

# Les substances hallucinogènes et leurs usages thérapeutiques. Partie 1

## Revue de la littérature

C. SUEUR<sup>(\*)</sup>, A. BENEZECH<sup>(\*\*)</sup>, D. DENIAU<sup>(\*\*\*)</sup>, B. LEBEAU<sup>(\*\*\*\*)</sup>, C. ZISKIND<sup>(\*\*\*\*\*)</sup>

*"Les hallucinogènes ne recèlent pas un message naturel  
dont la notion même apparaît comme contradictoire;  
ce sont des déclencheurs et des amplificateurs d'un discours latent  
que chaque culture tient en réserve  
et dont les drogues permettent ou facilitent l'élaboration..."*  
Levi-Strauss

### Résumé

*L'usage thérapeutique, initiatique ou religieux des substances hallucinogènes est une constante dans l'histoire des civilisations. Ce sujet est actuellement l'objet de plusieurs études aux Etats-Unis, en Europe et dans d'autres pays après une longue période de stagnation. Ce n'est qu'avec l'avènement de la médecine scientifique et des mouvements de tempérance et de prohibition de l'alcool au XIXème siècle que le discours sur les substances psychoactives a radicalement changé dans un sens réducteur et de contrôle social excluant toute compréhension anthropologique et symbolique de leur usage. Cet article est publié en deux parties. Cette première partie précise les définitions des termes "hallucinogènes, psychédélique et enthéogène" et propose une classification des substances concernées. Le concept d'hallucination reste très difficile à définir et mérite d'être élargi aux "états modifiés de conscience" (selon le concept ASC des anglo-saxons); ce qui inclus aussi toutes les expériences liées au chamanisme, aux rites initiatiques et de passage à l'âge adulte dans les sociétés traditionnelles, ainsi que celles liées au réveil du coma et aux OBE (Out of Body Experience). L'étude des pratiques chamaniques révèle un usage régulier des champignons hallucinogènes pour un accès collectif ou individuel au monde sacré et à la guérison. Des exemples sont développés à partir de l'utilisation du peyotl dans la culture des amérindiens Huichols, du cactus San Pedro qui contient également de la mescaline et également à partir de l'usage thérapeutique de l'ayahuasca, expérimenté dans plusieurs recherches actuelles. La conception occidentale de l'usage thérapeutique des hallucinogènes reste cependant associé à la contre-culture des années 60-70, même si quelques expériences (Centre Takiwasi au Pérou) tentent de mettre en place un cadre de traitement pour les toxicomanes.*

### 1. Introduction

Les substances psychoactives sont connues des êtres humains depuis les temps les plus reculés. Il s'agit autant des substances sédatives ou euphorisantes, (les « calmants »), que des psychostimulants (les drogues de « performance »), que des **substances psychédéliques, dites « hallucinogènes ».**

Ce sont clairement ces dernières substances qui ont le plus fasciné les hommes, par leurs capacités à modifier le cours de la pensée et les perceptions sensorielles, c'est-à-dire leur capacité à produire des « états modifiés de conscience »<sup>1</sup>.

---

Equipe Médecins du Monde, 62 bis avenue Parmentier 75011 Paris

<sup>(\*)</sup> Psychiatre

<sup>(\*\*)</sup> Chercheur

<sup>(\*\*\*)</sup> Documentaliste

<sup>(\*\*\*\*)</sup> Médecin

<sup>(\*\*\*\*\*)</sup> Psychiatre

<sup>1</sup> Cf en particulier VALLA J. P. : L'expérience hallucinogène, Paris, Ed. Masson, 1983.  
et VALLA J. P. : Les états étranges de la conscience, Paris, PUF, 1992.

Le rôle que ces substances ont joué dans la plupart des civilisations connues est fondamental ; les recherches archéologiques ont clairement montré l'universalité de leur usage par les hommes préhistoriques, qu'il s'agisse d'une utilisation à des fins magico-religieuses (chamanisme), initiatiques (rites initiatiques et rites de passage<sup>2</sup>), ou à des fins thérapeutiques. Des recherches historiques rapportent leur utilisation en Mésopotamie, en Inde, en Perse, en Egypte, en Afrique, en Chine, au Japon, en Europe, et en Amérique précolombienne, entre autres.

Dans la plupart des cas, leur usage semble avoir été socialement bien intégré, au point même que certains anthropologues, au rang desquels Claude Lévi-Strauss, considèrent qu'ils ont occupé un rôle social central, voire même que leur utilisation a participé au fondement même de la « culture » de certaines civilisations<sup>3</sup>.

Ce n'est qu'à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle de notre ère<sup>4</sup>, que certains récits commencent à évoquer le fait que ces substances peuvent poser des problèmes sociaux. « Ce n'est que lorsque le christianisme devint la religion officielle dans l'Empire Romain, que tout sembla désigner les anciennes pratiques et connaissances paganiques à la condamnation, et a une persécution violente. Ainsi, la plupart des connaissances médicales existantes furent rejetées, et avec elles, l'usage de la plupart des riches et anciennes pharmacopées. »

« Les boissons alcoolisées, les vins et les bières, furent alors les seules substances psychoactives tolérées. Toutes les autres substances, même l'opium qui était jusque là très prisé pour ses nombreuses utilisations médicales, religieuses ou récréatives, furent considérées comme d'essence démoniaque, et tout ceux qui était découverts les utilisant, étaient considérés comme des sorciers, et soumis à la torture, aux mutilations, voire étaient exécutés.

Des conséquences similaires menacèrent également tous ceux qui appréciaient les propriétés psychoactives de la plus courante des plantes, la marijuana ou cannabis ; mais ce n'est qu'au cours du XX<sup>ème</sup> siècle « rationaliste », qu'il fut considéré comme nécessaire de rendre hors-la-loi les plantes elles-mêmes, quel que soit l'usage qui pouvait en être fait. »<sup>5</sup>

« A la fin du Moyen Age, avec l'avènement de l'hégémonie de l'Eglise, et en lien avec les grands voyages de découverte, quelques unes des connaissances botaniques préservées dans les régions du monde non chrétiennes, furent ramenées en Europe », parallèlement aux tentatives d'extermination des cultes locaux, comme celui de la « mama coca » chez les Incas<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Van GENNEP A. : Les rites de passage(1909), Paris, Picard Ed., 1994.

et GENDREAU J. : L'adolescence et ses rites de passage, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

<sup>3</sup> LEVI-STRAUSS Cl. : Les champignons dans la culture, in « *Anthropologie structurale II* », Paris, Plon, 1973, 263-279.

WASSON R.G. : Le champignon divin de l'immortalité, in « *La chair des dieux. L'usage rituel des psychédéliques* », Furst P.T. Ed., Paris, Ed. Le Seuil, 1974, 182-203.

La BARRE W. : Les plantes psychédéliques et les origines chamaniques de la religion, in « *La chair des dieux. L'usage rituel des psychédéliques* », Furst P.T. Ed., Paris, Le Seuil, 1974, 249-266.

LEWIN L. : Phantastica, Paris, Payot, 1970.

ALLAIN P. : Hallucinogènes et société : cannabis et peyotl. Phénomènes culturels et mondes de l'imaginaire, Paris, Payot Ed., 1973.

ROSENZWEIG M. : Les drogues dans l'histoire, entre remède et poison. Archéologie d'un savoir oublié, Paris, Bruxelles, De Boeck Ed., 1998.

OBRINGER F. : L'aconit et l'orpiment. Drogues et poisons en Chine ancienne et médiévale, Paris, France, Ed. Fayard, coll. « *Penser la médecine* », 1997.

ROSCH D. : Ivresse et expérience spirituelle dans les traditions dionysiaques, *Psychotropes*, 1992, VII, 3, 47-53.

WOHLBERG J. : Haoma-Soma in the world of ancient Greece, *Journal of Psychoactive Drugs*, 1990, 22, 3, 333-342.

et PAGES-BERTHIER J. : Le rôle du soma dans le rituel du sacrifice védique, *Revue GRECO*, 1994, 6, 59-61.

<sup>4</sup> Mac RAE E. : Santo Daimé and Santa Maria – The licit ritual use of ayahuasca and the illicit use of cannabis in a Brazilian Amazonian religion, *The International Journal of Drug Policy*, Elsevier Science B.V., 1998, 9, 325-338.

<sup>5</sup> Mac RAE E., 1998, p. 325.

<sup>6</sup>HURTADO J. : La Légende de la Coca, Paris, Editions du Lézard, 1997.

Durant la période qui suivit, les épices, le tabac, le café, le chocolat, le thé, l'opium, furent alors intégrés dans la culture européenne, et plutôt que d'être considérées comme source de problèmes, ces substances furent alors hautement prisées, et d'un usage courant. Mais l'usage de certaines autres substances comme le cannabis en Europe, et de toute une gamme de plantes inductrices de « visions », des hallucinogènes utilisées aux Amériques par les Indiens pour des rites religieux, continua à être réprimé.

Du XVII<sup>ème</sup> à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, les Indiens qui persistaient à communier autour de leurs sacrements traditionnels, tels le peyotl, l'amanite tue-mouche (*amanita muscaria*) et le volubilis (« *morning glorie* »), étaient soumis au risque de torture et d'exécution brutales<sup>7</sup>. »<sup>8</sup>

« Puis, durant le XIX<sup>ème</sup> siècle, l'usage abusif d'alcool commença à être vu comme un problème social, et fut associé au prolétariat, et aux groupes ethniques issus des populations immigrées exploitées aux Amériques. Parallèlement, la découverte de la morphine, de la cocaïne et de l'héroïne conduisit à un usage généralisé de préparations médicales basées sur ces principes actifs, dans un contexte totalement légal ; ce n'est qu'au 20<sup>e</sup> siècle que l'usage des substances psychoactives autres que l'alcool fut considéré comme une sérieuse menace pour la santé de la population.

Mais, le mouvement de tempérance et de prohibition anti-alcoolique qui se développa alors, et les campagnes prohibitionnistes anti-opium, furent d'abord menées par des leaders religieux et politiques, brandissant des slogans moralistes et racistes<sup>9</sup>. L'investissement des médecins dans le mouvement de contrôle de l'usage des drogues fut initialement lié à la nécessité d'imposer leurs propres intérêts professionnels, dans un champ dominé par les pharmaciens, l'industrie des médicaments, et les herboristes.

Paradoxalement, certains membres des professions médicales furent parmi les principales victimes de la première législation américaine, l'Harrison Act de 1914, et nombre d'entre eux furent arrêtés pour avoir prescrit des opiacés à des patients dans le cadre de traitement de maintenance de la dépendance opiacée. »<sup>10</sup>

« Quoiqu'il en soit, avec le développement de la médecine scientifique institutionnelle au cours du XX<sup>ème</sup> siècle, les médecins commencèrent à être investis de l'autorité suprême vis-à-vis du discours sur la santé, y compris sur l'usage des substances psychoactives. La pharmacologie moderne suivit alors une approche totalement biologique de la compréhension des effets produits par ces substances (...). »<sup>11</sup>

Dans le même temps, les liens entre recherche psychiatrique, applications thérapeutiques et substances psychédéliques s'établissaient<sup>12</sup>.

« Les efforts juridiques qui suivirent pour contrôler la question des drogues, conduisirent à une extension de la liste des substances prohibées, et bien que chacune de ces substances possèdent des caractéristiques chimiques bien particulières, ce qui constituait d'ailleurs à la fois les raisons de leur usage, et les critères politiques de leur prohibition, l'effet symbolique global de cette législation fut de rassembler toutes les drogues « dans le même sac », celui des drogues interdites, et de leur attribuer une nature démoniaque, qui n'est pas sans rapport avec la conception que l'on avait au Moyen Age de la pharmacopée païenne.

DOMIC Z. : L'Etat Cocaïne, Paris, PUF, 1992.

<sup>7</sup> OTT J. : The age of entheogens, California, Natural Products Ed., 1995.

<sup>8</sup> Mac RAE E., 1998, p. 326.

<sup>9</sup> Le paradoxe est que deux mouvements de pensée, à priori opposés, se sont « retrouvés » dans la « guerre à la drogue » : d'un côté des mouvements libéraux, ou féministes, progressistes, dont l'objet était de lutter contre l'aliénation alcoolique, pour la tempérance, contre les violences conjugales en lien avec l'alcool, et de l'autre, le mouvement archaïque, réactionnaire, raciste, qui ne supportait pas tout ce qui était d'origine étrangère, les « noirs », les « jaunes », les « chicanos »..., et qui a lutté autant contre ces immigrés, que contre les plantes psychotropes dont certains faisaient usage, marijuana, cocaïne, opiacés. Voir à ce propos, BACHMANN C., COPPEL A. : Le dragon domestique, Paris, Albin Michel, 1989.

<sup>10</sup> Mac RAE E., 1998, p. 326.

<sup>11</sup> Mac RAE E., 1998, p. 326.

<sup>12</sup> ARVEILLER J., SUEUR C. : Iatrogénie et production de savoir sur les toxicomanies, *L'Evolution Psychiatrique*, 1989, 54, 2, 333-353.

Ceci affecta profondément la pensée scientifique, et, au début des années 70, il fut généralement considéré qu'aucune de ces substances ne pouvait être consommée de façon régulière, ou à long terme, sans causer de sérieux risques. On considéra aussi que ces substances étaient principalement utilisées par des sujets présentant des troubles sévères de la personnalité. La recherche sur les drogues fut donc influencée par cette vision moraliste des choses, dans laquelle toutes les drogues étaient considérées comme « mauvaises », inéluctablement dangereuses, et physiologiquement ou psychologiquement source d'addiction; l'abstention était donc la seule voie raisonnable. »<sup>13</sup>

Seuls quelques chercheurs isolés, appartenant souvent à la contre-culture des années 60/70, opposés à la prohibition moraliste anti-psychédélique, continuèrent, « hors la loi », à s'intéresser à ces substances, à leurs effets neurophysiologiques, à leur synthèse chimique, et à leur utilisation pratique, dans une optique spiritualiste, artistique ou thérapeutique.

