grant/r03/da/emerging/trends/emerging-trends-of-tryptamine-use--contexts--amp--risks-7196891.html>.

<sup>43</sup> URL: [http://www.huffingtonpost.com/2013/12/09/dmt-use\\_n\\_4412633.html](http://www.huffingtonpost.com/2013/12/09/dmt-use_n_4412633.html).

<sup>44</sup> Cannabis er det mest brukte illegale rusmidlet i verden, og en regner med at det årlig er minst 150 millioner brukere. Det er derimot også et nytt fenomen at så mange bruker cannabis som rusmiddel (Sandberg og Pedersen 2010:19).



overvåkingssenter for narkotika og narkotikamisbruk 2012).<sup>45</sup> Det kan antas at bruken er noe begrenset i og med at stoffet *ikke* er et utpreget «partydop». Kanskje er det mer fruktbart å se på andre faktorer enn *bruk* i forbindelse med nyere trender som DMT-fenomenet. Inntil det foreligger mer konkrete tall på utbredelse og bruk, kan en indikasjon på stoffets popularitet fornemmes gjennom internett.

Internett har gjort verden mindre, og har ført til nye måter å kommunisere og få informasjon på. Internett, som en usensurert og anonym plattform og medium for deling av informasjon, spiller en vesentlig rolle i formidlingen og populariseringen av stoffer som DMT. Dette har betydning for anonyme rom på internett der personer kan møtes anonymt på ulike diskusjonsfora<sup>46</sup>. På disse foraene kan det fritt deles informasjon om stoffer og enkeltpersoners egne erfaringer med de ulike substansene. Det er særlig aktuelt i forhold til informasjon om stoffer som DMT, da det er begrenset med informasjon om bruksmåter i tilgjengelig litteratur. Et av de største diskusjonsforaene, tilegnet DMT i sin helhet, skilter med over 20 000 såkalte «opplevelsesrapporter». Forumet har per dags dato i overkant av 26 000 registrerte medlemmer. Dokumentaren *DMT: the spirit molecule* har over 350 000 registrerte «liker» på den sosiale nettverkssiden *Facebook*. Sistnevnte gir selvfølgelig ingen indikasjon på bruk, men gir snarere en indikasjon på at stoffet i større eller mindre grad er popularisert, og er et fenomen som er til stede i dagens vestlige kultur.

### 2.3.2 Former for fellesskap

Fellesskapet rundt bruk av DMT er ikke konstituert på tradisjonelt vis. Det er flere grunner til dette. Forum på internett fungerer som et legitimt fellesskap, og som en plattform som har overtatt rollen som institusjon som regulerer og legitimerer diskursen. Diskusjonsforaene skaper et sted for kommunikasjon, der brukere og potensielle fremtidige brukere kan snakke om sine opplevelser og praksiser rundt bruken av stoffet. Diskusjonsforaene knytter brukerne sammen og skaper et fellesskap til hjelp for å forstå individuelle opplevelser, blant annet ved at en kan sammenligne egne personlige opplevelser med andres, og derved forstå og fortolke egne opplevelser i lys av andre sine erfaringer med stoffet. Praksisen til de ulike brukerne gjør at de

---

<sup>45</sup> URL: [http://www.emcdda.europa.eu/attachements.cfm/att\\_37249\\_NO\\_TDAC05001NO1.pdf](http://www.emcdda.europa.eu/attachements.cfm/att_37249_NO_TDAC05001NO1.pdf).

<sup>46</sup> Diskusjonsforum er betegnelsen på ulike plattformer på internett der personer kan diskutere ulike interesser. På disse plattformene kan en komme med ytringer, spørsmål og erfaringer som kan deles og diskuteres med andre personer med samme interessefelt.

kan komme tilbake og reflektere over spørsmål tilknyttet den kjemisk induserte erfaringen. Det er også rimelig grunn til å anta at mange som ønsker å prøve DMT søker opp informasjon på nett for så å havne på et diskusjonsforum tilknyttet interesseområdet.

### 2.3.3 Forskning eller myteproduksjon?

I løpet av de siste par tiår har det blitt produsert en mengde litteratur om psykedeliske stoffer. Forskningen på stoffene er også blitt gjenopptatt, særlig i forbindelse med nevrobiologiske studier (Griffiths et al. 2006, 2008). Den fornyede interessen for stoffene er av enkelte blitt kalt en «psykedelisk renessanse» (se Sessa 2012).<sup>47</sup> Den såkalte psykedeliske renessansen er dog preget av mye litteratur med et emisk perspektiv. Mye av den tilgjengelige informasjonen inneholder mer eller mindre spekulative hypoteser og mytiske elementer som presenteres som etablerte sannheter.

En grunn til at DMT er omgitt med mytiske elementer, er at forskningen på DMT i mange tilfeller er preget av subjektive perspektiver og påstander, koblet med ikke-testede hypoteser. En viktig del av dette kapittelet er å påpeke disse mytiske elementene – særlig hvordan DMT er presentert innen emisk litteratur – og hvordan de mytiske elementene er med å gjøre stoffer som DMT mer interessante for allmennheten. Myteproduksjonen er med på å mystifisere DMT og gjøre det til et produkt som skaper interesse for enkeltpersoner som søker ekstraordinære opplevelser.

Søker man opp informasjon om DMT på internett, eller leser en av mange bøker som omtaler stoffet, stilles man raskt ovenfor en vanlig misforståelse vedrørende stoffet: at DMT eksisterer «overalt» i naturen og i verdens mangfoldige dyrearter.<sup>48</sup> Stoffets «allestedsværelse» er en feilaktig antakelse ut fra det som er kjent om stoffet til nå. Ifølge mangeårig forsker og etnofarmakolog<sup>49</sup> Dennis McKenna, har alle organismer de to enzymene som er nødvendig for syntetiseringen av DMT (McKenna 1999). Det innebærer ifølge McKenna at «theoretically

---

<sup>47</sup> Se vedlegg II for en oversikt over enkelte aktive organisasjoner og bevegelser som har psykedeliske stoffer som hjertesak.

<sup>48</sup> Ben Sessa sier i *The psychedelic renaissance*: «it [DMT] occurs spontaneously throughout the animal and plant kingdom...» (Sessa 2012:36). I *DMT: The spirit molecule* sier Strassman: «DMT exists in all of our bodies and occurs throughout the plant and animal kingdoms. It is a part of the normal makeup of humans and other mammals; marine animals; grasses and peas; toads and frogs; mushrooms and molds; and barks, flowers, and roots» (Strassman 2001:42).

<sup>49</sup> Etnofarmakologi er et tverrfaglig vitenskapelig studium av biologisk aktive forbindelser som tradisjonelt har vært benyttet eller kjent av mennesker til behandling av sykdom.

anything could synthesise DMT» (ibid.). Antakelsen om at DMT finnes overalt i naturen, er derfor en overdrivelse av den teoretiske muligheten McKenna omtaler.

En hypotese fremsatt av Rick Strassman, er at DMT produseres i konglekjertelen. Til tross for at hypotesen er ubekreftet, finnes det utallige eksempler der konglekjertelen presenteres som kilden til endogen DMT. Et eksempel er Ben Sessa som sier at «DMT occurs in significant concentrations in many body tissues, but particularly in the pineal gland, which has lead some researchers to label this small gland deep within the brain as the ‘spiritual centre’ of our souls and DMT itself as ‘the spirit molecule’» (Sessa 2012:38). Sessa sin feilslutning fører raskt videre til en mystifisering av stoffet. DMT er ennå ikke påvist å bli produsert i konglekjertelen. I boka *DMT: the spirit molecule* påpeker Strassman at hypotesene ikke er bekræftede, men er spekulasjoner: «(...) these hypotheses are not proven, but they are derive from scientifically valid data combined with spiritual and religious observations and teachings (...)».<sup>50</sup>

Det er en fin linje mellom forskning og spiritualitet i den populærvitenskapelige litteraturen som omtaler DMT (og andre lignende stoffer). En del publikasjoner pendler mellom det vitenskapelige og det populærvitenskapelige. En mengde med litteratur som omhandler DMT har følelsesladde og terapitypiske personberetninger (se feks Alverga 2010, Luna 2008a, Strassman 2001). Strassmans forskning er i all hovedsak seriøs forskning, men boken *DMT: the spirit molecule*, kan først og fremst sies å være kjent for dens spekulative hypoteser og dens fremstilling av DMT-erfaringen som et møte med overempiriske vesener. Tematikken rundt møter med vesener og entiteter finnes også blant denne studiens informanter, noe som er tema i kapittel fem.

---

<sup>50</sup> Tilgjengelig fra URL: [http://www.erowid.org/chemicals/dmt/dmt\\_article2.shtml](http://www.erowid.org/chemicals/dmt/dmt_article2.shtml).

## 3 Teoretiske perspektiver på religion og religiøs erfaring

---

Psykedelia og religion er hver for seg begreper som er i stand til å vekke sterke meninger og synspunkter hos mennesker flest i vestlige deler av verden. Sammenstilles begrepene slik at man snakker om psykedelia *og* religion, blir kontroversen om mulig enda tydeligere. Forrige kapittel ga en innføring i hvordan mennesker har benyttet DMT til forskjellige formål, og hvordan stoffet er blitt ansett på ulike måter til ulike tider. For å kunne drøfte hvorvidt dagens bruk kan knyttes til spørsmål om religiøsitet eller spiritualitet, er det nødvendig å foreta en diskusjon av religionsbegrepet. Hva menes med religion? Hvordan kan vi forstå den kjemisk induserte erfaringen som religiøs, eller såkalt mystisk, erfaring? Dette kapitlet danner et teoretisk rammeverk for å kunne diskutere DMT-fenomenet som uttrykk for religiøsitet senere i avhandlingen.

### 3.1 Religionsbegrepet

Denne studien undersøker hvordan DMT-fenomenet er uttrykk for religiøsitet eller spiritualitet i en vestlig kontekst i dag. Hensikten er ikke å forstå DMT-fenomenet som en organisert religion, men heller drøfte fenomenet i sammenheng med det som ofte omtales som nyreligiøsitet, New Age eller selvspiritualitet. Selv om brukerne ikke nødvendigvis definerer seg som en del av det nyreligiøse feltet, har virkelighetsoppfatningene som formidles gjennom språk og symboler fellestrekk med verdensbilder som kan knyttes til nye former for religiøsitet eller spiritualitet i vestlige samfunn i dag. Dette leder til en drøfting av religionsforskningens grunnlagsproblem: hva er religion?

På spørsmålet om hva religion er, uttrykker Ingvild Sælid Gilhus (2009) at fenomenet religion ikke er noe som *er*, altså noe som finnes der ute i en egen størrelse. Det vil si at det er et abstrakt begrep som ikke refererer til noe bestemt.<sup>51</sup> Religion er noe som må *defineres frem* i hvert enkelt tilfelle. Det vil si at det som bestemmes som religion, avhenger av hvilken religionsdefinisjon

---

<sup>51</sup> Religionsbegrepets ordbetydning har latinske røtter. Den romerske forfatteren Cicero tolker det ut fra verbet *relegere*, «lese igjen», eller «lese på nytt», mens den kristne Lactantius tolker det som *religare*, «å binde sammen», det vil si det som binder folk til hverandre og til gudene (Gilhus og Mikaelsson 2012:15). Ordets opprinnelige mening er altså ikke entydig.

som legges til grunn. Å definere religion er derimot ingen enkel beskjeftigelse. Dette er noe som avspeiles i et mylder av ulike definisjonsforsøk. Mye av årsaken til at religionsbegrepet er vanskelig å definere, er at religion er en kulturelt variabel og historisk foranderlig størrelse. Begrepets historiske foranderlighet tydeliggjøres i dag i nye former for religiøsitet og spiritualitet, noe DMT-fenomenet er et godt eksempel på.

Religion som fenomen har i religionsforskningen blitt oppfattet og definert på svært ulikt vis. Definisjonene varierer, alt fra å være et middel for undertrykkelse, «et opium for folket» (Karl Marx) til et samfunns dyrkelse av seg selv (Emile Durkheim) til kollektiv nevrose (Sigmund Freud). Det vide spennet mellom disse klassiske religionsforståelsene, er eksempler på at enhver religionsforsker arbeider med fenomener med en spesifikk forståelseshorisont, og med utgangspunkt i bestemte teoretiske perspektiver.

I religionsforskningen kan det hovedsakelig trekkes frem tre forståelseshorisonter som har vært fremtredende.<sup>52</sup> Disse forståelseshorisontene har ledet til forskjellige måter å teoretisere religion på, og til ulike definisjoner av religionsbegrepet. Den ene går ut fra at religion har en vesenskjerne eller *essens*, og kan kalles en *essensialistisk* forståelseshorisont. I denne forståelseshorisonten fremstår gjerne religion som noe særegent, det eksisterer *sui generis*. Det vil si at religion er et fenomen som utfolder seg i pakt med sine egne forutsetninger og som ikke kan reduseres til noe annet. Religionsfenomenologien står for en slik posisjon.<sup>53</sup> En forståelseshorisont som søker å forstå religion ut fra (gjærne kritisk-avslørende) utenfra-perspektiver, kan kalles en *reduksjonistisk* forståelseshorisont. Med en reduksjonistisk forståelse av religion, tas det utgangspunkt i at religion kan forklares og forstås ut fra en ikke-religiøs instans. Innenfor en reduksjonistisk horisont forklares ofte religiøse fenomener ut fra årsakssammenhenger av sosiologisk eller psykologisk karakter. Religionsforskning med en reduksjonistisk forståelseshorisont *reducerer* altså religion til noe annet.<sup>54</sup> Dette er likevel en nødvendighet da religion ikke kan forstås på sine egne premisser som et *sui generis* fenomen.

---

<sup>52</sup> Her vil det finnes ulike inndelingsmåter. Inndelingen i denne studien tar utgangspunkt i Gilhus og Mikaelsson (2012) sin inndeling, da den er tilstrekkelig for å gi perspektiver til denne avhandlingen.

<sup>53</sup> En av de fremste eksponentene for religionsfenomenologien er den rumensk-amerikanske religionsforskeren Mircea Eliade (1907-1986). Han definerte religion som menneskets møte med det hellige og mente at religionsforskningen mål er å bringe mennesket til erkjennelse av sin sanne natur som *homo religiosus*, det religiøse mennesket (Eliade 2002). Med denne tilnærmingen er man opptatt av hva religion *egentlig* dreier seg om. For Eliade var religionsforskningens oppgave å fremskaffe kunnskap om det hellige, å fremskaffe større innsikt om det helliges vesen.

<sup>54</sup> Eksempler på dette «annet» er psykoanalytikerens Sigmund Freuds beskrivelse av religion som kollektiv nevrose, en virkelighetsflukt (Pals 1996:66).

En tredje forståelseshorisont dreier seg spesielt om fortolkning, og kan kalles for en *hermeneutisk* forståelseshorisont. Her går man ut fra at religion er bærer av mening, og at forskerens oppgave er å tolke og gjenskape denne meningen. I den senere utviklingen innenfor den teoretiske horisonten har man, i stedet for å sette den troendes bevissthet i fokus, i økende grad lagt vekt på kultur og tegn, på språk og fortelling, altså kommunikasjonsaspektet ved religion (Gilhus og Mikaelsson 2012). Et eksempel på en hermeneutisk forståelse av religion finnes hos Gavin Flood (1999). Han er opptatt av mennesker som fortellende og dialogiske vesener. Flood definerer religion som «verdiladede fortellinger (narrativer) og erfaringer som binder folk til sine formål (*objectives*), til hverandre, og til ikke-empiriske krav og vesener» (Flood 1999:185). Her blir fortellingen trukket frem som sentral, og kultur og språk, gjennom fortellingene, settes i sentrum for religion. Denne studien følger en hermeneutisk forståelse av den kjemisk induserte erfaringen som fortelling.

Definisjoner blir som regel benyttet som ledd i et vitenskapelig prosjekt. Definisjonene er derfor en del av et formål, en meningsytring, eller agenda. De representerer ulike oppfatninger av hvordan en tenker seg religionens vesen og rolle i samfunnet. En religionsdefinisjon kan dermed betraktes som «strategi» (McGuire 2002). Definisjoner bør med andre ord ikke forstås som endelige sannheter, men heller som ulike «strategier», som konstruerte fortolkningskategorier for å gi meningsperspektiver til menneskelige erfaringer i ulike sosiokulturelle kontekster (Krogseth 2007:68).

### **3.1.1 Substansielle og funksjonelle definisjoner**

Hvordan kan religion defineres på en fruktbar måte? Det er vanlig å skille mellom substansielle og funksjonelle definisjoner. I forbindelse med analysen av den kjemisk induserte erfaringen i kapittel fem, skal vi se at erfaringen innehar både substansielle og funksjonelle aspekter. Begge perspektivene er viktige for å forstå DMT-fenomenet som uttrykk for moderne religiøsitet eller spiritualitet i dag.

Den substansielle definisjonstypen forsøker å forklare hva religion *er*, ved å karakterisere noen sentrale kjennetegn ved religionens innhold. Denne type definisjon kalles også gjerne for *eksklusive* definisjoner (Aldridge 2013:28-29). Betegnelsen «eksklusiv» viser til hvordan denne typen definisjoner ofte opererer med et smalere og strengere register for hva, og hvilke kriterier,

som karakteriserer religion. Et element som gjør substansielle religionsdefinisjoner eksklusive, er at de baserer seg på at religion forutsetter en relasjon til en guddommelig, transcendent eller overempirisk dimensjon. Denne eksklusiviteten kan anses som en svakhet ved substansielle definisjoner. Et eksempel på en eksklusiv religionsdefinisjon er utformet av den britiske antropologen Edward Burnett Tylor (1832-1917) som «troen på åndelige vesener» (*spiritual beings*) (Pals 1996:24). En definisjon som Tylors vil ikke fungere optimalt til å undersøke DMT-fenomenet. Selv om møter med vesener kan forekomme ved bruk av DMT, er ikke *troen* på disse vesenene noe som karakteriserer DMT-fenomenet spesielt godt. Mange aspekter ved DMT-fenomenet ville simpelthen falle utenfor det som kunne karakteriseres som religion.

Substansielle definisjoner trenger derimot ikke være utpreget snevre. Et eksempel på en substansiell religionsdefinisjon som er bred nok til å inkludere mange forskjellige former for religion, er Melford Spiros: «(...) an institution consisting of culturally patterned interaction with culturally postulated superhuman beings». Spiro legger vekt på tro på og kommunikasjon med hypotetiske overmenneskelige<sup>55</sup> makter som skiller religion fra andre kulturelle, sosiale og historiske fenomener. Karakteristisk for DMT-fenomenet er nettopp en oppfattet kommunikasjon *med* og *om* postulerte makter eller krefter. Man kan derimot reservere seg mot betegnelsen «superhuman» i denne definisjonen. Den kjemisk induserte erfaringen beskrives ikke i ethvert tilfelle som møte med noe overmenneskelig. Blant informantene finnes det gode eksempler på at DMT-erfaringen kan tolkes i en ramme som faller utenfor det overmenneskelige, men som likevel gir ettervirkninger som tillegges stor betydning av individet.

Funksjonelle religionsdefinisjoner forsøker å kaste lys over hva religion gjør. Altså hvilken *funksjon* religion har, og hvilke behov religion fyller for et individ eller et samfunn. Religionens funksjon for individet og gruppen er viktigere og mer sentralt enn selve det religiøse innholdet. Denne typen definisjoner opererer med et bredere og større register for hvilke kriterier som konstituerer religion, og kan derfor også betegnes som *inklusive* definisjoner (Aldridge 2013:26). En fordel med funksjonelle definisjoner er at de fanger inn religiøse kulturer i endring, som den moderne vestlige kultur.

---

<sup>55</sup> Spiros begrep «superhuman» oversettes gjerne til guder eller guddommer på norsk (se for eksempel Stensvold 2007). Jeg velger derimot å forholde meg til en mer bred tolkning av Spiros «superhuman»-betegnelse og har derfor oversatt fritt til norsk som «overmenneskelig».

En klassisk funksjonell religionsdefinisjon, er utformet av den amerikanske antropologen Clifford Geertz, som definerer religion som et symbolsystem som skaper mektige, gjennomtrengende og langvarige sinnsstemninger og motivasjoner i mennesker:

(1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and longlasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic (Geertz 2002:63).

Geertz fokuserer på hva religion representerer, hvordan symboler fungerer som metaforer for sosialt liv, heller enn hva religion søker å forklare. Definisjonen er bestemt av en hermeneutisk forståelseshorisont, men den har et tydelig sosio-psykologisk preg med sin vekt på stemninger og motivasjoner. Geertz sin definisjon dekker et bredt spekter av religiøse fenomener, men avspeiler samtidig det som kanskje er det største problemet med funksjonelle religionsdefinisjoner – *alt* kan potensielt gjøres til religion. Å opprettholde et skille mellom hva som er religion og ikke, er en utfordring med funksjonelle definisjoner, som Geertz sin definisjon av religion som kulturelt system. Religionens eller religiøsitetens innhold kan enkelt relativiseres og reduseres til ren sosial eller psykologisk funksjon.

Et annet aspekt som kan være problematisk med å benytte en funksjonell definisjon, er at man setter en merkelapp (religiøsitet) på personer. En merkelapp de selv ikke er fortrolig med. Det er problematisk å omtale bruk av DMT som en form for religiøsitet. Ikke alle som bruker stoffet vil identifisere seg med denne merkelappen. Mange individer som bruker psykoaktive stoffer som DMT utgjør i samtiden et klart forsøk på å fremkalle ekstase og religiøs transcendens. Dette vises tydelig blant flere intervjuobjekter i denne studien (se kapittel 5). Det kan derimot ikke argumenteres for at hver instans av DMT-bruk utgjør et bevisst forsøk på å fremkalle en religiøs eller åndelig erfaring. Noen av studiens informanter avspeiler også den sistnevnte holdningen, men som den britiske religionssosiologen Christopher Partridge (2005) påpeker, er sakraliserte virkelighetsoppfatninger en relativt vanlig effekt ved bruk av såkalte psykedeliske stoffer, selv om stoffet brukes i sekulær form.

Hvorfor er det viktig å definere religion? Viktigheten av å definere religion kommer tydelig frem når man arbeider med et fenomen som faller inn under det som kan betegnes som «et faglig grenseområde». DMT-fenomenet befinner seg i dette faglige grenseområdet. Det medfører at man blir stilt ovenfor en overlappingsproblematikk, der fenomenet kan



karakteriseres som både religion, filosofi, ideologi eller livsanskuelse. Den danske religionshistorikeren Per Bilde har behandlet dette overlappingsproblemet i et forsøk på å avgrense religion fra beslektede fenomener.

For Bilde er religion først og fremst et meningssystem som har sitt opphav i menneskets behov «for at kommunisere med sin (om)verden, for at tyde, tolke, ordne og strukturere sin tilværelse og for at bringe sammenheng, helhet, verdier og formål ind i sit liv» (Bilde 1991:16). Utgangspunktet til Bilde, er menneskets generelle behov for mening. Det kan ifølge Bilde gi seg til uttrykk på to måter, enten som religion eller som ideologi og livssyn (Stensvold 2007:58). Religion er dermed noe som dekker samme behov (for mening) som ideologier. Det som skiller religion fra andre meningssystemer, er da ifølge Bilde, at den bygger på tro på overnaturlige makter. Bildes løsning på overlappingsproblemet preges av hans egen substansielle religionsdefinisjon, og løser ikke utfordringer knyttet til nye former for religiøsitet og spiritualitet som ikke bygger på tro på overempiriske størrelser. Det er også et vanskelig prosjekt å skulle skille ulike kulturelle størrelser som religion, filosofi, ideologi eller livsanskuelse fra hverandre, siden religion ikke eksisterer *sui generis*, men er integrert og innfiltrert i andre kultur- og samfunnsområder (Krogseth 2007:66).

Målet med denne fremstillingen av de ulike religionsdefinisjonene har vært å komme frem til en tilnærming og forståelse av religionsbegrepet som er mest anvendelig og fruktbar i undersøkelsen av DMT-fenomenet. Arbeidsdefinisjon for religionsbegrepet som benyttes videre i studien, er den nevnte definisjonen til Clifford Geertz, som ser religion som et kulturelt system. Det innebærer at religion vil betraktes, både som en avgrenset egenartet størrelse og som integrert i en større historisk og sosiokulturell sammenheng. Det innebærer et utgangspunkt i at religion som fenomen er en del av menneskelig kultur, der religiøse ytringer ikke har noen privilegert posisjon, på den måten at de står utenfor og over andre kulturelle ytringer. Religionsbegrepet speiler at religion er en kulturelt variabel og historisk foranderlig størrelse, der formene for religiøsitet eller spiritualitet i dag speiler den kulturelle og historiske foranderligheten. Det benyttes en funksjonell religionsdefinisjon først og fremst for å undersøke hva DMT tilbyr på det nyåndelige markedet. Uten stoffets hevdede egenskaper om å endre liv, ville det vært snakk om rus for rusens del. Et underholdende øyeblikk, en interessant opplevelse. For mange er DMT-erfaringen langt mer enn en interessant opplevelse. I kapittel fem skal vi se

at det er flere substansielle aspekter ved den kjemisk induserte erfaringen, og at disse substansielle aspektene utgjør grunnlaget for å forstå det funksjonelle aspektet ved erfaringen.

## 3.2 Religiøs erfaring

Betegnelsen «religiøs erfaring»<sup>56</sup> sammenfatter en mengde ulike opplevelser. De kan være av forskjellig karakter og innhold: opplysning, åpenbaring, profetiske kall, visjoner og konversjoner er noen eksempler. Dette er alle forskjellige type opplevelser som ofte grupperes under én hovedkategori. Religiøs erfaring er derfor en problematisk og uklar betegnelse som impliserer at det er noe *felles* som ligger til grunn for de ulike opplevelsene som gjør at de kan bestemmes som religiøse opplevelser.<sup>57</sup> Den amerikanske religionspsykologen Ann Taves går langt i konstruktivistisk retning når hun postulerer at «ingen erfaringer er religiøse erfaringer» (Taves 2009). Det Taves sikter til her, er at opplevelser ikke er religiøse før de blir subjektivt fortolket som en religiøs opplevelse. Hun snakker derfor om opplevelser som anses eller hevdes å være religiøse (*deemed religious*) (Taves 2009:8-9).

Det er mange teoretikere innen religionspsykologien som stiller seg kritisk til den konstruktivistiske tankegangen Taves representerer. Det er derimot ikke denne studiens anliggende å diskutere hva angår «rene» opplevelser. Her vil det heller være mer fruktbart å undersøke hva personer som hevder å ha hatt ekstraordinære opplevelser under påvirkning av DMT forteller om opplevelsene. Studien tar derfor høyde for, som Taves illustrerer, at den subjektive fortolkningen av erfaringen vil virke inn på hvilken betydning erfaringen tilskrives av individet.

Inntak av DMT er først og fremst en teknikk for å oppnå helt spesielle eller ekstraordinære opplevelser. En måte å betegne denne type opplevelser, er fremsatt av Charles Tart (1990) som endrede bevissthetstilstander (*altered states of consciousness*)<sup>58</sup>. Begrepets betydning er

---

<sup>56</sup> I denne studien viser erfaring til en episode, hendelse eller begivenhet som er «opplevd». Erfaring er den kunnskap eller viten en får gjennom egne opplevelser. Det er dog viktig å skille mellom opplevelsen i seg selv og den erfaring som dannes når opplevelsen har gjennomgått tankemessig bearbeiding.

<sup>57</sup> Betegnelsen religiøs erfaring går tilbake til den tyske teologen Friedrich Schleiermacher (1765-1834), som i 1799 argumenterte for at erfaringen av gud var kjernen i religion. Schleiermacher var preget av den moderne filosofiske tenkningen, særlig representert ved Immanuel Kant, der det i all hovedsak ble tegnet opp et bilde av et univers som ikke lenger rommet guddommelige størrelser. Schleiermacher hevdet i forsvar for den kristne teologi en direkte opplevelse av gud som går utenom filosofien (McCutcheon, Martin, og Smith 2012).

<sup>58</sup> Førsteutgaven til Charles T. Tart ble utgitt 1969. Termen «altered states of consciousness» ble derimot benyttet første gang av Arnold M. Ludwig (1966), men popularisert av Tarts førsteutgave i 1969.

derimot uklart utover at en opplever en forandring fra den «normale»<sup>59</sup> bevissthetstilstand: «an altered state of consciousness for a given individual is one in which he clearly feels a qualitative shift in his pattern of mental functioning» (Tart 1990:1). Begrepene religiøs erfaring, mystisk erfaring, og endrede bevissthetstilstander er begreper som ofte sammenblandes, men såkalte endrede bevissthetstilstander er ikke nødvendigvis av religiøs art (McGuire 2002:20).

Kjemiske substanser som DMT kan fremkalle såkalte endrede bevissthetstilstander, men det er ofte konteksten stoffene tas i, for eksempel gjennom et ritual, og meningen tilknyttet å ta dem (symbolismen) som avgjør om de fremkaller opplevelser som fortolkes religiøst eller åndelig av individer (McGuire 2002, Maslow 1976). En kan forestille seg to mennesker oppleve et skinnende, klart og spektakulært lys. Den ene kan hevde at det som er bevitnet er Guds lys. Den andre kan derimot se lyset som noe merkelig eller uforklarlig, men ikke nødvendigvis tillegge opplevelsen noen større betydning utover at det var et kuriøst lysglimt. Det som skiller religiøse opplevelser fra andre opplevelser, og som derved utgjør betegnelsen religiøs erfaring i denne studien, er at de enten oppfattes som religiøse eller tolkes på en slik måte at de kan settes i en viss idétradisjon.

### 3.2.1 Mystisk erfaring

Hva er mystisk erfaring? Hvordan kan den mystiske erfaringen skilles fra den religiøse erfaringen? Mystiske erfaringer blir i mange tilfeller beskrevet som mer intense<sup>60</sup> enn religiøse erfaringer. Den mystiske erfaringen beskrives gjerne som møte med «noe annet». Det vil si noe som oppleves som en kraft eller makt som er mer omfattende enn selvet eller det enkelte jeget. Geels og Wikström presiserer: «Det mest sentrale for mystikken er en umiddelbar erfaring av en annen dimensjon i tilværelsen, en dimensjon som kan oppfattes i abstrakte termer som makt eller kraft, eller som en personlig oppfattet Gud» (Geels og Wickström 1985:254).<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Det ville kanskje være mer fruktbart å snakke om «skiftende» eller «omvekslende» (*alternate*), heller enn «endret» (*altered*) bevissthet. Betegnelsen «endret» innebærer at det finnes en standard, *baseline* bevissthetstilstand. Når betegnelsen «normal» benyttes i denne sammenhengen er det med vissheten at det ikke er noe som kan betegnes som noen normal, *baseline* bevissthetstilstand.

<sup>60</sup> Betegnelsen «intens» benyttes her for å skille opplevelsene fra de fleste religiøse opplevelser som på langt nær er like dramatiske. Noen eksempler på ikke-intense religiøse opplevelser kan være beundringen av naturens undre, som solnedgang, mektige fjell og hav, til en kjensle av guddommelig nærvær i kirken eller i en synagoge under utføring av ritualer, ved bønn eller hymnesang.

<sup>61</sup> Denne fremstillingen av mystikken, med erfaringen som den sentrale dimensjon, reflekterer kulturelle utviklingstrekk i det 20. århundre. For en gjennomgang av egenskaper tillagt mystikk-begrepet i et historisk perspektiv, henvises det til denne studiens kapittel tre.

Den forståelsen av den mystiske erfaring som er etablert i forskningen, som Geels og Wikström er eksempel på, hviler særlig på den amerikanske filosofen og psykologen William James (1842-1910). I hans *Varieties of religious experience* (1901-1902) gjorde han den mystiske erfaringen til selve den religiøse grunnerfaring: «One may say (...) that personal religious experience has its root and centre in mystical states of consciousness» (James 1994). Det fremgår av begrepet han innfører, «mystical states of consciousness», at han mener en endret bevissthet av forbigående karakter som er kvalitativt forskjellig fra den vanlige dag-til-dag bevisstheten. James knytter på ingen måte «mystical states of consciousness» sammen med allmenn religiøsitet, i den forstand at religiøsitet skulle være det primære og selve forutsetningen for erfaringen. Denne innstillingen, at det finnes høyverdige mystiske opplevelser utenfor den religiøse sfære, lar seg delvis begrunne i James' egne erfaringer med N<sub>2</sub>O, bedre kjent som lystgass:

Some years ago I myself made some observations on this aspect of nitrous oxide intoxication (...). One conclusion was forced upon my mind at that time, and my impression of its truth has ever since remained unshaken. It is that our normal waking consciousness, rational consciousness as we call it, is but one special type of consciousness (James 1994).<sup>62</sup>

Kjennetegn på den mystiske erfaringen, er ifølge James<sup>63</sup>, (1) at den er uutsigelig, eller ikke-kommuniserbar (*ineffability*). Erfaringens kvalitet lar seg ikke kommuniseres videre. Språket faller bortenfor hva språket kan bære videre fra den som opplever til mottakeren av kommunikasjonen. (2) Erfaringen er *noetisk*. Det vil si at den gir en innsikt eller erkjennelse som ikke ellers er tilgjengelig. Det sentrale her er enhetserfaringen eller erkjennelsen av all værens indre enhet. Innsikten individet mottar oppleves som sann og riktig. Innsikten har ikke bare subjektiv, men også objektiv gyldighet. (3) Erfaringen er *flyktig*. Den varer ikke over tid og er ikke noe en har permanent tilgang til. Erfaringens ettervirkninger kan derimot vare over lengre tid. (4) Erfaringen innebærer *passivitet*. Med passivitet sikter James til at erfaringen oppleves som (plutselig) å komme til en, noe som mottas fra en større kraft eller makt.

I forskningen siden James har det blitt gjort flere forsøk på å komme frem til mer presise kjennetegn på den mystiske erfaringen. En fullstendig fremstilling av ulike forskeres kriterier

---

<sup>62</sup> Ved siden av egne forsøk med N<sub>2</sub>O, siterer James i tillegg beretninger fra andre som har hatt opplevelser under påvirkning av de kjemiske stoffene eter eller kloroform, og det fremgår tydelig at han godtar muligheten for å indukere mystiske opplevelser: «I know more than one person who is persuaded that in the nitrous oxide trance we have a genuine metaphysical revelation» (James 1994).

<sup>63</sup> Den mystiske erfaringen har, ifølge James, fire formale kjennetegn. Kjennetegnene kan deles i to vesentlige, og to mindre vesentlige deler.

er et omfattende prosjekt som ikke vil bli behandlet i denne studien. Det vil være mer fruktbart å gi en grov skissering av hvordan den mystiske erfaringen er blitt forsøkt klassifisert. Dette er viktig for å senere i studien kunne drøfte DMT-erfaringen ut fra kategorier som er etablert i mystikkforskningen. Et viktig skille går mellom innvendighetsmystikken, eller den introverte mystikken og naturmystikken, eller den ekstroverte mystikken.<sup>64</sup> Det sentrale i den introverte mystikken er erfaringen av forening med den indre enhet i tilværelsen eller med det guddommelige (Ebbestad Hansen 2004:7).<sup>65</sup>

Ulike kjennetegn og kriterier for hva som konstituerer en mystisk erfaring stiller implisitt, og kanskje også eksplisitt, spørsmålet om hvorvidt den erfaringen som undersøkes, er en «genuin» eller «ekte» mystisk erfaring ut fra de kriteriene som måtte foreligge i den aktuelle undersøkelsen. Spørsmålet omkring forholdet mellom religiøs eller mystisk erfaring og rusinduserte opplevelser, er blitt vidt beskrevet og til tider heftig debattert siden R.C. Zaehner utga verket *Mysticism: sacred and profane* (1957), som et svar på Aldous Huxley sitt verk *erkjennelsens porter* (1954). I denne boken stiller Zaehner opp et enkelt system, som ikke er beskrivende (som hos James eller Stace), men som grupperer opplevelsene ut fra et teologisk, dogmatisk grunnsyn. Zaehner oppretter tre klasser: *Pan-en-hen-isme*, som skulle representere naturmystikkens erfaring av å være ett med alle ting. En *monistisk* opplevelse som representerer enhetserfaringen. Den tredje type av erfaring er den *teistiske* som representerer Zaehners eget romersk-katolske ståsted: foreningen med Gud i kjærligheten. Zaehner legger lite skjul på at den teistiske mystikken er overlegen natur- og monistisk mystikk som ifølge Zaehner representerer en «lavere» form for mystiske erfaringer (Järvinen 1985).

I en studie som denne er det ingen grunn til å tilføye mer materiale til debatten om rusinduserte mystiske erfaringer har kvaliteten til en «ekte» religiøs eller mystisk opplevelse. Spørsmålet om ekte opplevelser har lite å gjøre med forsøk på å forstå den mulige religiøse betydningen

---

<sup>64</sup> Et særlig viktig bidrag i forskningen på den mystiske erfaring, er Walter T. Staces *Mysticism and philosophy* fra 1961. Staces kriterier for en universell mystisk opplevelse, en «pure state of consciousness», har vært utgangspunkt for mye av den senere forskningen. Stace sine syv kriterier er også utgangspunkt for forskning på forholdet mellom den mystiske erfaring og rusinduserte opplevelser, forskning som blir utført i dag ved blant annet St. Johns Hospital i USA, der undersøkelser med tryptaminet *psilocybin* er blitt utført. *Psilocybin* er lignende DMT, både i struktur, og i en viss grad også i virkning (Sessa 2012).

<sup>65</sup> Den tekniske termen for erfaringen er *unio mystica*, den mystiske forening. I naturmystikken, eller den ekstroverte mystikken, derimot erfares enheten som et indre liv i tingenes mangfold, samtidig som skillet mellom subjekt og objekt beholdes, og oppleves som regel at man står i et betraktende forhold til enheten (Ebbestad Hansen 2004:7).

såkalte psykedeliske stoffer spiller i enkelte personers liv (Hood og Chen 2013:428). Den amerikanske religionspsykologen Ralph Hood Jr. påpeker:

Very few studies have been conducted using religious variables or directly assessing the religious importance of entheogens. The lack of research attention is curious since it has long been noted that there is an obvious similarity between various religious experiences and chemically facilitated experiences (Hood og Chen 2013:427).

Å benytte kategorier hentet fra mystikkforskningen, er ikke ment som et forsøk på å hevde DMT-erfaringen som genuin eller ekte religiøs, eller mystisk, erfaring. Som Hood poengterer i sitatet over, er det en likhet (*similarity*) mellom hvordan ulike religiøse opplevelser og rusinduserte opplevelser beskrives. I stedet for å stille spørsmål om det *faktisk er*, vil det rettes fokus mot individenes fortellinger som *anses som* opplevelser lignende såkalte mystiske opplevelser. Utgangspunktet for diskusjonen er William James sine fire kriterier for den mystiske erfaring. Videre er det nødvendig å sette erfaringene inn i en videre sammenheng. Dette for å forstå hvordan erfaringen skaper mening hos enkeltpersoner. En interessant definisjon av den mystiske erfaringen i nyere tid, som kan bidra til å forstå den kjemisk induserte erfaringen, er fremsatt av den svenske religionspsykologen Antoon Geels (2005).<sup>66</sup>

Mystisk erfaring er erfaring i en religiøs *eller en profan* kontekst, som umiddelbart eller ved et senere tilfelle av den opplevde tolkes som et møte med en *høyere eller* ytterste virkelighet. Dette møtet skjer på umiddelbar, og *ifølge subjektet*, på en ikke-rasjonell måte og med en dyp følelse av enhet og et inntrykk av at denne erfaringen ligger på et annet plan enn det vanlige, dagligdagse. *Denne erfaringen medfører vidtgående konsekvenser i individets liv* (Geels 2005:21).

Det Geels dekker i denne definisjonen som er verdt å merke seg, er at den tar hensyn til en *profan*, eller ikke-religiøs kontekst. Man er ikke avhengig av en religiøs setting, som et organisert eller fastsatt ritual. Ikke minst er det siste punktet i definisjonen interessant – konsekvensene denne type erfaring har for den som har erfaringen. Denne konsekvensdimensjonen, er som Geels også påpeker ofte blitt oversett i forskningen.<sup>67</sup> Konsekvensen, eller virkningen av den kjemisk induserte erfaringen er helt sentral for å forstå DMT-fenomenets fremvekst og popularitet i dag. Erfaringens konsekvenser er et av hovedtemaene for studiens kapittel fem (delkapittel 5.3).

---

<sup>66</sup> Geels bygger sin definisjon av mystikk på en definisjon fremsatt av Robert S. Ellwood Jr (1980). Her i min egen oversettelse fra svensk, med Geels sine egne uthevelser som viser hans tillegg til Ellwood Jr. sin definisjon.

<sup>67</sup> Et unntak verdt å nevne, er Walter N. Pahnke som utførte et eksperiment, kalt «The good friday experiment» på langfredag, påsken 1962, der han undersøkte forholdet mellom rusinduserte og mystiske opplevelser. Ett av Pahnkes ni kriterier for den mystiske erfaring var spørsmålet om en varig, positiv forandring.

### 3.2.2 Det hellige

Inntak av DMT kan i noen tilfeller fremkalle opplevelsen av et møte med en kraft, eller makt som oppleves større enn det enkelte selv. Kan den kjemisk induserte erfaringen ses som hellighetserfaring?

Det er ingen enkel oppgave å gripe hva betegnelsen «hellig» innebærer. Ofte settes det hellige opp mot «det profane», det verdslige, der det hellige og det profane utgjør motsetninger eller kontraster. Dette fører imidlertid bare til at man ender opp med å definere to essenser i forhold til hverandre. Det hellige er, ifølge den klassiske bestemmelsen til Emile Durkheim (1912) det som beskyttes gjennom forbud og grenser, det som ikke må vanæres eller krenkes, og som det er farlig å komme for nær uten særlige rituelle forberedelser (Pals 1996:99). Det hellige er altså det som er preget av å være *annerledes* sammenlignet med all annen menneskelig erfaring. Religionshistorikeren og teologen Rudolf Otto beskriver møtet med det hellige som *mysterium tremendum et fascinans*, som paradoksalt både er farlig og forlokkende, skremmende og tiltrekkende på samme tid. Otto ser det hellige (numinøse) som en individorientert, irrasjonell, helt annerledes erfaring av «*Das ganz andere*». Hos Mircea Eliade ytrer det hellige seg gjennom kraftfulle manifestasjoner (*hierofanier*) fra en høyere virkelighet, som frembringer og fordrer sitt eget språk: mytens og ritens symbolspråk (Eliade 2002). Det hellige defineres for hva det *ikke* er – profant.

I store deler av det 20.århundre betraktet man gjerne det hellige og religionen som sammenfallende størrelser, som alle religioners felles kjerne (Dahl 2008:18). Denne posisjonen er ikke den mest fruktbare for å undersøke DMT-fenomenet i lys av dets moderne vestlige kontekst. Når Rudolf Otto definerer religion som møtet med det hellige og karakteriserer det hellige som noe som skaper fascinasjon og ærefrykt, blir religion noe som har med erfaring og menneskets psyke å gjøre. Mange aspekter ved religion faller derfor utenfor. Denne studien vil undersøke DMT-fenomenet i dets historiske og sosiokulturelle kontekst, og hvordan fortellingene om opplevelsene reflekterer denne konteksten. Ottos beskrivelse av møte med det hellige, er derimot interessant sett som et perspektiv på individers beskrivelser av erfaringen som «skremmende», i det individet opplever å stå i møte med en form for høyere makt eller kraft. Til tross for det skremmende elementet, er det noe ved erfaringen som gjør at personer vender tilbake til stoffet for nye opplevelser, selv om frykt og redsel kan fremkomme under påvirkning av stoffet. DMT-erfaringen har altså dette elementet Otto snakker om – av å være

skremmende og forlokkende på samme tid. Dette elementet er også interessant hvis man tar stoffets idéhistoriske utvikling fra «terror drug» til «spirit molecule» i betraktning. DMT kan karakteriseres som et stoff som har gjennomgått en forandring – fra *tremendum* til *fascinans*, for å bruke Otto sine ord.

Et spørsmål i fagteorien er hvorvidt inndelingen av mystisk- og hellighetserfaring, er én og samme, eller om det dreier seg om to forskjellige typer religiøs erfaring. Ninian Smart hevder at erfaringer av mystikk og hellighet er to ulike typer av erfaring (Smart 1983:65). Smart begrunner ulikheten mellom erfaringene i forhold til enhet og dualitet. Møte med det numinøse beskrives som dualistisk, det vil si et subjekt møter et objekt. Den mystiske erfaringen kjennetegnes derimot, ifølge Smart, av at subjekt og objekt forenes med hverandre, og i visse tilfeller blir en enhet (ibid.). Noen forskere følger Smart sin oppfattelse (se Partridge og Groothuis 2002), mens andre ikke opererer med et strengt skille mellom den mystiske og den numinøse erfaringen (se Geels og Wickström 1985). Denne studien vil ikke operere med et strengt skille mellom det mystiske og det numinøse. Her er ikke hensikten å bestemme DMT-erfaringen verken som hellighets-, eller som mystisk, erfaring. Mer interessant er det å se erfaringen i lys av ulike perspektiver som de nevnte betegnelse står for.

### **3.3 Religion og religiøsitet**

Et siste analytisk perspektiv i dette kapittelet er sontringen mellom religion og religiøsitet. I fagteorien er det nokså vanlig å skille mellom de to betegnelse. Før var kristendommen den enerådende religion i vestlig kultur. Å være «religiøs» betydde å være kristen. Slik er det ikke lenger. Funksjonelle religionsdefinisjoner på individuelle eller psykologiske premisser kan kanskje heller sies å handle om religiøsitet enn om religion. Gilhus og Mikaelsson mener religion dreier seg om idésystemer, organisasjoner og praksis i tillegg til den personlige religiøsiteten hos individer (Gilhus og Mikaelsson 2007:11). Hvis man følger tankegangen til Gilhus og Mikaelsson, er religion altså et mer omfattende begrep enn religiøsitet. Religiøsitet blir noe som har mer med ens personlige tro å gjøre, en subjektiv tilstand. Ifølge Arild Romarheim (1977) er det å være religiøs «å ha som vesentlig i sitt liv noe oversanselig, som sprenger rammene for – og gir mening til – den daglige virkelighet». Romarheim opererer her med en forståelse av religiøsitet som er løsrevet fra institusjoner.



I dagligtalen glir begrepene religion og religiøsitet over i hverandre. Skillet er heller ikke så strengt eller etablert i fagteorien at det er viktig å opprettholde et skarpt skille mellom begrepene. I denne studien vil religion vise til religion som *fenomen* – ikke i betydningen av én bestemt religion. Religiøsitet forstås i retning av Romarheim sin beskrivelse, som et personlig anliggende, løsrevet fra det organiserte og institusjonelle. Nok en sontring melder seg innenfor nyreligiøsitet og New Age, der benevnelsen «spiritualitet» gjerne dukker opp på bekostning av religiøsitet. Tematikken religiøsitet kontra spiritualitet blir diskutert nærmere i forbindelse med moderne religiøsitet eller spiritualitet i kapittel fire (delkapittel 4.3).

## 4 Kulturell kontekst

---

For å kunne foreta en undersøkelse av hvordan DMT-fenomenet er uttrykk for moderne religiøsitet eller spiritualitet, er det nødvendig å avklare hva som menes med moderne religiøsitet. Hva menes med betegnelsen spiritualitet? Er spiritualitet noe annet enn religiøsitet? Innledningsvis i dette kapittelet vil det bli redegjort for enkelte grunnleggende kulturelle forutsetninger for å kunne forstå hvordan DMT-fenomenet arter seg i dag. Deretter skal vi gå nærmere inn på noen analytiske begreper som kan være nyttige perspektiver for å forstå hvordan DMT-fenomenet avspeiler visse tendenser i den aktuelle kulturen. I dette kapittelet presenteres flere sentrale analytiske begreper som vil bli utførlig diskutert i kapittel seks. Vesentlige begreper for videre diskusjon er (selv)spiritualitet, moderne mystikk og en dialektisk prosess av psykologisering av religion og sakralisering av psykologi.

### 4.1 Moderne og postmoderne

Først og fremst er det viktig å påpeke at det ikke siktes til to distinkte perioder med betegnelsene moderne og postmoderne. Ingen av betegnelsene viser til bestemte eller enhetlige epoker som enkelt lar seg avgrense, verken i tid eller i innhold (Krogseth 2008:36). Betegnelsene er heller å anse som analytiske kategorier, som kan tjene til å belyse enkelte kulturelle forutsetninger for DMT-fenomenet i vestlige deler av verden i dag.<sup>68</sup>

Det moderne eller moderniteten betegnes gjerne som en periode der troen på utviklingen til et «høyere» og bedre – mer moderne – samfunn er fremtredende (Schaanning 1992).<sup>69</sup> Mange av modernitetens forestillinger synes ikke lenger være godt beskrivende for dagens situasjon. Flere teoretikere har derfor brukt begreper som sen-, høy-, eller postmoderne for å beskrive vår egen tid (se feks Furseth og Repstad 2003, Partridge 2002). Typisk for den moderne kultur, som flere teoretikere i dag mener vi er på vei å bevege oss bort fra, er den store «metafortellingen» og troen på fremskrittet og fornuften (Alver et al. 1999, Heelas 2005, Krogseth 2008). I dag

---

<sup>68</sup> Postmodernitetsbetegnelsen har mange betydninger. Heller enn som en periode som følger etter moderniteten, kan begrepet forstås som et nytt perspektiv på moderniteten, eller som en utvikling av trekk moderniteten bidrar til å skape (Alver et al. 1999:13).

<sup>69</sup> Begrepet modernitet har opphav i det latinske *modernus* og betyr den nye tiden. Det ble brukt så tidlig som på 400-tallet for å beskrive overgangen fra den gamle hedenske epoken til den nye kristne (Furseth og Repstad 2003:95). Det er ingen enighet blant teoretikere og historikere om når moderniteten som epoke begynner: tidfestingen varierer fra perioden 1400-1800.

eksisterer heller flere mikro-fortellinger side om side. Det finnes ikke lenger én, men flere sannheter – relative til tidsepoke og kultur. Idéer fra ulike referanserammer svever fritt og er tilgjengelig for å kombineres, individuelt tilpasset enkeltmenneskers ønsker og behov. Disse grunnleggende endringene i kulturen har betydning for hvordan vi vurderer det religiøse landskapet i vestlig kultur. Det vil være fruktbart å se på hvilke kulturelle prosesser som ligger til grunn for de former for religiøsitet eller spiritualitet vi ser i dag.

Moderniseringsprosesser i den vestlige verden har ført til at religion er blitt svekket som sosial og politisk maktfaktor. Dette har ført til en såkalt *privatisering* av religion. Det vil si at religion er blitt en privatsak, noe som tilhører den private sfære (Gilhus og Mikaelsson 2007:20).<sup>70</sup> Det betyr imidlertid ikke at religion er i ferd med å forsvinne, slik mange tidlige sekulariseringsteorier forutså.<sup>71</sup> For å forstå den religiøsiteten som DMT-fenomenet kan sies å være uttrykk for, er det fruktbart å skille mellom svekkelse av organisert religiøst liv og svekkelse av individers religiøsitet. Selv om religionen har mistet makt i samfunnet, og etablerte, organiserte trosfellesskap har mindre tilslutning enn tidligere, kan man samtidig hevde at den individuelle religiøsiteten ikke er mindre utbredt enn før, selv om den er mer frikoblet fra religiøse trossamfunns og religiøse lederes autoritet enn tidligere. Dette har sammenheng med at sekularisering kan forstås som *endring* av religion. Det vil si, mennesker er ikke nødvendigvis *mindre* religiøse i dag, men heller *annerledes* religiøse enn tidligere, på nye måter som møter nye ønsker og behov for en ny generasjon i den vestlige verden (Partridge 2004:44).<sup>72</sup>

Privatisering av religion går sammen med *individualisering*, som er en sterk trend i vestlige samfunn. Individualisering på det religiøse området vil si at man selv definerer hva religion betyr for en, og hvilken rolle den skal ha i livet. Religion blir noe man *velger*, ikke en plikt man

---

<sup>70</sup> Å anse religion for noe privat er blitt alminnelig holdning i vår del av verden, og støttes i varierende grad av lovverket i ulike land (Gilhus og Mikaelsson 2007:20).

<sup>71</sup> Det vil ikke være anledning for en helhetlig fremstilling av sekulariseringsdebatten i denne studien, da det faller utenom studiens hensikt og formål. Den grunnleggende idéen er at religion ville forsvinne med fremveksten av det moderne samfunn. Felles for alle sekulariseringsteorier er en enighet omkring det grunnleggende premiss at «to talk of secularization is to suppose that the present is less religious than the past» (Bruce 2002:45). Sekulariseringsteorier er på denne måten en del av det moderne – en evolusjonistisk tankegang, der mennesket beveger seg fra det irrasjonelle (religion) til det rasjonelle (vitenskap).

<sup>72</sup> Hvordan religion defineres har stor betydning for hvordan man ser på religionens situasjon i den vestlige verden i dag. Sekularisering, i betydningen at folk er «mindre religiøse» enn tidligere, forutsetter en substansiell religionsdefinisjon. Når denne studien går ut fra en nokså bred funksjonell definisjon av religionsbegrepet (se kapittel 3), innebærer det at religion kan opptre i mange ulike former. Former som ikke nødvendigvis samsvarer med mer tradisjonell, organisert, institusjonell religion.

aksepterer fordi man er født inn i en religiøs tradisjon. Et aspekt ved den religiøse individualismen er en vidtgående *subjektivering* av religion. Dette innebærer en overgang fra en kultur der identitet og mening skapes ut fra eksterne roller og strukturer, til en kultur der subjektet, den subjektive erfaring utgjør utgangspunktet for hvordan individer lever livene sine (Heelas og Woodhead 2005:4). Den subjektiverte religiøsiteten medfører en sterk skepsis til autoriteter som skal regulere hva som er rett tro. Tradisjoner problematiseres og religionen *avtradisjoniseres* ved at den religiøse tradisjonens autoritative stemme fornektes (Heelas 1998:22). Autoriteten er overført til individet, som selv vurderer hva det vil holde for sant eller gyldig, riktig eller galt, og hvilke praksiser individet selv velger å utføre. *Det nyåndelige markedet* er en vesentlig forutsetning for å forstå DMT-fenomenets fremvekst og popularitet. Det autonome individet speiler ikke lenger en institusjonelt definert «pakke» utformet av religiøse institusjoner. Enkeltpersoner kan nærmest velge og vrake blant ulike religiøse alternativer i jakten på en personlig tilpasset religiøsitet eller spiritualitet. Dette gjennom å opptre som forbrukere på det nyåndelige markedet, med en slags plukk og miks mentalitet i en «religion *à la carte*» praksis.<sup>73</sup>

## 4.2 Analytiske begreper: nyreligiøsitet, New Age og selvspiritualitet

De nye formene for religiøsitet som preger det religiøse landskapet i den vestlige verden betegnes ofte med begrepene nyreligiøsitet, New Age eller selvspiritualitet. Hva menes med disse analytiske begrepene? Hvor fruktbare er begrepene til å beskrive DMT-fenomenet?

Innholdsmessig dekker nyreligiøsiteten en stor bredde, og det er i mange tilfeller vanskelig å peke på fellesnevnerne. Religionshistorikerne Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelsson (1998) gjør et forsøk på avgrensning ved å skjelne mellom tre organisatoriske nivåer av nyreligiøsitet: nye religioner, New Age og uorganisert nyreligiøsitet.<sup>74</sup> Sistnevnte er en form for moderne religiøsitet som ikke begrenser seg til spesifikke grupper eller New Age-nettverk

---

<sup>73</sup> Det er ikke nødvendigvis noe nytt ved at individer setter sammen sin egen religiøsitet med komponenter hentet fra ulike tradisjoner. Det er sannsynlig at en i tidligere generasjoner også konstruerte og blandet sammen elementer som overtro, paganistiske skikker og folketro og bakte det inn i ens livssyn. Det nye i dag er at elementene som er tilgjengelig for å komponere den personlige religiøsiteten formidles fritt, der ingen alternativ prioriteres, men alle markedsføres i mer eller mindre fri konkurranse.

<sup>74</sup> Med begrepet «nyreligiøsitet» siktes det på norsk som oftest både til det som i den engelskspråklige faglitteraturen omtales som «new religious movements» og «New Age». Det norske begrepsapparatet er altså i utgangspunktet mer vidtfaende enn det engelske.

(Gilhus og Mikaelsson 1998:12). De beskriver den uorganiserte nyreligiøsitet som «smurt tynt utover»<sup>75</sup> i kulturen, en religiøsitet med flytende grenser til New Age, formidlet av massemedier. Det er snakk om forskjellige idéer og praksiser som først og fremst opptrer på det nyåndelige markedet. Det kan diskuteres hvorvidt betegnelsen «uorganisert» er treffende for hvordan DMT-fenomenet arter seg. Dette vil drøftes nærmere i avhandlingens kapittel seks.

New Age kan betegnes som det mest sentrale innslaget i nyreligiøsiteten men betegnelsen har et langt videre innhold. Den historiske bakgrunnen til begrepet «New Age» er både millenaristisk<sup>76</sup> og astrologisk, og signaliserer en overgang fra den gamle til den nye tidsalder.<sup>77</sup> New Age inneholder dermed en kritikk av det moderne samfunnet. Utover på 1980-tallet fikk New Age større gjennomslagskraft enn tidligere, da fokus forlyttet seg fra det samfunnsutopiske, som Wouter J. Hanegraaff (1996) beskriver som *sensu stricto*, til en sterkere betoning av individets utvikling, som han beskriver som *sensu lato*. New Age går i denne perioden fra å være en subkultur eller motkultur til å bli et mer allmenkulturelt fenomen (Mehren og Sky 2007).<sup>78</sup>

Religionssosiologen Paul Heelas (1996) ser også selvet som et nøkkeltema i New Age. Han mener å identifisere selvspiritualitet (*self spirituality*) – en sakralisering av selvet, som en sentral idé. Tanken er at menneskets frelse ligger i selverkjennelse, og at veien til en slik erkjennelse går gjennom en åndelig forvandling og utvikling (Heelas 1996:18). Det er viktig å forstå New Age ut fra et større historisk perspektiv, ikke kun som et nytt og tidstypisk fenomen, men som en videreføring av visse historiske idétradisjoner. New Age har viktige forløpere i en vestlig esoterisk tradisjon som består av ulike retninger<sup>79</sup>. New Age trekker også på en arv fra bredere kulturelle strømninger. Den (post)moderne sakraliseringen av selvet har særlige røtter i romantikken med dens innebygde sivilisasjonskritikk og romantisering av naturen, intuisjon, det såkalte primitive naturmenneske og evolusjonslæren (Mehren og Sky 2007:XXVII). Idéen

---

<sup>75</sup> Karakteristikken «smurt tynt utover» henviser ikke til dybden eller innholdet i den enkeltes religiøsitet, men til situasjonen på kulturnivå.

<sup>76</sup> Millenarisme (eskatologi) er læren om de siste tider. Karakteristisk er forventninger om at verden skal gå under og etterfølges av en ny fullkommen verden.

<sup>77</sup> Denne tanken ses blant annet i refrenget i den kjente musikalen «Hair» fra 1968: «this is the dawning of the Age of Aquarius!».

<sup>78</sup> New Age-tenkning dukker opp i romanform (for eksempel Paulo Coelho's *Alkymisten*), i massemedier som aviser, tegneserier, reklamer, cd-er, bøker og filmer med stort kulturelt nedslagsfelt. New Age-tankegods blir dermed forflyttet fritt rundt i ulike deler av kulturen.

<sup>79</sup> Noen av disse retningene er mesmerisme, spiritisme, teosofi og magi (Mehren og Sky 2007).

om «selvet» er særlig viktig for en kulturanalytisk forståelse av DMT-fenomenet og vil bli drøftet nærmere i kapittel seks.

Hvordan er denne såkalte selvspiritualiteten til stede i kulturen? Christopher Partridge introduserer begrepet «occulture», en betegnelse for «det nye åndelige miljøet i den vestlige verden»: reservoaret som gir næring til nye åndelige kilder, jordsmonnet der nye spiritualiteter gror (Partridge 2004:4). Ifølge Partridge karakteriseres vestlige samfunn nå av et spektrum av okkulte og mystiske, esoteriske, østlige, pagane, New Age, og andre alternative idéer som ikke danner noe fullstendig verdensbilde, men som til sammen danner et reservoar av forestillinger som individer, medier og kulturindustrien drar veksler på og hele tiden videreutvikler (sitert i Endsjø og Lied 2011). Partridge er én av få som behandler det han kaller «psykedelisk spiritualitet» i akademisk sammenheng i tobindsverket *The re-enchantment of the West* (Partridge 2004, 2005). Her sier han at «psychedelic spirituality has always drunk deeply from the occultural pool, not only can continuities with earlier phases of the psychedelic revolution be traced, but also psychedelia tends to shift in accordance with trends in contemporary occulture» (Partridge 2005:111).