Après plus de 25 années de stagnation, la recherche a repris lentement. Au milieu des années 90, aux USA, les agences fédérales de contrôle de la recherche ont approuvé plusieurs études ayant pour objet d'examiner les bases physiologiques et les effets sur le système nerveux central des hallucinogènes chez l'homme, ainsi que d'avancer dans la mise en œuvre de leur utilisation thérapeutique<sup>14</sup> (cannabis, ayahuasca, peyotl, psilocybine, ibogaïne, kétamine, N.N-DMT, MDMA, LSD).

Dans d'autres pays occidentaux, les recherches sur le sujet reprennent également progressivement ces dernières années (études suisses sur la MDMA, la psilocybine et la kétamine, études allemandes sur la psilocybine, études russes sur la kétamine, études hollandaises sur le LSD et l'ibogaïne, études espagnoles sur la MDMA et l'ayahuasca, études israéliennes sur la MDMA, le cannabis et l'ibogaïne, études brésiliennes sur l'ayahuasca...)<sup>15</sup>.

La France reste un des seuls pays développés qui continue d'ignorer l'intérêt scientifique de l'étude de ces substances, et qui, par ailleurs, possède l'une des lois les plus répressives en matière d'usage.

---

<sup>13</sup> Mac RAE E., 1998, p. 326.

<sup>14</sup> STRASSMAN R. J. : Human hallucinogenic drug research in the United States : a present-day case history and review of the process, *Journal of Psychoactive Drugs*, 1991, 23, 1, 29-38.

STRASSMAN R. J. : Hallucinogenic drugs in psychiatric research and treatment. Perspectives and prospects, *Journal of Nervous and Mental Disease*, 1995, 183, 127-138.

STRASSMAN R. J. : Perspectives on DMT research, *Bulletin of the MAPS*, 1998, VIII, 3, 4-11.

MASH D. C., KOVERA C. A., BUCK B. E., NORENBURG M. D., & coll. : Medication development of ibogaïne as a pharmacotherapy for drug dependence, *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1998, 844, 274-92.

GROB C. S. : Psychiatric research with hallucinogens : what have we learned ?, *The Heffter Review of Psychedelic Research*, 1998, 1, 8-20.

GROB C., POLAND R. E., CHANG L. : Psychobiologic effects of 3,4-methylenedioxymethamphetamine in humans : methodological considerations and preliminary observations, *Behavioural Brain Research*, 1996, 73, 103-107.

<sup>15</sup> *Bulletin of the MAPS*, 1999, IX, 2, 15-21.

## 2. Définitions

Les termes d'hallucinogènes, de psychédéliques ou d'enthéogènes sont pratiquement interchangeables. Chacun des autres termes (psycholytique, psychodysleptique, psychomimétique, délirigène, entactogène...) se réfère à un angle particulier d'observation des effets de ces substances.

- Substance hallucinogène : il s'agit du terme le plus couramment utilisé dans la littérature psychiatrique concernant ces substances. Pour Hoffer et Osmond<sup>16</sup>, le terme d'hallucinogène n'est pas satisfaisant, car « *il met l'accent sur l'élément perceptuel de la réponse à ces drogues* » ; les hallucinogènes étant sensé induire exclusivement des hallucinations, au sens d'illusions de perceptions, de perceptions imaginaires sans objet réel. Les hallucinogènes sont donc précisément « *des composés chimiques qui à des doses non toxiques, entraînent des modifications des perceptions, du cours de la pensée et de l'humeur, mais rarement de la confusion mentale, des troubles de la mémoire, ou une désorientation à l'égard des personnes, de l'espace et du temps* »<sup>17</sup>.
- Substance délirigène, utilisé pour les substances induisant, au contraire des hallucinogènes, plutôt une confusion mentale importante, avec perte massive du rapport à la réalité, désorientation spatio-temporelle et troubles mnésiques ((typique des glycolates naturels (datura, belladone – atropine, scopolamine, hyosciamine...) et synthétiques (trihexyphénidyl - Artane®)).
- Substance psychédélique : terme proposé en 1956 par Humphrey Osmond et Aldous Huxley, popularisé par Timothy Leary et l'équipe de Harvard<sup>18</sup>, signifiant « esprit manifesté ».
- Substance psychodysleptique : terme proposé en 1959 par Jean Delay, un des « pères » de la psychiatrie française moderne, défini de la façon suivante : « Dans ce groupe rentrent toutes les substances qui perturbent l'activité mentale et engendrent une déviation délirante du jugement avec distorsion dans l'appréciation des valeurs de la réalité. Ces drogues sont génératrices d'hallucinations ou d'illusions, d'états oniriques ou oniroïdes, d'états de confusion ou de dépersonnalisation (...) ces drogues sont susceptibles de reproduire le fait le plus caractéristique de l'aliénation, celui que les Anciens identifiaient à la « folie » elle-même, c'est-à-dire le délire (de *de lira*, sortir du sillon) »<sup>19</sup>.
- Substance enthéogène : ce terme a la même racine qu'enthousiasme ; il a été proposé par R. Gordon Wasson et J. Ott, pour évoquer « la libération ou l'expression d'un sentiment divin à l'intérieur de soi »<sup>20</sup>.
- Substance psycholytique : substances provoquant une modification des fonctionnements psychologiques habituels, entraînant par voie de conséquence des modifications « spontanées » des patterns de comportement, et une réorganisation des émotions et du cours de la pensée.
- Substance psychotomimétique ou psychomimétique : substances pouvant entraîner un état psychotique temporaire et artificiel.

<sup>16</sup> HOFFER A., OSMOND H. : The hallucinogens, New York, Academic Press, 1967.

<sup>17</sup> Idem.

<sup>18</sup> LEARY T., METZNER R., ALPERT R. : The psychedelic experience – A manuel based on the Tibetan Book of the dead, New Hyde Park, New York, University Press Books, 1964.

METZNER R. : Hallucinogens in psychotherapy and shamanism, *Journal of Psychoactive Drugs*, 1998, 30, 4, 333-341.

<sup>19</sup> DELAY. J. : Classification of psychotropic drugs, in « *Psychopharmacology Frontiers* », N.S. Kline Ed., London, Churchill ; 1959, 426-428.

<sup>20</sup> OTT J. : The age of entheogens & The Angels' Dictionary, Kennewick, Washington, Natural Product Co, 1995.

- Substance entactogène ou empathogène : terme employé pour certaines substances, en particulier les phényléthylamines de la famille de l'ecstasy (MDA, MDEA, MDMA, MBDB), améliorant chez de nombreux sujets la capacité à entrer en relation avec les autres (empathie), et à atteindre pour soi-même à un état de sérénité. L'euphorie provoquée est également caractéristique et se rapproche de celle induite par les champignons hallucinogènes de la famille des psilocybes (contenant des tryptamines). Le terme d'entactogène a été défini au début des années 80 par Shulgin et Nichols comme le fait de « produire un contact avec son propre corps »<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> NICHOLS D. E. : Differences between the mechanism of action of MDMA, MBDB and the classic hallucinogènes. Identification of a new therapeutic class : entactogènes, *Journal of Psychoactive Drugs*, 1986, 18, 4, 305-313.

SHULGIN Al., SHULGIN An.: PIKHAL : a chemical love story, Berkeley, Transform Press, 1991/1995.

### 3. Classification <sup>22</sup>

On distingue sept groupes de substances ayant des propriétés psychédéliques<sup>23</sup> :

- 1 - les tryptamines
- 2 - les phényléthylamines :
  - les drogues psychédéliques naturelles et les « designer drugs » entactogènes
  - les amphétamines
- 3 - les cannabinoïdes
- 4 - les  $\beta$ -carbolines
- 5 - les esters divers :
  - les glycolates naturels et synthétiques
  - les arylhexylamines (esters de pipéridine)
  - les acides lysergiques (LSD ...)
  - les alcaloïdes de l'amanita muscaria
  - les kawalactones (kava-kava)
- 6 - les produits volatiles
- 7 - le gamma-hydroxy-butyrat (GHB ou gamma-OH)

Les hallucinogènes, comme la plupart des drogues, proviennent de la famille de substances chimiques connues sous le nom d'alcaloïdes. Ce sont des bases azotées organiques provenant du règne végétal qui représentent un étonnant ensemble du point de vue de la variété de leurs structures. Dans la plupart des alcaloïdes on retrouve un atome d'azote séparé d'un système aromatique<sup>24</sup> par deux atomes de carbone.

**(S) aromatique - CH<sub>2</sub> - CH - NH<sub>2</sub>**

« Cette configuration a été reproduite dans des milliers de produits de synthèse dont elle est le seul point commun. »<sup>25</sup>

Du point de vue chimique, il existe classiquement quatre grandes familles d'hallucinogènes, que l'on différencie en fonction de leur système aromatique :

<sup>22</sup> Cf. Rapport de Recherche-action : Usages de drogues de synthèse. Réduction des risques dans le milieu festif techno, sous la direction de C. Sueur, M. Bastianelli, A. Bénézech et R. Cammas, Médecins du Monde, Mission Rave, Paris, 1999.

<sup>23</sup> BASCHARD P., RICHARD D. : Les stupéfiants. 2<sup>o</sup> partie : les drogues hallucinogènes, *Les actualités pharmaceutiques*, 1984, 213, 61-74,

BROSSAIS P. : Les « designer drugs », *Psychotropes*, 1998, 4, 1, 83-101,

INABA D. S., COHEN W. E. : Excitants, calmants, hallucinogènes, Padova, Italie, Piccin Nuova Libreria, version française, 1997,

POIRIER M.F. : Les hallucinogènes, *Séminaire de Psychiatrie Biologique*, Ed. Fournier Frères - Pharmuka, 1992, 21, 61-72,

SENON J. L. : Les psychostimulants : définition, classification et activité, *Séminaire de Psychiatrie Biologique*, Editions Fournier Frères - Pharmuka, 1985, Tome VIII, 61-73,

SHULGIN A. & A : Pihkal. A chemical love story, Berkeley, California, Transform Press, 1991.

SHULGIN A. T. : TIHKAL. The continuation, Berkeley, Californie, USA, Transform Press, 1993.

STAFFORD P. : *Psychedelics Encyclopedia*, USA, Berkeley, Ronin Publishing Inc, 1978 / 1992,

VALLA J. P. : L'expérience hallucinogène, Paris, Masson, 1983,

WEIL A., ROSEN W. : Du chocolat à la morphine, Paris, Ed. du Lézard, 1995.

<sup>24</sup> En chimie organique, il s'agit du nom donné au XIX<sup>e</sup> siècle à une série de substances odorantes qui possèdent dans leur structure chimique le squelette moléculaire du benzène (cycle insaturé de 6 atomes de carbone). Par extension, d'autres types de noyaux cycliques sont considérés comme des systèmes aromatiques.

<sup>25</sup> VALLA J. P. : L'expérience hallucinogène, Paris, Masson, 1983, p. 51.

- les substances comprenant un **noyau benzénique** : les phényléthylamines (mescaline, amphétamines naturelles et synthétiques, « designer drugs »)
- les substances comprenant un **noyau indolique** : il s'agit là des tryptamines (DMT, psilocybine, ibogaïne), des carbolines (harmane, harmaline), et des dérivés de l'acide lysergique (LSD)
- les **esters** (anticholinergiques naturels et synthétiques)
- les **terpènes** : les cannabinoïdes.

On ajoute à ces quatre grandes classes les « cas particuliers » des substances suivantes :

- Le nitrite d'amyl (poppers) et le protoxyde d'azote (« gaz hilarant »)
- Les arylcyclohexylamines (PCP, kétamine)
- Le muscimol, la muscazone et l'acide iboténique de l'amanite tue-mouche
- La méthysticine du kava-kava
- Le gamma hydroxybutyrate (GHB ou « liquid ecstasy »)



## Tableau des substances psychédéliques

Classe	sous-classe	Origine	substance
<b>Tryptamines</b>		Naturelle	bufoténine : 5-OH-DMT (Yopo) psilocine : 4-OH6DMT (Psilocybe) psilocybine (Psilocybe) ibogaïne (Tabernanthe Iboga)
		Synthétique	N,N-diméthyltryptamine (DMT) DET, DPT
<b>Phényléthylamines</b>	hallucinogènes et « designer drugs »	Synthétique	MDMA, MDEA, MDA, MBDB, DOB, DOM, 2CB, MTA, 2C-T2, 2C-T7
		Naturelle	mescaline (Peyotl, San Pedro) myristicine (Noix de muscade)
	amphétamines	Naturelle	cathinone (Khat) éphédrine (Ephédra)
		Synthétique	amphétamine, méthamphétamine, PCA, PMA salbutamol (Ventoline®) amfépramone (Ténuate Dospan®) fenfluramine (Pondéral®) dexfenfluramine (Isoméride®)
<b>Cannabinoïdes</b>		Naturelle	cannabinol delta-tétrahydrocannabinol
		Synthétique	nabilone (Cesamet®) dronabinol D9-THC (Marinol®)
<b>β-carbolines</b>		Naturelle	harmane (Passiflore) harmine (Ayahuasca, Yagé) harmaline
<b>Esthers divers</b>	glycolates	Naturelle	atropine, scopolamine et hyosciamine (Datura, Belladone, Jusquiame, Mandragore)
		Synthétique	Ditran trihexyphénidyl (Artane®) bipériden (Akineton Retard®)
	amanite tue-mouche	Naturelle	muscimol acide iboténique muscazone
	kawalactone	Naturelle	méthysticine, kawaine, yangonine (Kava-kava)
	arylhéxylamine	Synthétique	phencyclidine (PCP) kétamine (Kétalar®)
	acides lysergiques	Synthétique	diéthylamide de l'acide lysergique (LSD)
		Naturelle	isoergine, ergine (ololiuqui, volubilis, bois de rose)
<b>Produits volatiles</b>		Synthétique	ether, chloroforme, essence, trichloréthylène oxyde nitrique (gaz hilarant) nitrite d'amyl (poppers)
<b>Autres</b>		Synthétique	Gamma hydroxy butyrate

#### 4. Les effets des drogues « hallucinogènes »

La sémiologie commune aux **ivresses hallucinatoires** a été décrite par Pierre Deniker dans « *Psychopharmacologie et modulations chimiques du comportement* » en 1966.