### 4.3 Religiøsitet eller spiritualitet?

Ut fra et kulturanalytisk perspektiv er det fruktbart å gjøre at analytisk skille mellom religiøsitet og spiritualitet. Dette fordi det eksisterer et skille mellom de to betegnelse for informantene. De forstår seg selv som åndelige (*spiritual*), og at det de gir uttrykk for er spiritualitet – ikke religiøsitet. Dette er i tråd med en mer overgripende tendens i vestlig spiritualitet (Heelas og Woodhead 2005). En informant forklarer hva han legger i betegnelsen religiøs med å si at «(...) når du er religiøs så følger du bare noen andres ord»<sup>80</sup>. Han setter religiøsitet direkte i motsetning til bruk av psykedelia når han sier: «(...) with the psychedelic experience you're having a visionary experience. You're experiencing the vision». Han følger opp videre med å si at det handler mer om erfaringen i seg selv enn å tro på det noen andre forteller deg. Psykedelia representerer her en vei som står i kontrast til det han beskriver som å følge «(...) rules and regulations and other peoples word». Det er en tydelig fokus på det autonome individet og dets løsrivelse fra institusjonen. Religion knyttes her til institusjonelle tradisjoner med fokus på tro, uten en personlig, indre, opplevelsesmessig dimensjon. Det informanten forteller er et eksempel

---

<sup>80</sup> Sitatet er oversatt fra engelsk til norsk i min egen oversettelse.

på at spiritualitet kan ses som en *reaksjon* på religion og religiøsitet. Religion blir ansett som noe mer eller mindre, rigid og statisk, noe som tilhører fortiden.<sup>81</sup> Religiøsitet forbindes gjerne med utøvelse av en religion. Dette kan ses i lys av at religion siden 1960-årene er blitt ansett som institusjonalisert: ritualer, trosartikler, det offisielle som er mediert av autoriteter – med dype røtter i en tradisjon. Likeså forbindes religion med det formelle, hierarkiske, dogmatiske – noe upersonlig.

Avhengig av hvordan betegnelsen defineres, er ikke spiritualitet nødvendigvis et nytt fenomen. Wouter J. Hanegraaff definerer spiritualitet først og fremst som en privat praksis, noe som leder han til å spore spiritualiteten tilbake til private praksiser under middelalderen som fokuserte på personlig inderlighet (Hanegraaff 1999). Disse praksisene, basert på private fortolkninger av en eksisterende kollektiv religiøs symbolisme, skiller seg fra dagens spiritualitet ved at den i dag er løsrevet fra institusjonen og er basert på en mer radikal privat symbolisme (Hanegraaff 1999:153). I vestlig kulturell kontekst i dag blir spiritualitet gjerne forstått som et fritt valgt, og et fritt uttrykk for personens sanne selv, ikke en disiplin som er pålagt individet av en religiøs institusjon (Aldridge 2013:186). Spiritualitet kobles opp mot det innvendige, det personlige, det som er immanent, det som er ens erfaringsmessige forhold til noe overempirisk, hinsides denne verden. Det som angivelig hentes ut av slike opplevelser er visdom og kunnskap. Spiritualitet blir på denne måten en særegen form for religiøsitet, der fokuset for spiritualiteten er selvet – ikke en høyere (ekstern) makt. I følge Heelas og Woodhead er denne vendingen til subjektorientert religion det som utgjør skillet mellom religion, eller religiøsitet og spiritualitet (Heelas og Woodhead 2005:5).

De fleste informantene i denne studien foretrekker å kalle seg åndelige. Ingen karakteriserer DMT-praksisen som uttrykk for religiøsitet, men heller uttrykk for spiritualitet. Det vil si, enten som åndelig (*spiritual*) eller å ha et visst åndelig innhold (*spiritual qualities*). Oppfatningene til informantene avspeiler utviklingstendenser i vestlig kultur: spiritualitet fremmer det indre, det ekte, og representerer en aktualisering og realisering av det autonome selvet.

---

<sup>81</sup> I New Age tenkning er motsetningen mot, og kritikken av kristendommen, og i det hele tatt organisert religion, noe som hører med til grunnstammen i tankegodset. Innenfor New Age betraktes kristendommen som et produkt av Fiskenes tidsalder, og representerer dermed den gamle verdensorden («old age»), som mennesket er på vei til å forlate (Mehren og Sky 2007).

## 4.4 Moderne mystikk

I takt med at religion er blitt noe som tilhører den enkelte, heller enn institusjonen, har religiøs erfaring fått ny betydning. Den personlige erfaringen vektlegges i mange tilfeller mer enn det som tradisjonelt har vært et kjennetegn ved vestlig religiøsitet – tro. Det kan være fruktbart å se dagens spiritualitet i lys av mystikkbegrepet. Begrepet avspeiler kulturelle utviklingstrekk i det tjuende århundre ved at mystikk er blitt sekularisert og avtradisjonalisert. Det er blitt et redskap for å oppnå noe, det har gjennomgått en «teknifisering», med fokus på teknikker for å oppnå en viss type erfaring. Erfaringen er blitt den fremtredende dimensjon.

Den etymologiske opprinnelsen til ordet «mystikk» føres gjerne tilbake til det greske verbet *myein* (*myo*) som betyr å lukke øyne og munn. Betydningen refererte opprinnelig til hemmelighold. Dette ble utgangspunkt for ord som *mysterion* (*mysterium*) og *mystikos* (hemmelig, mystisk), sentrale betegnelser i de greske mysteriene i antikken (Ebbestad Hansen 2004:5).<sup>82</sup> Først tidlig på 1600-tallet dukket «mystikk» opp som et eget substantiv, i det franske *la mystique*. Ordet ble da for første gang en betegnelse for en bestemt, særegen kristen troserfaring som ble skilt ut som et eget religiøst område, en egen religiøs fromhetsform. Etter hvert ble betydningen utvidet til å omfatte ikke-kristne religioner, som for eksempel buddhismen. På 1700- og 1800-tallet ble den overført på erfaringer utenfor en religiøs sammenheng.<sup>83</sup>

Ordets betydning har altså skiftet mening, fra å være forbeholdt innvidde og hemmeligholdt, til senere å bli forbundet med religiøs erfaring. Siden William James og vektleggingen av den private, religiøse erfaring (se kapittel 3), har det foregått en såkalt psykologisering av mystikken, der erfaringen har blitt trukket frem som det sentrale aspektet for studier. En viktig skikkelse i forbindelse med en moderne forståelse av mystikken, er den tyske teologen Ernst Troeltsch (1865-1923). Han bygger videre på Max Webers kirke-sekt typologi, men legger til en tredje religiøsitetstype i det moderne som han kaller mystikk (*mysticism*) (Partridge 2004:20). Denne formen for religiøsitet skiller seg fra sekten ved at den er individuell og ikke-

---

<sup>82</sup> I mysteriekulten i Eleusis finner vi *myein* i betydningen «å innvie», ord som *mystes* som betegnelse for den som skulle innvies og *mysteria* for selve kulten. Ordet *mystikk* eksisterte ennå ikke. Heller ikke i Bibelen, hos kirkefedrene eller i middelalderen finner vi substantivet *mystikk*. *Mysterion* brukes flere ganger i Det nye testamente i betydningen «hemmelighet», gjerne da i betydningen *egentlig mening eller budskap*, som når apostlene bringer Guds *mysterion* til hedningene (Ebbestad Hansen 2004:5).

<sup>83</sup> Et eksempel er den nasjonalsosialistiske ideologien Alfons Rosenberg som ville gjøre Mester Eckhart og den tyske mystikken til noe særegent for den tysk-germanske rasen (Ebbestad Hansen 2004:5).



institusjonalisert. Troeltsch beskriver mystikken som å være basert på en indre og umiddelbar erfaringsmessig erkjennelse av det guddommelige (sitert i Furseth og Repstad 2003:168). Det moderne mystikkbegrepet vil i denne studien blitt sett i sammenheng med de analytiske begrepene religiøsitet og spiritualitet, som en form for erfaringsmessig religiøsitet utenfor bestemte religiøse tradisjoner. Denne studien opererer derved med en moderne oppfatning av mystikk-betegnelsen.

## 4.5 Vestlig esoterisme

Med DMT-fenomenet kan man se spor av det Wouter J. Hanegraaff (1996), og andre med ham, kaller en vestlig esoterisk tradisjon.<sup>84</sup> Adjektivet esoterisk kommer fra det greske «indre» eller «innvendig» (*esoterós*). Da begrepet ble brukt som substantiv i europeiske tradisjoner fra slutten av 1800-tallet fikk ordet to nye karakteristikk. For det første, blir termen «esoterisk» brukt i kontrast til «eksoterisk» og det skilles mellom indre kunnskap og praksiser som kun er tilgjengelig for initierte, og en ytre kunnskap og praksis som er tilgjengelig for alle. Esoterisk praksis innehar derfor et element av eksklusivitet, hemmelighold, initiering og hierarki. For det andre innebærer «esoterisk» en vektlegging av «indre praksiser», det som kan vekkes til live gjennom tilgang til særskilt esoterisk kunnskap og praksis. Disse indre realitetene kan oppnås gjennom forskjellige teknikker, som meditasjon, introspeksjon og regresjon, og gi videre informasjon om sannheter som ligger dypt i selvet, kjent her som et høyere, eller det sanne selv. Disse to aspektene av «esoterisk» ble til i en forståelse av esoterisme som en privilegert form for praktisk-kunnskap («vitenskap») som gjennom dets lærdom og praksis tillater en forståelse av virkeligheten og en selv slik de «egentlig» er.

Et fremtredende esoterisk inspirert aspekt som kan antydes i DMT-fenomenet, er transmutasjonsopplevelser – et begrep hentet fra alkymien<sup>85</sup> som viser til forandringer fra en tilstand til en annen (Hanegraaff 1996:399). Begrepet benyttes her i forbindelse med en idé om en indre prosess eller en vei mot fornyelse og renselse. En av beatgenerasjonens mest populære forfattere er Alan Watts (1915-1973). I boken *The new alchemy* (1960) snakker han om

---

<sup>84</sup> For andre verker om vestlig esoterisme, se for eksempel *Contemporary esotericism* (Asprem og Granholm 2013).

<sup>85</sup> Begrepet «alkymi» har ukjent opprinnelse, men kan komme av den arabiske forstavelsen *al-* og det greske begrepet *khimiya* (kaste, helle eller sveise sammen). Alkymi kan forstås som en spekulativ vitenskap om metallers forvandling (jamfør kjemi) og menneskers forvandling (jamfør medisin og religion).

psykedeliske stoffer og deres potensial for å være vår tids nye alkymi.<sup>86</sup> Watts knytter alkymi-betegnelsen til en åndelig forvandling av mennesket. Funksjonen er å innvie individet i skjulte mysterier i kosmos, gud eller en selv, og kan ses som et forsøk på å oppnå en absolutt innsikt (*gnosis*). En annen populær tenker med stor betydning for psykedelisk filosofi, er Aldous Huxley. I boka *The perennial philosophy* (1945) gir han uttrykk for sin mystiske overbevisning ved å postulere en felles kjerne i all filosofi og mystikk. Idéen Huxley fremsetter kan spores tilbake i vestlig esoterisk tradisjon, til nyplatonisk filosofi og hermetisme.<sup>87</sup> Huxley sin idé bygger på *Philosophia perennis*, en idé om en tidløs filosofi. Selv om Huxley tar seg friheter for hvordan han forholder seg til *Philosophia perennis*, går denne idéen tilbake til hermetismens tekstsamling *Corpus Hermeticum*. En annen idé Huxley trekker på, som går tilbake til nyplatonismen, er at gud bare kan erkjennes i ekstasen – den høyeste erkjennelsesform.<sup>88</sup> Det viktige her, er at idéer som kan identifiseres i DMT-fenomenet ikke er nye, men kan spores i en esoterisk tradisjon. Det er ikke snakk om en helhetlig esoterisk tradisjon. Det er heller snakk om idéer som kan knyttes til en viss idétradisjon som kan kalles for en vestlig esoterisk tradisjon.

## 4.6 Psykologisering av religion

I kapittel fem skal vi se at enkelte informanter opplever møter med andre, overempiriske verdener eller virkeligheter utenfor vår egen ved inntak av det kjemiske stoffet. På spørsmål om hvordan møtet med den andre verden eller virkeligheten vurderes, svarer en av denne studiens informanter at det hovedsakelig er to ontologiske posisjoner i det psykedeliske miljøet. Han presenterer den ene på følgende vis:

«Michael»: The one is, that our psyche is closed off. It is a domain of its own, internal, and closed off from the outer world. The only gateways in and out of our psyche are our senses. Inside our psyche, the only thing we encounter is 'me'. Parts of ourself, un- or conscious. Following from this ontological position, everything we meet in the DMT state is, because it is in our psyche, ourself. It are [sic] parts of ourself, archetypes, subconscious parts, etc.

---

<sup>86</sup> Lenke tilgjengelig fra URL: <http://www.psychedelic-library.org/alchemy.htm>.

<sup>87</sup> Hermetisme er en åndsretning som finner sitt fremste litterære uttrykk i tekstsamlingen *Corpus Hermeticum*, bestående av sytten antikke tekster, datert til 200-300-tallet. Tekstene reflekterer et hovedsakelig nyplatonisk verdensbilde, med innslag av andre filosofiske retninger.

<sup>88</sup> Dernest etter ekstasen kommer intuisjonen, i tredje rekke den logiske tenkning, og til sist sansene som gir lavest kunnskapsform. Ytterpunktene ses som ren ånd og ren materie. Idéen er forankret i nyplatonismens oppfattelse av kosmos som et ordnet system med grader av fullkommenhet. Mennesket befinner seg midt mellom ytterpunktene. URL: <http://snl.no/nyplatonisme>.

Den ontologiske posisjonen informanten fremsetter kan ses i sammenheng med en tendens til psykologisering av religion. Her presenteres DMT-erfaringen som en reise i individets indre sfærer. Det innebærer at det overempiriske aspektet ved erfaringen, møtet med andre verdener og virkeligheter, vesener og entiteter, krefter og makter, flyttes ned fra et kosmisk plan og inn i menneskets psyke. Idéen kan knyttes til psykologiens inntog som vitenskap i den vestlige verden i det tjuende århundre. Psykologien, særlig representert ved Sigmund Freud og Carl Gustav Jung, har gitt forklaringer på at gudene tidligere generasjoner trodde på, kun er projeksjoner av den menneskelige psyke. I den psykedeliske populærvitenskapelige litteraturen knyttes den psykedeliske erfaringen direkte opp mot den sveitsiske psykiateren Carl Gustav Jungs begreper. I forordet til boken *Inner paths to outer space* (Strassman et al. 2008) heter det:

The various paths of human mythos are composed of what Jung called the archetypes, symbols with the power to release the stored energy of the human psyche... *Inner paths to outer space* shows a direct path into the realm of these archetypes and provide access to the energies inherent to your mind (Strassman et al. 2008).

Boken representerer en mer eller mindre tidstypisk psykologisering av temaer som tidligere ble tillagt den religiøse sfære. Dette er forøvrig i tråd med New Age-tenkning generelt (Hanegraaff 1996). Flere sentrale tenkere som har bidratt til en såkalt psykologisering av religion har tilknytning til Esalen-instituttet fra 1960-årene og fremover.<sup>89</sup> En av de viktigste inspirasjonskilder for en terapeutisk kultur som vokste frem på 1960-tallet er den nevnte Carl Gustav Jung. Jung bedrev terapiformer som var ment å kunne gi til syne skjulte sider ved mennesket, et indre liv en kan komme i kontakt med gjennom spesielle teknikker, og som kan føre til åndelig forvandling og utvikling. At menneskets ubevisste ikke er noe selvstendig, men snarere individuelle ytringer av en kollektiv og universell åndelighet, er en viktig idé lansert av Jung (Mehren og Sky 2007). Denne idéen kan spores i DMT-fenomenet i dag, både blant informantene og i den psykedeliske forskningslitteraturen (begge sitert over).

---

<sup>89</sup> Esalen-instituttet ble startet i 1962 av de to studentene Michael Murphy og Richard Price på sørkysten av California. Instituttet tilbød ulike former for kurs i alle slags typer meditasjon, psyko- og kroppsterapier og teknikker for bevissthetsutvikling (Mehren og Sky 2007). En viktig inspirasjonskilde for Esalens metoder var Georgij I. Gurdjieff og hans «Institutt for menneskets harmoniske utvikling», startet i 1920 sør for Paris. Den bærende idéen er at mennesket må vekkes til et åndelig liv, gjennom spesielle teknikker kan mennesket nå en høyere bevissthet – et system Gurdjieff kalte «Den fjerde vei» (ibid.).

En annen viktig personlighet tilknyttet Esalen-instituttet var psykologiprofessoren Abraham Maslow, en sentral skikkelse innenfor såkalt humanistisk psykologi.<sup>90</sup> Han så personlighetsvekst og trangen til å realisere seg selv som en naturlig del av menneskelivet. Maslow kalte dette «selvaktualisering» (Maslow 1976). Maslow står også for en ytterligere psykologisering (i tradisjonen etter William James) av den mystiske erfaring, ved å innføre betegnelsen «peak experience», eller høydepunktsopplevelse, en ekstatiske erfaring som man tidligere hadde forbundet med den mystiske erfaring. Maslow mente at dette var en naturlig psykologisk tilstand alle kunne oppnå. Innenfor den humanistiske psykologien vokste det frem en ny retning som også har betydning for DMT-fenomenet slik det arter seg i dag, den såkalte transpersonlige psykologien. Det transpersonlige handler om at det individuelle sinn kan oppnå kontakt med det kollektive og det kosmiske (Mehren og Sky 2007). Det var Maslows teori om høydepunktsopplevelsen som åpnet opp for en slik «åndeliggjøring» av psykoterapien, og for å betrakte mennesket som en del av en større åndelig virkelighet. Sentralt i transpersonlig psykologi er forsøk på å kartlegge bevissthetens totale spektrum: fra enhetlig bevissthet til det begrensede ego (ibid.).<sup>91</sup> Bevissthet er et viktig begrep i psykedelisk forskning og i den psykedeliske litteraturen for øvrig. Flere informanter benytter bevissthet-betegnelsen, men det er uklart hvilken betydning de legger i begrepet. Bevissthets-begrepet vil drøftes ytterligere i forbindelse med DMT-fenomenet i kapittel seks.

---

<sup>90</sup> Humanistisk psykologi oppstod etter andre verdenskrig som en tredje retning ved siden av de to dominerende psykologiske retningene på 1950- og 60-tallet, Freuds psykoanalyse og behaviorisme eller atferdsterapi. Den humanistiske psykologien opponerte mot disse retningenes deterministiske og mekanistiske menneskesyn.

<sup>91</sup> En viktig figur i forbindelse med psykedeliske stoffer, er tsjekkeren Stanislav Grof (f.1931), som særlig undersøker psykedelia i forbindelse med såkalte endrede bevissthetstilstander (*altered states of consciousness*). Et resultat av Grof sin forskning, er hans standpunkt om at LSD, heller enn å skape hallusinasjoner, gir innblikk i det menneskelig ubevisste (Hanegraaff 1996:57). Grof er kanskje mest kjent for utviklingen av såkalt holotropisk pusteteknikk som en alternativ metode, eller teknikk for å utføre den «indre reise».

## 5 En kilde til innsikt: møter med andre verdener

---

I dette kapittelet skal vi se nærmere på hva informantene i studien forteller om ulike aspekter ved DMT-erfaringen. Den kjemisk induserte erfaringen er helt sentral for å forstå hvordan stoffet i dag er blitt aktuelt og popularisert. Samtlige informanter i denne studien omtaler DMT-erfaringen som en erfaring med et *læringsaspekt*: det erverves en form for innsikt, eller viten – en direkte tilgang til informasjon, eller kunnskap som vanligvis ikke er tilgjengelig gjennom sansene eller fornuften. Dette tilsvarer det William James kaller for opplevelsens noetiske kvalitet, som ble gjennomgått i kapittel tre, som danner de teoretiske forutsetningene for det forestående kapittelet.

Kapittelet er inndelt i tre hoveddeler. Første del ser på det innholdsmessige i erfaringen – hva informantene sier om selve erfaringen. Her er William James sine perspektiver på den mystiske erfaring sentrale. Andre del foretar en analyse av det rituelle aspektet ved erfaringen. I denne delen er «erfaring som ritual» et viktig perspektiv for videre analyse i kapittel seks. I den tredje delen av kapittelet vil det funksjonelle aspektet ved erfaringen vektlegges. I kapittel tre så vi, med utgangspunkt i Geels sin definisjon av moderne mystiske erfaringer, at konsekvensdimensjonen fremheves som et viktig aspekt ved erfaringen. I dette kapittelet vil vendepunktopplevelse som narrativ bli anlagt som analytisk perspektiv på hva informantene forteller om erfaringens konsekvenser eller ettervirkninger.

### 5.1 Erfaring som kilde til erkjennelse

I moderne vestlig bruk er stoffet kjent for dets raske ansats, eller absorpsjonstid (*onset*) (Strassman 2001).<sup>92</sup> Etter inhalasjon tar det omkring 30-45 sekunder før det skjer endringer i persepsjon og bevissthetstilstand.<sup>93</sup> Den raske ansatsen gjør sitt til at erfaringen oppleves som intens, og i noen tilfeller desorienterende, i den forstand at personen ikke lenger er klar over sine omgivelser (Strassman 2008b:52). En av informantene i denne studien, «Julia», beskriver

---

<sup>92</sup> Ifølge nettstedet Erowid.org tar til sammenligning LSD vanligvis 20-60 minutter før dets virkninger inntreffer. URL: [https://www.erowid.org/chemicals/lsd/lsd\\_basics.shtml](https://www.erowid.org/chemicals/lsd/lsd_basics.shtml).

<sup>93</sup> Ved høydose-inntak (0,4 mg/kg) er en som regel ikke lenger klar over ens omgivelser, og en mister midlertidig evnen til tale.

overgangen som å bli «(...) skutt inn i en intens, psykedelisk verden». Flere av informantene bruker betegnelser som annen «verden», «virkelighet», eller «dimensjon» for å beskrive det «rom» de oppfatter å befinne seg i etter inntak av stoffet.<sup>94</sup> Informantene påpeker at denne effekten skiller DMT fra andre lignende psykedeliske stoffer. Flere av informantene i denne studien snakker om at det ikke spiller noen rolle om øynene er åpne eller lukket under påvirkning av stoffet.<sup>95</sup> «Frank» forklarer, samtidig som han illustrerer forskjellen fra andre psykedeliske stoffer:

Etter du inntar DMT er det ikke den verden her du ser. Du kan godt sitte med åpne øyne, men du ser ikke denne verden her. Med LSD og sopp – det er denne verden – bare snudd på hodet. Med DMT er det en annen verden vi snakker om. Det er ingen fellestrekk med denne verden overhodet! Det er en verden der det er helt andre regler som gjelder.

De fleste informantene i denne studien har erfaring med andre psykedeliske stoffer. «Jerry» har erfaring med sopp (*mushrooms*). Han er også en av de mest erfarne med bruk av DMT i denne studien. Han har brukt stoffet over 40 ganger, eller i over 40 seremonier (*ceremonies*) som han selv ønsker å omtale det. Ifølge «Jerry», er en stor forskjell mellom sopp og DMT, at han under påvirkning av sopp virker å være mer «(...) engaged in the external world», mens det under påvirkning av DMT oppleves mer som å være i ens egen indre verden (*internal world*). Andre klassiske hallusinogener, som LSD og meskalin, oppfattes som regel som at en skuer denne virkeligheten, men med «andre øyne».<sup>96</sup> Uformelle samtaler med to personer som har erfaring med henholdsvis LSD og meskalin, forteller at de «(...) definitivt var til stede i denne verden» under påvirkning av de respektive stoffene. Tilsvarende avgrensner «Michael» DMT fra andre stoffer ved å skille mellom verdenene han oppfatter å befinne seg i: «(...) the mushrooms were spiritual experiences, but more on the level of insight and awareness (a new perception of reality) than actually entering other worlds». En fellesnevner for hvordan DMT beskrives, til forskjell fra andre lignende stoffer, er altså dets angivelige evne til å sette individet i kontakt med en annen verden, virkelighet eller dimensjon.

---

<sup>94</sup> Dette temaet finnes også i Santo Daime. Flere av Santo Daimers hymner tematiserer at den verden vi normalt erfarer er en illusjon. Den verden som oppleves under påvirkning av ayahuasca (daime), anses i Santo Daime som den «virkelige virkelighet» (Dawson 2013).

<sup>95</sup> Skillet mellom åpne og lukkede øyne forekommer ikke i alle tilfeller. Dette er antakeligvis et resultat av høydose-inntak. I eksperimenter med injisert DMT er det registrert at visjonene kan overlappe og føres med over når øynene åpnes (Strassman 2008b:53).

<sup>96</sup> Med at en skuer «denne virkeligheten» menes det at sanseintrykk oppfattes annerledes: lyder kan virke mer tredimensjonale, former på eksterne objekter kan endres og i enkelte tilfeller «bli levende». Sanser kan i noen tilfeller også blandes: lyder blir lukt, syn blir hørsel. Innen legevitenskapen er det sistnevnte fenomenet kjent som *synestesi*. *Syn* (gresk): «union» eller «sammen» og *aesthesis* (sensasjon), som karakteriserer en sammenblanding av sansemodaliteter: eksempelvis at bokstaver eller ukedager assosieres med farger.

På spørsmål om hvordan den andre virkeligheten oppleves, svarer flere av informantene at det kan sammenlignes med drømmetilstanden, som «Jason» sier: «Smoking DMT comes with a very powerful psychedelic experience which is very reminiscent of a dream». Drøm som analogi for hvordan tilstanden erkjennes er rimelig utbredt både på internett og i psykedelisk litteratur for øvrig. Enkelte informanter som i utgangspunktet ikke hadde noe klart svar på hvordan de opplevde tilstanden, svarte derimot bekreftende når de ble spurt om det kunne minne om drømmetilstanden. En av dem var «Frank», som likevel er klar på at DMT-erfaringen er noe radikalt annet enn drøm, selv om tilstandene kan sammenlignes. Han fremhever at mens drømmer virker å være basert på ens egen fantasi, kan han ikke si det samme om hvordan han opplever stoffets psykoaktive virkning: «(...) på DMT får du liksom en fantasi du ikke er kjent med». «Jerry» beskriver også opplevelsen som lignende en drøm, men legger til at den er mere livaktig (*vivid*) enn drømmer. Han legger til at det han opplevde «(...) felt more true than anything else I have ever been taught (...)». Tilstanden under påvirkning av stoffet tilskrives av flere en klar virkelighetsfølelse, at det erfarte er av reell betydning og at det opplevde ikke er et resultat av ens egen fantasi. «Wayne» sier: «It felt more genuine and profound than an LSD or Psylocybin». En annen informant, «Michael» beskriver erfaringen som «(...) mer virkelig enn virkelig».

Hvorfor er virkelighetsfølelsen av møtet med en annen verden, virkelighet eller dimensjon viktig? Det at erfaringen oppleves som ekte og betydningsfullt, at den har noetisk kvalitet som James kaller det, har betydning for hva slags mening og betydning erfaringen tillegges. Men hva er det som gjør at erfaringen kan knyttes til spørsmål om religiøsitet eller spiritualitet?

### **5.1.1 Bearbeidelse og fortolkning**

En stor del av erfaringen er det som skjer etter selve den kjemisk induserte erfaringen. I etterkant starter en bearbeidelsesprosess der det opplevde dekonstrueres og tolkningsperspektiver tillegges. Informantene beskriver bearbeidingsprosessen som en viktig del av erfaringen. Forsøk på å finne ut av, og gi mening til det de har opplevd, er en beskjefteigelse det virker som de fleste informantene bruker mye tid på. Denne interessen kommer også til syne på ulike diskusjonsfora på internett der diskusjoner om ulike typer opplevelser og meningen bak dem

kommer tydelig frem som viktige anliggender. Det finnes en større mengde med såkalte «opplevelsesrapporter» som viser til denne beskjeftigelsen.<sup>97</sup>

Å finne frem til en konkret mening med det de har opplevd kan derimot vise seg vanskelig. Noen informanter har vanskeligheter med å redegjøre for hva erfaringen innebærer, og hvilken betydning de legger i innholdet. Denne problematikken avspeiles i svar som «(...) bearbeider stadig», og «(...) trenger mer tid til å bearbeide». Informantene opplever det som vanskelig å sette ord på innholdet i erfaringen. Svar som «It's interesting to contemplate the meaning behind it afterwards, but it's often difficult to really put it into words» viser til et fenomen, kjent i beskrivelser av tradisjonell mystikk (se Stace 1960, James 1994) – at erfaringen beskrives som ikke-kommuniserbar eller *uutsigelig*. Likevel brukes det mye tid til fortolkning og analyseforsøk av det de har erfart. *Opplevelsens flyktighet*, for å bruke William James sitt begrep, gjør det vanskelig for individet å sette ord på erfaringens innhold. Virkningstiden er kortvarig ved inhalering (omkring 15 minutter). Den korte varigheten er en av grunnene til at erfaringen hevdes å være uutsigelig. Det er dog et paradoks, ut fra det noen informanter forteller, at erkjennelsen av tid opphører under erfaringen – at tidsperspektivet forsvinner. Likevel fremstilles det som enklere å huske detaljer fra erfaringer med ayahuasca enn ved inntak av syntetisk DMT. Det paradoksale ligger i det *opplevde tidsperspektivet* – som opplevelse av all tid, og ingen tid, på en gang.<sup>98</sup>

Hvordan kan det som hevdes å være ikke-kommuniserbart beskrives med ord? Ifølge «Susan» blir motivene til ut av assosiasjoner: «I'll see colours or lights swirling and sort of see a bird out of it. Then a bird image comes in stronger, and that's how it's remembered and recalled when back here». Når erfaringen tillegges tolkningsperspektiver kan motivene få symbolsk mening. Hvilke symboler som benyttes sier ikke bare noe om enkeltpersoner, men også om fellesskapet eller miljøet individet er en del av. Ifølge religionssosiologen Meredith McGuire har selv de mest intense subjektive mystiske erfaringer en sosial dimensjon. Opplevelsene blir gitt mening gjennom sosialt tilgjengelige symboler, og har verdi delvis på grunn av kulturelt etablerte fortolkninger av slike opplevelser (McGuire 2002:6). Hva er det informantene i denne

---

<sup>97</sup> Nettstedet *Erowid.org* har et eget «experience vault», tilegnet ulike type erfaringer med DMT. De ulike erfaringene er delt inn i ulike kategorier som for eksempel: «vonde eller vanskelige opplevelser», «mystiske erfaringer» og såkalte «bad trips». URL: [http://www.erowid.org/experiences/subs/exp\\_DMT.shtml](http://www.erowid.org/experiences/subs/exp_DMT.shtml) .

<sup>98</sup> Walter T. Stace (1960) har «paradoksalt» som et kjennetegn ved den mystiske erfaring. Det samme har Walter Pahnke (1966) som bygger videre på Stace i utarbeidelsen av sin egen typologi av den mystiske erfaring.



studien hevder å ha opplevd under påvirkning av det kjemiske stoffet? Kan det de beskriver betraktes i lys av bestemte idétradisjoner?

Den andre virkeligheten beskrives med ulike begreper. To interessante benevnelser enkelte informanter bruker er «hyperspace» og «the void». Det er uklart hvilken betydning informantene legger i begrepene, men en kan muligens få en pekepinn ved å se på hvor begrepene er hentet fra. Termen «the void» nevnes i den tibetanske dødebokens (*Bardo Thodol*) første del (*Chikai Bardo*), som gir en beskrivelse av dødsøyeblikket. Betydningen av ordet kan ses i sammenheng med et konsept i buddhisme, kalt *Śūnyatā*, et substantiv fra adjektivet *śūnya* (sanskrit) og kan oversettes til den engelske betegnelsen *void* (tom, ingenting). Den buddhistiske betegnelsen *Śūnyatā* blir derav tom-het (*tā*). Den tibetanske dødeboken er kjent blant psykedelia-entusiaster. Boken har gitt inspirasjonen til boka *The psychedelic experience: a manual based on the tibetan book of the dead* (1972) og filmen *Enter the void* (2009) som har en lengre scene som fremstiller hovedkarakteren under påvirkning av DMT.

Termen «hyperspace» ble brukt av Terence McKenna som beskrivelse på et annet univers, der all tid og rom er lagret. Dette universet kan man få tilgang til gjennom å bruke psykedelia (sitert i Sessa 2012:20). En informant viser til at det eksisterer et nettbasert leksikon som er ment å gjøre det enklere for individet å orientere seg i hyperspace: «(...) we believe it is necessary to evolve our language in order to understand and explore this reality». Hyperspace beskrives i nettleksikonet «hyperspace lexicon»<sup>99</sup> som «(...) the place you go to after breakthrough, can be any place and time imaginable. Where the impossible can easily happen, extreme geometric explosions of color, sound, emotions, information, also the feeling of it being hyperreal (overcoming the reality)». Ut fra denne definisjonen er idéen at en entrer en annen virkelighet etter inntak av stoffet. I den oppsøkte (nye) virkeligheten er all informasjon tilgjengelig for den som oppsøker den.

### 5.1.2 To type møter

Samtlige informanter i denne studien forteller om møter med en eller annen form for kraft, energi, makt, eller en erkjennelse av å bli forent eller oppnå enhetsfølelse med noe større enn selvet – den subjektive erkjennelsen av det enkelte jeget. Møtene kan arte seg på ulike måter.

---

<sup>99</sup> Hyperspace lexicon finnes på nettstedet DMT-nexus.URL: [https://wiki.dmt-nexus.me/Hyperspace\\_lexicon](https://wiki.dmt-nexus.me/Hyperspace_lexicon).

Det kan være nyttig å dele de ulike møtene informantene beskriver inn i to ulike typer. I et forsøk på å fatte hvordan personer selv mener å fornemme det opplevde, kan en fruktbar inndeling være å se på hvordan erfaringene oppfattes gjennom sanseapparatet, hvordan det de opplever erkjennes. Vi får da opplevelser som beskrives som enten *visuelle* eller *emosjonelle* møter.<sup>100</sup> Det betyr ikke at det ene nødvendigvis utelukker det andre. Et særlig fremtredende fenomen ved visuelle møter, er møter med «vesener», ulike skikkelser og figurer med forskjellig form og funksjon. Møter med vesener kan oppleves som høyst emosjonelle. På samme måte kan følelsesladde møter, som enhetsfølelse, ta form og få konturer av figurer eller skikkelser, men det er det emosjonelle ved møtet som oppfattes som det sentrale ved erkjennelsen, og er det som blir fremhevet i informantens kommunikasjon om erfaringen.

### 5.1.3 Kommunikasjon med vesener og entiteter

I begge typer møter forekommer det en oppfattet tilknytning til noe større enn det enkelte jeget. Et særpreg ved en del visuelle møter er en oppfattet, direkte kommunikasjon med makter eller krefter – som gjerne tar form av ulike entiteter, vesener eller skikkelser med forskjellig form og funksjon. Entitetene betegnes av informantene under flere navn: «entities», «beings», «guides», eller «aliens». Felles er at de blir tillagt rollen som overbringere av informasjon. De gjør innsikt mulig. Innsikten blir til gjennom kommunikasjon mellom individet og entitetene. «Jerry» beskriver hvordan den angivelige kommunikasjonen med vesenene erkjennes:

It does indeed feel like there is a communication that occurs with the beings, but not with words. Words are much too slow bandwidth and carry too great of a chance of being misinterpreted for "spirit" to communicate in that fashion, instead the communication occurs through complicated feelings, imagery, symbolism, and emotions. It is a more complete form of communication - feels like telepathy.

Kommunikasjonen med vesenene foregår ikke med ord, da ord hevdes å ikke ha den samme kompleksitet som følelser og emosjoner har. Dette tydeliggjør også at inndelingen i visuelle og emosjonelle møter ikke er rene kategorier, men mer veiledende i forbindelse med hvordan erfaringene erkjennes. Det menneskelige – verdslige – språket er ikke tilstrekkelig for å kunne kommunisere på det høyere – åndelige – nivået det angivelig blir opprettet kontakt med. Det er

---

<sup>100</sup> Inndelingen kan for enkelte oppfattes som «psykologiserende» eller reduktiv. Inndelingen er basert på hvordan informantene beskriver hvordan erfaringen erkjennes, og når personer forklarer opplevelser, er ofte det fysiologiske fremhevet (Hood, Spilka, og Hill 2009:301). Inndelingen er derfor ikke et forsøk på en reduktiv eller psykologiserende inndeling, men er i stedet basert på informantenes egne oppfattelser av hvordan erfaringen erkjennes.

en dualistisk oppfatning, der språket og det kroppslige, det materielle, verdslige på den ene siden står i kontrast til det emosjonelle, følelsesmessige – det åndelige på den andre siden. I neste kapittel vil denne dualismen bli satt i sammenheng med sakralisering av erfaringen (delkapittel 6.3.3) – et vesentlig aspekt ved moderne religiøsitet eller spiritualitet.

Tilsynelatende kan det virke som om det er en viss kontinuitet mellom moderne bruksmåter av syntetisk DMT og ayahuasca-praksiser i søramerikanske tradisjoner, der ånden, kraften eller ulike skikkelser som fremtrer ofte blir ansett som en guide eller lærer. Guiden eller læreren blir som regel forbundet med individets mottakelse av ulike former for innsikt eller visdom (Shanon 2002:116).<sup>101</sup> Det er likevel forskjell mellom tradisjonell og moderne syntetisk bruk ved at ayahuasca, i langt større grad enn syntetisk DMT, tillegges egenskaper og anses som en entitet i seg selv. «Jerry» forklarer at erfaringer fremkalt av syntetisk DMT kan gi erkjennelsen av vesener som kommuniserer gjennom noe som ligner telepati. «Michael» forteller at ayahuasca ikke bare kommuniserer, men opptrer som lærer, og *er* selve entiteten som står bak innsikten som leveres til mennesket:

«Michael»: «How *it* teaches is often a mixture.<sup>102</sup> Mostly the basis is very physical, like feelings streaming through you, sensations, sensory input...a mixture of images/feelings/words. Often the teachings/feelings/sensations are accompanied by images, but they tend to be 'multidimensional', they are images like you have never seen».

Benevnelsen «it» viser til ayahuasca som nærmest en levende entitet i seg selv. Ifølge «Michael» kan den som inntar ayahuasca (daime) konsultere direkte til brygget hvilke problemer det psykoaktive brygget skal løse. Entiteter og vesener som fremkommer under ayahuasca-visjoner, virker av «Michael» å bli forstått som manifestasjoner av ånden i ayahuasca, eller daime. Han forklarer: «The daime is the 'professor dos professores' as we sing, the teacher of teachers. You meet someone that has an agenda, and wants to share these amazing things, knowledge, visions, beyond imagination. It's like, you have a guide that leads you, and afterwards you know the way». Ayahuasca (daime) blir fremstilt som å vise veien. Ayahuasca er den ledende guide og lærer – «professoren over alle professorer».

---

<sup>101</sup> «Ånden» i ayahuasca, fremstilles som en feminin energi og betegnes ofte som *mama*, eller *mother ayahuasca* på engelsk (Shanon 2002:115). I Santo Daime er en slik type figur referert til som *Rainja da Floresta* (skogsdronningen) og/eller jomfru Maria (som ofte anses å være samme skikkelse) (ibid.).

<sup>102</sup> Min uthevelse i teksten.

Syntetisk DMT blir gjerne forstått mer i retning av å være et middel som gir tilgang til en overempirisk størrelse, som en kilde til innsikt. Riktignok hevdes det at ayahuasca gir tilgang til noe som vanligvis er skjult for den normative, dag-til-dag-bevisstheten. Forskjellen er at ayahuasca tildeles å ha kraften i seg selv. Syntetisk DMT blir forstått mer som en slags «døråpner» eller «kjemisk nøkkel» for å åpne lukkede dører til andre virkeligheter. Det finnes likevel eksempler på at DMT blir forstått på like linje med ayahuasca, men som regel er det mer snakk om at DMT muliggjør tilgangen til andre virkeligheter.

Det er ikke slik at en kan bestemme hva en skal få ut av erfaringen på forhånd. De oppfattede entitetene har ofte en egen agenda med møtet. «Michael» forklarer: «The entities say: 'now that you are here, we have limited time, so let's get started. Your questions? No no, wait with those, we have more important stuff to teach». Det er vesenene som avgjør når mennesket er klart for å motta informasjon. Læringsprosessen tillegges *passivitet*, som William James kalte dette aspektet ved mystiske erfaringer. Med passivitet sikter James til at erfaringen oppleves som (plutselig) å komme til en, noe som blir mottatt fra en større kraft eller makt. Menneskets rolle er først og fremst som elev eller student. Mennesket er der for å lære, og for å utvikle seg til et høyere stadium eller plan.

#### **5.1.4 Enhet og forening**

Det er ikke slik at vesener eller entiteter er nødvendige for å få tilgang til informasjon eller innsikt. Møter med postulerte entiteter er et høyst omdiskutert tema blant de som har erfaring med DMT. Av denne studiens ni informanter, er det fire som rapporterer møter med vesener eller entiteter. Mange vil ikke kjenne seg igjen i DMT-opplevelser som blir beskrevet og definert ut fra møter med overempiriske, visuelt tydelige figurer eller skikkelser. Møter med overempiriske størrelser forekommer uten at de nødvendigvis er visuelle møter. Her er det snakk om at det følelsesmessige blir vektlagt mer enn det visuelle. «Frank» illustrerer dette skillet mellom de to type møtene: «I møte med gud sto jeg bare ansikt til ansikt med en følelse, altså ikke en visuell greie, men en enorm kraft. En kraft som inneholder alt – stress, glede, kjærlighet, lyd, lukt, form, farge, hastighet, vekt, universet, absolutt alle begreper, det vi kan tenke og føle komprimert i én eneste følelse».

Det som er interessant med denne uttalelsen er at «Frank» er ateist. Likevel hevder han at DMT-erfaringen ga han et møte med gud<sup>103</sup> – «(...) en enorm kraft». Dette er en kjent tematikk blant brukere av psykedeliske stoffer. Dette paradoksale temaet ble tatt opp til diskusjon ved flere anledninger under foredrag på den psykedeliske forskningskonferansen *Breaking Convention*, sommeren 2013. Ateisters vitnesbyrd om å ha møtt gud på DMT, er selvfølgelig ikke dårlig reklame for stoffet som et «spirit molecule» – et enteogen – som i løpet av kort tid nærmest kan garantere livsendrende opplevelser.

Emosjonelle møter beskrives med begreper som fremhever det følelsesmessige. I noen tilfeller er det snakk om en fornemmelse av forening eller enhet med en absolutt virkelighet. Flere informanter snakker om en erkjennelse av at selvet opphører eller oppløses i forening eller enhet med altet. Erkjennelsen av enhetserfaringen fremheves også av William James som et sentralt aspekt ved erfaringens såkalte noetiske kvalitet. I foreningen med altet tilegnes tilgang til innsikt. Individet fremheves som å bli allvitende (*omniscient*), men i stedet for at det er fra perspektivet fra individets individuelle bevissthet, skjer det på et annet plan, en midlertidig forening med noe som oppfattes som mye større enn det enkelte selvet. Inntrykket informantene gir, er at innsikten som tilegnes under erfaringen ikke er noe som kan nås gjennom rasjonell analyse eller refleksjon. Det er en innsikt som kun er tilgjengelig gjennom direkte kontakt med, eller ved å bli forent med kilden til innsikten. Dette er til forskjell fra det som i denne studien går under betegnelsen «visuelle møter», der det subjektive jeget i større grad virker å være intakt i møte med vesener eller entiteter.

Hvordan kan enhetsfølelsen forstås? Walter T. Stace deler enhetsfølelsen inn i to typer.<sup>104</sup> Stace beskriver den *introverte* typen, som en erfaring der en ikke er i stand til å oppfatte omverdenen. Sansene som oppfatter omverdenen er så og si utkoblet. Det sentrale i den introverte mystikken er erfaringen av forening med den indre enhet i tilværelsen eller det guddommelige. Enhetserfaringen kommer som et resultat av en distansering fra sanseverdenens mangfold og skjer i personens indre. En erfaring beskrevet av «Jerry» ligner en introvert type erfaring:

---

<sup>103</sup> Betegnelsen «gud» benyttes her med liten «g», da stor «G» gir assosiasjoner til den kristne gud.

<sup>104</sup> Ifølge Stace er begge typer etterfulgt av følelsen av å ha erfart den endelige sannhet om ting, samt følelsen av hellighet, glede, paradoksalitet, og at erfaringen er ubeskrivelig med det menneskelige språk. Stace gjør som andre før ham (se Zaehner 1961) i det han hevder den introverte erfaringen som overlegen den ekstroverte, fordi subjekt/objekt dualismen og følelsen av tid/rom blir transcendent i den introverte erfaringen. Her, i dette kapittelet, benyttes kun Staces hovedskille mellom to typer av erfaring, ikke underkategoriene.

In that moment, I had access to all information and everything, it is not something I can describe. I was connected to something infinitely greater than myself. I felt like an ant, even less, compared to this infinite universal oversoul. I remembered that I was you, and I was me, and I was everyone on the planet, and they were me. It felt as though I awoke from the dream of life to come to know myself as god.<sup>105</sup>

Det «Jerry» beskriver her er i retning av monisme, at alt er ett. Den andre type enhetserfaring er beskrevet som den *ekstroverte* type, eller naturmystikk, der en betrakter verden omkring seg gjennom sanseapparatet, men på en ikke-ordinær måte. I naturmystikken erfares enheten som et indre liv i tingenes mangfold, samtidig som skillet mellom subjekt og objekt opprettholdes. Subjektet står i et betraktende forhold til enheten. Men det finnes også eksempler på en naturmystikk der grensene mellom selvet og naturen forsvinner og at subjektet får en følelse av å bli forent med kosmos – alt er ett.

«Leo» beskriver en erfaring som ligner det som er beskrevet som naturmystikk. Han forteller at han under påvirkning av stoffet etter hvert begynte å «(...) mer eller mindre føle at jeg smeltet sammen med sofaen og mistet all følelse av skille mellom meg selv og resten av verden og folkene i den». Han forteller videre: «(...) jeg følte meg i ett med alt og alle i universet fra ‘big bang’ og frem til i dag, alt på en gang». Beskrivelsen «Leo» gir av sin erfaring kan betraktes i lys av R.C. Zaehners betegnelse «pan-en-hen-isme», naturmystikkens følelse av å være ett med alle ting, beskrevet i denne avhandlingens kapittel tre.

Informantenes fortellinger om å oppnå enhet og forening med altet, kan ses i lys av klassiske beskrivelser av den mystiske erfaring (se James 1994, Stace 1960). Møter med vesener kan kanskje mer fruktbart bli sett i lys av en form for sjamanistisk reise. Dette er i det minste et inntrykk man får ved å lese psykedelisk populærvitenskapelig litteratur, der kontinuiteten mellom tradisjonell bruk av ayahuasca og moderne bruk av syntetisk DMT ofte blir fremhevet. Tradisjonelt har møter med ånder vært et sentralt aspekt ved ayahuasca-seremonier. Etymologisk sett handler ayahuasca om å opprette kontakt med de døde sjeler, derav navnet (de døde) åndenes eller sjelenes vin.<sup>106</sup> I forbindelse med moderne syntetisk DMT, er det ikke snakk om ånder, men «vesener». Idéen om vesener kan særlig spores tilbake til Terence McKenna, som vel er den mest kjente eksponenten for DMT-entiteter. Han lanserte begrepet «maskin-

---

<sup>105</sup> Begrepet «oversoul» ble tidvis brukt av Terence McKenna for å beskrive «overmind». McKenna beskriver «overmind» som «a much larger, much wiser organising force that we all carry around inside ourselves» (McKenna 1991:10).

<sup>106</sup> Enkelte benytter oversettelsen «de dødes vin», da ånder eller sjeler viser til at det er snakk om de døde – ofte avdøde sjamaner.

alver» (*machine-elves*) for å beskrive vesenene han mente fremkom ved høydose inntak av DMT.<sup>107</sup> I nyere forskning på DMT rapporterer Rick Strassman at omkring halvparten av deltakerne hevdet å oppleve møter med vesener (*beings*) under påvirkning av DMT (Strassman 2001:185).<sup>108</sup> Strassman bruker en del plass i boken *DMT: the spirit molecule* på deltakernes historier om deres møter med vesenene (se Strassman 2001:185-219).<sup>109</sup> Ut fra at DMT-fenomenet i stor grad har blitt popularisert av figurer som McKenna og Strassman, er det ikke overraskende at flere av informantene kan dele historier om møter med mektige vesener og entiteter. I neste kapittel (delkapittel 6.4) vil den tilsynelatende kontinuiteten mellom sjamanismen og DMT-fenomenet bli diskutert videre.

## 5.2 Det rituelle aspektet ved erfaringen

Ved inntak fremkaller kjemiske stoffer bestemte biokjemiske prosesser i menneskekroppen. Stoffet i seg selv fremkaller ikke religiøse eller åndelige opplevelser. Personens bakgrunn, forventninger, eller såkalt «set» og «setting», er helt avgjørende for hvordan erfaringen oppleves, forstås, blir fortolket og kommunisert videre til andre (Leary, Metzner, og Albert 1972:11).<sup>110</sup> Den umiddelbare konteksten der erfaringen finner sted er viktig for hvordan erfaringen oppleves. Det gjør det viktig å skille mellom de ulike inntaksmetodene. Inntak av DMT via inhalasjon er som regel ikke knyttet til en bestemt rituell praksis. Det har sammenheng med at den moderne bruken av DMT i stor grad er tilpasset det enkelte individs ønsker og behov. Til forskjell er både tradisjonelle og nye former for ayahuasca-seremonier strukturert rundt ritualer, ledet av en sjaman eller *curandero*<sup>111</sup> (Reichel-Dolmatoff 1972, Shanon 2002).

Ritualbegrepet er først og fremst et teoretisk begrep, en abstrakt analytisk kategori, konstruert ut fra enhver teoretikers eget perspektiv (Bell 1997:93). Ritualer kan ha ulike funksjoner.

---

<sup>107</sup> McKenna nevner maskin-elve første gang i *The invisible landscape* (1975): «We refer to the apparently autonomous and intelligent, chatotically mercurial and mischievous machine elves encountered in the trance state, strange teachers whose marvelous singing makes intricate toys out of the air and out of their own continually transforming body geometries» (McKenna og McKenna 1993).

<sup>108</sup> De første kjente beskrivelsene av «DMT-vesener» i forbindelse med syntetisk bruk, er i forbindelse med undersøkelse av pasienter diagnostisert med schizofreni på 1950-tallet (Boszormenyi og Szára 1958).

<sup>109</sup> Fremstillingen av DMT-opplevelsen som møte med andre livsformer fra en annen dimensjon (Strassman 2001:219) er kritisert av andre DMT-entusiaster, deriblant Nick Sands som er kritisk til hvordan Strassman fremstiller DMT-erfaringen nærmest som en «reprise av X-Files» (Sands 2001).

<sup>110</sup> «Set» eller «mindset» viser til hvordan individet forbereder seg, ut fra forventninger til erfaringen. «Setting» er den konteksten erfaringen forekommer: rommets atmosfære, hvilken musikk som spilles, forhold til andre tilstedeværende, og i hvilken kulturell kontekst, med tilhørende virkelighetsoppfatning (Sessa 2012:23)

<sup>111</sup> *Curandero* er en spansk betegnelse, avledet av verbet «curar» som betyr å helbrede eller kurere. *Curandero/a* er en mann eller kvinne som helbreder.

Dersom det tas utgangspunkt i at ritualer fungerer som et samlende aspekt for fellesskapet, eller som et ledd i dyrkelse av kollektivet, kan det funksjonelle aspekt ved religion ses i forbindelse med ritualer. Men man kan også se på det substansielle ved ritualer, ettersom det er mulig å forstå ritualene som praksis med en dypere, religiøs betydning. Ritualer kan også tolkes med utgangspunkt i myter, fortellinger som gir mening til ritualen. Det kan skilles mellom ritual og riter. Ritual kan forstås som en overordnet term, mens riter betegner enkelthandlinger innenfor et ritual (Gilhus og Mikaelsson 2012:122).

### **5.2.1 Erfaring som ritual**

Sondringen mellom ritual og riter kan vise seg fruktbar i undersøkelsen av DMT-fenomenet som en moderne form for (åndelig) ritualpraksis. I forbindelse med inntak av syntetisk DMT er det som kan betegnes for riter ofte enkle. De kan bestå av å tenne lys, brenne røkelse, eller sette på beroligende musikk. Noen foretrekker meditasjon i forkant av inntak. Ifølge enkelte informanter handler det om å skape en behagelig atmosfære, slik at man er mest mulig avslappet og fri for ubehagelige tanker i forkant av erfaringen.

Ifølge Ninian Smart, er ritualens mening knyttet til selve erfaringen i moderne former for religiøsitet. Ritualens kraft ligger i følelsene og emosjonene de vekker og visjonene de fremmer (Smart 1983:142). Hvis man aksepterer Smart sin analyse av ritualer i forbindelse med moderne religiøsitet, kan mangelen på strukturerte ritualer begrunnes i selve erfaringen. Det som oppleves under DMT-erfaringen *er* ritualen. Forberedelsene, musikk, meditasjon, tenning av lys, kan derved heller ses som riter, som elementer som støtter opp under, og fungerer til å optimalisere erfaringen (ritualen). En informant sier at det er viktig å tømme tankene på forhånd. «It comes down to 'what am I being (...)» som avgjør hvor bra forbindelse han får med «(...) the beings» og dermed også hvor bra erfaringen blir. Informanten setter helt klart selve erfaringen i sentrum. Ritene som gjøres på forhånd, er forberedelser som skal tjene til at det han opplever skal bli best mulig, ved å få best mulig forbindelse med det han mener å opprette kommunikasjon med.

Hvordan kan erfaring forstås som et ritual? Ritualer kan deles inn i typer. Typer skapes ved å systematisere karakteristiske trekk eller funksjoner ved ritualer (Gilhus og Mikaelsson 2012:123). Katalogisering av ritualer varierer fra å operere med to typer ritualer til en lang rekke forskjellige typer. Det vil ikke være anledning i en studie som denne å gå i dybden på de



forskjellige typene som er foreslått. En type ritual som kan knyttes til den kjemisk induserte erfaringen, er Arnold van Gennep (1873-1957) sin overgangsrite.

Overgangsriter markerer en overgang fra en fase i livet til den neste. Overgangen kan forstås på flere måter. Catherine Bell (1997) sin definisjon av overgangsritual er rettet mot det biologiske, i forbindelse med en fysisk overgang. I *Rites de passage* (1909) opererer Arnold van Gennep med et bredere rammeverk for overgangsriter, der han tolker all form for rituell handling som overgangsriter med en tredeling av innvielsesprosessen. Overgangen innebærer, ifølge van Gennep, ikke bare en overgang mellom formelle stadier i livet, men også som overgang i form av en åndelig fase i livet (sitert i Bell 1997:95). Van Gennep delte riten inn i tre faser, adskillelses-, terskel- og integrasjonsfase. I første fase adskilles deltakeren rituell fra sin plass i samfunnet (adskillelsesfase), går inn i selve overgangsfasen (terskelfase), før vedkommende i siste fase rituell tas inn igjen i samfunnet, nå på et annet nivå (integrasjonsfase).

Hvordan fungerer DMT-erfaringen som en overgangsrite? Sosialantropologen Victor Turner (1920-1983) bygget videre på van Genneps terskelfase – den liminale fase.<sup>112</sup> Ifølge Turner aktiveres symboler i denne fasen av ritualet. Symboler som ofte refererer til biologiske prosesser som fødsel og død (Turner 2002). Symbolene avspeiler at de som gjennomgår overgangsritualet, *forandres* i prosessen. De har gjennomgått en utvikling. Deres gamle status, funksjoner, deres gamle jeg «dør» i overgangsprosessen, og en ny person, med ny status og nye funksjoner «fødes». Symbolene bidrar til at denne prosessen skjer, og avspeiler hvorledes dette er en fase der det foregår forandring og kunnskap erverves. Under påvirkning av det kjemiske stoffet mener individet å komme i kontakt med overempiriske krefter og makter. Under påvirkning av stoffet gir individet seg over til en større kraft, med formål om å tilegne innsikt og kunnskap. Når individet kommer ut av den kjemisk induserte erfaringen, (gjen)fødes personen med en bedre forståelse av seg selv, verden, eller den kosmiske orden. Det er en følelse av å ha sett «bakom sløret» til virkeligheten – den virkelige virkelighet er angivelig blitt åpenbart for individet.

DMT-erfaringen står for en forvandling av individet. Uten en liminal fase ville erfaringen kun vært rus, såkalt hedonisme eller rent misbruk – rus for rusens skyld – som mål, ikke som middel. Det kan virke som rusbruk – som mål i seg selv, uten kunnskap, kompetanse og sosial

---

<sup>112</sup> Liminal av latin: *limen*: terskel.

forankring ikke gir noen status. «Jason» fremhever det å gjøre hjemmeleksen, ved å lese seg opp på stoffet og virkningene det gir. Med store mengder informasjon lett tilgjengelig på internett, er det ifølge «Jason» en nødvendighet å benytte seg av den informasjon for å få mest mulig ut av erfaringen. De fleste informantene gir inntrykk av den samme innstillingen som «Jason». DMT er ikke et stoff en tar for å «ruse seg». Det er et stoff som gir en helt spesiell type erfaring. En erfaring som man ikke skal ta lett på. Derfor er forberedelser helt nødvendige.

Selv om det ikke finnes noen organiserte ritualer som setter en bestemt ramme rundt erfaringen finnes det noen retningslinjer som alle før eller siden må, eller i det minste *bør*, forholde seg til. Retningslinjene nevnes av flere informanter i forskjellige sammenhenger. Disse retningslinjene innebærer at en ikke bør innta stoffet med mindre man har lest seg opp, og er fysisk og psykisk forberedt på hva som kan skje under den kjemisk induserte erfaringen. Dette kan sies å representere en slags opplæringsfase. Fasen bærer preg av den aktuelle, moderne kulturelle konteksten. Det er opptil hver enkelt hvor mye de ønsker å sette seg inn i stoffets virkninger. Dette er til forskjell fra tradisjonelle initiasjonsriter, som ofte er kompliserte i tradisjonelle former for sjamanisme. Dette kommer til syne både i Eliade (1998) sine beskrivelser, og i tradisjonelle sør-, og nordamerikanske sjamanismepraksiser (Furst 1976, Hultkrantz 1992).

Det blir fremhevet av flere informanter at det er viktig med trygge rammer rundt ritualer. Flere av informantene foretrekker å innta stoffet sammen med enten en liten gruppe med andre personer, eller med en såkalt bisitter som overvåker situasjonen. Det er uvisst hvilken rolle bisittere har i de enkelte tilfeller. Ingen av informantene i denne studien tilskriver bisitteren noen større rolle enn å utgjøre en trygghet rundt inntak av stoffet og den påfølgende erfaringen.

### **5.2.2 Å krysse terskelen**

Det kjemiske stoffet kan sies å fungere som et bindeledd mellom en fysisk og en åndelig verden. En «bro» over til en annen virkelighet, verden eller dimensjon. For å tilegne seg innsikt står gjerne individet i møte med en større utfordring. Å krysse terskelen over til ånde verden er et kjent tema fra ulike ayahuasca-tradisjoner i Sør-Amerika, der det gjerne blir ansett som et aktivt «arbeid» å krysse terskelen over til en annen virkelighet.<sup>113</sup> Idéen er til stede i den moderne bruken av stoffet, der passasjen over til den andre verden ofte markeres med betegnelsen

---

<sup>113</sup> I Santo Daimé kalles ritualene for *trabalhos* (arbeider) (Shanon 2002:22). Dette viser til at den enkelte må legge inn en aktiv innsats og nærmest gjøre seg fortjent til å få tilgang til «den virkelige virkelighet».

«breakthrough-opplevelse».<sup>114</sup> Betegnelsen er en metafor som gir assosiasjoner til noe som er atskilt. Uten å «bryte gjennom» ville det ikke være mulig med noen forbindelse til andre virkeligheter eller verdener. Det kan ses i sammenheng med Mircea Eliade (1998) sin teori om «den vanskelige passasjen» over til det hinsidige, men ikke i den grad at det er et spor av en universell mytestruktur, der hensikten er å gjenopprette en kommunikasjon mellom denne verden og den andre (Eliade 1998:186).

Det som er interessant med mytene og ritene, er forestillingen om at kommunikasjon mellom denne og andre eksistensformer lar seg opprette. Metaforen «breakthrough», er med på å skape mening om en annen verden, en annen virkelighet, på den andre siden. Breakthrough-betegnelsen er også med på å skape en viss eksklusivitet til det personer har opplevd. Det er ikke alle som oppnår en breakthrough-opplevelse med stoffet. Å krysse terskelen til den andre siden, ved å bryte gjennom, kan derved også ses som en initiasjonsrite. Funksjonen til initiasjonsriter er å innlemme en person i et eksklusivt selskap. I forbindelse med denne studien skjer initiasjonen i form av å ha brutt gjennom og dermed fått en fullverdig DMT-erfaring. Resultatet av å bryte gjennom er opplevelser som angivelig gir mer eller mindre vidtgående konsekvenser (i positiv forstand) for personen i etterkant av erfaringen (se delkapittel 5.3).

Hva som møtes på under påvirkning av stoffet blir ansett som uforutsigbart av informantene. Det er ikke slik at en påkaller bestemte ånder eller krefter. Dette er til forskjell fra tradisjonelle former for sjamanisme (se Eliade 1998, Furst 1976, Hultkrantz 1992). DMT, særlig i form av ayahuasca, er notorisk forbundet med *frykten* for det som potensielt kan møtes på under erfaringen (Luna 2008b). Det er relativt godt dokumentert at erfaringsnivå med ayahuasca, har liten til ingen sammenheng med hvilke inntrykk og forestillinger som kan fremkomme under erfaringen (Furst 1976:47, Luna 2008b:134). Dette uforutsigbarhetselementet blir også fremhevet av enkelte informanter i forbindelse med bruk av syntetisk DMT. «Wayne» forteller: «(...) it felt like I had no control of the "trip" whereas when I take LSD or psilocybin, I feel like there **is** a level of control.»<sup>115</sup>

Inntrykket enkelte informanter gir, er at den som inntar DMT må være forberedt på å møte sin verste frykt, og når den kommer, må den møtes med aksept. For å få noe ut av erfaringen og

---

<sup>114</sup> Betegnelsen «breakthrough» er et mye brukt begrep i forbindelse med psykedeliske stoffer.