- 1 - modifications végétatives (dominante sympathomimétique)
- 2 - troubles de la vigilance et des synthèses mentales
- 3 - modifications de l'humeur, excitation
- 4 - modifications esthétiques :
  - illusions, troubles paresthésiques
  - troubles somatognosiques : dépersonnalisation
- 5 - phénomènes de libération onirique :
  - pseudo-hallucinations
  - intuitions pathologiques
  - libérations émotionnelles
- 6 - synesthésies et ecmnésies :
  - enchaînements sensoriels (« le bruit des couleurs »)
  - reviviscence active de souvenirs
- 7 - labilité, contradictions, simultanéité des phénomènes

La personnalité des sujets joue un rôle important dans l'expression de tel ou tel élément de cette sémiologie. La phénoménologie de ces expériences illustre bien les rapports entre hallucinations et rêve<sup>26</sup>.

Le concept d'**hallucination** est très difficile à définir<sup>27</sup>. Alors que chez le sujet schizophrène, il semble clair que le processus de clivage psychique produise une « néo-réalité » hallucinatoire (particulièrement accoustico-verbale) et imaginaire, produite par l'inconscient, l'usage des drogues psychédéliques doit être approché phénoménologiquement de façon plus complexe. Il est beaucoup moins évident de parler « d'hallucinations vraies » dans ce dernier contexte. En fait, le terme d'hallucination est assez impropre dans ce contexte plus clairement onirique.

Des modifications neurobiologiques spécifiques (par l'intermédiaire de la liaison des molécules psychédéliques aux récepteurs 5 HT2A en particulier<sup>28</sup>) entraînent d'évidence des modifications perceptuelles physiologiques ; ces modifications sont plus des « colorations » différentes de la vision, ou des « sonorisations » troublées, que des créations d'images ou de sons. D'autre part, la modification de la conscience entraînant des changements tant perceptuels qu'émotionnels, la psyché va construire des significations modifiées de ces perceptions réelles. Enfin, des productions de l'inconscient, des « rêves éveillés » vont surgir, en lien avec l'abaissement des mécanismes de défense psychiques, des « filtres » psychiques qui organisent le refoulement habituel. Et c'est là que l'on peut parler de « visions » hallucinatoires.

<sup>26</sup> POIRIER M. F. : Les hallucinogènes, *Séminaire de Psychiatrie Biologique*, Ed. Fournier Frères - Pharmuka, 1992, 21, p. 62.

<sup>27</sup> EY H. : *Traité des hallucinations*, Paris, Masson, 2 vol., 1973.

LANTERI-LAURA G. : *Les hallucinations*, Paris, Masson, 1997.

RICHARD D., SENON J. L. : *Dictionnaire des drogues, des toxicomanies et des dépendances*, Paris, Larousse, 1999, chapitre "hallucination", pp. 214-218.

<sup>28</sup> Cf. le chapitre sur le fonctionnement neurobiologique des hallucinogènes dans le Rapport de Recherche-action : Usages de drogues de synthèse. Réduction des risques dans le milieu festif techno, sous la direction de C. Sueur, M. Bastianelli, A. Bénézech et R. Cammas, Médecins du Monde, Mission Rave, Paris, 1999.

VOLLENWEIDER F. X. : Recent advances and concepts in the search for biological correlates of hallucinogen-induced altered states of consciousness, *The Heffter Review of Psychedelic Research*, 1998, 1, 21-32

et TASSIN J. P. : Hypothèses neurobiologiques des hallucinations, *Séminaire de Psychiatrie Biologique*, Editions Fournier Frères - Pharmuka, 1992, 21, 73-89.

Il existe une proximité phénoménologique frappante entre les « états modifiés de conscience » (le concept « d'Altered States of Consciousness », ASC, des anglo-saxons)<sup>29</sup>, induits par les drogues psychotropes, et les « états étranges de la conscience » (EEC), d'origine « spontanée », ou qui se produisent sous l'effet d'une pratique spécifique, ou encore, les pratiques chamaniques traditionnelles, qui peuvent associer la prise de substances psychoactives à des rituels et des pratiques inductrices d'EEC.

Ces états étranges de la conscience sont "des expériences de courte durée, qui comportent une modification de la conscience de soi et une transformation des rapports avec le monde"<sup>30</sup>. Ce type d'état regroupe des expériences humaines très variables et multiformes. Dans leur définition, on peut retenir la notion de perte de conscience des limites extérieures de soi, associée à une manière inconnue d'appréhender un environnement inconnu, qui correspond aux concepts psychopathologiques de dépersonnalisation et de déréalisation, sans qu'il soit possible d'en référer, à chaque fois, à la pathologie.

« Charles Tart, dans les années 60, partant des travaux sur le rêve et l'hypnose, définissait les états altérés de conscience comme le vécu d'un changement qualitatif dans le fonctionnement mental : il ne s'agit pas de plus ou de moins, mais d'une différence nettement éprouvée »<sup>31</sup>.

Il existe donc de nombreuses autres expériences entraînant des états modifiés de conscience sans drogue (hypnose, méditation, trances, isolation sensorielle<sup>32</sup>...).

Sans les exposer ici en détail, « nous estimons que toutes les recherches sur la *déprivation sensorielle* (cf. L. J. West<sup>33</sup>, Ph. Solomon<sup>34</sup>, J. de Ajuriaguerra<sup>35</sup>, J. P. Zubek<sup>36</sup>) nous conduiraient à des conclusions voisines : l'abolition plus ou moins intégrale des afférences sensitives et sensorielles, dès qu'elle dure un peu, entraîne une altération de la vigilance et des éléments de confusion où rapidement s'installe un état intermédiaire entre la veille et le sommeil, comme aurait dit J. Baillarger, « c'est-à-dire quelque chose qui ressemble beaucoup à l'onirisme. »<sup>37</sup>

<sup>29</sup> GROF S. : Human nature and the nature of reality : conceptual challenges from consciousness research, *Journal of Psychoactive Drugs*, 1998, 30, 4, 343-357.

METZNER R. : The ecstatic adventure, Macmillan Ed., USA, 1968.

METZNER R. : States of consciousness and transpersonal psychology as altered states of consciousness, in "Existential-and Phenomenological Perspectives in Psychology", R. Vallee & S. Halling Ed., Plenum Press, New York, USA, 1989.

METZNER R. : Therapeutic applications of altered states of consciousness (ASC), in "Worlds of consciousness", vol. 5, Abstracts and selected papers, First International Congress of the European College for the Study of Consciousness (ECSC), Göttingen (Germany), september 24-27 1992, VWB, Berlin, 1995, 185-193.

METZNER R. : Addiction and transcendence as altered states of consciousness, in "Worlds of consciousness", vol. 5, Abstracts and selected papers, First International Congress of the European College for the Study of Consciousness (ECSC), Göttingen (Germany), september 24-27 1992, VWB, Berlin, 1995, 215-231.

METZNER R. : Hallucinogenic drugs and plants in psychotherapy and shamanisme, *Journal of Psychoactive Drugs*, 1998, 30, 4, 333-341.

SIMOES M. : Acute paranoid schizophrenic syndrome and Altered States of Consciousness (ASC) : a contribution to the ASC hypothesis, in "Worlds of consciousness", vol. 5, Abstracts and selected papers, First International Congress of the European College for the Study of Consciousness (ECSC), Göttingen (Germany), september 24-27 1992, VWB, Berlin 1995, 245-258.

<sup>30</sup> VALLA J. P. : Les états étranges de la conscience, Paris, PUF, 1992.

<sup>31</sup> PELLICIER Y. : Avant propos à "Les états étranges de la conscience" de J.P. Valla, 1992, p.6.

<sup>32</sup> LEMAIRE C., ZISKIND C. : L'isolation sensorielle en bulle, *Nervure*, 1988, 5, 10-17.

LEMAIRE C., ZISKIND C. : Un autre regard, *Psychiatrie Française*, 1989, 5, 33-40.

ZISKIND C. : Aspects particuliers de la perception corporelle dans la société occidentale, *Nervure*, 1991, IV, 5, 66-69

<sup>33</sup> WEST L. J. ed. : Hallucinations, New York, Gruned Stratton, 1962.

<sup>34</sup> SOLOMON P. : Sensory deprivation, Cambridge, Harvard University Press, 1961.

<sup>35</sup> AJURIAGUERRA J. de éd. : Symposium sur la désafférentation, Paris, Masson, 1964.

<sup>36</sup> ZUBEK J. P. : Sensory deprivation (fifteen years of), New York, Appleton Century Krafcs, 1969.

<sup>37</sup> LANTERI-LAURA G. : Les hallucinations, Paris, Masson, 1997, p.154.

Les OBE (Out of Body Experiences), que l'on peut définir comme « un état altéré de conscience dans lequel le sujet sent que son esprit ou sa conscience de soi est séparé de son corps physique, et au cours duquel l'expérience lui paraît réelle et différente du rêve »<sup>38</sup>, et que l'on peut rapprocher du voyage astral des traditions orientales, font partie de ce vaste regroupement phénoménologique.

Ce type d'expérience n'est pas en corrélation obligatoire avec une pratique religieuse; ces expériences peuvent aussi être liées à l'immersion sensorielle artistique (musique, méditation contemplative...), ou à un phénomène de stress (effroi, annonce d'un décès, mort imminente...).

« Dans tous les cas, il s'agit d'un débordement émotionnel. L'activité ou la compagnie l'inhibe; la solitude ou l'immersion dans la foule le favorise. La prière, l'acte sexuel, la méditation sont évoqués mais beaucoup plus rarement, comme pouvant induire ce type d'état. Or, dans la majorité des cas, ce qui est éprouvé alors est un sentiment océanique<sup>39</sup>, un vécu d'harmonie. Les stimulations de l'extérieur sont réduites ou abolies aboutissant à l'extase et au dédoublement (out-of-body). Le sujet peut expérimenter la présence vague et imprécise d'une force extérieure. Dans un tiers des cas, les perceptions sont modifiées. Le phénomène ne dure que quelques minutes dans la plupart des cas mais ceux qui l'ont rencontré l'ont jugé émouvant, voire bouleversant et nombre d'entre eux en ont eu leur vie transformée »<sup>40</sup>.

Les interprétations de ces états sont variées; J.P. Valla en fait l'analyse exhaustive dans son livre « Les états étranges de la conscience »<sup>41</sup>. Ce n'est pas le lieu ici d'en approfondir les différents aspects.

Des phénomènes semblables ont été décrits de tous temps par les théologiens et les mystiques, les médecins, les ethnologues, les créateurs et les artistes, les philosophes. L'inventaire complet en est impossible. On peut se référer au grand ouvrage de Mircea Eliade sur les techniques de l'extase, ainsi qu'au texte de George Lapassade sur « Les états modifiés de la conscience »<sup>42</sup> (cf. chapitre suivant).

Toujours est-il que la description de ces états ressemble souvent à la description sémiologique des ivresses psychédéliques, particulièrement celles induites par les drogues qui semblent avoir un tropisme particulier pour les récepteurs cérébraux à NMDA (N-méthyl-D-aspartate), particulièrement les tryptamines (DMT de l'ayahuasca, ibogaïne...) et la kétamine, qui agissent comme antagonistes de ces récepteurs.

Des états de sommeil partiel induits par les benzodiazépines, ou des états d'épuisement liés à la surconsommation de cocaïne ou d'amphétamines peuvent également induire ce type d'état. Certains états oniroïdes (hallucinations hypnagogiques), s'en rapprochent également.

<sup>38</sup> GABBARD G. O., GLEEN, TWEEMLOW : With the eyes of the mind, New York, Praeger Ed., 1985.

<sup>39</sup> FREUD S. : Malaise dans la civilisation, chapitre 1 (1934), Paris, PUF, 1971.

<sup>40</sup> PELLICIER Y. : Avant propos à "Les états étranges de la conscience" de J.P. Valla, 1992, p.6.

<sup>41</sup> VALLA J. P. : Les états étranges de la conscience, Paris, PUF, 1992.

<sup>42</sup> LAPASSADE G. : Les états modifiés de la conscience, Paris, PUF, coll. "Nodules", 1987.

## 5. L'usage des drogues dans les sociétés traditionnelles

« L'intérêt » de ces substances dans les phénomènes de « passage », qu'il s'agisse de l'adolescence, ou d'expérimentations esthétiques, symbolistes et artistiques, ou encore dans une perspective magico-religieuse, est donc évident.