<sup>115</sup> Informantens egen uthevelse i teksten.

motta innsikt, det vil si – krysse terskelen – må man overgi seg til stoffet og erfaringen stoffet fremkaller, og akseptere det som måtte komme – en må «ofre» seg selv. Klamrer man seg fast til egoet, det menneskelige og verdslige, kan erfaringen potensielt bli veldig ubehagelig. «Susan» forteller om en venn som strittet imot det som fremkom under erfaringen, noe som endte med en skremmende opplevelse. «Jerry» forteller hvordan frykten må overvinnes for å få maksimalt ut av erfaringen: «In order to be open to the messages from this teacher, you need to be ready and open and clear because it happens insanely fast and is extremely intense – any loss of focus on your part and you quickly become confused and scared and then bad things happen as opposed to good ones».

Når det mytiske trer frem kan man se det substansielle aspektet ved ritualet (erfaringen). Det mytiske er horisontalt tilpasset introspeksjon for individet. Kreftene som møtes på er der for menneskets skyld. For å gi innsikt til mennesket. Det kan spores en viss kontinuitet med tradisjonelle ayahuasca-ritualer, men åndene har veket plass for mer overordnede kosmiske krefter. Mens tradisjonelle former for ayahuasca-praksiser integrerte individet i fellesskapet, er den moderne bruken av det syntetiske stoffet begrenset til det indre og det individuelle.

### **5.3 Erfaringens konsekvenser**

Et menneskets livsløp har sine høydepunkter og overganger. Enkelte erfaringer står frem som spesielt innholdsrike og avgjørende fordi de bryter med hverdagens jevne rytme, og gir en ny forståelse av livet eller forandrer livsløpets bane (Mikaelsson 2006). DMT-erfaringen blir gjerne beskrevet som et definitivt vendepunkt i livet til enkelte personer. Blant annet huser diskusjonsforum på internett en større mengde vitnesbyrd som skildrer erfaringens potensielle livsforandrende følger – noe som også er til stede blant informantene i denne studien. Denne delen av kapittelet undersøker hvordan informantene hevder at den kjemisk induserte erfaringen setter verden og personen selv i et nytt lys. Hvilken *funksjon* presenteres den kjemisk-induserte erfaringen å ha for enkelte personer? Hva er grunnen til at noen mennesker søker denne erfaringen?

Metodisk sett er undersøkelser av enkeltpersoners erfaringer problematiske. I en studie som denne ville det være lite fruktbart å snakke om selve den kjemiske erfaringens livsforandrende potensial. Materialet for denne studien baserer seg på hva informanter *sier* om erfaringen.

Særlig interessant i forbindelse med DMT-fenomenet, er den innvirkningen erfaringen hevdes å ha på enkeltpersoner. Den betydningen opplevelsene tillegges av informantene kan studeres som vendepunktsopplevelser. Vendepunkter etablerer et skille mellom før og etter i en persons liv. Vendepunkter er identitetsskapende: man er blitt den man er gjennom skjellsettende opplevelser og det de førte til (Mikaelsson 2006). Personer som forteller om deres erfaringer med DMT formidler sin forståelse av sammenhengen mellom livet *før* og livet *etter* den kjemisk induerte erfaringen. Vendepunktsopplevelser kan studeres som epifani eller åpenbaring (Mikaelsson 2006). I denne studien benyttes epifani til fordel for åpenbaring som begrep for innsiktsgivende opplevelser.<sup>116</sup>

Hvorfor søker enkelte seg til bruk av kjemiske stoffer som DMT? Spørsmålet kan knyttes til hvilke intenderte eller ønskede konsekvenser erfaringen er ment å gi. Flere informanter beskriver vonde opplevelser som hovedgrunn for å prøve stoffet. DMT blir tillagt rollen som konfliktløser, en kilde til healing, eller som en overgang fra et tidligere liv med problemer til et nytt liv der konfliktene er løst. Noen søker DMT-opplevelsen som et alternativ til legevitskapen. En informant sier han tidligere har slitt med depresjoner i store deler av livet. Han ønsket først og fremst å prøve DMT fordi han hadde lest bøker av forfattere som skrev om «(...) de spirituelle sidene ved psykedeliske stoffer». Han sier at «(...) ikke selv større doser med LSD innfridde forventningene om spirituelle opplevelser». Han anså derfor DMT som «(...) det siste skrittet (...)» i retning av å få den erfaringen han søkte. Han forteller at det han opplevde under påvirkning av DMT har gjort at han i dag føler seg mye bedre. Han sier at selv om LSD og MDMA gjorde en viss nytte, er det DMT som har vært en «(...) game changer» med tanke på å få bukt med ting som var tyngende i livet.

For enkelte anses altså erfaringen som en kilde til healing. Healing er her termen som brukes emisk for å beskrive funksjonen til erfaringen. Healing kan ses i lys av betegnelsen «holisme»<sup>117</sup>. Det vil si at healing blir en paraplybetegnelse for selvutvikling. Det skilles derfor ikke skarpt mellom healing og selvutvikling ettersom de er nært knyttet til hverandre. Når andre informanter i denne studien forteller at de søker til kjemiske stoffer som DMT for å få svar på eksistensielle spørsmål, eller som en vei til selvutvikling, er det altså ikke til forskjell fra

---

<sup>116</sup> I motsetning til åpenbaring, med betydelige kristne assosiasjoner, er ikke epifanier nødvendigvis av religiøs karakter (Mikaelsson 2006:123). Epifani vil her brukes i betydning av innsiktsgivende opplevelse.

<sup>117</sup> Holisme: fra gresk *holos* som betyr «hel». Holisme er en sentral forestilling i New Age, og står for en helhetstenkning og oppfatning om at alt henger sammen i en organisk helhet (Mehren og Sky 2007).

healing. Healing kan i forbindelse med DMT-fenomenet ses på som et element av, og som en vei til selvutvikling.

I informantenes fortellinger blir DMT-erfaringen presentert som et stort vendepunkt. En informant forklarer at han tidligere pleide å stjele fra butikker. Han sier også at han røykte altfor mye cannabis til å ha noen retning i livet. Han forteller at DMT endret måten han så på livet. Han hevder han ble konfrontert av vesener under påvirkning av stoffet, og mottok det han kaller for «DMT lessons»: «(...) they told me to stop doing these things if I wanted to proceed». Han forteller også at han ble straffet hvis han ikke forholdt seg til det han ble fortalt under leksjonene: «(...) if I failed to do what they said, like showing up drunk or high, then the visuals would be very flat and colorless and no entity would show up to communicate with me». Han kan fortelle at han i dag har sluttet med de tingene han ble bedt om å slutte med av vesenene som konfronterte ham.

En annen informant forteller at hun tidligere, før hun prøvde DMT, pleide å være mye involvert i bråk og voldsepisoder. Hun beskriver sitt tidligere selv som en mørk person, tynget av depresjoner og selvforakt. Etter å ha hørt om stoffet via *The Joe Rogan experience podcast* ville hun prøve stoffet. Hun forteller at det hun opplevde har endret livet hennes radikalt. Hun utdyper ikke innholdet, bortsett fra det hun beskriver som «egyptiske» og «buddhistiske» symboler som kom til syne under erfaringen. Hun forteller at hun lovt universet (*the universe*) å tegne og skrive om disse symbolene i etterkant av erfaringen. Hun forteller at hun i dag jobber som kunstner. Hun tilskriver DMT æren for vendepunktet i livet, for at hun endelig kan være sitt «sanne jeg» (*true self*). Hun sier at «(...) DMT kills fear». Det kjemiske stoffet blir tillagt egenskapen av å ha fjernet frykten som tidligere holdt henne tilbake fra å leve et fullverdig liv.

Det kjemiske stoffet anses i flere tilfeller som en kilde til healing eller helbredelse fra livet som var før. Den samme idéen finnes også om ayahuasca. «Larry» forteller ikke så mye om livet han levde før ayahuasca endret livet hans. Han forteller heller om hvordan ayahuasca kalte på ham i en drøm: «I had a calling and I just followed that calling that came to me in a dream. I found myself there within a matter of weeks». Han sier at det han opplevde i løpet av en uke med fem ayahuasca-seremonier i Peru, endret livet hans på flere måter: «I'm following my heart now, as opposed to being tied down, unsure of how to be or not living freely like I should be». «Larry» sier han er blitt et friere menneske, noe som har ført til at han i etterkant av erfaringen

har skrevet bok. Han sier at ayahuasca fortalte at han skulle skrive bok om sine erfaringer med brygget: «(...) ayahuasca told me I had to write this».

I vendepunktfortellingene vi finner hos informantene, er det er en tendens til at selve stoffet blir antropomorfisert<sup>118</sup>. Denne tendensen kan forstås som en sakralisering av psykedelia. Det kjemiske stoffet blir plassert, som en entitet, på samme handlingsplan som aktøren i historien. Det refereres til mytiske størrelser på samme måte som til verdslige størrelser og virkelige mennesker – uten at forskjellen markeres. Når noen informanter kan fortelle at «DMT made me a better person (...)», eller «(...) my relationship with it [DMT] has changed me fundamentally as a person and the way I view the world»<sup>119</sup>, så bidrar slike formuleringer til å plassere det overempiriske på samme handlingsplan som de øvrige aktørene i historien. Dette er en såkalt realisme-effekt (Mikaelsson 2006). Denne effekten kan forstås som å fremvise en form for nært og trygt forhold til det kjemiske stoffet, og det stoffet forbindes med – evnen til å transformere mennesket.

Den kjemisk induserte erfaringen har en åpenbar funksjonell side. Mange ønsker å prøve stoffet med håp om å oppnå en viss type erfaring. I forbindelse med ayahuasca-seremonier er dette aspektet ofte eksplisitt: man stiller spørsmål eller presenterer en konflikt som ønskes løst i forkant av sesjonen. I forbindelse med syntetiske former for DMT er det usikkert, ut fra materialet som er fremkommet i denne studien, i hvor stor grad bakgrunnen for å prøve stoffet har innvirkning på konsekvensene av erfaringen. Det er likevel rimelig å anta at bakgrunnen for hvorfor enkeltpersoner ønsker å prøve stoffet vil ha innvirkning på fortolket mening. Dette fordi det naturlig vil antyde en løsning og til en viss grad styre hvordan individet tenker om erfaringen i ettertid (Ellwood 1980:69). Det er ikke dermed sagt at bakgrunnen vil fullt ut styre hvordan erfaringen blir fortolket og forstått. Det kan virke som tolkningsfellesskapet på internett kan være med på å gi ny mening til erfaringen. Det vil si at dette løst sammensatte tolkningsfellesskapet kan være med på å gi mening til erfaringen i en lengre periode etter at erfaringen har funnet sted.

Det er ikke overraskende at det kjemiske stoffet knyttes til forestillinger om healing eller selvutvikling. DMT har lenge vært forbundet med healing, både i tradisjonelle og i moderne

---

<sup>118</sup> Antropomorfisert (fra gresk) *antropos*: menneske, og *morphe*: skikkelse eller form. Betegnelsen viser til overføring av menneskelige egenskaper på ikke-menneskelige ting. I dette tilfellet det kjemiske stoffet.

<sup>119</sup> Min innskytelse i hakeparentes.

ayahuasca-praksiser. I forbindelse med ayahuasca blir de DMT-innholdende plantene ansett nettopp som medisin. Dette, sammen med at stoffer som DMT i vestlig forskning har blitt, og i dag blir testet som bot for alkoholmisbruk og andre avhengigheter, gjør at det ikke er vanskelig å spore idéen om det kjemiske stoffet som «healer» eller «helbreder». Det er likevel snakk om healing på en annen måte enn i tradisjonell sjamanistisk forstand. Et aspekt som trekkes frem ved den moderne vestlige kultursituasjon er fokuset på individualisering og det tilhørende fokus på selvet. DMT har med skifte av kulturell kontekst også skiftet medisinsk rolle. Stoffet har endret rolle fra å kurere sykdommer og lidelser, til å gi personlig innsikt til individet slik at den enkelte kan vokse på visdommen som mottas under påvirkning av stoffet.<sup>120</sup> Den enkelte person gjennomgår en transformasjon, en utvikling, der det kjemiske stoffet er broen som virkeliggjør overgangen fra en tidligere tilstand til en ny og forbedret tilstand – et selv i en stadig utviklingsprosess.

---

<sup>120</sup> Denne utviklingen ses også for øvrig i forbindelse med ayahuasca-religionen Santo Daime. Men de har likevel ulike ritualer som tjener ulike formål. Noen er medisinsk rettet, andre mer mot selvinnsikt og personlig vekst.



## 6 DMT-fenomenet som moderne spiritualitet

---

Formålet med dette kapittelet er å drøfte hvordan DMT-fenomenet er uttrykk for moderne religiøsitet eller spiritualitet i en vestlig kontekst i dag. Tittelen på kapittelet fremhever spiritualitet som betegnelse. Som vi skal se i dette kapittelet er det kulturanalytiske perspektiver som ligger til grunn for å fremheve nettopp denne betegnelsen.

Kapittelet bygger på tidligere kapitler. Innledningsvis blir DMT-fenomenet drøftet i lys av denne avhandlingens arbeidsdefinisjon for religion, av Clifford Geertz (se delkapittel 3.1.1). Dette danner utgangspunkt for videre drøfting av fenomenet i lys av den (post)moderne kultursituasjon. Flere religionsvitenskapelige begreper vil bli problematisert i sammenheng med hvordan DMT-fenomenet arter seg. Samtidsperspektiver som vil bli drøftet i forbindelse med DMT-fenomenet er forholdet mellom individ og fellesskap, selvet og selvspiritualitet. Det vil også trekkes inn enkelte historiske perspektiver som ble introdusert i kapittel to og fire. Her vil en tilsynelatende kontinuitet mellom tradisjonell bruk av ayahuasca og moderne bruk av syntetisk DMT bli problematisert. Problematiseringen skjer i lys av vestlige esoterisk-inspirerte idéer og en moderne tendens til sakralisering av psykologi. Til sist skal vi se hvorvidt informantene vurderer bruken av stoffer som DMT som en åndelig vei eller retning – en «kjemisk spiritualitet».

### 6.1 DMT-fenomenet som kulturelt symbolsystem

Den første delen av Geertz sin religionsdefinisjon spesifiserer at religion er 1) et *symbolsystem*. Ifølge Geertz kan symboler være «(...) any object, act, event, quality, or relation which serves as a vehicle for a conception – the conception is the symbol's meaning» (Geertz 2002:63). Det innebærer at nærmest enhver ting som formidler en idé kan regnes for symbol.<sup>121</sup> Selv om konkrete fysiske objekter gjerne er vanligst, kan både fortellinger og begreper tolkes som symboler. I forbindelse med DMT-fenomenet vil det bli fremhevet noen sentrale begreper som

---

<sup>121</sup> Det greske ordet *symbolon* betyr «det som kan bli forent, gjort til ett». Opprinnelig skal det ha betegnet stykker av en felles ring hvor flere parter har hvert sitt stykke. Når partene kommer sammen, blir ringen hel – de er ett. Dette peker på en viktig side ved symbolet – det bringer sammen *mer mening* enn tegn eller ord ellers gjør, symbolet kan uttrykke en helhet (Dahl 2008:106).

fungerer som symbolske tegn. Dette er begreper som viser til noe utover seg selv, til en større forestillingsverden.

Symboler utformes av menneskers språk, tenkning, intensjoner og billedskapende fantasi, selv om en uforklarlig hendelse skulle ligge til grunn for symboldannelsen. Om symboler henviser til en opphøyd, overmenneskelig eksistens, har de grunnleggende med menneskers liv, lengsler og erfaring å gjøre (Gilhus og Mikaelsson 2012:81). Informantenes erfaringer med DMT beskrives og formidles gjennom et sett av symboler. Symbolene er med på å gi mening til opplevelsene. De relateres til en sentral idé ved den kjemisk induserte erfaringen – et overordnet narrativ – transformasjonen av selvet. Transformasjonen muliggjøres av det som kan beskrives som erfaringens noetiske kvalitet, gjennom møter med mektige krefter og makter, med vesener og entiteter, eller følelsesmessige erkjennelser av enhet og forening med altet (se kapittel 5). På denne måten blir også *idéen* om erfaringen et symbol – «DMT-erfaringen» blir et markedsførbart konsept på det nyåndelige markedet. Det som formidles er idéer om at stoffet er et verktøy for personlig eller åndelig utforskning. Erfaringen som narrativ står som symbol for transformasjon – på forandring eller forvandling av enkeltpersonen. En idé som for øvrig speiler en mer eller mindre tidstypisk tendens i kulturen: idéen om det autonome individ og dets streben etter vekst og utvikling.

Geertz sier videre at symbolsystemet skaper 2) *mektige, gjennomtrengende og langvarige sinnsstemninger og motivasjoner* i mennesker. Kort sagt vil det si at religion har evnen til å skape følelser i mennesket og få det til å ville gjøre ting – skape motivasjoner. Å ha en motivasjon innebærer å ha et mål med det man gjør. Med motivasjon følger det et varig, etisk verdisett – tanker og oppfatninger om hva som er riktig og galt, godt eller ondt (Geertz 2002:66). Hva Geertz mener med sinnsstemninger er ikke like tydelig, men det kan illustreres med et sitat fra en av denne studiens informanter: «(...) it [the DMT-experience] gives me back to myself and I feel more like myself than the other me that is just shaped by work and taxes». <sup>122</sup> Motivasjonen med erfaringen er å finne tilbake til seg selv, ens egentlige selv. Verdisettet kan ses som en dualisme mellom informantens egentlige selv (det gode) og den andre delen som beskrives som formet av materielle verdier (det onde). Sinnsstemningen er det «humør» og følelse som fremkalles etter å ha funnet tilbake til sitt egentlige selv – det som fremkaller følelsen av å være mer som seg selv.

---

<sup>122</sup> Min innskytelse i hakeparentes.

Noen av denne studiens informanter gir eksempler på at symbolsystemet, knyttet til erfaringen, kan skape mektige og gjennomtrengende sinnsstemninger og motivasjoner ved å gi retning i livet til individet. Åtte av denne studiens ni informanter forteller at erfaringen har endret dem som personer, og hvordan de ser på livet i etterkant av det de har erfart (jamfør delkapittel 5.3 om erfaringens konsekvenser). Erfaringen tjener til refleksjon over, og gir også i noen tilfeller svar på, personlige eller eksistensielle spørsmål. Alle informantene hevder at den kjemisk induerte erfaringen er en meningsfylt opplevelse. Som fremstilt i forbindelse med erfaringen i kapittel fem, mener informantene å motta innsikt. Det enkelte individ får en personlig beskjed som lærer individet å forstå seg selv og verden bedre.

Det siste aspektet Geertz fremhever, at sinnsstemningene og motivasjonene er langvarige, er derimot ikke umiddelbart tydelig i forbindelse med DMT-fenomenet. Erfaringen kan forstås som å fremkalle intense og mektige opplevelser hos individet. Det er derimot ikke klart hvor langvarige virkningene av erfaringen er. Spørsmålet om kjemisk induerte erfaringer skaper mer enn enkelte øyeblikk med meningsfylte opplevelser er ikke ny (jamfør moderne bruk delkapittel 2.2). Psykedelia som middel for religiøse, eller såkalte mystiske, erfaringer, har i en vestlig kontekst hatt, og har fortsatt, sine ivrige tilhengere, men også tilsvarende kritiske røster som ikke ser noen kobling mellom religiøsitet og bruk av kjemiske stoffer. Det er vel også det filosofen Huston Smith (f.1919) har i tankene med sin observasjon: «Drugs appear able to induce religious experiences; it is less evident that they can produce religious lives» (Smith 1964). Det Smith legger i dette utsagnet er at religion er noe mer enn kun religiøse opplevelser. Dermed er man tilbake til spørsmålet om hva den enkelte regner som religion eller religiøsitet.

Spørsmålet om hvor langvarige motivasjonene og sinnsstemningene kan sies å være, har ikke kun betydning for DMT-fenomenet isolert sett. Det har betydning for hvordan man vurderer det religiøse landskapet i en moderne vestlig kontekst. Er moderne spiritualitet en slags «siste rest-religiøsitet», eller er det som betegnes som spiritualitet en ny, og endret form for religiøsitet? Hvilke konsekvenser har denne vurderingen for hvordan DMT-fenomenet kan forstås? Disse spørsmålene vil behandles senere i dette kapitlet.

Geertz hevder videre at det som gjør sinnsstemningene mektige og gjennomtrengende i enkeltpersoners liv er at de tillegges stor betydning. De 3) *formulerer oppfattelser av*

*tilværelsens orden* (*general order of existence*). Med det mener Geertz at religion forsøker å forklare tilværelsens ytterste sammenhenger ved å sette symbolene som fremkaller motivasjoner og sinnsstemninger i en kosmisk sammenheng (Geertz 2002). Religion blir noe som skaper mening gjennom å ordne verden. Orden står i kontrast til kaos. Kaos er begivenheter som ikke bare mangler forklaring, men også muligheten til å forklares (Geertz 2002:68). Kaos og orden blir derved en kollisjon mellom det som *er* og det som *burde være*. Med DMT-erfaringen hevdes det å opprette en forbindelse, en direktelinje, til idealet for hvordan ting *burde være* – til orden. Særlig én av informantene bekrefter denne idéen: «It [the experience] was really healing. I got so many insights in difficult themes in my life. I somehow felt I was stranded on this weird planet but had the opportunity to recharge my battery on the mothership. It was truly like coming home». <sup>123</sup>

Informanten forteller at DMT-erfaringen ga en følelse av å «komme hjem». Den «rare planeten» representerer denne verden – kaos. Erfaringen fungerer til å (gjen)opprette orden. Informanten tar med innsikten fra erfaringen, etter å ha «ladet batteriene på moderskipet» og blitt «helbredet», tilbake til denne verden og gjenoppretter orden i det som tidligere var kaos.

Oppfatningene tillegges, eller som Geertz sier, 4) bekles med en så *sterk virkelighetsfølelse* at 5) stemningene og motivasjonene blir *realistiske*. I forrige kapittel fortalte flere informanter at det de opplever under påvirkning av stoffet føles «(...) ekstremt virkelig». Noen beskriver erfaringen som «(...) *mer* virkelig enn virkelig». Ekthetsfølelsen av erfaringen gjør at personer sitter igjen med inntrykk av at det de har opplevd må være virkelig. Ifølge Geertz er det som skiller religion fra andre symbolsystemer, at dets symboler hevder å sette mennesket i kontakt med den ytterste virkelighet – det som betyr mer for mennesker enn noe annet (Pals 1996:245). Erfaringen fornemmes av personen som et resultat av noe større enn ens egen fantasi. Det som oppleves under påvirkning av DMT «(...) seems uniquely realistic», for å bruke Geertz sin formulering (Geertz 2002:79). «Michael» illustrerer dette med hvordan DMT i form av ayahuasca oppleves: «Compared to other mind expanding techniques, ayahuasca is really unique. I dive so deep into these other realms, as I have been with no other technique». Han mener DMT (ayahuasca) gir en *unik* erfaring. En erfaring ingen andre teknikker kan

---

<sup>123</sup> Min innskytelse i hakeparentes.

sammenlignes med – ikke engang andre hallusinogener som LSD eller psilocybin, som «Wayne» sier: «It [DMT] felt more *genuine* and *profound* than LSD or Psilocybin». <sup>124</sup>

Geertz hevder at religion består av et verdensbilde og et *ethos* som kombineres for å forsterke hverandre (Geertz 2002). Verdensbildet henviser til menneskers oppfatninger om hva som er virkelig. Eksempelvis er enkeltpersonenes ontologiske posisjon i forbindelse med DMT-erfaringen en del av deres verdensbilde. Menneskers verdensbilde underbygger deres moralske verdier og idealer, deres *ethos*, som guider dem i livet og derved underbygger deres oppfatninger (Geertz 2002). Ifølge Geertz leves den ideelle verden ut under ritualer, der deres *ethos* blir forent med verdensbildet. Informantenes verdensbilder kommer særlig frem i fortellingene om møter med andre verdener (delkapittel 5.2.1). Deres *ethos*, deres moralske verdier og idealer, gjør seg særlig gjeldende i fortellingene om erfaringens konsekvenser (delkapittel 5.3). Med det menes at deres idealer, som i stor grad er formet av den aktuelle kulturelle konteksten, er det som ligger til grunn for hva individet trakter etter: selvutvikling og selvrealisering.

De fleste informantene i denne studien setter erfaringen inn i en kosmisk sammenheng, dog på ulike vis. Noen anser og hevder at erfaringen har religiøs eller åndelig betydning. Andre ser på erfaringen som en ekstrem opplevelse, men uten at det nødvendigvis knyttes til spørsmål om religiøsitet eller spiritualitet. Likevel er erfaringen ofte preget av ikke-empiriske verdener, entiteter, krefter eller makter. Ut fra det enkelte informanter beretter, fremkaller den kjemiske erfaringen tidvis paradoksale opplevelser. Ateisten som møter gud er et tydelig eksempel på paradoksal opplevelse, et aspekt som ble diskutert i forbindelse med analyse av erfaringen i kapittel fem. Det paradoksale aspektet ved erfaringen tjener til å vise at det som oppleves ikke nødvendigvis trenger å bekrefte verdensbildet, men heller skape brudd med det etablerte symbolsystem personen hadde før erfaringen. Dette fenomenet begrenser seg på ingen måte til kjemisk induserte erfaringer. Fra mystikken finnes det eksempler på at religiøse opplevelser historisk sett har tjent like mye til å skape opprør som å bekrefte etablert tro (Ellwood 1980: 18-19).

---

<sup>124</sup> Min uthevelse i sitatet og innskytelse i hakeparentes.

## 6.2 Instant religion

Geertz spesifiserer at religion kjennetegnes av symbolenes kraft til å fremkalle langvarige motivasjoner og sinnsstemninger hos mennesket. Langvarighet forutsetter at tid anlegges som perspektiv. Dette er ikke anledningen for en utstrakt diskusjon av tidsbegrepet. I stedet skal vi nøye oss med en sontring mellom tidsdimensjonene fortid, nåtid og fremtid. Her vil det særlig bli satt søkelys på fremtids- og nåtidsaspektet. Hvordan forholdet mellom tidsdimensjonene oppfattes er som kjent historisk variabelt. Følger man tenkningen til enkelte teoretikere preges ikke fremtiden lenger av de lovende utsiktene den en gang hadde (Schaanning 1992). I denne studiens fjerde kapittel vises det til at modernitetens store fortellinger, troen på fremskrittet og på utviklingen, har forvitret. Den fremskrittrettede tenkningen med dets kollektive håp og mål for fremtiden er oppsmuldret. Modernitetens visnede utopier kjennetegner, ifølge noen teoretikere, en (post)moderne situasjon der fremtidsaspektet er privatisert og individualisert, i en tid uten fremskrittstro, ideologiske utopier eller store fellesprosjekter.

I boken *Liquid modernity* (2000) skriver Zygmunt Bauman at nåtidens «flytende modernitet» og «lette kapitalisme» (*light capitalism*) gjør at mennesker ikke lenger er målrettede og meningsstyrte pilegrimer med et tillitsforhold til fremtiden, men målløse, flyktige, øyeblikksorienterte turister – nomader (Bauman 2000). Begrepet flytende må her ses i motsetning til det faste, det solide. I den kultursituasjonen Bauman beskriver, er alt som før var fast blitt flytende. Lett kapitalisme må ses i forhold til den tunge kapitalismen som står for instrumentell rasjonalitet. Den lette kapitalismen er en shopping-kapitalisme der korttid dominerer. Midlene blir til mål. Korttidsbegreper har erstattet langtidsbegreper og gjort øyeblikket til den dominerende tidshorisonen (Bauman 2000:125). Riktignok knytter ikke Bauman den flytende modernitetstilstanden til religiøsitet, men ut fra et kulturanalytisk perspektiv vil det være relevant å se Baumans perspektiver i sammenheng med DMT-fenomenet som en del av det han kaller den flytende moderniteten.

Når fremtiden ikke lenger skaper faste holdepunkter, blir fokuset rettet mot nuet, det umiddelbare. Det handler om å leve i øyeblikket og få mest mulig ut av det. Kanskje er det slik utbredelsen av DMT kan forstås. Som en garanti for å oppnå en mer eller mindre «uoppnåelig» øyeblikksintensitet for øyeblikksorienterte nomader på vandring etter den ultimate opplevelse – en opplevelse som skaper dybde og forankrer individet i nuet. DMT tilbyr en rask, intens og

ikke minst effektiv opplevelse, som ble diskutert i forbindelse med den kjemisk induserte erfaringens konsekvenser (delkapittel 5.3).

DMT-fenomenets fremvekst og tilsynelatende økende popularitet, må til dels forstås på bakgrunn av stoffet som et produkt på et nyåndelig marked. Psykedelia er i dag en del av et religiøst eller åndelig (super)marked, og er som andre idéer, blant annet forskjellige former for healing, meditasjon og yoga, en del av plukk og miks-mentaliteten som er karakteristisk for nye former for religiøsitet (se kapittel 4).<sup>125</sup>

Erfaringen formidles på det nyåndelige markedet, både som handling og fortelling, jamfør diskusjonen rundt «DMT-erfaringen» som symbol tidligere i kapittelet. Erfaringen blir en idévare som utveksles på markedet. Stoffet presenteres som en rask vei til innsikt, healing, som en kilde til selvutvikling, og kanskje til og med som et middel for å få svar på livets store spørsmål. «Larry» illustrerer denne idéen i det han sier at «(...) psychedelics give you the answer now and not later». Argumentet viser et viktig aspekt ved psykedeliske stoffers popularitet i dagens vestlige kultur: psykedelia gir deg svarene *nå* – det trengs ikke vente til fremtiden. Med tanke på virkningstiden til DMT er idéen tydelig: i løpet av et kvarter kan man angivelig få oppleve det mystikere bruker flere år på å oppnå. DMT er på denne måten et produkt som er godt tilpasset det moderne vestlige sosiokulturelle klima. Det kjemiske stoffet tilbyr en rask løsning, som et eksperiment eller konsumvalg i en stadig mer åpen og mangfoldig markedssituasjon. DMT hevdes av enkelte å representere det en informant sier er «(...) the ultimate ticket (...)» til en umiddelbar åndelig opplevelse, med potensielt livsendrende virkninger. Følger man tenkningen til kulturanalytikere som Bauman er denne type opplevelser, der man kan oppnå mest mulig på kortest mulig tid noe som gjør det vanskelig å tenke på fenomenet som et langtidsprosjekt, som ifølge Geertz er en forutsetning for at noe kan bestemmes som religion.

Zygmunt Bauman ser ikke noe religiøst i (post)moderne menneskers jakt på selvrealisering og den sensasjonelle erfaring. Han anser dagens menneske som her-og-nå-orientert og en ivrig konsument av sterke opplevelser. Men det har ikke noe med religion å gjøre, hevder Bauman

---

<sup>125</sup> At hallusinogener, eller mer generelt nye syntetiske narkotiske stoffer, er blitt populære og eksisterer på et forbrukermarked vises i en artikkel fra A-magasinet utgitt i mars 2014. Tittelen «psykosene kommer i posten» viser til hvor enkelt det i dag er for enhver med interesse for å teste disse stoffene å anskaffe dem (Hegton og Dommerud 2014).

(1998). I stedet for å handle om religiøsitet er opplevelser blitt kommodifisert. De er blitt et markedsførbart produkt, en kulturell ressurs. Kulturen fostrer den nye, overveldende og alltid stimulerende erfaringen som noe å trakte etter. Den neste sensasjonelle opplevelsen må overgå den tidligere, med målet om den ultimate opplevelsen i sikte i horisonten – en opplevelse som er helt annerledes (Bauman 1998:71). Han grunner denne flyktige sensasjonalist-søkenen i den (post)moderne situasjonen som han hevder er preget av forsøk på å manipulere det flyktige til fordel for det varige. Det flyktige er ment å bli forbrukt, og forsvinner derfor under forbruksprosessen (Bauman 2000).

Hvis man ser DMT-fenomenet i lys av Bauman sin analyse av den «flytende moderniteten», tilbyr DMT-fenomenet en øyeblikks-religiøsitet, en fordykning i øyeblikket – en «instant religion» – som handler om å få mest mulig utbytte av nuet. Idéen om fremtiden, det langsiktige og langvarige, er byttet ut med øyeblikket. Det handler om den raskeste veien til «frelse»<sup>126</sup>, visjonen om den nye virkelighet gjennom personlig forvandling via dypere og mer direkte åndelige erfaringer. DMT med dets populærkulturelle tilnavn «the spirit molecule» blir ut fra en slik analyse symbolet på den raskeste og strakeste veien til en erfaring helt annerledes alle andre opplevelser på markedet.

Men er det virkelig slik at den kjemisk induserte erfaringen kun er en jakt etter den enkleste, raskeste og mest effektive måte å få høydepunktsopplevelser [sic] på? Representerer DMT-fenomenet kun et flyktig (post)moderne kortidsprosjekt, á la det Bauman beskriver? Et tilbud blant andre (åndelige) forbruksvarer på et marked styrt av sensasjonalistisk-søkende enkeltpersoner som søker lykken i den private, intense erfaringen?

Det ble nevnt tidligere i kapittelet at det kan settes spørsmålsteget ved hvorvidt langvarighet er godt beskrivende for DMT-erfaringens evne til å skape motivasjoner og sinnsstemninger i mennesket (jamfør Geertz sin religionsdefinisjon). Ut fra et kulturanalytisk perspektiv, med utgangspunkt i sosiologen Zygmunt Bauman og tidserfaringen som perspektiv, kan kanskje DMT-fenomenet like gjerne betraktes som nåtidsfokuseret kortidsprosjekt. En jakt etter, og konsumering av sterke opplevelser, som ifølge Bauman ikke har noe med religion å gjøre. Visst

---

<sup>126</sup> Personlig utvikling kan ses som den formen «frelse» tar i moderne former for religiøsitet (Hanegraaff 1996): det frigir mennesket fra lidelser eller uvitenhet og etter hvert som selvet vokser, kommer en mer og mer i kontakt med det egentlige selvet.



kan det argumenteres – og med god grunn – for at religiøse idéer i DMT-fenomenet eksisterer på et marked og at disse idéene er varer på dette markedet. Men hvis premisset er at religion i det moderne er endret, som ble diskutert i kapittel fire, det vil si gått over i andre former og tilpasset det kulturelle klimaet religion er en del av, er det på dette premisset tenkelig at moderne former for religiøsitet nødvendigvis ikke trenger fremkalle langvarige motivasjoner og sinnsstemninger for å kvalifisere som religiøsitet?

Kanskje kan moderniseringsprosesser som avtradisjonisering og individualisering også føre til langvarige psykologiske stemninger, ikke bare være et symptom på jakten etter det enkleste og raskeste alternativet for en opplevelse av noe som gir mening til mennesket. I moderne former for religiøsitet er det ikke nødvendigvis kun én eller ett symbolsystem som utgjør det vi tenker på som religion. Kanskje er det mer snakk om en samling av flere symbolsystemer. Litt på samme måte som riter utgjør ritualet (delkapittel 5.2) kan også forskjellige mindre praksiser til sammen utgjøre et større, overordnet symbolsystem. Ut fra det flere informanter forteller er det mye som kan tyde på dette. Flere av denne studiens informanter bedriver forskjellige moderne former for meditasjon, yoga og qi gong<sup>127</sup>, altså andre teknikker som benyttes og inkorporeres i deres personlige religiøsitet eller spiritualitet. En informant kaller de ulike teknikkene han benytter for det mer overordnede «consciousness expanding techniques». Vi kan forstå dette på norsk som å «utvide bevisstheten», teknikker som brukes til å utforske selvets absolutte potensial. Inntak av psykoaktive substanser som DMT og ayahuasca regnes som én av mange ulike teknikker som menes å utvide bevisstheten hos mennesket.

DMT-praksisen kan i lys av ulike teknikker ses som én av flere veier til målet. Når de ulike praksisene kombineres dannes konturene av et mer sammenhengende og overordnet symbolsystem. Dette samsvarer også med hvordan Christopher Partridge beskriver «okkulturen» (delkapittel 4.2). Partridge argumenterer for at vestlig kultur i dag karakteriseres av et spektrum av ulike esoterisk-, mystisk-, og New Age-inspirerte idéer som ikke danner noe fullstendig verdensbilde (Partridge 2004). Hvis vi aksepterer idéen til Partridge, kan DMT sies å være en del av dette (ok)kulturelle reservoaret av forestillinger som individer benytter seg av, og potensielt integrerer som del av den personlige religiøsiteten eller spiritualiteten. Sentralt i idéen om okkultur er at forestillingene, derved også forestillingene om DMT, er til stede i

---

<sup>127</sup> Qi gong eller qigong, er puste- og bevegelsesteknikker som først ble utviklet i Kina, men som i dag tilbyr kurs, også i Norge.

populærkulturen og blir gjort tilgjengelig for allmennheten ved å bli formidlet i populærkulturelle medier. Som vi har sett i tidligere kapitler er DMT i økende grad til stede i medier, særlig gjennom ulike kanaler på internett.

Det kan virke som praksisene samlet som «consciousness expanding techniques» er mer langvarige (Geertz) eller er mer å akte som langtidsprosjekter, enn for eksempel individualisert bruk av kun syntetisk DMT eller *ayahuasca*.<sup>128</sup> I flere uformelle samtaler har det kommet frem at DMT gir svar på enkelte spørsmål, mens LSD eller psilocybin kan gi svar på andre type spørsmål. Yoga eller meditasjon kan på sin side fungere til å tilfredsstille andre (åndelige) behov. Denne holdningen avspeiles i det «Larry» sier, at ayahuasca bare er én av flere måter å nå målet på. Han mener også at andre praksiser, som ikke er relatert til inntak av kjemiske stoffer, kan gi en like stor innsikt som ayahuasca og fungere som middel til selvutvikling.

Det er ikke noe entydig svar i forbindelse med diskusjonen om DMT-fenomenet som langvarig prosjekt. For å ta utgangspunkt i betegnelsene til Geertz: ethos og verdensbilde, er det kanskje mye som tyder på at ethos – idealer og holdninger – er det som er av en mer langvarig karakter. På den andre siden kan verdensbilder og virkelighetsoppfatninger være av en mer flyktig karakter. Det kan begrunnes i den markedsstyrte religiøsiteten eller åndeligheten i den aktuelle kulturen for øvrig. Kulturen setter individet, selvet og dets vei mot utvikling og aktualisering i høysetet og skaper et ethos som danner forutsetningen for individets søken. Ulike verdensbilder tilbys og varierer etter personlig ønsker og behov – behov som er grunnet i ethos. På denne måten blir yoga, meditasjon og qi gong, LSD, psilocybin eller DMT, mer eller mindre samme veier mot det samme mål – aktualisering og realisering av selvet.

### **6.3 Hvor individualisert?**

Et viktig sosiologisk anliggende er forholdet mellom individ og fellesskap. I kapittel to ble det redegjort for diskusjonsforum på internett som anonyme plattformer, og hvilken rolle og funksjon disse plattformene har som møtested for personer med interesse for stoffet (delkapittel 2.1.2). I kapittel fem ble dette satt i sammenheng med bearbeidelse og fortolkning av erfaringen.

---

<sup>128</sup> I forbindelse med kollektive former for bruk av ayahuasca i en moderne vestlig kontekst, er nok det som kan sies å være langvarige motivasjoner og sinnsstemninger mer fremtredende enn i individualisert bruk. For en studie av ayahuasca-religionen Santo Daime i en moderne vestlig kontekst, henvises det til den britiske religionssosiologen Andrew Dawson sin studie, presentert i *Santo Daime: a new world religion* (2013).

Dette antyder en sosial dimensjon, et interessefellesskap og et tolkningsfellesskap. I kapittel fire ble det stilt spørsmål ved hvorvidt betegnelsen «uorganisert nyreligiøsitet» er en god beskrivelse på DMT-fenomenet. Spørsmålet har ikke bare betydning for hvordan DMT-fenomenet betraktes isolert sett, men også for hvordan moderne religiøsitet eller spiritualitet arter seg i dagens vestlige kultur.

Har noe tilsynelatende så privat som rusopplevelser en kollektiv dimensjon? Ofte er bruk av både legale og illegale rusmidler noe som forbindes med det sosiale – det kollektive. Øldriking, røyking av tobakk eller cannabis innehar alt en sosial dimensjon.<sup>129</sup> Ritualer med rusmidler har ofte en sosial funksjon med å uttrykke og forsterke verdier og normer (Sandberg og Pedersen 2010:39). Det produseres en felles virkelighet som symboliserer medlemskap i en gruppe. Både tradisjonelle og moderne ayahuasca-praksiser har en tydelig kollektiv dimensjon (Luna 2008a, Dawson 2013). På den ene side virker det som den kollektive dimensjonen, med nye moderne inntaksmetoder og med et klar fokus på individet, har falt mer eller mindre bort. Men på en annen side er det kanskje slik at det kollektive ikke lenger behøver å ha en umiddelbar tilstedeværelse. Kan det tenkes at det kollektive opptrer i nye former, og at DMT-fenomenet bare tilsynelatende er en individuell praksis?

Går man tilbake til klassikeren Emile Durkheim anses all religiøs aktivitet som grunnleggende kollektiv. Han mener at når en gruppes medlemmer deltar i en rite, er det egentlig gruppen de tilber (Heelas og Woodhead 2000). Likeledes hevder Durkheim også at religiøs erfaring først og fremst er kollektiv: det er kun en «individualized form of collective forces» (siteret i Poloma 1995). Han fortsetter videre: «Therefore, even when religion seems to be entirely within the individual conscience, it is still in society that it finds the living source from which it is nourished» (ibid.).

Durkheim forbinder her all religiøsitet med religion. Denne studien gjør ikke et skarpt skille mellom religiøsitet og religion. Det er derimot viktig å skille mellom religion som fenomen og religion som én bestemt religion. Dette fordi DMT-fenomenet vanskelig lar seg bestemme som en bestemt religion, men heller som en tilsynelatende uorganisert og individuell form for religiøsitet eller spiritualitet. Men for at symbolsystemene DMT-fenomenet representerer skal

---

<sup>129</sup> I forbindelse med illegale rusmidler har Sveinung Sandberg og Willy Pedersen (2010) utarbeidet studien «Cannabis-kultur» som tar for seg det sosiale aspektet ved røyking av cannabis i en norsk kontekst.

ha kraft utenfor det enkelte individ, må det nødvendigvis innebære at fenomenet har en form for kollektiv dimensjon. Et viktig aspekt ved symbolsystemer er nettopp at de ikke er private anliggender, men offentlige (Geertz 2002). Symbolene tilhører og benyttes av et fellesskap for å gi mening til opplevelsene, samtidig som individer er med på å kontinuerlig forme ny symbolmening, men også bekrefte den mer eller mindre etablerte meningen i symbolet. Et godt eksempel på direkte forming av ny symbolmening i forbindelse med DMT-fenomenet, er utarbeidelsen av «hyperspace-lexicon» på nettstedet *DMT-Nexus*.<sup>130</sup> Enkelt personer bidrar stadig, basert på det de har opplevd under påvirkning av stoffet, med å tillegge ny og mer «presis» mening i begrepene som benyttes til å beskrive erfaringen og dens innhold.

### 6.3.1 Symboler som merkesak

Begreper som symbolske tegn kan si noe om hva et fellesskap dreier seg om og hvilke verdier som kan sies å være rådende (Gilhus og Mikaelsson 2012:79). Informantenes fortellinger formidler symboler for en usynlig dimensjon bak den synlige verden. Begreper som «hyperspace» og «the void» blir symboler for den andre verden, virkeligheten eller dimensjonen – selve kilden til innsikt. Selv om religiøse opplevelser er individuelle og unike, har opplevelseshfortellingen kollektiv mening (Alver et al. 1999). Det informantene forteller, og hvilke begreper de benytter seg av, avspeiler deres oppfatninger og forståelse av virkeligheten. Symbolene kan forstås som å formidle en idé om at DMT-erfaringen ikke er en narkotisk rus, men at det dreier seg om en mer eller mindre genuin «annen virkelighet».<sup>131</sup> Dette gjenspeiles i at kun et fåtall av informantene bruker betegnelser som «drug» eller «rusmiddel» som beskrivelse på DMT.<sup>132</sup> Likedan beskriver ingen av informantene erfaringen som rus-opplevelse eller «drug-experience», men heller med betegnelser som «opplevelse» eller «experience».

At begrepene *ikke* beskrives i termer som «rus», «rusmiddel», «drug» eller lignende begreper, har betydning for hvordan stoffene kan oppfattes, både av brukere og potensielle brukere, og

---

<sup>130</sup> URL: [https://wiki.dmt-nexus.me/Hyperspace\\_lexicon](https://wiki.dmt-nexus.me/Hyperspace_lexicon).

<sup>131</sup> Ikke alle vil være enige i at rusen er noe annet enn en rus – noe det finnes eksempel på også i denne studien. Bruken av begreper som «hyperspace» og «the void» er derimot svært utbredt i ulike omtaler av DMT på internett. Et enkelt nett-søk på frasen «DMT hyperspace» illustrerer dets utbredelse med over 80 000 treff i søkemotoren «google» per 29.04.2014.

<sup>132</sup> Det er kun én informant i denne studien som direkte benevner stoffet som et «drog» [sic]. Kun to andre informanter benytter tidvis beskrivelsen «drug», men da ikke som direkte beskrivelse av stoffet eller dets virkninger.

formidles som nettopp noe annet enn det stoffet er definert som i lovverket – et illegalt narkotisk rusmiddel. Symbolene om andre virkeligheter tjener til å gi personlig mening til erfaringen, men reflekterer samtidig et viktig aspekt ved den kollektive dimensjon – legalisering av stoffet. Symbolene kan leses som en sympatiserende støtte til legalisering som merkesak innen det større psykedeliske miljøet. Det betyr ikke nødvendigvis at alle informantene i denne studien er forkjempere for legalisering av DMT eller andre lignende stoffer.

### **6.3.2 Symboler som identitetsmarkør**

En annen viktig sosial funksjon ved symboler er at de markerer grenser mellom individer, grupper og områder (Gilhus og Mikaelsson 2012:84). Symboler skaper en innenfor-utenfor-dynamikk som henger sammen med identitetsdannelse. På spørsmål om hvordan DMT skiller seg fra andre lignende stoffer, svarte alle informantene med å tydelige skille mellom DMT og de andre stoffene. Ved å markere grenser til andre stoffer markeres det en tilhørighet til en gruppe.

Flere av informantene gir inntrykk av at stoffer som hasj og marihuana nærmest er litt tabu. Med det menes at enkelte informanter fremstiller cannabis som ikke å gi noen personlig eller åndelig vekst. De kan benyttes til en viss grad i forbindelse med åndelige spørsmål, eller som i en startfase, men inntrykket informantene gir er at det ikke er noe som vil fungere i lengden. Psykedelia blir stilt i kontrast til cannabis på den måten at psykedelia fremmer kreativitet, det får en til å tenke, mens cannabis får deg til «(...) å være fornøyd med å være der du er». Cannabis presenteres ikke som å fremme kreativitet, personlig eller åndelig utvikling. I forhold til andre psykedeliske stoffer blir DMT ofte presentert som det ultimate hallusinogenet. En må vise at en behersker andre «lavere» stoffer, som LSD og sopp, før en kan ta skrittet fullt ut og innta DMT. I flere tilfeller forteller informantene at det ikke er anbefalt å gå direkte til DMT, men heller ta veien om sopp og LSD, som en slags inngangsport til den virkelige, fullverdige (åndelige) erfaringen DMT er ment å gi.

Erfaringen med DMT er med på å gi individet en ny identitet. Under erfaringen underkaster kroppen seg (personen har ingen kontroll, og ser bevisstløs ut) ritualer og signaliserer sin underordning gjennom det. Symbolikken her kan sies å være at en mister seg selv, for så å finne tilbake til sitt egentlige selv. Den nye identiteten ses i kontrast til individenes gamle selv. Individet bekrefter det nye selvet ved å snakke nedsettende om det tidligere selvet. Dette

kommer til syne i forbindelse med DMT-erfaringen som vendepunktoplevelse i forbindelse med erfaringens konsekvenser (delkapittel 5.3). Den nye identiteten fås ved å gå gjennom symbolske handlinger. Under erfaringen blir enkeltpersonen i større eller mindre grad «utvasket», enten gjennom ulike former for ego-død eller ved forening eller enhetsfølelser. Det er under ego-døden, når individet for en kort periode settes til side, at læringsaspektet foregår – at innsikt mottas og erfaringen får det William James kaller noetisk kvalitet. I lys av overgangsritual som analytisk betegnelse, diskutert i kapittel fem, (gjen)fødes den nye personen med ny status og nye funksjoner. Symbolene bidrar til at denne overgangsprosessen skjer, og avspeiler hvorledes dette er en fase der det foregår forandring.

Selvet blir en personlig myte. Mytiske fortellinger aktualiseres i ritualen. Innsikten som tilegnes under den kjemisk induerte erfaringen gjør selvet til et symbol. Et symbolsk selv som blir utviklet i personlige myter, der den høyeste form for innsikt er gjort tilgjengelig for individet. Innsikten er tilgjengelig for alle, men som vi har sett i forbindelse med erfaringen som ritual (delkapittel 5.2), er det ikke alle som klarer å bryte gjennom til den andre siden der innsikten ligger tilgjengelig. De som klarer å bryte gjennom er derved en form for «innvidde», men ikke i betydning av innvidd i en bestemt orden eller særskilt bevegelse. De har krysset terskelen og hentet innsikt, og derved tatt et stort steg i retning av aktualisering av selvet.

Individet blir helten i den mytiske fortellingen ved å gjennomgå den kjemisk induerte erfaringen.<sup>133</sup> For at helten skal kunne utspille sin rolle må han eller hun spille rollen ut fra et underliggende narrativ. I kapittel fem ble vendepunktoplevelser og epifanier diskutert i forbindelse med den kjemisk induerte erfaringen. Disse fortellingene er på mange måter fortellinger om individualisme. Det dreier seg om hvordan hovedpersonen, eller helten i fortellingen, har gjennomgått en livsendrende opplevelse som sprenger sosiale begrensninger (jamfør erfaringens konsekvenser). Individualisme, ideen om det unike, originale individ som sprenger disse sosiale begrensningene, kan betraktes som en egen mytisk struktur i moderne vestlige samfunn (Gilhus og Mikaelsson 2012:116). DMT-erfaringen komplementerer på denne

---

<sup>133</sup> Betegnelsen «helt» i forbindelse med myter ble særlig popularisert av Joseph Campbell (1904-87) i *The hero with a thousand faces* (1949). Inspirert av Freud, men særlig Jungs teori om det kollektivt ubevisste, søker Campbell etter «monomyten» – en universell, underliggende struktur i ulike kulturers heltefortellinger (Bowie 2006). Et slikt universelt perspektiv på heltefortellingen som myte er ikke særlig fruktbart når det gjelder å lokalisere DMT-erfaringen som en (post)moderne fortellingsform. Heltebetegnelsen, slik den benyttes i denne studien, er ikke videre forbundet med Campbells bruk av betegnelsen.

måten – som en mytisk fortelling – det grunnleggende ethos i vestlig kultur som kan sies å være koblet til selvet og dets transformasjon og realisering.

Det kan virke som det eksisterer et form for fellesskap, et kollektiv, med enkelte nøkkelsymboler som forsterker holdninger og idealer, verdensbilder og virkelighetsforståelser. Men det er viktig å skille mellom mer eller mindre fritt valgt privat religiøsitet eller spiritualitet, formet ut fra egne ønsker og behov på den ene siden, og en religion som er overført via tradisjon, formulert for en hel gruppe, der praksisen er mer eller mindre fastsatt og organisert på den andre siden. For å følge Durkheim møter ikke privat religiøsitet og en organisert praksis samme behov: den ene er rettet mot individet og den andre mot en gruppe (sitert i Heelas og Woodhead 2000:363). Man kan ikke forvente å finne samme type fellesskap i den privatiserte bruken av DMT som i ayahuasca-religioner som Santo Daime, eller i sjamanistiske praksiser med ayahuasca-brygget i Sør-Amerika. Men det innebærer ikke nødvendigvis at tilsynelatende individuelle praksiser som DMT-fenomenet ikke har en kollektiv dimensjon. Betegnelsen «uorganisert» (som i uorganisert nyreligiøsitet) er et begrep som i forbindelse med DMT-fenomenet derved ikke virker fullt ut treffende. Hvor etablert og organisert dette fellesskapet kan sies å være er derimot usikkert, men den mer eller mindre individuelle, uorganiserte bruken av stoffet låner symboler fra det organiserte fellesskapet. Symbolene fungerer både til å gi individuell mening og til å formidle erfaringen videre ut igjen til fellesskapet. Dette kommer særlig frem i tilfellet med det tidligere nevnte «hyperspace-lexicon».

### **6.3.3 Selvet**

Fremveksten av DMT-fenomenet må ses i sammenheng med det som er karakterisert som en vesentlig utviklingstrend i (post)moderne vestlige kultur – individualisering og det som ofte omtales som den subjektive vending. Dette innebærer en overgang fra en kultur der identitet og mening skapes ut fra eksterne roller og strukturer, til en kultur der subjektet og den subjektive erfaring utgjør utgangspunktet for hvordan individer lever livene sine (Heelas og Woodhead 2005:4). Hvordan kommer den såkalte subjektive vendingen til uttrykk i DMT-fenomenet?

Et element i dannelsen av selvet er aktualiseringen av selvet, det vil si enkeltpersonens forsøk på å omskape seg selv til det personen ønsker å være. Selvet er blitt et prosjekt det enkelte individ er ansvarlig for. Følger man tanken til religionssosiologene Paul Heelas og Linda Woodhead (2005), er moderne religiøsitet preget av en vending mot individets indre verden, en

såkalt sakralisering av selvet. Sakralisering av selvet er nært knyttet til sakralisering av erfaring. Erfaringen er, som nevnt tidligere, blitt et symbol for den absolutte måte å aktualisere selvet på. Selvets autoritet grunnes i en særlig epistemologi om erfaringen, som overlapper med Troeltsch sin forståelse av moderne mystikk (delkapittel 4.4).

Sakralisering av erfaring må ses på bakgrunn av den aktuelle kulturelle konteksten. Erfaring står i kontrast til tro. Å ikke tro kan tolkes som en *reaksjon* på religion og religiøsitet. Informantenes uttrykk for direkte kommunikasjonen med makter eller krefter (se kapittel 5) kan ses i sammenheng med en mer eller mindre tidstypisk tendens til sakralisering av erfaringen. DMT-erfaringen gir angivelig en innsikt som ikke kan beskrives av det verdslige språk – «det må bare oppleves». Dette kan ses i lys av erfaringen som et initiasjonsritual (delkapittel 5.2.2), der en må krysse terskelen over fra denne, til den andre verden. Det gjøres ved å oppnå «breakthrough-opplevelse» (se delkapittel 5.2.2). Ved å bryte gjennom til andre virkeligheter gir det en følelse av eksklusivitet. At språket ikke strekker til å forklare erfaringen, at den er uutsigelig, eller ikke-kommuniserbar, bidrar til å skape følelsen av eksklusivitet. Erfaringens uutsigelighet er med på å legitimere erfaring til fordel for tro. En kan kun få innsikt i erfaringen ved å erfare stoffet selv. Sakraliseringen av erfaringen kan også anes med at ritualet *er* selve erfaringen (jamfør delkapittel 5.2.1). Riter, i denne studien definert som enkelthandlinger innen et ritual, bidrar til å optimalisere ritualet (erfaringen). Ritene er med på å sikre at individet får en fullkommen erfaring der individet kan motta innsikt, og derigjennom oppnå mulighet til å gjennomgå transformasjon eller utvikling.

Den kjemisk induserte erfaringen kan sies å representere det motsatte av tro. Individet står igjen som det suverene, autonome subjekt. Denne sakraliseringen av erfaringen og selvet, kan ses i sammenheng med Paul Heelas sin tese om at sakraliseringen av selvet er uttrykk for en religiøsitet som er «disembedded», avinstitusjonalisert og avtradisjonalsert (Heelas 1996). Avtradisjonalsering innebærer at autoriteten er overført til individet, som selv vurderer hva det vil holde for sant eller gyldig. Sakralisering av erfaringen og det å ikke tro er her begge tegn på den såkalte avtradisjonalseringen av religion Heelas (1996) snakker om. Blant informantene blir det gitt klare uttrykk for en kritisk holdning mot religion og religiøsitet. Som diskutert i forbindelse med skillet mellom religiøsitet og spiritualitet (delkapittel 4.3), er det i dag vanlig å kalle seg «åndelig (*spiritual*), men ikke religiøs». Informantene forstår spiritualitet som noe distinkt annerledes enn religiøsitet. Betegnelsen spiritualitet blir derved også et begrep som er



med på å sakralisere selvet og erfaringen, og samtidig stå for en mer eller mindre «iboende» tradisjons- og autoritetskritikk.

Hva er selvet i DMT-fenomenet? I forbindelse med hva informantene forteller om DMT-erfaringen er møter med mektige krefter og makter helt sentralt. Disse kreftene og maktene manifesterer seg hovedsakelig på to måter: gjennom å opptre som vesener og entiteter, eller gjennom at subjektet fornemmer forening eller enhet med altet. Det som møtes under påvirkning av stoffet blir fremstilt som en mer eller mindre evig, opprinnelig og allvitende kraft. For eksempel kan det anes ut fra det informantene forteller, at vesenene eller entitetene som møtes er opphøyde skikkelser. Mennesket – individet – fremstår som underlegen i det at mennesket oppsøker disse entitetene for å motta innsikt. Individet gjennomgår en utvikling etter møtet med entitetene. Det fortelles ikke noe om at entitetene utvikler seg på noen måte. De blir presentert som konstante, som bærere av all tids og tings visdom. Mennesket presenteres på den ene siden som foranderlig, men på en annen side også som uforanderlig, konstant og evig. Selvet er metafysisk grunnet til universet eller kosmos som et hele, og innehar dermed alle fundamentale redskaper som er tilgjengelig i universet eller i kosmos. Men selvet og mennesket kan forstås som avkuttet fra forbindelsen til det metafysiske – det kosmiske. Målet blir da å finne (tilbake til) denne tilstanden. Tematikken reflekteres i begreper som «connect» og «reconnect». Det handler altså om å (gjen)opprette forbindelse med helheten – med selvet. Den åndelig utvikling DMT-fenomenet representerer kan derved sies å handle om å stå i nær kontakt med selvet – å bli helt menneske (igjen).

Ut fra det noen informanter forteller kan det virke som om selvet består av tre deler. Kropp, ego og bevissthet. Ego er knyttet til det kroppslige, det materielle og forgjengelige, det jordlige. Bevisstheten er knyttet til det åndelige, det evige, til universet og den kosmiske helheten – det potensielle selvet. I forbindelse med utfordringen det innebærer å «krysse terskelen» (delkapittel 5.2.2), må ego settes til side for å få tilgang til den rene bevisstheten. Bevisstheten blir dermed noe som ligger latent hinsides det subjektive egoet. Oppfatningen av egoet kan ses som det en informant kaller «(...) en port som må låses opp». DMT tillegges egenskapen å være nøkkelen som låser opp porten til bevisstheten, til andre dimensjoner, virkeligheter eller verdener som til vanlig ikke er tilgjengelig. Idéen om bevissthet kan kobles til sakraliseringen av erfaring og selvet i form av å representere det åndelige: en ren og «ubesmittet» individuell erfaring som står i kontrast til egoet som styres av det materielle og jordlige, «det du har blitt

fortalt» – tro. Paradoksalt nok er det et tydelig fokus på anliggender i denne verden, i dette livet. Det som hentes av innsikt under erfaringen fungerer kun til å utvikle enkeltpersoner i dette livet. Det er en religiøsitet som kan sies å være horisontalt funksjonell. Det vil si at fokuset ligger på hvordan individet skal få fremgang og lykke i dette livet – her og nå.

I forlengelsen av spørsmålet om hva selvet er i forbindelse med undersøkelsen av DMT-fenomenet, kan det være interessant å se på idéen om selvet som helheten, ut fra det Durkheim (sitert i Poloma 1995) sier om moderne religiøsitet, at alle former for individuell religiøsitet er grunnleggende kollektiv. Som nevnt over kan det helhetlige selvet ses i sammenheng med betegnelsen bevissthet. Idéen er at det helhetlige selvet – bevisstheten – er noe alle mennesker deler, jamfør Carl G. Jungs arketyper og det kollektivt ubevisste.<sup>134</sup> Det kan være nyttig å ta med en tidligere overveielse i forbindelse med psykologisering av religion (delkapittel 4.6), at uansett om det dreier seg om en indre reise eller en reise i det kosmisk ytre, er det snakk om å oppsøke det som oppfattes å være et fellesmenneskelig sted. Betegnelsen ego blir i denne sammenheng et symbol for det enkelte selvet. Som nevnt over må egoet settes til side for å få tilgang til bevissthetens fulle potensial. Her blir DMT nøkkelen til fellesskapet. DMT låser opp ego, og gjør derved selvet (ego) i stand til å komme i kontakt med fellesskapet (bevisstheten). Selvrealisering, å forstå selvet, blir å forstå verden, gjennom å (gjen)opprette kontakt med den fellesmenneskelige bevisstheten. Å aktualisere seg selv blir å aktualisere et fellesskap. Ved å kvitte seg med egoet går en inn i seg selv og får innsikt og visdom til å realisere selvet. Individet blir en del av helheten – et fellesskap. Å gå inn i en selv, å foreta et dypdykk i egen psyke, med den viten at andre individer også går inn i seg selv ved å bruke stoffet, slik at andre også opplever mer eller mindre lignende det en selv opplever, bidrar til å skape et felles symbolsystem. Et symbolsystem som fungerer til å legitimere praksisen og idéene til de enkelte individer, både som merkesak (delkapittel 6.3.1) og som identitetsmarkør (6.3.2).