« Le **rite de passage** de l'enfant à l'adulte est, dans les sociétés traditionnelles, le dispositif social par lequel est reconnu fondamentalement un nouvel état, celui d'homme surtout, et avec un moindre marquage rituel, celui de femme. Bien que ces bases soient absentes des comportements actuels plus ou moins institutionnalisés à l'adolescence, nombreux sont les comportements individuels ainsi qualifiés »<sup>43</sup>.

Logiquement, les **rites initiatiques** font chronologiquement suite à ces rites de passage; ils sont sensés amener l'homme du statut de profane à celui d'initié. Au delà de la rencontre avec le corps, la différence des sexes, la mort symbolique, les rôles et devoirs sociaux, le rite initiatique a pour objet de permettre à l'homme de surmonter la frayeur vis-à-vis de la mort, de l'installer dans le cycle des morts-renaissances, et de lui permettre d'avoir accès au sacré.

Alors que le rite de passage est un passage obligé, le rite initiatique demande un choix, une volonté active. « Avec les rites de passage de classe d'âge, c'est toute la communauté qui est ainsi structurée. Chacun y est passé ou y passera. Tandis que l'initié, faisant déjà partie de la communauté, entre dans une société particulière, un sous-groupe. Les rapports entre ces sociétés initiatiques et l'ensemble de la communauté sont de type verticaux, hiérarchiques le plus souvent. Dans les sociétés traditionnelles, de ces cercles, émanent les détenteurs de fonctions particulières et vitales pour l'ensemble : fonctions de relation privilégiée au sacré, fonctions de type soignant, fonctions guerrières... »<sup>44</sup>

Ces rituels concernent toujours un changement d'état, un passage mort-renaissance, et le psychotrope hallucinogène sert de catalyseur dans ce contexte, parce qu'il induit chez le sujet un *état modifié de conscience*.

Dans les sociétés traditionnelles, les drogues sont considérées comme sacrées : des entités divines ou équivalentes. En les absorbant, on acquiert leurs pouvoirs et la connaissance, « on devient Dieu ». L'usage en est toujours ritualisé. Certains rituels, certaines tribus utilisent des drogues hallucinogènes, d'autres non. Le fait le plus important étant l'aménagement de la cosmologie par le rituel.

Des techniques de jeûne, de privation sensorielle ou de sommeil, d'isolement, de danse créent un état de transe similaire.

Le rite acquiert ainsi dans nombre de sociétés une place encore plus importante que la prise de substances psychoactives. « Le rite apparaît alors en réalité comme une assurance contre l'impondérable, l'imprévu, l'aléatoire et l'indétermination » (il permet alors également un « encadrement » des effets du psychotrope, et limite ainsi les risques de « dérapage » psychique). « Il permet par conséquent de maîtriser l'incertitude et garantit, du moins illusoirement, la stabilité du monde et celle de l'univers des hommes. Par son caractère répétitif, le rite est paradoxalement hors de la temporalité, il est donc un moyen de maîtriser le futur, par définition inconnu. »<sup>45</sup>

Les rites créent du lien social, autant qu'ils participent à structurer la pensée, et à « lier » l'angoisse existentielle. Les rites structurent aussi bien la société, que le sujet lui-même intégré dans cette société, « encadré » dans ces représentations.

« Chaque produit s'inscrit au sein de rituels codifiés et tout un chacun se montre tolérant envers les usages des autres castes, supposant que l'usage d'autrui est toléré par ses prêtres. Cela ne veut pas dire que, chez les peuples sans histoire, la drogue n'a jamais fait problème.

<sup>43</sup> GENDREAU J. : L'adolescence et ses rites de passage, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 104.

<sup>44</sup> GENDREAU J., p. 109.

<sup>45</sup> ROSENZWEIG M. : Les drogues dans l'histoire, entre remède et poison. Archéologie d'un savoir oublié, Paris, Bruxelles, De Boeck Ed., 1998, p. 24.

Il s'y est produit des dérives, qui ont fait basculer telle ou telle société vers ce qu'on baptise aujourd'hui la « toxicomanie », le plus souvent lorsqu'une culture est menacée par une autre. »<sup>46</sup>

La question sociologique actuelle fondamentale réside peut-être dans la capacité, (ou l'absence de capacité) que peuvent avoir les jeunes consommateurs de drogues dans nos sociétés modernes, à créer des rituels d'incorporation de ces drogues.

Pour Thomas Szasz<sup>47</sup>, les « marginaux déviants » utilisateurs de drogues ont parfois réussi à créer des rituels d'usages de stupéfiants, qui sont une source précieuse d'auto-contrôle pour eux-mêmes, et d'hétéro-contrôle des risques d'abus et de passion chez les usagers en crise, sujets à la perte d'auto-contrôle.<sup>48</sup>

Pour la génération d'usagers de cannabis et de LSD des années 60/70/80, et pour la génération actuelle de consommateurs de drogues de synthèse (médicaments psychotropes, ecstasy...), « l'exemple d'une acclimatation d'un produit exotique (le kava-kava en Nouvelle Calédonie française) dans des rituels folkloriques intégrateurs et socialisants qui nous vient de cette partie de notre territoire paraît précieuse à étudier. Mais le passage d'un usage socialisé à un usage abusif est déjà depuis longtemps repérable : dans les effets désastreux des entrepreneurs de morale prônant l'abstinence comme opium du peuple et la marginalisation-pénalisation des usagers, et dans les effets des crises économiques et culturelles. Se décentrer du psychologisme et du biologisme) pour se poser des questions de lien social et de politique de drogue paraît pour « l'individu incertain »<sup>49</sup> plus opérant que céder à la grande peur de perte de contrôle nourrie par les familles »<sup>50</sup> et les politiques, principaux garants mais aussi bénéficiaires de « l'ordre établi ».

---

<sup>46</sup> COPPEL A., BACHMANN C. : Le dragon domestique, Paris, Albin Michel, 1989, p.43.

<sup>47</sup> SZASZ T. : Les rituels de la drogue, Paris, Editions Payot, 1976 ; La persécution rituelle des drogués, (réed.), Paris, Editions du Léopard, 1994.

SZASZ T. : Notre droit aux drogues, Paris, Editions du Léopard, 1994 .

<sup>48</sup> SHEWAN D., DALGARNO P., REITH G. : Perceived risk and risk reduction among ecstasy users : the role of « drug, set, and setting », *International Journal of Drug Policy*, 2000, 10, 431-453.

Et : Rapport de Recherche-action : Usages de drogues de synthèse. Réduction des risques dans le milieu festif techno, sous la direction de C. Sueur, M. Bastianelli, A. Bénézech et R. Cammas, Médecins du Monde, Mission Rave, Paris, 1999.

<sup>49</sup> EHRENBERG A. : L'individu incertain, Paris, Calmann-Levy, 1995.

<sup>50</sup> Van AERTRYCK G. : Boire un petit kava : un nouveau rituel français, *Revue VST*, 1996, 36-37.

## 6. Le Chamanisme

Le philosophe Mircea Eliade<sup>51</sup>, spécialiste des religions comparées et de la pensée mythique, a qualifié le chamanisme de "*science de l'extase*".

« Chaman est un mot qui appartient au langage de la tribu des Tungus en Sibérie, lieu où les anthropologues situent une des origines du chamanisme. Cette pratique est un rite sacré qui a pour fonction de conduire à l'extase, celle-ci étant définie comme une *transe* susceptible de supprimer les frontières entre veille et sommeil, entre ciel et terre, entre vie et mort, maladie et santé. »<sup>52</sup>

Le recours à des agents hallucinogènes n'est que l'un des accès possibles aux états de transe, conducteurs de la sensation d'entrer en contact avec le surnaturel<sup>53</sup>; c'est aussi la méthode la plus rapide.

L'un des aspects typiques de l'expérience chamanique est le passage d'un état de conscience à un autre. C'est l'état de « *transe* » qui permet ce passage, et il est vécu par le chaman comme un véritable « *voyage* ».

En Sibérie, « dans toute cette aire immense qui comprend le centre et le nord de l'Asie, la vie magico-religieuse de la société est centrée sur le chaman. Ce n'est pas à dire, évidemment, qu'il soit le seul et unique manipulateur du sacré, ni que l'activité religieuse soit totalement confisquée par le chaman. Dans beaucoup de tribus, le prêtre sacrificateur coexiste avec le chaman, sans compter que tout chef de famille est aussi le chef du culte domestique. Néanmoins, le chaman reste la figure dominante car, dans toute cette zone où l'expérience extatique est tenue pour l'expérience religieuse par excellence, le chaman, et lui seul, est le grand maître de l'extase. »<sup>54</sup> Le chaman, qui, par rapport à d'autres magiciens, est le seul à posséder « *la maîtrise du feu* » et à pratiquer « *le vol magique* », est également le plus souvent, dans la plupart des civilisations possédant des chamans, un « *medicine-man* », un guérisseur.

C'est également celui qui connaît les mystères des champignons hallucinogènes (et particulièrement, la façon d'absorber *l'amanita muscaria*, qui, à forte dose, est un poison violent). Lors des cérémonies magico-religieuses, le chaman, qui connaît les plantes, et est entraîné à subir les effets hallucinogènes de l'amanite tue-mouche, mange le champignon, alors que les différents officiants, qui n'ont pas l'expérience du chaman, absorbent l'urine du chaman, qui contient les alcaloïdes dilués.<sup>55</sup>

Depuis une cinquantaine d'années, plusieurs générations de chercheurs (ethnographes, anthropologues, botanistes, psychologues, philosophes et théologiens), ont étudié sur l'ensemble du globe un certain nombre de pratiques chamaniques traditionnelles, parfois très anciennes, utilisant des drogues hallucinogènes.

Ces travaux se sont inscrits dans la suite des pionniers que furent Gordon Wasson et Roger Heim<sup>56</sup>, (qui ont redécouvert le culte précolombien des champignons magiques), ainsi que

<sup>51</sup> ELIADE M. : Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase (1951), Paris, Payot, 1968.

ELIADE M. : Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux, Paris, Gallimard, 1952. et ELIADE M. : Le sacré et le profane, Paris, Gallimard, 1965.

<sup>52</sup> ELIADE M., 1968, p.22.

<sup>53</sup> ROSENZWEIG M., 1998, p. 25.

<sup>54</sup> ELIADE M., 1968, p.22.

<sup>55</sup> MEYERS C., PARING R. : Hallucinoses culturelles : le berserk scandinave et l'amok malais, *Actualités Psychiatriques*, 1985, 4, 46-51.

<sup>56</sup> HEIM R., WASSON R. G. : Les plantes hallucinogènes : botanique et ethnologie, Paris, France, Editions du Museum d'Histoire Naturelle, 1958.

WASSON R. G. : Le champignon divin de l'immortalité, in « *La chair des dieux. L'usage rituel des psychédéliques* », Furst P.T. Ed., Paris, Ed. Le Seuil, 1974, 182-203.

WASSON G. : Traditional use in North America of Amanita muscaria for divinatory purposes, *Journal of Psychedelic Drugs*, 1979, 25-28.

dans la continuité des écrits d'Harner<sup>57</sup> sur le rôle des plantes hallucinogènes dans le chamanisme européen pratiqué par les sorcières, puis des recherches de Weston La Barre<sup>58</sup>, Richard Evans Schultes<sup>59</sup>, Claudio Naranjo<sup>60</sup>, Peter Furst<sup>61</sup>, G. Reichel-Dolmatoff<sup>62</sup>...

L'hallucinogène va, dans le contexte chamanique, servir d'outil pharmaco-psychique permettant l'accès à un certain type d'information difficilement accessible autrement, mais toujours utilisé en complément d'une autre technique corporelle inductrice de modifications de l'état de conscience (ascèse, méditation, épuisement, jeûne, danse, transe...). Pour La Barre, par exemple, « à chaque fois qu'un indien consomme du tabac ou du peyotl, ...il s'incorpore le pouvoir de l'esprit ».

« Il faut d'abord voir pour connaître, la vision est la première par rapport au savoir. Si l'ingestion des drogues n'est pas tolérée par le novice, celui-ci ne pourra pas prétendre à la position de chaman, car, privé de l'expérience visionnaire, le savoir lui restera inaccessible, tout comme les alliés des pouvoirs essentiels à sa pratiques, les esprits auxiliaires et les fléchettes magiques ». <sup>63</sup>

« Chaque hallucinogène induit un type particulier de vision, modifiable par l'adjonction de nouvelles plantes, établissant ainsi une corrélation entre la composition des breuvages et la production d'hallucination ». <sup>64</sup>

Il est intéressant de constater que l'on peut retrouver ce dernier constat, fait par un ethnologue dans le cadre d'une étude sur le chamanisme amérindien, dans la lecture de PIKHAL<sup>65</sup>, ou de TIKHAL<sup>66</sup>, du chimiste américain Alexander Shulgin (« l'inventeur » de plus de 400 phényléthylamines et tryptamines synthétiques), qui décrit également, pour chacune des variétés psychédéliques qu'il a synthétisées et expérimentées (2-CB, DOM, DOI, DOB, 2C-T2, 2C-T7, diverses tryptamines...), des effets hallucinogènes, ou plutôt « visionnaires », assez spécifiques de chacune de ces substances.

Puis, les plantes hallucinogènes perdent de l'importance à mesure que le chaman maîtrise ses visions ; elles sont alors remplacées par le tabac.

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

WASSON R. G. : *the wondrous mushroom*, New York, MacGravw-Hill Ed., 1980.

<sup>57</sup> HARNER M. : *Hallucinogènes et chamanisme* (New York, Oxford University Press), Genève, Ed. Georg, 1973.

<sup>58</sup> La BARRE W. : *Les plantes psychédéliques et les origines chamaniques de la religion*, in « *La chair des dieux. L'usage rituel des psychédéliques* », Furst P.T. Ed., Paris, Le Seuil, 1974, 249-266 et *La BARRE W. : The peyote cult*, Hamden, Connecticut, Shoestring Press, 1964.

<sup>59</sup> SCHULTES R. E., HOFMANN A. : *Les plantes des dieux. Les plantes hallucinogènes, botanique et ethnologie*, France, Ed. Berger-Levrault, 1981, 192 p., (The botany and chemistry of hallucinogens, Springfield, Illinois, USA, Ed. C. Thomas, 1973.)

SCHULTES R. E. : *Recognition of variability in wild plants by indians of the northwest amazon : an enigma*, *Journal of Ethnobiology*, 1986, 6, 2, 229-238, ([www.ndirect.co.uk](http://www.ndirect.co.uk)).

SCHULTES R. E. : *Antiquity of the use of the New World hallucinogens*, *The Heffter Review of Psychedelic Research*, 1998, 1, 1-7.

<sup>60</sup> NARANJO C. : *The Healing Journey*, USA, Random House, Ballantine Books, 1967.

NARANJO C. : *Aspects psychologiques de l'expérience yagé dans un cadre expérimental*, In « *Hallucinogènes et chamanisme* », dir. A. Harner, Genève, Suisse, Ed. Georg, 1973, 197-216.

<sup>61</sup> FURST P. T. : *La chair des dieux. L'usage rituel des psychédéliques*, Paris, Ed. du Seuil, 1974.

<sup>62</sup> REICHEL-DOLMATOFF G. : *The shaman and the jaguar - A study of narcotic drugs among the indian of Colombia*, Philadelphia, USA, Temple University Press, 1975.

REICHEL-DOLMATOFF G. : *Le contexte culturel du Yagé*, in « *La chair des dieux* », P.T. Furst Ed., Paris, Seuil, 1974, 56-92.

<sup>63</sup> CHAUMEIL J. P. : *Les plantes qui font voir*, *L'Ethnographie*, 1982, CXXIV, 87/88.

<sup>64</sup> CHAUMEIL J. P., 1982.

<sup>65</sup> SHULGIN Al. & A : *Pihkal. A chemical love story*, Berkeley, California, Transform Press, 1991.

<sup>66</sup> SHULGIN A.T. : *TIHKAL. The continuation*, Berkeley, Californie, USA, Transform Press, 1993.



suppose possible une communication et l'on considère que bon nombre d'infortunes - parfois de bonnes fortunes - en sont les conséquences.

Les êtres du monde-autre menacent ou agressent les âmes, les corps, les biens ou le milieu. Mais le monde-autre offre aussi aux humains la possibilité de communiquer avec lui et de répondre à ses attaques. Cette communication se fait le plus souvent par le rêve, considéré comme une voix émise et gouvernée par le monde-autre qui révèle ainsi la vérité à venir, proférant pronostics et oracles. »<sup>67</sup> Le chaman est l'intermédiaire entre ces deux mondes.

Le chaman perçoit ce que les autres ne perçoivent pas, et il agit en fonction d'un enjeu collectif, au service de la communauté. Il est de ce fait le médiateur entre deux mondes, le monde réel perçu par tous, et « l'autre-monde », et ce, dans une perspective de guérison, aussi bien collective qu'individuelle. La quête de la vision et le chamanisme correspondent à la recherche d'un sens des choses par le rituel.

« La tâche des chamans est de faire face à tous les dangers qui menacent la communauté en tant que telle, directement ou à travers ses membres, de faire face aussi bien à l'épidémie ou à la guerre qui la déciment qu'au défaut de fécondité qui entrave sa perpétuation, à toute calamité qui affecte sa subsistance, à toute entorse à l'éthique qui met en péril son bon ordre interne ou l'équilibre de ses rapports tant avec les autres communautés qu'avec le monde surnaturel. »<sup>68</sup>

La conception de la santé dans nombre de ces sociétés traditionnelles, est une conception holistique, globalisante. Corps, esprit, âme et surnaturel ne font qu'un. La guérison est autant sociale qu'individuelle, préventive que curative. Dans les rituels de guérison, le chaman et le « patient » prennent tous deux « le traitement », la, ou les plantes psychoactives. Les drogues deviennent de ce fait les « véhicules » d'une expérience spirituelle, communautaire et ritualisée<sup>69</sup>, dans le but d'améliorer un bien-être individuel et social<sup>70</sup>.

Il existe une géographie de l'imaginaire dans le voyage hors-corps du chaman (« *le vol magique* ») : les lieux sont identifiés, et les chamans rencontrent des ancêtres, des dieux, des animaux de pouvoir; un endroit particulier (un pilier ou un trou matérialisé par exemple), qui permettent, chacun à leur manière, la communication avec les mondes supérieurs et inférieurs<sup>71</sup>.

« Si discutable que puisse être le terme d'âme, il reste l'idée qu'elle ou l'une d'entre elle (celle du chaman) puisse sortir du corps sans entraîner la mort, et survivre à celle-ci ; cette idée est inhérente au chamanisme. »<sup>72</sup>

<sup>67</sup> PERRIN M. : Logique « sauvage » des psychotropes : le cas des sociétés chamaniques, *Psychotropes*, 1991, VI, 4, 115-123.

<sup>68</sup> CHAUMEIL J. P., 1982.

<sup>69</sup> PERRIN M. : Les praticiens du rêve – Un exemple de chamanisme, Paris, PUF, 1994.

PERRIN M. : Positions symboliques et usage des drogues dans les sociétés de tradition orale, *Le Trimestre Psychanalytique*, 1989, 4, 115-123.

PERRIN M. : Logique « sauvage » des psychotropes : le cas des sociétés chamaniques, *Psychotropes*, 1991, VI, 4, 115-123.

<sup>70</sup> SHEPARD G. H : Psychoactive plants and ethnopsychiatric medicines of the matsigenka, *Journal of Psychoactive Drugs*, 1998, 4, 321-332.

THORPE S.A. : Shamans, medicine men and traditional healers : a comparative study of shamanism in Siberian Asia, Southern Africa, and North America, University of South Africa, Pretoria, Afrique du Sud, 1993, 146 p.

WALSH R. : The spirit of shamanism, Los Angeles, USA , J.P. Tarcher Ed., 1990.

WEISS G. : Les fonctions de chaman et de prêtre à la lumière de la cérémonie ayahuasca des Campa, in « *Hallucinogènes et chamanisme* », Harner Ed., Genève, Suisse, Ed. Georg. 1973, 59-66.

<sup>71</sup> ROSSI I. : La voie de la connaissance : substances psychotropes et traditions chamaniques amérindiennes, *Psychotropes*, 1991, 6, 3, 93-98.

CHAUMEIL J. P. : Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yaguas du Nord-est péruvien, EHESS, 1983.

CHAUMEIL J. P. : Les plantes qui font voir, *L'Ethnographie*, 1982, CXXIV, 87/88.

<sup>72</sup> CHAUMEIL J. P., 1982.

L'ethnologue Michel Perrin a conceptualisé les différentes fonctions tenues par les drogues hallucinogènes par les termes de « *signe, véhicule et catalyseur* »<sup>73</sup>. Ces concepts peuvent être déclinés de façon très polyvalente, en fonction des drogues, des populations d'usagers, et des types d'usages considérés.

« La drogue est considérée ici non seulement comme un élément capable de disloquer la perception normale du monde, mais aussi comme un « **véhicule** » qui amène le chaman dans un « ailleurs » où résident les êtres surnaturels. (...) Par ailleurs, dans les sociétés traditionnelles, l'usage de la drogue est très codifié, comme l'est l'accès au surnaturel ; seules certaines personnes (chaman, sorcier, prêtre...) y sont autorisées, ou bien des groupes restreints, dans des occasions spécifiques (initiations, rituels d'alliance, cérémonies thérapeutiques...). La drogue sert alors de **signe**. Elle désigne le groupe qui y a accès, ainsi que les pouvoirs et les qualités qui lui sont attribués. »<sup>74</sup>

Aujourd'hui aussi, on attribue également aux drogues une fonction de **signe** ; « le discours médical (évoquant les dangers de la drogue avec des termes d'épidémiologie : contamination, prédisposition, terrain à haut risque, etc.) peut alors servir à justifier une collusion entre le juridique et le politique. Sous couvert de santé publique on peut établir un contrôle social. Le drogué - réel ou supposé - devient un véritable symbole, signifiant implicitement les valeurs négatives du groupe visé. »<sup>75</sup>

Par ailleurs, les drogues peuvent être les **catalyseurs** du voyage de l'état modifié de conscience, et de ses conséquences. Elles peuvent alors devenir les catalyseurs d'une révolte collective; « ainsi, dans un état de perception extraordinaire, sont mieux portés à la conscience et clamés par des populations entières, des faits dénonçant un état de domination ou d'oppression. La drogue joue donc ici le rôle d'un « catalyseur » qui, au lieu de mener à une expression bien structurée du voyage psychédélique, garante du maintien de l'ordre social, le menace en stimulant la contestation, l'expression ouverte du désespoir ou la révolution. »<sup>76</sup>

---

<sup>73</sup> PERRIN M. : *Anthropos. La drogue : véhicule, signe ou catalyseur, Autrement « L'esprit des drogues »*, 1989, 106, 42-49.

<sup>74</sup> PERRIN M., 1989, p.44.

<sup>75</sup> PERRIN M., 1989, p.46.

<sup>76</sup> PERRIN M., 1989, p.47.

## 7. Conception occidentale du chamanisme

Le chamanisme a existé en Occident durant la préhistoire, l'antiquité et jusqu'au Moyen Age (le roi de France était considéré comme un chaman jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle), mais il a été largement persécuté par l'église par la suite<sup>77</sup>.

L'usage occidental des drogues hallucinogènes coïncide avec la pratique de la contre-culture. Historiquement, aux USA, le renouveau des Indiens d'Amérique correspond à la période psychédélique et trans-personnelle, et il n'est pas étonnant que les enjeux culturels aient contribué à une meilleure connaissance du chamanisme. Ceci dit, à cette période, beaucoup de chercheurs se sont intéressés aux états altérés de conscience provoqués par : la privation sensorielle ou le bombardement sensoriel, le sommeil et le rêve, certaines maladies somatiques, les intoxications exogènes, les états psychotiques, avec des tentatives de classification comme par exemple Stanislas Grof qui établit un lien entre la psychologie et la conscience « au delà du réel ».

Mais actuellement, c'est pour beaucoup la culture du New Age qui s'intéresse à ce phénomène. L'enjeu est la transcendance individuelle, quête d'un pouvoir personnel à travers les expériences religieuses, mystiques de toutes les grandes traditions mondiales. Harner parle à ce propos de « démocratisation religieuse ».

Un problème qui reste intéressant et qui est pour l'heure peu étudié, est celui du voyage hors corps et de la dépersonnalisation, deux événements qui peuvent se produire dans le cadre d'états modifiés de conscience, et que ces phénomènes subjectifs se produisent de façon « laïque » sous l'effet d'hallucinogènes, ou dans le cadre de processus chamaniques dans un contexte magico-religieux. En effet, en l'absence d'une « géographie de l'imaginaire »<sup>78</sup>, qui est le propre des représentations chamaniques, et qui « organise » le voyage « hors-corps » du chaman, que se passe-t-il lors de la prise d'hallucinogènes, pour des sujets qui voyagent « sans aucune carte », ni point de repère ? Un exemple de référentiel du voyage hors corps dans notre société peut être représenté par les OBE (Out of Body Experiences) et les NDE (Near Death Experiences), particulièrement au réveil de coma.

Jacques Mabit<sup>79</sup>, dans son Centre Takiwasi, dans la région de Taropoto, au Pérou, tente, depuis plus de 10 ans, d'unifier et de synthétiser ces deux types d'« expériences », traditionnelle et « moderniste ». Initié au chamanisme et à la médecine traditionnelle des guérisseurs de cette région de l'Altiplano péruvien, il utilise de nombreuses plantes, dont celles composant la boisson hallucinogène « ayahuasca », pour aider des toxicomanes locaux, nord-américains ou européens, à se défaire de leur addiction aux opiacés, à la cocaïne ou à l'alcool.

Sa pratique thérapeutique est avant tout une démarche spirituelle ritualisée, même si, médecin, son savoir occidental participe au métissage de sa pratique.

Pour lui, alors que « dans les cultures ancestrales, il existe une maîtrise de techniques favorisant l'exploration d'autres niveaux de réalité, en incluant très souvent l'utilisation de substances psychotropes », « dans l'addiction aux drogues s'exprime une tentative (presque toujours) inconsciente de franchir les barrières du monde individuel, personnel ». « En d'autres termes, consciemment ou non, l'individu qui se drogue se propose une initiation sauvage que nous pouvons opposer à l'initiation chamanique ». « Le problème, qui surgit quand il se produit un franchissement brutal des barrières de la rationalité, des conventions sociales, des limites perceptives habituelles, des schémas mentaux, réside dans l'intégration de cette expérience nouvelle. Comment intégrer ces éléments qui, tout à coup, avec leur énorme charge énergétique, émotionnelle, excèdent la capacité de tout un chacun ? Comment

<sup>77</sup> LE COURT M. : Plantes enivrantes, sorcières et loups-garous : regards sur les fondements culturels d'un interdit, *Psychotropes*, 1988, 4, 2, 15-27.