## **6.4 Sjaman, mystiker eller psykonaut**

DMT er det primære virkestoffet i ayahuasca. Psykedelisk populærvitenskapelig litteratur fremhever ofte kontinuiteten mellom ayahuasca og DMT. Sjamanen trekkes også gjerne frem

---

<sup>134</sup> «Arketype» viser til medfødte former for intuisjon, på tvers av tid, sted og kultur, og han mente at de samme bilder, symboler og drømmer dukker opp i alle kulturer. I tillegg til det personlig ubevisste antok han at instinktene sammen med arketyperne utgjør et «kollektivt ubevisste», et begrep som har fått stor betydning innen New Age, og som kan antydes blant informantene i hvordan enkelte personer forstår den kjemisk induserte erfaringen.

som prototype for dagens individualiserte bruk av stoffet. Det antydes altså en klar forbindelse mellom tradisjonell og moderne bruk av stoffet.<sup>135</sup> Denne tanken finnes også blant informantene. Flere uttrykker idéen at ayahuasca og syntetisk DMT utgjør mer eller mindre lignende erfaringer. Flere informanter ønsker å prøve ayahuasca. Det er påfallende at når informantene snakker om potensielt å delta i ayahuasca-seremonier på søramerikansk jord, snakkes det primært om erfaringen og hvilke forventninger de har til den.

Den vestlige idéen at ayahuasca først og fremst handler om en viss type erfaring, har nok vært en faktor for at ayahuasca-praksiser i Sør-Amerika har gjennomgått endringer. «Larry» har deltatt i ayahuasca-seremonier i Peru. Han forteller at ayahuasca-seremonier i amazonasregionen er blitt en stor industri. Denne industrien kan i enkelte tilfeller utgjøre en stor fare for turister fra vestlige deler av verden. Han advarer mot farlige miksturer, ment å tilfredsstillende vestlige mennesker som forventer en viss type opplevelser: «There's a huge danger out there, you really gotta [sic] be careful...knowing what shaman to work with or not, cause there are some people what just want to satisfy the western mind by giving them these hallucinations that they come into expectations with».<sup>136</sup> Vestlige menneskers forventninger om skjellsettende opplevelser har ført til at enkelte lokale praksiser har modifisert seremoniene, og tilpasset dem for å oppfylle vestlige menneskers ønsker og behov (Shanon 2002:20).

Det er en vestlig forståelse av sjamanismen som ligger til grunn for at erfaringen fremheves som sentral. Mircea Eliade har hatt særlig stor innflytelse på hvordan sjamanismen anses innen New Age. Eliade tillegger den ekstatiske erfaringen sentral betydning, noe som for øvrig kan forstås i sammenheng med hans begrep *homo religiosus*. Det som kjennetegner *homo religiosus*, er evnen til å transcendere profan virkelighet og erfare det hellige (Pollan 2012:15). Når erfaringen trekkes frem av informantene som det vesentlige ved ayahuasca-seremonien, er det den mer aktive dimensjonen av sjamanisme som trekkes frem – selve erfaringen. De mer passive dimensjonene vektlegges ikke. Eksempelvis foregår den nysjamanistiske reise i dag kun utover (Hanegraaff 1996). I tradisjonell sjamanisme foregår reisen i de fleste tilfeller begge

---

<sup>135</sup> Dagens bruk knyttes gjerne til betegnelsen «visionary culture». Det moderne individet ses på som en visjonær, på lik linje med tidligere visjonærer som har satt erfaringen i sentrum for sin åndelige praksis, blant annet trekkes sjamaner, mystikere og profeter frem som prototypiske visjonærer. Prototypene fungerer som forbilder for en ny visjonærkultur som søker etter å (gjen)opprette en fordervet moderne kultur som har mistet forbindelsen til naturen.

<sup>136</sup> Noen ayahuasca-miksturer kan være iblandet alt fra giftige blomster og planter, til tobakk og forskjellige sopper. Det har i noen få tilfeller blitt rapportert om død i forbindelse med nye ayahuasca-seremonier i Sør-Amerika (Hasle 2013). URL: <http://www.reiseklinikken.no/ayahuasca.asp>.

veier, der åndene også besetter menneskekroppen (Eliade 1998, Furst 1976). Dette aspektet ved tradisjonell sjamanisme er ikke til stede i nysjamanistiske praksiser, noe som avspeiles blant informantene som har erfaring med ayahuasca. Det er interessant at det som ofte er beskrevet som besettelse – at åndene besetter menneskekroppen, i dag ikke er et element i nysjamanismen. Besettelser er fundert i særskilte kulturelle fortolkninger av hva det er som besetter mennesket (Holm 1982:8). Med nysjamanismen er opplevelsen det sentrale – ikke tro. Det kan dermed virke som at når troen på ånder eller vesener ikke lenger er en faktor, er ikke lenger besettelse et fenomen som forekommer. Det nærmeste en kommer idéen om besettelse i dag, er kanskje det som gjerne kalles «bad trip» – vonde og vanskelige opplevelser etter inntak av den psykoaktive substansen.

Moderne ayahuasca-praksiser er sentrert rundt individet – ikke den tradisjonelle gruppen eller fellesskapet. Med et skifte fra kollektiv- til individbaserte praksiser, er også årsaken til at healing behøves gjennomgått endringer: fra tradisjonelle grunner som «forstyrret forhold til åndene» til moderne grunner som sentreres rundt individet i denne verden. Ånder spiller fortsatt en viktig rolle i ayahuasca-praksiser. I den moderne individualiserte bruken av DMT har derimot åndene veket plass for ulike vesener og entiteter, skapninger og skikkelser, krefter og makter. Det er vanskelig å se en klar kontinuitet mellom tradisjonelle ayahuasca-praksiser og dagens vestlige individualiserte bruk av syntetisk DMT.<sup>137</sup> Det er likevel ikke overraskende at enkelte hevder kontinuitet mellom praksisene. Å hevde tilhørighet til en tradisjon er med på å skape legitimitet til praksisen. Denne tendensen er vanlig i den såkalte selvspiritualiteten (Partridge 2004:77).

Mystisk erfaring er ofte nevnt i psykedelisk populærvitenskapelig litteratur.<sup>138</sup> Forholdet mellom psykedelia og mystisk erfaring har også vært tema for flere eksperimentelle studier – både på 1960-tallet og på 2000-tallet (se Pahnke 1966, Griffiths et al. 2006, 2008). Det er derimot ingen informanter i denne studien som betegner seg som «mystiker», eller at de følger

---

<sup>137</sup> Nysjamanismen har klarere tilknytninger til den psykedeliske ravekulturen. For en religionssosilogisk studie av psykedelisk ravekultur henvises det til Christopher Partridge, *The re-enchantment of the West* (2005).

<sup>138</sup> Psykedelisk populærvitenskapelig litteratur fremhever ofte forbindelsen mellom psykedelia og religiøse opplevelser. Eksempelvis skriver Ben Sessa: «That psychedelic drugs induce feelings of spirituality, connectivity with God and an awe-inspiring sense of otherworldliness is undeniable» (Sessa 2012:20). Han går videre til å liste opp Walter Pahnke sine ni kriterier for mystisk erfaring i *The psychedelic renaissance* (2012). Det spilles også ofte på ordlyden til William James (1901/02) med titler som *The varieties of DMT experience* (Strassman 2008b), *The varieties of the ayahuasca experience* (Luna 2008b) og *The varieties of psychedelic experience* (Masters og Houston 1966).

en «mystikk-tradisjon». Det er heller ingen som benytter termer som «mystical experience», selv om termen benyttes en del på ulike diskusjonsfora på internett.<sup>139</sup> De benytter heller åndelig opplevelse (*spiritual experience*) eller bare «experience».

Det er nærliggende å se DMT-fenomenet i lys av Ernst Troeltsch sin beskrivelse av moderne mystikk (delkapittel 4.4). Troeltsch beskriver den indre, umiddelbare erfaring som en erkjennelse av det guddommelige. Men hva kan sies å være det guddommelige i forbindelse med DMT-fenomenet? Hvis DMT-fenomenet kan ses i lys av selvsakralisering og selvspiritualitet, blir da selvet det som gjenstår som guddommelig? Spørsmålet blir tatt opp igjen mot slutten av dette delkapittelet.

Det som oppleves under DMT-erfaringen, er ifølge enkelte informanter en innsikt i en kosmisk væren, eller universets sanne natur, eller innsikt knyttet til selvet og dets forvandling og utvikling (se kapittel 5). Det er altså ikke snakk om en spesifikk religiøs innsikt som følger noen bestemt tradisjon. Mer enn at moderne mystikk, i forbindelse med DMT-fenomenet og andre former for kjemisk induisert religiøsitet, kan forstås i kontinuiteten av en lang mystikktradisjon (som i forlengelse av den kristne mystikken), bør betegnelsen heller forstås som en teknifisering. Stoffet er et redskap, et verktøy – en teknikk for å oppnå et ønsket resultat. Det som i denne studien er beskrevet som moderne mystikk kan ses i sammenheng med tendensen til psykologisering av religion. Det den amerikanske antropologen og forsker på hallusinogene stoffer, Weston La Barre (1972) skriver, er eksempel på en forståelse av mystikken på psykoanalytiske premisser:

The mystic pretends to discard his sensory self in order to meld with the cosmic Self; but in discarding his senses he abjures his only connection with the cosmos and re-encounters only himself. The realities he expounds are inside him, not outside in the world. He reveals only inner space, not outer space, in his revelation (La Barre 1972:265).

Psykonaut<sup>140</sup> er en betegnelse som viser til det å foreta en indre reise i egen psyke eller eget sinn. Det er en emisk betegnelse som er mye brukt på diskusjonsforum tilknyttet bruk av stoffer som DMT. Psykonaut-betegnelsen kan ses i sammenheng med en såkalt psykologisering av

---

<sup>139</sup> Se for eksempel Erowid (2012) for hvordan «mystical experiences» blir fremstilt som en egen kategori for opplevelser med stoffet. URL: [http://www.erowid.org/experiences/subs/exp\\_DMT.shtml](http://www.erowid.org/experiences/subs/exp_DMT.shtml).

<sup>140</sup> Psykonaut (*psychonaut*) er en betegnelse sammensatt av to ord fra gresk: psyche (sjel, ånd, sinn) og nautes (seiler, reisende, navigatør) og viser til en som reiser i egen psyke eller sinn. Betegnelsen er mye brukt i forbindelse med såkalte endrede bevissthetstilstander.

religion. Psykonauten gjør et dypdykk i egen psyke og foretar en indre reise i «det kollektivt ubevisste», lignende det Jung legger i begrepet (se delkapittel 4.6).

I forbindelse med DMT-fenomenet blir metafysiske sfærer i enkelte tilfeller forbundet, eller sett som mer eller mindre synonymt, med det menneskelige ubevisste (se delkapittel 4.6). Den underliggende idéen kan sies å være at det kollektivt ubevisste er en transpersonlig sfære som kan nås gjennom ulike teknikker (Hanegraaff 1996:252), i dette tilfellet et kjemisk stoff. Hvorvidt informantene forstår den kjemisk induserte erfaringen i lys av noe som foregår i ens egen psyke (i det indre), eller i en annen verden (i et kosmisk ytre), er ikke noe stort tema blant informantene. En indre reise i ens eget sinn tillegges like stor betydning som en oppfattet ytre, kosmisk reise. «Jerry» gir uttrykk for denne tanken:

I have considered that there is no communication and everything is just happening inside my head. Frankly, I don't care what the truth is. I have learned that what matters is what I decide matters and what I focus on. The experiences I have had, whether divine connection to our shared eternal oversoul or me just having crazy thoughts while in a fragile dream like state, they have made me a stronger person and made me a better person.

Psykologiseringen av religion har foregått siden slutten av det nittende århundre. Parallelt med psykologiseringen av religion følger sakraliseringen av psykologi (Hanegraaff 1996:224-25). Denne såkalte sakraliseringen av psykologi kan ses i sammenheng med selvet som personlig myte, nevnt tidligere i kapitlet, i forbindelse med symboler som identitetsmarkør (delkapittel 6.3.2). I denne sammenheng er Carl Gustav Jung interessant. I innledningen til sin selvbiografi *Mitt liv. Minner – Drømmer – Tanker*<sup>141</sup>, skriver Jung: «Hva en er ut fra sin indre betraktning, og hva mennesket later til å være sub specie aeternitatis, det kan en bare uttrykke ved en myte. Den er mer individuell og uttrykker livet mer nøyaktig enn noen vitenskap» (Jung 1966:17). Jung uttrykker her oppfatningen om at individets psyke er splittet i en bevisst og underbevisst del som medfører spenning og risiko for personen. I den ubevisste delen av psyken eksisterer fellesmenneskelige grunntyper og disposisjoner, som Jung kaller arketyper. Det kosmiske drama blir til et psykisk drama. Selv om innholdet i erfaringen oppfattes som å være hentet fra individets egen psyke eller sinn, menes erfaringen like fullt å være virkelig. Hva den enkelte får ut av erfaringen er viktigere enn å etablere ontologisk sannhet om entiteter og vesener, eller krefter og makter som informantene mener å komme i kontakt med.

---

<sup>141</sup> Den norske versjonen er en forkortet utgave av Jungs selvbiografi *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G.Jung* (1961).

Det informantene forteller om DMT-erfaringen bærer preg av en moderne vestlig kontekst. Særlig er den dialektiske prosessen med psykologisering av religion og sakralisering av psykologi fremtredende. Like mye som å forstå fenomenet ut fra sjamanisme-begrepet, kan fenomenet heller bli forstått ut fra en «ny-gnostisk» kosmologi, fundert i vestlig esoterisk inspirert lære, der det er mulig å oppnå direkte, uformidlet kontakt med overempiriske krefter og makter, med en hensikt å få innsikt (*gnosis*) i skjulte mysterier i kosmos, gud eller en selv. Esoteriske idéer er i moderne former for religiøsitet blitt psykologisert (Hanegraaff 1996:482). Idéene knyttet til DMT og den kjemisk induserte erfaringen som innsiktsgivende og potensielt livsforandrende kan derved betraktes som en syntese av esoterisk-inspirerte idéer på den ene siden, og psykologiseringen av religion og sakraliseringen av psykologi på den andre siden. I det kosmos informantene beskriver, er mennesket hovedsakelig en lærling blant universelle krefter. Disse kreftene blir ansett som å befinne seg enten i det ytre, i en kosmisk forstand, eller i det indre, i en personlig forstand – uten at forskjellen synes å være av stor betydning.

Hvordan kan vi forstå DMT-fenomenet som uttrykk for moderne religiøsitet eller spiritualitet? Den såkalte subjektivering av religion gjør at individer danner personlige symbolsystemer. Ifølge Hanegraaff (1999) er slike individuelle symbolsystemer det som kjennetegner spiritualitet. Det nyåndelige markedet gjør at individet fritt kan velge det de ønsker å ha med i sitt personlige symbolsystem. Dette avspeiles i at informantene ikke følger én bestemt tradisjon med bruken av stoffet. Det er opptil hver enkelt hva de velger å trekke på av tradisjoner, idéer eller symboler. Individet velger selv hvilke komponenter som skal inngå i deres personlig tilpassede symbolsystem. På denne måten representerer DMT-fenomenet en mer eller mindre tidstypisk form for religiøsitet – en selvspiritualitet – sentrert rundt individet i denne verden.

Sakralisering av selvet og erfaringen, der erfaringen representerer det selvbestemmende autonome individ, korresponderer godt med sakraliseringen av psykedelia. Dette avspeiles i fremstillingen av stoffet som en egen størrelse, en entitet, og måten stoffet griper inn i og forandrer enkeltpersoners liv. Hvis psyken er «sinn», og det guddommelige er «sinn», kan DMT sies å representere en snarvei til det guddommelige selvet – til det underliggende ethos i kulturen – den raskeste vei til transformasjon og utvikling av selvet. Et selv som søker mot, og til sist vil bli (gjen)forent med det sanne selv, og derved (igjen) bli helt.

## 6.5 «Kjemisk spiritualitet»: et alternativ på et nyåndelig marked

Et interessant spørsmål er hvorvidt bruk av DMT representerer en egen form for spiritualitet – en slags «kjemisk spiritualitet». I kapittel to ser vi at psykoaktive stoffer som DMT har lang forankring i religiøse sammenhenger. I den vestlige verden har også stoffene blitt direkte knyttet til religiøse eller åndelige opplevelser, noe som hovedsakelig starter med Aldous Huxley sin utgivelse av *Erkjennelsens porter* på 1950-tallet (se kapittel 2). Til sammenligning kan det være interessant å se hvordan situasjonen kan sies å være i dag. Er DMT – alene – nok til å utgjøre en åndelig vei eller retning? I forlengelsen av dette: er vi, med den såkalte psykedeliske renessanse, i ferd med å se fremveksten av en ny bølge med (åndelig rettet) bruk av psykedelia?

Flere av informantene knytter bruken av stoffet til spørsmål om spiritualitet og en åndelig søken, men det er ikke nødvendigvis slik at de anser bruken av stoffet som en form for religiøsitet eller spiritualitet i seg selv. «Julia» forklarer at selv om hun mener å ha sett guder, engler, eller sett seg selv bli skutt ut av sin egen kropp under påvirkning av stoffet, er hun ikke av den oppfatning at stoffet «(...) er veien til 'gud' eller noe». «Susan» forteller at den siste erfaringen hun hadde med stoffet var så sterk at hun fortsatt lever på virkningene den ga. Hun forteller at hvis hun skulle innta stoffet igjen ville det vært «(...) just a check in», for å korrigere slik at hun kommer inn på rett kjøøl igjen.

«Larry» reflekterer også over utfordringene med å hevde bruk av såkalte psykedeliske stoffer som en åndelig vei eller retning: «The main challenge with psychedelics is integrating all the information you receive. How are you gonna [sic] make that experience actually worth while...? It's like taking what you've learned and carrying it into your life...and that's the [spiritual] path».<sup>142</sup> Han anser integrasjonsprosessen som viktig. Å hevde bruk av psykedelia som en åndelig vei eller retning, innebærer kontinuerlig arbeid med å integrere inntrykkene fra erfaringene. Han tviler derimot på at det lar seg gjøre i en vestlig kontekst som stiller andre krav til personer, enn det gjøres i kulturer som benytter stoffene som en integrert del av det sosiale liv:

I've come to the realization that unless you're living in Peru, I don't think psychedelics are the answer to a spiritual path...this is just my belief...I feel like you can't be tripping twenty-four-seven. So you really

---

<sup>142</sup> Min innskytelse i hakeparentes.



got to find a practice that is suitable to bring into your lifestyle. Unless you're doing it all the time, like under an apprenticeship of an actual shaman, it's hard to claim it as a real path.

«Larry» erkjenner at det ville være høyst problematisk å skulle utøve en kjemisk spiritualitet i vestlige land, både på grunn av lovgivning, men også som en del av livsstilen. Utstrakt bruk av kjemiske stoffer vil før eller senere komme i konflikt med vestlig livsførsel. Han ser derfor ikke bruken som en egen form for religiøsitet eller spiritualitet som lar seg gjennomføre i praksis.

En informant i denne studien skiller seg derimot noe fra resten når det kommer til spørsmålet om en kjemisk spiritualitet. Han kan fortelle at han i løpet av det siste året har arbeidet med å starte sin egen religion, eller «divine tribe» som han kaller det. Praksisen skal hovedsakelig være sentrert rundt ayahuasca som sakrament, et brygg han for øvrig har mange års erfaring med i forbindelse med Santo Daime-religionen. I og med det er en relativt nystartet prosess, kan ikke informanten gi mer informasjon på dette tidspunktet. Informanten er et eksempel på at det i dag finnes enkelte som anser DMT som et sentralt element i deres religiøsitet eller spiritualitet. Dette er likevel ikke et gjennomgående tema blant informantene.

Det virker som DMT først og fremst representerer et spennende produkt. Stoffet virker å være mer i periferien enn å være en sentral del av spiritualiteten til de fleste informantene. Flere av informantene bedriver enten andre praksiser, eller benytter stoffet for å fremkalle ekstraordinære opplevelser som er helt annerledes enn alt annet de har opplevd – altså som et middel for sterke opplevelser. Det som fremkalles under påvirkning av stoffet oppleves likevel av enkelte så sterkt at de knyttes til spørsmål om religiøsitet eller spiritualitet.

Ikke alle er enige om de religiøse eller åndelige aspektene ved opplevelsene. «Jason» ser på DMT som et stoff som har potensiale til å «(...) radikalt endre den menneskelige persepsjon».<sup>143</sup> Han mener grunnen til at noen tolker erfaringen som åndelig (*spiritual*), er at erfaringen ikke kan forklares: «we can easily submit to the idea of it being the work of a higher power because it is unknown and can't be observed by objective means». Han mener også at erfaringen er tydelig preget (*heavily influenced*) av tidligere opplevelser og kunnskap om verden. Han peker særlig på møter med kjønnete entiteter og vesener som et tegn på det menneskelige aspektet ved erfaringen: at en ser ansikter med øyne, dyr eller andre jordiske ting som et tydelig

---

<sup>143</sup> Sitat i min egen oversettelse til norsk fra engelsk.

menneskelig-konstruert aspekt ved erfaringen. Det gjør derimot ikke at erfaringen ikke er meningsfylt, eller at den ikke er «ekte». «Jason» ser på DMT som en annen måte å se verden på: «(...) just as our normal neurochemicals allow us to perceive the world as we see it, if you throw DMT into the mix it allows you to perceive the world in a different way».

Et interessant aspekt med psykedelia generelt, som også avspeiles blant informantene i denne studien, er at mens enkelte ser på stoffene som veien til andre verdener og virkeligheter, ser andre på dem som underholdende, men ikke særlig innsiktsgivende. En informant som står i denne enden av skalaen oppsummerer godt en debatt som har gjort seg gjeldende i vestlig historie helt siden stoffene først ble knyttet til spørsmål om religiøs erfaring. Det han sier kan stå som en oppsummering på hvordan stoffer som DMT har blitt oppfattet i vestlig historie, men også som et eksempel på det som mest sannsynlig vil fortsette å prege debatten i årene fremover:

«Frank»: DMT er et drog [sic]. Det å tro noe annet, det skal man være jævlig forsiktig med. Da tror du på en rus på en måte du ikke skal tro på en rus. Det blir som å tro på en film. En film kan være jævlig bra, men det er nå bare en film. Å trekke inn andre dimensjoner og sånn – selv om det oppleves sånn – det blir litt søkt.

## 7 Avslutning

---

Denne studien har undersøkt hvordan bruken av det psykoaktive stoffet DMT kan knyttes til spørsmål om religiøsitet eller spiritualitet i en vestlig kontekst i dag. Formålet med studien har vært å se på enkelte grunner til at stoffet er blitt så aktuelt akkurat i dagens samtidssituasjon. En hypotese denne studien har jobbet med er at DMT i økende grad er blitt populært fordi stoffet representerer et spennende og attraktivt alternativ for mange på et nyåndelig marked. Studien har operert med følgende problemstilling:

*Hvordan er DMT-fenomenet uttrykk for moderne religiøsitet eller spiritualitet?*

DMT-fenomenet er i denne studien blitt undersøkt som en tilsynelatende uorganisert, individuell form for religiøsitet. For å få grep om DMT-fenomenet som uttrykk for moderne religiøsitet eller spiritualitet er enkelte individers intense, personlige erfaringer med stoffet blitt fokusert på som fortellinger. Gjennom å betrakte erfaringene som fortellinger er det kommet til syne flere aspekter ved fenomenet som ikke umiddelbart er synlige. Det teoretiske utgangspunktet for studien har vært en begrepsanalyse av religion og religiøs, eller såkalt mystisk, erfaring. Mystisk erfaring som analytisk kategori er brukt for å kunne gi til syne enkelte aspekter ved betydningen erfaringen tillegges av enkelte personer. Et mulig fruktbart analytisk perspektiv på informantenes fortellinger er vendepunktsopplevelser – en betegnelse som belyser informantenes fortellinger om innsiktsgivende opplevelser med stoffet. DMT-erfaringen som vendepunktsopplevelse kan være en fruktbar forklaring på hvorfor enkelte mennesker søker mot å prøve stoffet. Erfaringen gir en rask og effektiv opplevelse – som nærmest garanterer at livet aldri vil bli det samme igjen.

DMT-fenomenet er hovedsakelig blitt undersøkt i lys av en funksjonell religionsdefinisjon. Dette fordi fokus har vært på måten erfaringen blir kommunisert som en potensielt livsendrende erfaring. Vi har sett at DMT-fenomenet utfordrer etablerte begreper og kategorier i religionsforskningen. Religionsdefinisjonen til Clifford Geertz er en mye brukt definisjon som anses å være godt dekkende for å beskrive fenomenet religion. I undersøkelsen av DMT-fenomenet ser vi særlig to problemer med Geertz sin religionsdefinisjon. Den ene er at Geertz ikke tar høyde for religiøsitet som ikke er av en utpreget langvarig karakter. Det andre er at Geertz forutsetter at verdensbildet bekreftes i ritualet. Det vi ser med DMT-fenomenet er at

verdensbildet ikke nødvendigvis behøver å bli bekreftet i ritualer. Dette er særlig interessant fordi ritualer kan betraktes som erfaring i moderne former for religiøsitet. Når erfaring blir ritualer, og troen, som karakteriserer det langvarige, ikke lenger er til stede, blir Geertz sin inklusive og mye brukte religionsdefinisjon problematisk. Kanskje er dette et tydelig tegn på at religion som fenomen i dag er endret og er annerledes enn før, når en av de mest anvendte religionsdefinisjoner i religionshistorien ikke lenger virker å være godt dekkende for de formene for religiøsitet eller spiritualitet vi ser i dag.

Fenomenet kunne kanskje like gjerne blitt undersøkt med en substansiell definisjon, der det innholdsmessige fremheves. Flere substansielle aspekter ved erfaringen er blitt belyst i denne avhandlingen. Det substansielle, innholdet i erfaringen, ligger til grunn for å forstå det funksjonelle – hvordan erfaringen blir formidlet som livsendrende. Vi har sett at enkelte aspekter ved det substansielle, er idéer som ikke er nye, men som heller kan betraktes ut fra en større historisk sammenheng. Dette ser vi ved å trekke historiske linjer til enkelte idétradisjoner. Med DMT-fenomenet ser vi vanskeligheten av å spore kontinuiteten fra eldre tradisjoner til dagens praksiser. Dette synliggjør idéen om det nyåndelige markedet: det eksisterer en mengde idéer og symboler som er tilgjengelig og som individet fritt kan forsyne seg av i jakten på en personlig tilpasset spiritualitet. Dette belyser ikke bare DMT-fenomenet isolert sett, men også hvordan moderne religiøsitet eller spiritualitet i dag fremstår som annerledes eller endret fra tidligere former for religiøsitet i vestlige deler av verden.

Man kan selvfølgelig stille spørsmål ved fruktbarheten av å vurdere DMT-fenomenet som uttrykk for religiøsitet. Ved å anvende perspektiver hentet utenfra religionsforskningen, som med kulturanalytikeren Zygmunt Bauman, kan beskjeftigelsen med bruk av DMT tilsynelatende kun virke som en jakt etter sterke opplevelser. Hvis en aksepterer denne vurderingen av DMT-fenomenet ville det raskt kunne bli det Wouter J. Hanegraaff (2013) (nevnt i innledningen) mener er en tankegang som tilhører fortiden, med tanke på at bruken av enteogener ikke blir vurdert på lik linje med andre former for religiøsitet. Religionshistorien og religionsvitenskapelige perspektiver kan bidra til å nyansere bildet mange har av bruken av stoffer som DMT. Her må man i forskningen selvfølgelig være forsiktig med å forherlige rusmidler, men samtidig er det viktig ikke å dømme de mennesker som benytter disse rusmidlene til religiøse eller åndelige formål.

I et forsøk på å forstå DMT-fenomenet i lys av samtidssituasjonen er selvspiritualitet trukket frem som et mulig fruktbart analytisk perspektiv. Det kan diskuteres hvorvidt spiritualitet bør forstås som noe annet enn religiøsitet, eller om de to betegnelse burde betraktes som nærmest synonyme. I lys av DMT-fenomenet er «spiritualitet» et begrep som, i et utenfra perspektiv, først og fremst betegner en tidstypisk tendens i den (post)moderne kultursituasjonen. Spiritualitet kan forstås som å stå for en iboende tradisjons- og autoritetskritikk, og som et motbegrep til religiøsitet. Når DMT-fenomenet i denne studien vurderes som uttrykk for moderne spiritualitet, er det (kulturanalytisk) tale om en avspeiling av aktuelle tendenser i kulturen som avtradisjonisering og individualisering. Et vesentlig problem med spiritualitet-betegnelsen er at det antyder et ensidig fokus på individet. Dette avspeiles også i analytiske begreper som «uorganisert nyreligiøsitet», som antyder at de praksiser vi ser i dag, som kan vurderes som moderne former for religiøsitet eller spiritualitet, i den vestlige verden er løsrevet fra fellesskapet.

DMT-fenomenet representerer på den ene siden en individ-sentrert praksis, beskrevet i denne studien som selvspiritualitet. På en annen side ser vi at den mer eller mindre individuelle, uorganiserte bruken av stoffet kan sies å låne symboler fra et mer eller mindre løst sammensatt interessefellesskap. I dette interessefellesskapet kan symbolene fungere både til å gi individuell mening, og til å formidle erfaringen videre ut igjen til fellesskapet. De delte symbolene kan fungere både til å legitimere praksisen og idéene til individer. Hvordan vi vurderer forholdet mellom individ og fellesskap vil ha betydning for måten vi vurderer DMT-fenomenet på – om vi vurderer fenomenet som religion, eller som symptom på (post)moderne konsumentkultur.

## **7.1 Psykedelisk renessanse i en individualisert tidsalder**

I 1960-årene havnet stoffene på gatemarkedet. I dag er de (sammen med flere nye syntetiske stoffer) å finne på et annet marked – internett. Fri flyt og uforsiktig bruk av hallusinogene stoffer, eller psykedelia, medfører store risikoer for et stadig økende antall nysgjerrige personer, som i takt med den (post)moderne kultur søker ekstraordinære opplevelser som overskrider hverdagens vanlige, jevne rytme. I en tid hvor det kan virke som det foregår en oppblomstring og popularisering av stoffer som DMT, er det viktig å forstå hvilke virkninger stoffene forventes å ha av de som anskaffer seg disse stoffene. Hvilke forventninger og håp, og hvilke hensikter personer har som søker å prøve stoffene. Religionshistorien og religionshistoriske begreper

bidrar med unike perspektiver til å belyse DMT-fenomenet. Med et stadig økende antall artikler i magasiner og aviser i flere vestlige land i de senere år, er det rimelig å anta at det vil bli flere avisartikler om temaet i fremtiden. Analytiske begreper hentet fra religionshistorien kan bidra til økt forståelse for hvorfor enkelte mennesker søker mot stoffer som DMT – hvordan de oppfatter egenskaper stoffene er ment å ha, hvilke problemer de er ment å løse, eller hvilke mål personer har med bruken av dem.

Videre forskning på DMT eller lignende stoffer, burde derfor være et interessant felt for religionsforskningen. En interessant problemstilling denne studien bare så vidt rekker å nevne, er hvordan den vestlige tilpassede varianten *changa* arter seg som en sekularisering av ayahuasca. Dette er interessant fordi det er snakk om et konkret psykoaktivt brygg som kan sies å ha gjennomgått en sekulariseringsprosess, ved å bli tilpasset nye behov i vestlige deler av verden. Et annet interessant spørsmål er hvordan lokale ayahuasca-kulturer i Sør-Amerika tilpasser seg, og blir formet av, vestlig ayahuasca-turisme. Et annet tema som bare nevnes i korte trekk i denne studien er hvordan nysjamanistiske praksiser i dag kun foretar reiser utover, til forskjell fra tradisjonell sjamanisme der reisen vanligvis foregår begge veier.

Den psykedeliske renessansen, som kan sies å foregå i vestlig kultur, er til nå lite utforsket innen akademia. Dette er til dels fordi det er et såpass nytt fenomen. Mulighetene for videre forskning er derfor mange. På grunn av omfanget til denne avhandlingen har den vestlige esoteriske idétradisjon, som et mulig fruktbart historisk perspektiv på fenomenet, fått begrenset med plass. Forbindelsen mellom esoterisk-inspirerte idéer og bruk av psykedelia er et meget interessant felt og fortjener mer oppmerksomhet i tiden fremover. Noe som særlig er aktuelt med illegale stoffer som DMT, er anonyme plattformer på internett og hvilken rolle disse plattformene spiller. Her vil mulige innfallsvinkler være mange. I denne studien har DMT-fenomenet blitt fokusert på som uttrykk for en individuell form for moderne religiøsitet – såkalt selvspiritualitet. Videre studier av de nye formene for fellesskap vi ser med nettbaserte anonyme møtesteder, vil kunne bidra til å gi enda bedre innsikt i nyere fenomener som DMT-fenomenet. Det vil også kunne gi et mer nyansert bilde av de analytiske begreper og kategorier vi anvender i forskningen for å undersøke tilsynelatende individuelle, uorganiserte former for religiøsitet i vestlige deler av verden i dag.

# Litteraturliste

---

## Bøker og artikler

- Aldridge, Alan. 2013. *Religion in the contemporary world: a sociological introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Alver, Bente Gullveig, Ingvild Sælid Gilhus, Lisbeth Mikaelsson, og Torunn Selberg. 1999. *Myte, magi og mirakel: i møte med det moderne*. Oslo: Pax.
- Alverga, Alex Polari de. 2010. *The religion of ayahuasca*. Rochester, Vermont: Park Street Press.
- Asprem, Egil, og Kennet Granholm. 2013. *Contemporary esotericism*. Sheffield: Equinox.
- Bauman, Zygmunt. 1998. "Postmodern religion?" I *Religion, modernity and postmodernity*, redigert av Paul Heelas, s.55-78. Oxford: Blackwell.
- Bauman, Zygmunt. 2000. *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Bell, Catherine. 1997. *Ritual: perspectives and dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Berglie, Per-Arne. 1996. "'Desse underbara droppar jag druckit': Synen på berusningsmedel inom hinduism och buddhism." I *Rus & rit: om droger och religioner*, redigert av Håkan Rydving, s.88-105. Örebro: Libris.
- Bjercke, Trond. 2004. *Trust in trance: en religionshistorisk analyse av psykedelisk ravekultur*. Oslo: Universitetet i Oslo.
- Boszormenyi, Zoltan, og Stephen Szára. 1958. "Dimethyltryptamine experiments with psychotics." *Journal of mental science* nr. 104:s.445-53.
- Bowie, Fiona. 2006. *The anthropology of religion: an introduction*. Oxford: Blackwell.
- Braarvig, Jens. 1995. "Religionshistoriske implikasjoner av etymologien til ordet 'gud'." I *Mat og drikke i myte og kult: norsk-dansk symposium i Oslo 1994*, s.3-21. København: Chaos: dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier.
- Bruce, Steve. 2002. *God is dead: secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Burroughs, William S., Allen Ginsberg, og Oliver Harris. 2006. *The yage letters: redux*. San Francisco: City Lights.
- Dahl, Espen. 2008. *Det hellige: perspektiver*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Dawson, Andrew. 2013. *Santo Daime: a new world religion*. London: Bloomsbury Publishing.

- Ebbestad Hansen, Jan-Erik. 2004. "Hva er mystikk?" *Religion og livssyn: tidsskrift for religionslærerforeningen i Norge* nr. 16 (2):s.5-8.
- Eggen, Thale Waaler. 2010. *The hero's journey: monomyten i Santo Daime : bruken av ritualer i gjenskapelsen av heltereisen*. Oslo: Universitetet i Oslo.
- Eliade, Mircea. 1998. *Sjamanisme: henrykkelsens og ekstasens eldgamle kunst*. Oversatt av Erik Ringen. Oslo: Pax.
- Eliade, Mircea. 2002. *Det hellige og det profane*. Oversatt av Trond Berg Eriksen. Oslo: Gyldendal.
- Ellwood, Robert S. 1980. *Mysticism and religion*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Endsjø, Dag Øistein, og Liv Ingeborg Lied. 2011. *Det folk vil ha: religion og populærkultur*. Oslo: Universitetsforlag.
- Flood, Gavin. 1999. *Beyond phenomenology: rethinking the study of religion*. London: Cassell.
- Furseth, Inger, og Pål Repstad. 2003. *Innføring i religionssociologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Furst, Peter T. 1976. *Hallucinogens and culture*. San Francisco: Chandler & Sharp.
- Geels, Antoon. 2005. *Muslimsk mystik: ur psykologisk synvinkel*. Skellefteå: Norma.
- Geels, Antoon, og Owe Wickström. 1985. *Den religiösa människan: psykologiska perspektiv: en introduktion til religionspsykologin*. Löberöd: Plus Ultra.
- Geertz, Clifford. 2002. "Religion as a cultural system." I *A reader in the anthropology of religion*, redigert av Michael Lambek, s.61-82. Malden Mass.: Blackwell.
- Gilhus, Ingvild Sælid. 2009. "Hva er religion idag?: religionsbegrep og religionsvitenskap." I *Religion og kultur: ein flerfagleg samtale*, redigert av Arve Brunvoll, s.19-31. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gilhus, Ingvild Sælid, og Lisbeth Mikaelsson. 1998. *Kulturens refortrylling: nyreligiøsitet i moderne samfunn*. Oslo: Universitetsforlag.
- Gilhus, Ingvild Sælid, og Lisbeth Mikaelsson. 2007. *Hva er religion*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gilhus, Ingvild Sælid, og Lisbeth Mikaelsson. 2012. *Nytt blick på religion: studiet av religion i dag*. Oslo: Pax.
- Griffiths, R.R., W.A. Richards, M.W. Johnson, U. McCann, og R. Jesse. 2008. "Mystical-type experiences occasioned by psilocybin mediate the attribution of personal meaning and spiritual significance 14 months later." *Journal of psychopharmacology* nr. 22 (6):s.621-632.



- Griffiths, R.R., W.A. Richards, U. McCann, og R. Jesse. 2006. "Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance." *Journal of psychopharmacology* nr. 187 (3):s.268-283. doi: 10.1007/s00213-006-0457-5.
- Hanegraaff, Wouter J. 1996. *New Age religion and western culture: esotericism in the mirror of secular thought*. Leiden: Brill.
- Hanegraaff, Wouter J. 1999. "New Age spiritualities as secular religion: a historian's perspective." *Social compass* nr. 46 (2):s.145-160.
- Hanegraaff, Wouter J. 2010. "'And end history. And go to the stars': Terence McKenna and 2012." I *Religion and retributive logic: essays in honour of professor Garry W. Trompf*, redigert av Carole M. Cusack og Christopher Hartney, s.291-312. Nederland: Brill.
- Hanegraaff, Wouter J. 2011. "Ayahuasca groups and networks in the netherlands: a challenge to the study of contemporary religion." I *The internationalization of ayahuasca*, redigert av Beatriz C. Labate og Henrik Jungaberle. Zürich/Berlin: Lit Verlag.
- Hanegraaff, Wouter J. 2013. "Entheogenic esotericism." I *Contemporary esotericism*, redigert av Egil Asprem og Kenneth Granholm, s.392-409. Bristol: Equinox Publishing.
- Hansen, Asle. 2014. "Reiselege advarer mot sjaman-turisme." *Artikkel publisert i Dagbladet*, 13.03.2014.
- Hauge, Ragnar. 2009. *Rus og rusmidler gjennom tidene*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Heelas, Paul. 1996. *The New Age movement: the celebration of the self and the sacralization of modernity*. Oxford: Blackwell.
- Heelas, Paul. 1998. "Introduction: on differentiation and dedifferentiation." I *Religion, modernity and postmodernity*, redigert av Paul Heelas, s.1-18. Oxford: Blackwell.
- Heelas, Paul. 2005. "Postmodernism." I *The Routledge companion to the study of religion*, redigert av John R. Hinnells, s.259-274. London: Routledge.
- Heelas, Paul, og Linda Woodhead. 2000. *Religion in modern times: an interpretive anthology*. Oxford: Blackwell.
- Heelas, Paul, og Linda Woodhead. 2005. *The spiritual revolution: why religion is giving way to spirituality*. Malden, Mass.: Blackwell.
- Hegtun, Halvor, og Tine Dommerud. 2014. "Psykosene kommer i posten." *Artikkel publisert i A-magasinet*, 21.03.2014, s.18-27.
- Holm, Nils G. 1982. "Ecstasy research in the 20th century: an introduction." I *Religious ecstasy*, redigert av Nils G. Holm, s.7-26. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Holm, Nils G. 1985. *Religionspsykologins grunder*. Vol. 13. Åbo: Institutionen.

- Hood, Ralph W., og Zhuo Chen. 2013. "Mystical, spiritual and religious experiences." I *Handbook of psychology of religion and spirituality, second edition*, redigert av Raymond F. Paloutzian og Crystal L. Park, s.422-440. New York: Guilford Press.
- Hood, Ralph W., Bernard Spilka, og Peter C. Hill. 2009. *The psychology of religion: an empirical approach*. New York: Guilford Press.
- Hultkrantz, Åke. 1992. *Shamanic healing and ritual drama: health and medicine in native North American religious traditions*. New York: Crossroad.
- James, William. 1994. *The varieties of religious experience: a study in human nature*. New York: Modern Library.
- Jung, C. G. 1966. *Mitt liv. minner, drømmer, tanker*. Oversatt av Aniela Jaffé. Oslo: Gyldendal.
- Järvinen, Pertti. 1985. *Droger och mystik: en analys av drogforskning som behandlar förhållandet mellan "mystiska" upplevelser och drogupplevelser*. Vol. nr12. Åbo: Institutionen.
- King, Richard. 2005. "Mysticism and spirituality." I *The Routledge companion to the study of religion*, redigert av John R. Hinnells, s.306-322. London: Routledge.
- Koepping, Klaus-Peter. 1978. "Toward a hermeneutic of religious experiences: some comparative notes on the ethnography of psychedelics." *Religious traditions* nr. 38 (9):s.9-38.
- Krogseth, Otto. 1998. "Det hellige i det moderne - refleksjoner omkring religion, identitet og modernitet." I *Enhet i mangfold? 100 år med religionshistorie i Norge*, redigert av Inger Marie Ruud og Sigurd Hjelde, s.197-219. Oslo: Tano Aschehoug.
- Krogseth, Otto. 2000. "Nyreligiøsiteten – I spenningsfeltet mellom avsakralisering og resakralisering. Et kulturanalytisk perspektiv." I *Troen er løs: Bidrag til belysning av forholdet mellom kristen folkereligiøsitet, nyreligiøsitet og kristen tro.*, redigert av Leif Gunnar Engedal og Arne Tord Sveinall. Trondheim: Akademisk forlag.
- Krogseth, Otto. 2007. "Religionsdefinisjon - et problematisk prosjekt." I *Religion - et vestlig fenomen?: om bruk og betydning av religionsbegrepet*, redigert av Sigurd Hjelde og Otto Krogseth, s.65-78. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Krogseth, Otto. 2008. "Moderne – postmoderne – antimoderne: Perspektiv på postmodernismen. ." *Religion og livssyn: tidsskrift for Religionslærerforeningen i Norge* nr. 20 (4):s.36-43.
- Krogseth, Otto. 2009. "Religion og kultur: forsøk på en forholdsbestemmelse." I *Religion og kultur: ein flerfagleg samtale*, redigert av Arve Brunvoll, s.32-45. Oslo: Universitetsforlag.
- La Barre, Weston. 1972. "Hallucinogens and the shamanic origins of religion." I *Flesh of the gods*, redigert av Peter T. Furst, s.261-279. London: George Allen & Unwin Ltd.

- Leary, Timothy. 1966. "Programmed communication during experience with DMT." *Psychedelic review* nr. 8:s.83-95.
- Leary, Timothy, Ralph Metzner, og Richard Albert. 1972. *The psychedelic experience: a manual based on the Tibetan Book of the Dead*. New York: University Books.
- Luna, Luis Eduardo. 2008a. "Ayahuasca: the sacred vine of the amazon." I *Inner paths to outer space: journeys to alien worlds through psychedelics and other spiritual technologies*, redigert av Rick Strassman, Slawek Wojtowicz, Luis Eduardo Luna og Ede Frecska, s.81-113. Rochester, Vermont: Park Street Press.
- Luna, Luis Eduardo. 2008b. "The varieties of the ayahuasca experience." I *Inner paths to outer space: journeys to alien worlds through psychedelics and other spiritual technologies*, redigert av Rick Strassman, Slawek Wojtowicz, Luis Eduardo Luna og Ede Frecska, s.114-141. Rochester, Vermont: Park Street Press.
- Maslow, Abraham H. 1976. *Religions, values, and peak-experiences*. Harmondsworth: Penguin.
- Masters, Robert E. L., og Jean Houston. 1966. *The varieties of psychedelic experience: the first comprehensive guide to the effects of LSD on human personality*. London: Anthony Blond.
- McCutcheon, Russell T., Craig Martin, og Leslie Dorrough Smith. 2012. *Religious experience: a reader*. Sheffield: Equinox.
- McGuire, Meredith B. 2002. *Religion: the social context*. Belmont, California: Wadsworth Thomson Learning.
- McKenna, Dennis. 1999. "Ayahuasca: an ethnopharmacologic history." I *Ayahuasca: hallucinogens, consciousness, and the spirit of nature*, redigert av Ralph Metzner. New York: Thunder's Mouth Press.
- McKenna, Terence. 1991. *The archaic revival: speculations on psychedelic mushrooms, the amazon, virtual reality, UFOs, evolution, shamanism, the rebirth of the goddess, and the end of history*. San Francisco: Harper.
- McKenna, Terence, og Dennis McKenna. 1993. *The invisible landscape: mind, hallucinogens, and the I ching*. San Francisco: Harper.
- Mehren, Tonje Maria, og Jeanette Sky. 2007. *New Age*. Oslo: Bokklubben.
- Metzner, Ralph. 1998. "Hallucinogenic drugs and plants in psychotherapy and shamanism." *Journal of psychoactive drugs* nr. 30 (4).
- Mikaelsson, Lisbeth. 2006. "Studiet av livsskildringer i religionsvitenskapen." I *Metode i religionsvitenskap*, redigert av Siv-Ellen Kraft og Richard Johan Natvig, s.106-127. Oslo: Pax Forlag.
- Pahnke, Walter N. 1966. "Drugs and mysticism." *The international journal of parapsychology* nr. 8 (2):s.295-313.

- Pals, Daniel L. 1996. *Seven theories of religion*. New York: Oxford University Press.
- Partridge, Christopher. 2002. "The disenchantment and re-enchantment of the West: the religio-cultural context of contemporary western christianity." *Evangelical quarterly* nr. 74 (3):s.235-256.
- Partridge, Christopher. 2003. "Sacred chemicals: psychedelic drugs and mystical experience." I *Mysticisms east and west: studies in mystical experience*, redigert av Christopher Partridge og Theodore P. C. Gabriel, s.96-131. Milton Keynes: Paternoster Press.
- Partridge, Christopher. 2004. *The re-enchantment of the West: alternative spiritualities, sacralization, popular culture, and occulture*. London: T&T Clark.
- Partridge, Christopher. 2005. *The re-enchantment of the West*. Vol. 2. London: T&T Clark.
- Partridge, Christopher, og Theodore P. C. Gabriel. 2003. *Mysticisms east and west: studies in mystical experience*. Carlisle: Paternoster.
- Partridge, Christopher, og Douglas R. Groothuis. 2002. *Dictionary of contemporary religion in the western world*. Leicester: InterVarsity Press.
- Pollan, Brita. 2012. *Tidens og gudenenes begynnelse*. Oslo: Emilia.
- Poloma, Margaret M. 1995. "The sociological context of religious experience." I *Handbook of religious experience*, redigert av Ralph W. Hood, s.161-182. Birmingham, Alabama: Religious Education Press.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1972. "The cultural context of an aboriginal hallucinogen: *Banisteriopsis caapi*." I *Flesh of the gods*, redigert av Peter T. Furst, s.84-113. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Romarheim, Arild. 1977. *Moderne religiøsitet*. Oslo: Aschehoug.
- Rydving, Håkan. 1996. *Rus & rit: om droger och religioner*. Örebro: Libris.
- Rønning, Bård Kjøge. 2010. *Ayahuasca-seremonier i Europa: søramerikansk sjamanisme i vestlig, nyreligiøs kontekst*. Oslo: Universitetet i Oslo.
- Sandberg, Sveinung, og Willy Pedersen. 2010. *Cannabiskultur*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Sands, Nick. 2001. "Moving into the sacred world of DMT." *The entheogen review* nr. X (1):s.32-39.
- Schaanning, Espen. 1992. *Modernitetens oppløsning: sentrale skikkelser i etterkrigstidens idéhistorie*. Oslo: Spartacus.
- Schultes, Richard Evans. 1972. "An overview of hallucinogens in the western hemisphere." I *Flesh of the gods*, redigert av Peter T. Furst, s.3-54. London: George Allen & Unwin Ltd.

- Schultes, Richard Evans, Albert Hofmann, og Christian Rätsch. 2001. *Plants of the gods: their sacred, healing, and hallucinogenic powers*. Rochester, Vermont: Healing Arts Press.
- Seljestad, Harald Marius. 2011. *Populærkultur, motkultur og psykedelia: en studie av nyreligiøsitetens oppblomstring*. Oslo: Universitetet i Oslo.
- Sessa, Ben. 2012. *The psychedelic renaissance: reassessing the role of psychedelic drugs in 21st century psychiatry and society*. London: Muswell Hill Press.
- Shanon, Benny. 2002. *The antipodes of the mind: charting the phenomenology of the ayahuasca experience*. Oxford: Oxford University Press.
- Smart, Ninian. 1983. *Worldviews: crosscultural explorations of human beliefs*. New York: Scribner.
- Smith, Huston. 1964. "Do drugs have religious import?" *The journal of philosophy* nr. LXI (18).
- Stabell-Kulø, Arnt. 1980. *Induserte opplevelser av religiøs karakter*, Religionshistorisk institutt, avd A, Universitetet i Oslo, Oslo.
- Stace, Walter T. 1960. *Mysticism and philosophy*. London: Macmillan.
- Stensvold, Anne. 2005. "Nyreligiøsitet." I *Norges religionshistorie*, redigert av Arne Bugge Amundsen, s.457-473. Oslo: Universitetsforlaget.
- Stensvold, Anne. 2007. "Å definere religion." I *Religion - et vestlig fenomen?: om bruk og betydning av religionsbegrepet*, redigert av Sigurd Hjelde og Otto Krogseth, s.52-64. Oslo: Gyldendal.
- Strassman, Rick. 2001. *DMT: The spirit molecule*. Rochester, Vermont: Park Street Press.
- Strassman, Rick. 2008a. "DMT: The brain's own psychedelic." I *Inner paths to outer space: journeys to alien worlds through psychedelics and other spiritual technologies*, redigert av Rick Strassman, Slawek Wojtowicz, Luis Eduardo Luna og Ede Frecska, s.33-51. Rochester, Vermont: Park Street Press.
- Strassman, Rick. 2008b. "The varieties of the DMT experience." I *Inner paths to outer space: journeys to alien worlds through psychedelics and other spiritual technologies*, redigert av Rick Strassman, Slawek Wojtowicz, Luis Eduardo Luna og Ede Frecska, s.51-80. Rochester, Vermont: Park Street Press.
- Strassman, Rick, Slawek Wojtowicz, Luis Eduardo Luna, og Ede Frecska. 2008. *Inner paths to outer space: journeys to alien worlds through psychedelics and other spiritual technologies*. Rochester, Vermont: Park Street Press.
- Szára, Stephen. 1989. "The social chemistry of discovery: the DMT story." *Social pharmacology* nr. 3:237-48.
- Tart, Charles T. 1990. *Altered states of consciousness*. San Francisco: Harper.

Taves, Ann. 2009. *Religious experience reconsidered: a building block approach to the study of religion and other special things*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Turner, Victor. 2002. "Liminality and communitas." I *A reader in the anthropology of religion*, redigert av Michael Lambek, s.358-374. Malden Mass.: Blackwell.

Zaehner, R. C. 1961. *Mysticism: sacred and profane : an inquiry into some varieties of praeternatural experience*. London: OUP.

## Elektroniske kilder

DMT-Nexus Wiki. 2014. *Changa*. DMT-Nexus, 24.06.2012 2012 [cited 30.01. 2014]. Tilgjengelig fra <https://wiki.dmt-nexus.me/Changa>.

DMT-Nexus Wiki. 2014. *Hyperspace lexicon* 2013 [cited 28.03. 2014]. Tilgjengelig fra [https://wiki.dmt-nexus.me/Hyperspace\\_lexicon](https://wiki.dmt-nexus.me/Hyperspace_lexicon).

Erowid. 2014. *LSD basics*. Erowid 2000 [cited 27.02. 2014]. Tilgjengelig fra [https://www.erowid.org/chemicals/lsd/lsd\\_basics.shtml](https://www.erowid.org/chemicals/lsd/lsd_basics.shtml).

Erowid. 2014. *DMT reports*. Erowid 2012 [cited 28.03 2014]. Tilgjengelig fra [http://www.erowid.org/experiences/subs/exp\\_DMT.shtml](http://www.erowid.org/experiences/subs/exp_DMT.shtml).

Europeisk overvåkingscenter for narkotika og narkotikamisbruk. 2013. *Årsrapport 2012: narkotikasituasjonen i Europa*. Den europeiske unions publikasjonskontor 2012 [cited 29.10. 2013].

Hanna, Jon. 2014. *Got changa?* Erowid extracts 2008 [cited 15.02. 2014]. Tilgjengelig fra [https://www.erowid.org/chemicals/dmt/dmt\\_article1.shtml](https://www.erowid.org/chemicals/dmt/dmt_article1.shtml).

Hanna, Jon. 2014. *DMT and the pineal: fact or fiction?* Erowid 2010 [cited 17.02. 2014]. Tilgjengelig fra [http://www.erowid.org/chemicals/dmt/dmt\\_article2.shtml](http://www.erowid.org/chemicals/dmt/dmt_article2.shtml).

Hasle, Gunnar. 2014. *Ayahuasca-turisme*. Reiseklinikken.no, 05.11.2013 2013 [cited 15.05. 2014]. Tilgjengelig fra <http://www.reiseklinikken.no/ayahuasca.asp>.

National Institute on Drug Abuse. 2014. *How widespread is the abuse of hallucinogens and dissociative drugs?* National Institute on Drug Abuse 2014 [cited 13.05. 2014]. Tilgjengelig fra <http://www.drugabuse.gov/publications/research-reports/hallucinogens-dissociative-drugs/why-do-people-take-hallucinogens>.

Osmond, Humphrey. 2014. *The exploration of experience*. Druglibrary.org 1957 [cited 10.05. 2014]. Tilgjengelig fra <http://www.druglibrary.org/schaffer/lsd/osmond2.htm>.

Rogan, Joe. 2010. DMT changes everything (videofil). Tilgjengelig (per 20.05.2014) fra <https://www.youtube.com/watch?v=q6RBOigtzEE>.

Rogan, Joe. 2014. What Is DMT? (videofil). Tilgjengelig (per 26.04.2014) fra <https://www.youtube.com/watch?v=E-TZKiJW1UQ>.

- Sledge, Matt, og Ryan Grim. 2014. *If you haven't heard of DMT yet, you might soon*. Huffingtonpost.com 2013 [cited 24.04. 2014]. Tilgjengelig fra [http://www.huffingtonpost.com/2013/12/09/dmt-use\\_n\\_4412633.html](http://www.huffingtonpost.com/2013/12/09/dmt-use_n_4412633.html).
- Store norske leksikon. 2014. *Nyplatonisme* 2011 [cited 27.05. 2014]. Tilgjengelig fra <http://snl.no/nyplatonisme>.
- Tryptamine Palace. 2014. *DMT: modern usage* 2014 [cited 15.01 2014]. Tilgjengelig fra [http://www.dmsite.com/dmt/information/modern\\_usage.html#sand](http://www.dmsite.com/dmt/information/modern_usage.html#sand).
- Watts, Alan. 2014. *The new alchemy*. Psychedelic-library.org 1960 [cited 12.05. 2014]. Tilgjengelig fra <http://www.psychedelc-library.org/alchemy.htm>.

# Vedlegg

Vedlegg I: Informasjonsskriv til informanter

Vedlegg II: Oversikt over noen viktige aktive foreninger og bevegelser med psykedelia som hjertesak.



# Vedlegg I

---

## CONSENT AGREEMENT STATEMENT

*The religious/spiritual aspects of the DMT-experience* (working title).

Religious studies (History of Religions), Faculty of Humanities, University of Oslo.

### **About the researcher**

This study is being conducted by Staale Anderstuen, a master student in Religious studies. The research is taking place under the supervision of Otto Krogseth, Professor Emeritus, at the University of Oslo.

### **Respondent qualifications**

Any level of experience with DMT. All participants in this study must be minimum 18 years of age.

### **Purpose of study**

This study intends to examine the DMT-experience, and how the experience(s) have made an impact on your (religious/spiritual) life.

### **Request for participation**

It is voluntary to participate and you have the option to withdraw at any time. If you withdraw, all data about you will be anonymous. Interviews may take place as email-exchange or by Skype. In-person interview is available for subjects residing in Norway or Sweden. Dictaphone will be used in order to secure an accurate version of the conversation.

### **Confidentiality**

All information will be kept confidential during the project phase. Participants' names will not be recognizable in the final project. The project is scheduled to end in June 2014. Any personal information about you will be deleted at this time.

### **Interview topics**

- Individual experience of DMT
- Whether you consider yourself to be a religious/spiritual person
- DMT's role in your (spiritual) life
- The purpose of using DMT

Contact information

Staale Anderstuen

Sorgenfrigaten 35B

0365 OSLO, Norway

E-mail: [dmtnorway@gmail.com](mailto:dmtnorway@gmail.com)

Supervisor: Otto Krogseth

E-mail: [otto.krogseth@ikos.uio.no](mailto:otto.krogseth@ikos.uio.no)

The project is recommended by Privacy for research, the Norwegian social science data services (Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS).

## Vedlegg II

---

### *The Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies (MAPS)*

Grunnlagt av amerikaneren Rick Doblin som reaksjon mot kriminaliseringen av MDMA (ecstasy) i USA, 1986. MAPS gir blant annet støtte til både klinisk og ikke-klinisk forskning på psykedeliske stoffer. Organisasjonen gir også ut bøker som omhandler blant annet psykedelisk healing og kultur.

### *The Heffter Research Institute*

Grunnlagt i 1993 av David Nichols, George Greer, Mark Geyer, Dennis McKenna og Charles Grob. Forskningsinstituttet har avdelinger i Los Angeles, New York, Arizona og Baltimore i USA, og ved universitetet i Zürich i Sveits. Instituttet overvåker, kontrollerer og administrerer forskning på psykedelia, og tilbyr undervisning til medisinsk og lovgivende sektor.

### *The Beckley Foundation*

Grunnlagt i 1998 av briten Amanda Feilding, og holder til i Oxfordshire, England. Foreningen jobber aktivt for lovendring av narkotikaloven

### *Council on Spiritual Practices*

Stiftet i 1993 i San Francisco av Bob Jesse. Organisasjonens overordnede mål er å gi mennesker økt mulighet for en «direkte opplevelse av det hellige». I tillegg til metoder som bruk av psykedelia, taler de også for blant annet meditasjon.

### *Breaking Convention*

En flerfaglig forskningskonferanse som har blitt avholdt i Greenwich, London, England, først i 2011, og for andre gang i 2013. Konferansen samler noen av de største navnene og personlighetene innenfor psykedelisk forskning, tenkning og aktivisme. Konferansen er planlagt å avholdes for tredje gang 2015.

### *Erowid*

Et vidtfavnende digitalt, online-bibliotek med en mengde informasjon om farmakologi, historie, virkninger, kjemi, lovlighet, politiske-, og kulturelle aspekter ved hundrevis av ulike

psykoaktive substanser. Nettstedet fungerer som et nettleksikon for både forskere, entusiaster og generelt interesserte.

### ***Bluelight***

Et nettsted der brukere av psykedelia kan møtes for å diskutere deres erfaringer med ulike stoffer. Nettstedet innehar tusenvis av innlegg fra brukere verden over. Bluelight tilbyr gratis informasjon om risikoreduksjon ved bruk av ulike hallusinogene stoffer.

### ***Shroom With a View***

Nettstedet ble opprettet i 2009. I dag spesialiserer nettstedet seg på podcast-produksjon, der psilocybin-opplevelser ofte står i fokus. Nettstedet har også en egen nettbokhandel.

### ***Neurosoup***

Nettside med et stort antall videoklipp og podcaster. Nettstedet er særlig rettet mot såkalte psykonauter, med fokus på risikoreduksjon.

### ***Reality Sandwich***

Denne nettsiden tar sikte på «evolving consciousness, bite by bite» som nettsidens slagord sier. Bruk av psykedelia blir frontet som et sentralt aspekt på denne siden.

### ***Psychedelic Spirituality Forum***

Denne organisasjonen tar sikte på å spre kunnskap og informasjon om psykedelia på nettsteder og i sosiale medier som blant annet Facebook.