<sup>78</sup> Cf en particulier le cas des Huicholes, dans « Les praticiens du rêve » de M. Perrin.

<sup>79</sup> MABIT J. : Chamanisme amazonien et toxicomanie - Initiation et contre-initiation, *Agora*, 1993, 27/28, 139-146.

MABIT J. : Le savoir médical traditionnel et la toxicomanie, Centre Tarapoto, Pérou, 1994.

métaboliser, ou assimiler ces données explosives pour se construire sur leur base ? Le manque total de protection, de préparation, de précaution, de guide, n'offre aucune possibilité concrète d'intégration. (...) Cette intégration doit, en outre, se réaliser pour le toxicomane à tous les niveaux à la fois : physique, psychique et spirituel. Les émotions s'accumulent dans un esprit débordé et doté d'une capacité toujours plus réduite à raisonner, se recentrer, s'organiser. (...) En d'autres termes, le sujet s'achemine vers la désintégration individuelle, suite de la désintégration de son noyau familial et social. »<sup>80</sup>

« Le Centre Takiwasi se propose donc de traiter les toxicomanes en associant la psychologie contemporaine et les connaissances chamaniques amazoniennes, réunissant thérapeutes modernes et thérapeutes indigènes au cours de rituels curatifs comme ceux de l'ayahuasca. »<sup>81</sup> (...) « Afin d'arraisonner le sujet perdu de « l'autre côté » de la frontière, le thérapeute doit aussi apprendre à franchir lui-même les limites de ce monde-ci et à s'orienter dans ce « monde-autre », selon la formulation suggérée par Perrin. Le chamanisme propose un cheminement contrôlé qui permet de s'introduire dans ces espaces inconnus et d'en revenir sain et sauf. Et il est une des rares techniques qui embrasse le niveau spirituel. »

« De nombreuses thérapies se limitent à restaurer un certain degré de santé corporelle à l'aide d'une désintoxication psychique. D'autres vont plus loin en tentant de prendre en compte les aspects psychiques, les blocages émotionnels et mentaux. Elles sont rares les thérapies modernes qui prennent en considération la dimension spirituelle, presque toujours ramenée et réduite au niveau mental. L'ignorance de la dimension spirituelle, mystique est due fondamentalement à l'évacuation du sacré de nos sociétés occidentales. »<sup>82</sup>

Cette conception, pour le moins éloignée des conceptions médicales modernes, est bien évidemment difficile à appréhender dans le milieu des médecins et thérapeutes laïcs. Elle mérite, à partir du moment où elle ne met pas en cause les principes de liberté et qu'elle ne constitue pas un phénomène sectaire (une substitution d'addiction), d'être évaluée et mieux connue.

Par contre, il est clair que son « inspiration chamanique » l'éloigne des autres propositions thérapeutiques modernes comprenant l'usage de psychotropes hallucinogènes, telles qu'elles sont préconisées par la plupart des équipes américaines (cf plus loin). Dans ces dernières, le rite en tant qu'outil nécessaire à la transformation est absent, et le thérapeute ne prend pas lui-même la substance hallucinogène, pendant qu'il accompagne son patient.

---

<sup>80</sup> MABIT J. : Le savoir médical traditionnel et la toxicomanie, Centre Tarapoto, Pérou, 1994.

<sup>81</sup> MABIT J., 1994.

<sup>82</sup> MABIT J., 1994.

## 8. Usages thérapeutiques traditionnels : les exemples du peyotl, du san pedro et de l'ayahuasca

### Le peyotl <sup>83</sup> et le san pedro :

Le principe actif essentiel du cactus **peyotl** ou *Lophophora diffusa* et *Lophophora williamsii*, est la mescaline <sup>84</sup> (**b-3,4,5-triméthoxyphénylamine** (C11H17O3N)).

Le *peyotl* contient, outre la mescaline, d'autres phényléthylamines précurseurs de la mescaline. Environ 25 tétrahydro-isoquinolines y ont également été retrouvées. Quatre d'entre elles ont une activité centrale (la pelletine, l'anhalonidine, la lophophorine, l'anhalonine).

« L'origine du peyotl se confond avec le début des civilisations précolombiennes. Il semble évident que les propriétés hallucinogènes de ce petit cactus des régions semi-désertiques du nord du Mexique aient, par leur nature même, été attribuées aux manifestations divines. La tribu mexicaine des Huichols semble avoir été la seule à conserver intégralement les rites de la religion primitive du peyotl. (...) Consommé mâché ou en décoction, il représente le prototype du psychotrope à fonction de cohésion sociale en raison de son utilisation à des fins initiatiques, permettant le passage à une identité adulte et l'accès au sens de la fonction sociale, pour les jeunes individus du groupe. »

« Envoyé comme missionnaire au Mexique, le moine franciscain Bernardino de Sahagun rédigea en 1560 une «Historia general de las cosas de Nuova Espana » dans laquelle il mentionne l'usage du peyotl chez les Indiens Chichimèques.

Quand les Espagnols entreprirent la conquête de la Sierra de Alica, ils s'aperçurent que la consommation du peyotl par les Indiens accroissait leur endurance à la faim et à la fatigue. Ces coutumes ne manquèrent pas d'être interprétées par les missionnaires espagnols comme des manifestations diaboliques. La Sainte Inquisition s'employa donc à faire cesser le culte démoniaque de la « Raiz Diabolica », la racine diabolique, sans y parvenir réellement <sup>85</sup>. (...) En 1894, Lumholtz retrouva intactes ces mœurs ancestrales en explorant le Mexique : les Indiens utilisaient tout bonnement le peyotl pour entrer en communication avec Jésus. » <sup>86</sup>

---

83 STAFFORD P. : *Psychedelics Encyclopedia*, Berkeley, Californie, USA, Ronin Publishing Inc., 1992, p. 103-155.

ALLAIN P. : *Hallucinogènes et société : cannabis et peyotl*, Paris, Payot, 1973.

VALLA J. P. : *L'expérience hallucinogène*, Paris, Masson, 1983, p. 64.

METZNER R. : *The ecstatic adventure*, USA, Macmillan Ed., 1968.

CAZENEUVE J. : Le peyotisme au Nouveaux Mexique, in « *Essai sur l'expérience hallucinogène* », Bailly J.C. & Guimard J.P., Paris, Belfond, 1979, 212-223.

BRAU J. L. : Notes sur l'usage religieux du peyotl et sa répression, in « *Essai sur l'expérience hallucinogène* », Bailly J.C. & Guimard J.P., Paris, Belfond, 1979, 227-229.

ROUHIER A. : L'ivresse peyotique (Etude autour de l'expérience de Havelock Ellis), in « *Essai sur l'expérience hallucinogène* », Bailly J.C. & Guimard J.P., Paris, Belfond, 1979, 63-73.

PERRIN M. : *Les praticiens du rêve – Un exemple de chamanisme*, Paris, PUF, 1994.

<sup>84</sup> SHULGIN A. : Mescaline, the chemistry and pharmacology of its analogs, *Lloydia*, 1973, 36, 46-58.

<sup>85</sup> Il est tentant d'assimiler l'interdiction du LSD aujourd'hui, par le pouvoir garant de «l'ordre établi », à l'action de l'Inquisition à cette époque.

<sup>86</sup> DUGARIN J., NOMINE P.: Toxicomanie : historique et classification, *Confrontations Psychiatriques*, 1987, 28, p.38.

## Le culte huichole :

Il s'agit d'une culture traditionnelle typique de l'usage du peyotl à notre époque contemporaine. Les Huicholes constituent un peuple qui vit au Mexique dans la Sierra Madre Occidentale. Ce peuple amérindien possède une culture traditionnelle chamanique, animiste, dans lequel "les manifestations organiques et inorganiques sont interprétées comme les sédimentations et les signes d'un tissu de relations dont les contenus sont systématiquement transcendés par le sacré."<sup>87</sup>

« Les Huicholes voient les phénomènes naturels - l'homme y compris - comme l'incessante transformation des principes innés. »<sup>88</sup>

La culture catholique n'a quasiment pas pénétré dans cette société, malgré la persécution très active du culte par les Jésuites; les rituels se perpétuent ainsi à l'époque moderne d'une manière très proche de ses origines.

Tous les ans, la quête du peyotl constitue un événement marquant de la communauté. Tout le monde peut y participer, y compris les enfants. L'ensemble des cérémonies dure 4 mois, en comprenant la récolte du cactus et les fêtes. Le peyotl est chassé avec un arc avant d'être cueilli, car il est identifié au cerf et au maïs.

Dans la cosmogonie huichole, Tatewari est le Grand-Père, l'aïeul-feu; le Mara'akame, le premier chaman qui a conduit la 1<sup>ère</sup> quête du peyotl et par extension tous les grands chamans; Tayaupa est le Père-Soleil; Wirikuta est la terre sacrée du Peyotl où a lieu le pèlerinage.

Le panthéon compte plus d'une cinquantaine de dieux. Lors de la quête primordiale, les dieux se sont rassemblés et ils découvrirent qu'ils étaient tous malades, que la sierra était malade et que personne ne savait comment trouver sa vie. Tatewari leur dit qu'ils étaient malades parce qu'ils n'avaient pas été à Wirikuta. Ils entreprirent un long voyage à pied sans boire et sans manger, dans une dimension sacrificielle, jusqu'aux montagnes sacrées où *ils trouvèrent leur vie* dans le cerf peyotl.

Depuis, un pèlerinage se déroule tous les ans après la saison des pluies. Le pèlerinage est précédé et accompagné de purifications et d'offrandes, il dure 1 mois. Le pèlerinage est parsemé de lieux événementiels mythiques, liés au sacrifice des ancêtres du voyage originel, qui sont honorés à chaque nouveau voyage, et enseignés aux enfants, qui créent ainsi une carte géographique mythique. Durant le voyage, les peyoteros quittent progressivement leur identité pour devenir la représentation d'un personnage du voyage primordial évoqué par les mythes. La métamorphose atteint son apogée au moment de l'absorption de la drogue qui facilite le phénomène. « Le corps est restitué à son identité culturelle tout en demeurant une expérience individuelle. »<sup>89</sup>

« Ils croient mystiquement à l'identité essentielle des formes et des forces diverses de la nature, à l'existence d'une véritable transmutation vitale... Pour le Huichole, la plume qui vole devient une flèche, et la flèche est la plume d'un dieu, et aussi la prière qu'on lui adresse. »<sup>90</sup>

Ce voyage n'est pas obligatoire pour tous les membres de la tribu, mais chacun y participe pour des raisons personnelles : guérison ou démarche initiatique. Mais le chaman et le futur chaman doivent montrer pendant ce voyage leurs talents de psychopompe pour franchir les obstacles surnaturels et *voir* le Cerf peyotl. Dans le voyage surnaturel et les visions liés à l'absorption du peyotl, seul les chamans vont voyager jusqu'au confins de l'univers pour rencontrer les esprits suprêmes.

« L'usage du peyotl se répandit au siècle dernier dans les tribus indiennes des Etats-Unis<sup>91</sup>. Les Apaches Mescaleros du nouveau Mexique le rapportèrent aux Comanches, aux Apaches et aux Kiowas vers 1840. La tradition émigra dans les plaines chez les Cheyennes et les Omahas, pour remonter vers le nord jusqu'au Canada.

<sup>87</sup> ROSSI I. : La voie de la connaissance : substances psychotropes et traditions chamaniques amérindiennes, *Psychotropes*, 1991, 6, 3, 93-98.

<sup>88</sup> FURST P.T. : La chair des dieux . L'usage rituel des psychédéliques, Paris, Ed. du Seuil, 1974.

<sup>89</sup> ROSSI I., 1991.

<sup>90</sup> ROUHIER A. : Le peyotl, la plante qui fait les yeux émerveillés, Paris, Ed. Trédaniel.

<sup>91</sup> BOYER L.B, BOYER R.M, BESEHART H.W : Chamanisme et usage du peyotl chez les Apaches de la réserve d'Indiens mescalero, In « *Hallucinogènes et chamanisme* », dir. A. Harner, Genève, Suisse, Georg Ed., 1973, 71-85.

Sous la pression du clergé, une lutte politique s'engagea contre l'influence croissante du cactus dans les tribus indiennes et certains Etats comme l'Oklahoma en 1890 et l'Utah en 1917 prirent des mesures pour en limiter l'importation. Le produit était commercialisé sous forme de « mescal buttons » constitués de tranches de peyotl séchées. Cette présentation est toujours disponible aux USA.

De nos jours, la Native American Church of North America (NAC) compte des dizaines de milliers de fidèles qui vénèrent à la fois le Christ et le peyotl. »<sup>92</sup>

### **La Native American Church :**

L'usage du peyotl s'est étendu à plus de 40 tribus sous des formes rituelles différentes, amalgamant les cultes traditionnels et la religion catholique. Le culte a été longtemps violemment combattu, et a fini par être reconnu par les autorités américaines. Il touche un bon pourcentage de la population actuelle des "native" américains (près de 40% ?).

Le commencement date du début du XX<sup>e</sup> siècle, après la disparition de la danse des esprits qui permettait la communication avec les esprits des morts. Cette danse joua un rôle historique important et fût la cause du massacre de Wounded Knee. La NAC en découle directement et, pour la première fois, il s'agit d'un mouvement intertribal, pan-indien de renouveau spirituel. C'est « un élan qui conduisit les Indiens à se dissocier de l'église chrétienne pour faire revivre des cérémonies inspirées des croyances traditionnelles; c'était aussi un désir d'indianiser la doctrine chrétienne. Ses rites reposent sur l'usage sacramentel de peyotl pour obtenir une vision mystique. »<sup>93</sup> Il s'agit d'une reviviscence de la quête de la vision où le peyotl joue le même rôle sacrificiel que l'hostie pendant la cérémonie. Le peyotl vient de la même région géographique, mais il est acheté.

### **Quête de la vision et chamanisme amérindien :**

Même s'il n'y a pas absorption de drogue hallucinogène, la quête de la vision des Indiens des plaines reste une référence en tant que rituel de communication avec le monde surnaturel. Chez les Sioux, la quête de la vision peut être pratiquée par chaque individu qui le souhaite. Elle constitue un des premiers rites d'initiation de l'adolescence. Un sujet peut y recourir plusieurs fois dans sa vie. La fonction la plus importante de cette démarche est de permettre de gagner une aide spirituelle, en l'occurrence, celle des esprits-gardiens animaux.

Le but de la quête de la vision est de découvrir sa destinée, en entrant en contact avec les esprits; mais elle établit également un système hiérarchique en rapport avec ce à quoi elle introduit. C'est ainsi que le chaman commence son expérience initiatique par une quête de la vision, qui au cours du temps va se transformer en autre chose : le vol chamanique.

Cette initiation se déroule selon un rituel très précis, comprenant un jeûne et un isolement de plusieurs jours dans un lieu désert et consacré. La vision est implorée par des prières et par une position d'humilité. Même si les visions surviennent pendant le sommeil, leur puissance d'évocation est très supérieure au rêve.

Le chamanisme ne se situe pas au même niveau que la quête de la vision. D'abord parce que le rôle social du chaman est d'aménager le bien-être de la communauté. Son voyage est nécessaire pour soigner l'âme malade d'un patient, ou pour aller la rechercher. Le chaman maintient l'intégrité psychique de la communauté. Il voyage dans les mondes supérieurs, inférieur et intermédiaire, tandis que la quête de la vision correspond à un voyage uniquement dans le monde intermédiaire. Son rapport aux esprits-gardiens est plus étroit, car l'esprit gardien est l'alter-ego du chaman, c'est sous cette forme-là qu'il voyage.<sup>94</sup> Enfin son expérience spécifique le rend vainqueur sur la mort : « son corps subit une modification profonde qui se traduit par une mise à mort, une squelettisation et une dislocation des

<sup>92</sup> DUGARIN J., NOMINE P.: Toxicomanie : historique et classification, *Confrontations Psychiatriques*, 1987, 28, p.38.

<sup>93</sup> ROSTKOWSKI J. : Le renouveau indien aux USA.

<sup>94</sup> ELIADE M. : Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase (1951), Paris, Payot, 1968.

organes suivie de leur réunification. Cette expérience est spécifique au chaman et le fait apparaître aux yeux des autres comme immortel. »<sup>95</sup>

« A la fin du siècle dernier, le pharmacologue allemand Louis Lewin décrit les effets hallucinogènes des alcaloïdes du peyotl qu'il avait ramené du Mexique en 1888. Isolé en 1896, son étude toxicologique complète fut réalisée en 1919 et sa synthèse réussie un peu plus tard. La célébrité de la mescaline en Occident, est due aux écrits d'Antonin Artaud<sup>96</sup> et d'Henry Michaud<sup>97</sup> sur leurs propres expériences. Dans son livre « *Les portes de la perception* »(1954), Aldous Huxley s'en est fait l'apologiste. »<sup>98</sup>

Le **cactus San Pedro**, quant à lui, ou *Trichocereus pachanoi*<sup>99</sup>, est un cactus en forme de colonne, qui mesure 3 à 6 mètres et demi de haut. On le baptise de ce nom « comme le saint qui selon la tradition populaire, aurait utilisé la plante pour « voir » lequel des douze apôtres avait trahi Jésus ». « De couleur vert sombre, présentant de 6 à 8 nervures et n'ayant pratiquement pas d'épines, le San Pedro pousse au Pérou, en Equateur et en Bolivie. Il se développe parfaitement entre 2000 et 3000 mètres d'altitude, mais croît également bien dans les régions côtières. La mescaline qu'il contient (dans une proportion de 2% dans la plante séchée et de 0,12% dans la plante fraîche), en fait un puissant hallucinogène, ce qui lui valut depuis plusieurs milliers d'années déjà d'être utilisé de façon magico-religieuse et rituelle. »<sup>100</sup>

On le retrouve figuré sur nombre d'objets anciens depuis plus de 3000 ans (culture Chavin, Nasca ...). De nos jours, sur la côte péruvienne et dans les Andes septentrionales, il est toujours utilisé, par des guérisseurs, lors de cérémonies magico-religieuses et thérapeutiques.

« L'action de cette plante sacrée couvre une série de besoins tels que la conservation de la stabilité du groupe ainsi que la sécurité et la santé des individus, besoins ne pouvant être satisfaits par les mécanismes de la société occidentale. Il est donc important pour ces cultures que la tradition du San Pedro se perpétue, car elle conditionne leur survie. »<sup>101</sup>

Des études sur l'utilisation thérapeutique du peyotl reprennent actuellement aux USA, où John MacClusky<sup>102</sup> et John Halpern, de l'Arizona State University, débute une étude sur le traitement des alcooliques dans le cadre de la Native American Church (dont les adhérents sont les seuls, sur le territoire américain, à avoir l'autorisation de consommer du peyotl)<sup>103</sup>. Le NIDA finance cette action, comprenant une recherche sur les effets à long terme de la consommation de peyotl, en coordination avec le MAPS, et le Heffter Research Institute.

<sup>95</sup> CHAUMEIL J.P. : Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yaguas du Nord-est péruvien, EHESS, 1983.

<sup>96</sup> « Voyage au pays des Taharumaras ».

<sup>97</sup> « L'infini turbulent », et « Connaissance par les gouffres ».

<sup>98</sup> DUGARIN J., NOMINE P., 1987, p.38.

TESTA-TURRI S. : Les Etats-Unis ne veulent pas du cactus sacré, *Interdépendances*, 1992, 10, 25-26.

<sup>99</sup> PAULIA M., BIANCI A. : Le San Pedro, *Dépendances*, 1989, I, 1, 29-35.

BLAIS J., BOURGET S. : San Pedro, cactus magique, *Psychotropes*, 1986, III, 1, 27-32.

MERCATALI L. : Pérou : religion et magie du cactus San Pedro, *Interdépendances*, 1992, 10, 26-27.

SHARON D. : Le cactus San Pedro dans la médecine populaire péruvienne, in « *La chair des dieux* », dir P. FURST, Paris, Seuil, 1974, 93-121.

LUIS-BLANC F., CACERES J., SACO-MENDEZ S. : Cure magique par les guérisseurs andins : le recours à des plantes psychoactives, *Psychotropes*, 1988, IV, 3, 53-58.

<sup>100</sup> MERCATALI L., 1992, p.26.

<sup>101</sup> idem.

<sup>102</sup> MacCLUSKY J. : Native American Church peyotism and the treatment of alcoholism, *Bulletin of the MAPS*, 1997, VII, 4, 3-4.

<sup>103</sup> *Bulletin of the MAPS*, 1998/1999, VIII, 4, p.13.



## L'ayahuasca :

L'harmaline et l'harmine ont été isolées il y a plus d'un siècle (en 1841), dans les graines de *Peganum harmala* (Syrian Rue), une plante traditionnellement utilisée au Moyen-Orient (Syrie) pour ses propriétés médicinales<sup>104</sup>.

Au début du XX<sup>e</sup> siècle (1919), une substance nommée télépathine, yajéine ou banistéline, fut extraite d'une liane sud-américaine, *Banisteria caapi* (ou *Banisteriopsis Caapi*), servant à préparer une boisson utilisée localement pour ses propriétés hallucinogènes<sup>105</sup>. Cette substance s'avéra identique à celle provenant de *Peganum harmala*.

La synthèse de l'harmaline fut réalisée par Manske et coll. en 1972. L'harmine a également été retrouvée dans une autre plante utilisée par les Indiens, le *Banisteriopsis Inebrians*.

« Dans tout l'ouest du bassin amazonien et jusque sur la côte pacifique, de la Colombie au Pérou, ces plantes sont utilisées dans la préparation d'une boisson appelée suivant les régions yagé, yajé, natem, natema, ayahuasca ou caapi »<sup>106</sup>.

On peut noter que des feuilles de *Banisteriopsis rusbyana* ou de *Psychotria viridis*, contenant des tryptamines (de la N,N-diméthyltryptamine ou N,N-DMT) sont fréquemment ajoutées dans ces potions, pour augmenter son pouvoir hallucinogène<sup>107</sup>.

Callaway<sup>108</sup> a déterminé, dans l'ayahuasca utilisée par la secte brésilienne « Union du végétal », les concentrations d'alcaloïdes suivantes : DMT : 0,24 mg/ml, tétrahydroharmine : 1,07 mg/ml, harmaline : 0,20 mg/ml, et harmine : 1,70 mg/ml.

Dans les banlieues urbaines, comme dans la forêt, l'ayahuasca est également utilisé ordinairement par des guérisseurs, aux décours de cérémonies très populaires<sup>109</sup>, dont les différents cultes du Santo Daimé<sup>110</sup>. A l'ayahuasca, sont ajoutées de la datura, et des plantes contenant de la DMT.

« Cliniquement, l'intoxication par l'harmaline entraîne d'abord une sensation de malaise physique et un état nauséux parfois très désagréable pour le sujet, mais l'image du corps

<sup>104</sup> VALLA J. P., L'expérience hallucinogène, 1983, p. 73.

<sup>105</sup> VALLA J. P. : Un exemple transculturel de consommation d'une drogue : l'ayahuasca en Amazonie péruvienne, *Confrontations Psychiatriques*, 1987, 28, 147-165.

STAFFORD P. : Ayahuasca, Yage and Harmaline, in P. Stafford, "*Psychedelics Encyclopedia*", chap. 7, Berkeley, Californie, USA, Ronin Publishing, 1992.

KENSINGER K. M. : De l'usage du banisteriopsis chez les Cashinahua du Pérou, In « *Hallucinogènes et chamanisme* », Genève, Suisse, Ed. Georg, 1973, 27-32.

METZNER R. (Ed.) : Ayahuasca- Human consciousness and the spirit of nature, New York, Thunder's Mouth Press, 1999.

<sup>106</sup> VALLA J. P., 1983, p. 73.

<sup>107</sup> BOIS-MARIAGE F. : L'ayahuasca, article de synthèse à paraître dans la revue *Psychotropes*.

RIVIER L. & LINDGREN J.-E. : Ayahuasca, the South American hallucinogenic drink : an ethnobotanical and chemical investigation ». *Economic Botany*, 1972, 26, 101-129.

MacKENNA D. J. et al. : Monoamine oxidase inhibitors in South American hallucinogenic plants : tryptamine and  $\beta$ -carboline constituents of ayahuasca, *Journal of Ethnopharmacology*, 1984, 10, 195-223.

CALLAWAY J. C., MacKENNA J. C., et al. : Pharmacokinetics of Hoasca alkaloids in healthy humans, *Journal of Ethnopharmacology*, 1999, 65, 243-256.

OTT J. : Pharmahuasca : human pharmacology of oral DMT plus harmine, *Journal of Psychoactive Drugs*, 1999, 31, 2, 171-177.

<sup>108</sup> CALLAWAY J. C., MacKENNA D. J., GROB C. S., BRITO G. S., & al. : Pharmacology of Hoasca alkaloids in healthy humans, *Journal of Analytical Toxicology*, 1997, 21.

<sup>109</sup> LUIS-BLANC F., CACERES J., SACO-MENDEZ S. : Cure magique par les guérisseurs andins : le recours à des plantes psychoactives, *Psychotropes*, 1988, IV, 3, 53-58.

REICHEL-DOLMATOFF G. : Le contexte culturel du Yagé, in « *La chair des dieux* », P.T. Furst Ed., Paris, Seuil, 1974, 56-92.

DOBKIN DE RIOS M. : Guérir avec l'ayahuasca dans un bidonville, In « *Hallucinogènes et chamanisme* », Genève, Suisse, Georg Ed., 1973, 85-104.

<sup>110</sup> MacRAE E. : Santo Daimé and Santa Maria – The licit ritual use of ayahuasca and the illicit use of cannabis in a Brazilian Amazonian religion, *The International Journal of Drug Policy*, Elsevier Science B.V., 1998, 9, 325-338.

n'apparaît pas perturbée, à la différence des symptômes provoqués par le LSD et la mescaline. Les modifications de la forme des objets, de la profondeur, les changements d'expression des visages, qui sont observés avec la plupart des hallucinogènes semblent pratiquement absents avec l'harmaline, qui entraîne peu de changement de l'environnement<sup>111</sup>. »

Les modifications visuelles, par contre, peuvent être au premier plan, et consistent en des superpositions d'images hallucinées aux visions normales. Les objets prennent de multiples contours.

Mais les manifestations les plus « *extraordinaires* » consistent en des « *visions* », qui, pour les utilisateurs, sont mises sur le compte d'une capacité paranormale de relation avec « l'autre monde » (des ancêtres, des dieux ...), ou de communication à distance, d'où son appellation de télépathine.

« Une relation a pu être établie entre les carbolines et les tryptamines dans la biosynthèse végétale. Cette relation de synthèse physiologique est entrevue chez l'homme à travers la formation fréquente d'un noyau pyrimidique à partir d'indoles normalement présents dans le corps comme la sérotonine. »<sup>112</sup>

« A partir du milieu des années 1960, plus d'une demi-douzaine d'équipes de chercheurs en psychiatrie biologique ont annoncé avoir détecté ou/et quantifié la présence de diméthyltryptamine dans différents fluides corporels humains comme le sang<sup>113</sup>, le plasma<sup>114</sup>, l'urine<sup>115</sup> et le liquide céphalo-rachidien<sup>116</sup>. Ceci fait de la diméthyltryptamine le premier endo-alcaloïde potentiellement psychoactif mis en évidence dans l'organisme humain (son rôle y est toujours inconnu, faute de recherche). Depuis, des  $\beta$ -carbolines endogènes ont également été trouvées dans le système nerveux central de mammifères, telle la pinoline (6-

---

<sup>111</sup> VALLA J. P., 1983, p. 75.

<sup>112</sup> VALLA J. P., 1983, p. 53.

<sup>113</sup> FRANZEN F., GROSS H. : Tryptamine, N,N-dimethyltryptamine, N,N-dimethyl-5-hydroxytryptamine and 5-methoxytryptamine in human blood and urine, *Nature*, 1965, 206, 1052.

HELLER B. et al. : N-dimethylated indole-amines in blood of acute schizophrenics, *Experientia*, 1970, 26, 503-504.

BIDDER T. et al. : Blood and urinary dimethyltryptamine in acute psychotic disorder ». *Lancet*, 1974, 1, 165.

ANGRIST B. et al. : Dimethyltryptamine levels in blood of schizophrenic patients and control subjects, *Psychopharmacology*, 1976, 47, 29-32.

<sup>114</sup> WYATT R. J. et al. : Gas chromatographic-mass spectrometric isotope dilution determination of N, N-dimethyltryptamine concentrations in normals and psychiatric patients, *Psychopharmacologia*, 1973, 31, 265-270.

<sup>115</sup> Par exemple : TANIMUKAI H. et al. : Psychotogenic N,N-dimethylated indole amines and behavior in schizophrenic patients, *Recent Advances in Biological Psychiatry*, 1967, 10, 6-15.

ROSENGARTEN H. et al. : N, N-diméthyltryptamine et bufoténine dans l'urine de patients présentant des psychoses schizophréniques aiguës et chroniques, *Psychiatria Polska*, 1970, 4, 519-521.

CARPENTER W. T. et al. : A test of the transmethylation hypothesis in acute schizophrenic patients, *American Journal of Psychiatry*, 1975, 132, 1067-1070.

OON M.C.H. et al. : Factors affecting the urinary excretion of endogenously formed dimethyltryptamine in normal human subjects, *Psychopharmacology*, 1977, 54, 171-175.

RÄISÄNEN M., KÄRKKÄINEN J. : Mass fragmentographic quantification of urinary N,N-dimethyltryptamine and bufotenine, *Journal of Chromatography, Biomedical Applications*, 1979, 162, 579-584.

CHECKLEY S. A. et al. : Urinary excretion of dimethyltryptamine in liver disease, *American Journal of Psychiatry*, 1979, 136, 439-441.

CIPRIAN-OLLIVIER J., CETKOVICH-BAKMAS M. G. : Altered consciousness states and endogenous psychoses : a common molecular pathway ?, *Schizophrenia Research*, 1997, 28, 257-265.

<sup>116</sup> CORBETT L. et al. : Hallucinogenic N-methylated indolalkylamines in the cerebrospinal fluid of psychiatric and control populations, *British Journal of Psychiatry*, 1978, 132, 139-144.

SMYTHIES J. R. et al. : Identification of dimethyltryptamine and O-methylbufotenine in human cerebrospinal fluid by combined gas chromatography/mass spectrometry, *Biological Psychiatry*, 1979, 14, 549-556.

méthoxy-TH $\beta$ C) dans la glande pinéale<sup>117</sup>. En conséquence, l'ayahuasca est la préparation psychotrope traditionnelle la plus proche de la physiologie humaine. La présence attestée de diméthyltryptamine dans le sang de mammifères signifie que l'on peut très certainement en absorber lorsque l'on consomme du boudin noir. »<sup>118</sup>  
Aucun cas de décès suite à l'ingestion d'ayahuasca n'a été rapporté dans la littérature ethnographique et médicale que nous avons consulté.

Des usages thérapeutiques en médecine et en psychiatrie, sont évoqués de plus en plus fréquemment, et différentes équipes de par le monde, expérimentent l'ayahuasca dans des programmes thérapeutiques pour les toxicomanes ou les alcooliques, ou dans le cadre de psychothérapies.<sup>119</sup>

« Une étude sur les conséquences à long terme de l'usage régulier d'ayahuasca dans un cadre rituel, conduite par une équipe internationale composée de chercheurs brésiliens, américains et finlandais et publiée dans l'une des plus prestigieuses revues de psychiatrie mondiale, a conclu à la normalité physiologique, neuro-psychologique et psychiatrique des personnes étudiées. Il s'agissait de membres d'un culte syncrétique brésilien, l'União do Vegetal (UDV), ayant consommé de l'ayahuasca environ une fois par semaine pendant plus de dix ans lors des cérémonies du culte. En fait, bien qu'ayant pour la plupart présenté des épisodes de dépendance à l'alcool ou à d'autres substances avant d'entrer à l'UDV, toutes ces personnes étaient abstinentes depuis et leurs résultats aux tests neuro-psychologiques étaient meilleurs que ceux d'un groupe contrôle apparié de personnes n'ayant pas pris d'ayahuasca<sup>120</sup>.

En conséquence des deux derniers points, il n'est pas possible de parler de toxicité de l'ayahuasca à ce jour. »<sup>121</sup>

Les usages et les effets thérapeutiques de l'ayahuasca pris dans un cadre ritualisé sont bien attestés et documentés : chez les Indiens qui l'ont inventé<sup>122</sup>, dans les pratiques de guérisseurs métis au Pérou<sup>123</sup> et dans les cultes syncrétiques brésiliens qui ont vu le jour au XX<sup>e</sup> siècle<sup>124</sup>.

<sup>117</sup> CALLAWAY J. C. :  $\hat{\alpha}$ -Carbolinas endogenas y otros alcaloides indolicos en los mamíferos, in J.M. Fericgla (Ed.) *Plantas, Chamanismo y Estados de Consciencia*, Barcelona, Espagne, Los Libros de la Liebre de Marzo, 1994, p. 196-229.

<sup>118</sup> BOIS-MARIAGE F. : L'ayahuasca, article de synthèse à paraître dans la revue *Psychotropes*.

<sup>119</sup> MABIT J. : Shamanisme amazonien et toxicomanie (initiation et contre-initiation), *Agora*, 1993, 27/28, 139-146.

McKENNA D., CALLAWAY J. C., GROB C.S. : The scientific investigation of Ayahuasca: a review of past and current research, *The Heffter Review of Psychedelic Research*, 1998, 1, 65-77.

MacKENNA D. J., D. PH., GROB C. S. : The hoasca project : an update., *Psychedelic Illumination*, 1994, 5, 18-19.

MacKENNA D. J. : A multinational interdisciplinary biomedical investigation of hoasca, a plant hallucinogen used in Brazil, *Bulletin of the MAPS*, USA, 1993, 4, 2.

GROB C. S., McKENNA D. J. : The Hoasca Project : current status, *Bulletin of the MAPS*, 1995, V, 4.

GROB C. S., MacKENNA D. J., CALLAWAY J. C., BRITO G. S. & coll. : Human psychopharmacology of hoasca, a plant hallucinogen used in ritual context in Brazil, *Journal of Nervous and Mental Diseases*, 1996, 184, 2, 86-94.

RIBA J., BARBANOJ M. J. : A pharmacological study of ayahuasca in healthy volunteers, *Bulletin of the MAPS*, 1998, VIII, 3, 12-15.

<sup>120</sup> GROB C. S. et al., 1996.

<sup>121</sup> BOIS-MARIAGE F. : L'ayahuasca, article de synthèse à paraître dans la revue *Psychotropes*.

<sup>122</sup> Par exemple : SISKIND J. : Visions and cures among the Sharanahua, in M.J. Harner (Ed.) « *Hallucinogens and Shamans* » m, op. cit., 1973, p. 28-39.

R. E. SCHULTES, HOFMANN A. : Les plantes des dieux. Les plantes hallucinogènes, botanique et ethnologie, Paris, Berger-Levrault, 1981.

GEBHART-SAYER A. : Una terapia estetica. Los disenos visionaros del ayahuasca entre los Shipibo-Conibo, *América Indígena*, 1986, 46, 189-218.

<sup>123</sup> Par exemple : DELGADO M. C. et al. : Tribal and urban healing with hallucinogenic beverages in Amazonian Perú, *American Journal of Pharmacy*, 1972, 144, 187-190.

DOBKIN DE RIOS M. : *Visionary Vine : Hallucinogenic Healing in the Peruvian Amazon*. San Francisco, USA, Chandler Press, 1972.

L'ayahuasca utilisé dans des contextes rituels<sup>125</sup> a permis à des personnes de se libérer de leurs dépendances à des produits addictifs : alcool<sup>126</sup>, cocaïne et pâte-base de coca<sup>127</sup>, héroïne<sup>128</sup>, amphétamine et nicotine<sup>129</sup>.

Une recherche récente chez l'animal rendu alcoolique<sup>130</sup> suggère que cette propriété anti-addictive puisse être en partie due à l'action de la diméthyltryptamine sur certains récepteurs cérébraux à la sérotonine<sup>131</sup>, action qu'elle partage avec le psychotrope le plus sélectivement et spécifiquement efficace testé dans cette recherche (DOI<sup>132</sup>).

Actuellement, 5 études sur l'ayahuasca sont en cours, une au Brésil menée par Charles Grob, avec l'association « Union du Végétal », une aux USA menée par Dennis MacKenna, une au Pérou menée par Jacques Mabit<sup>133</sup>, une en Hollande menée par da Silveira Barbosa et l'association « Les Amis de la Forêt », et une en Espagne, à Barcelone, menée par Manuel Barbanoj et Jordi Riba.<sup>134</sup>

---

DOBKIN DE RIOS M. : Curing with *Ayahuasca* in an urban slum, in M.J. Harner (Ed.) "*Hallucinogens and Shamanism*", *op.cit.*, 1973, p. 67-85.

DOBKIN DE RIOS M. : A modern-day shamanistic healer in the Peruvian Amazon : pharmacopoeia and trance, *Journal of Psychoactive Drugs*, 1989, 21, 91-99.

LUNA L. E. : Healing practices of a Peruvian shaman, *Journal of Ethnopharmacology*, 1984, 11, 123-133.

LUNA L. E. : Vegetalismo. Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon, "*Studies in Comparative Religion*", 27, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1986.

MABIT J. : L'hallucination par l'ayahuasca chez les guérisseurs de la haute-amazonie péruvienne, Pérou, Tarapoto, Centre Takiwasi, 1993.

<sup>124</sup> DESHAYES P. : O Santo Daime, Film documentaire, 35 mm dolby stéréo, 100 mn. Paris, Les Films de la Liane, C.N.R.S., Ministère de la recherche, 1993.

GROB C. S. et al. : Human psychopharmacology of Hoasca, a plant hallucinogen used in ritual context in Brazil, *Journal of Nervous and Mental Diseases*, 1996, 184, 86-94.

<sup>125</sup> NARANJO C. : Psychotropic properties of the harmala alkaloids, in "*Ethnopharmacologic search for psychoactive drugs*", D.H. Efron, B. Holmstedt & N.S. Kline (Eds), Washington D.C., 1967.

NARANJO C. : Psychotherapeutic possibilities of new fantasy-enhancing drugs, *Clinical Toxicology*, 1969, 2, 2, 24.

<sup>126</sup> GROB C. S. et al., 1996.

<sup>127</sup> MABIT J. et al. : Consideraciones acerca del brebaje ayahuasca y perspectivas terapéuticas, *Revista de Neuro-Psiquiatría (Lima)*, 1992, 55, 118-131.

GROB C. S. et al, 1996.

<sup>128</sup> DESHAYES P.: O Santo Daime, 1993.

<sup>129</sup> GROB C. S. et al, 1996.

<sup>130</sup> MAULER S. et al. : 5-HT receptor ligands differentially affect operant self-administration of ethanol in the rat, *European Journal of Pharmacology*, 1999, 370, 217-223.

<sup>131</sup> SMITH R. L. et al. : Agonist properties of N,N-dimethyltryptamine at serotonin 5-HT<sub>2A</sub> and 5-HT<sub>2C</sub> receptors, *Pharmacology Biochemistry and Behavior*, 1998, 61, 323-330.

STRASSMAN R. J. : Human psychopharmacology of N,N-dimethyltryptamine, *Behavioural Brain Research*, Elsevier Science B.V., 1996, 73, 121-124.

STRASSMAN R. J., QUALLS C. R., UHLENHUTH E. H. : Dose-response study of N,N-dimethyltryptamine in humans, *Archives of General Psychiatry*, 1994, 51, 85-108.

<sup>132</sup> PRANZATELLI M. R. : Evidence for the involvement of 5-HT<sub>2</sub> and 5-HT<sub>1C</sub> receptors in the behavioral effects of the 5-HT agonist 1-(2,5-dimethoxy-4-iodophenylaminopropane)-2 (DOI), *Neuroscience Letters*, 1990, 115, 74-80.

<sup>133</sup> MABIT J. : Chamanisme amazonien et toxicomanie - Initiation et contre-initiation, *Agora*, 1993, 27/28, 139-146.

MABIT J. : Le savoir médical traditionnel et la toxicomanie, Centre Tarapoto, Pérou, 1994.

<sup>134</sup> *Bulletin of the MAPS*, 1999, IX, 2, p.18.