

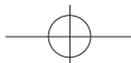
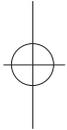


**RETOURS SUR LES COMPRÉHENSIONS ET USAGES
DES SUBSTANCES PSYCHOTROPES ET LEURS INDUCTIONS**

SÉBASTIEN BAUD & CHRISTIAN GHASARIAN

Les interrogations sur la conscience et ses différents états ne sont pas nouvelles. Il est fort probable que, dès que l'humain a pu développer une conscience réflexive, il se soit interrogé sur la réalité qui se présentait à lui. Les explorations de la conscience semblent avoir déjà atteint des développements importants dans les temps anciens où des hommes et des femmes ont occupé des fonctions spéciales (devin, guérisseur, shaman) d'intercesseurs entre les mondes visible et invisible¹. Leurs capacités particulières, innées ou relevant de l'élection, développées à travers des savoirs initiatiques, des techniques apprises et expérimentées, ont fait l'objet de reconnaissances sociales leur procurant un statut généralement valorisé dans leurs sociétés.

Les investigations humaines sur la réalité palpable ou intangible ont impliqué la recherche et le développement d'états de conscience différents des états « ordinaires ». Dans les sociétés occidentales, l'intérêt pour ces états de conscience modifiés ou altérés, pour les psychotropes qui y donnent accès, et pour les sociétés à shamans qui mettent en œuvre ces deux aspects s'est accru ces dernières années. Mais l'interprétation de ces états varie selon les contextes idéels dans lesquels ils prennent place. Dans un ouvrage provocateur fondé sur un décentrement des logiques, deux chercheurs, Catherine Clément et Sudir Kakar (1993), ont très judicieusement comparé la rationalisation portée de l'extérieur, à une même époque (la fin du XIX^e siècle), sur des états de conscience modifiés très similaires dans la forme et intervenant de façon non contrôlée chez deux personnes aux destins très différents. Deux lectures opposées de leurs « symptômes » se rapportent à leurs environnements sociaux et culturels : dans le premier cas, une femme, Madeleine, fut considérée comme une folle en proie au

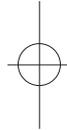
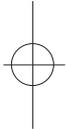




« délire mystique » et resta internée pendant vingt-deux ans dans un hôpital psychiatrique de Paris, dans le second cas, un homme, Ramakrishna, fut considéré comme un saint touché par le « mysticisme religieux » et fut vénéré jusqu'à la fin de sa vie au Bengale. Cet exemple extrême suffit à rappeler combien le jugement sur le vécu des autres peut être marqué par un champ d'interprétation culturellement prédéfini.

Notre propos n'est pas ici d'entrer dans une déconstruction relativisante des interprétations dont ces états de conscience « autres » ont fait l'objet — même si l'exercice est intéressant et utile. Mais il n'en demeure pas moins que des perspectives anthropologiques manquent sur les motivations et modalités d'induction volontaire de ces états dans plusieurs cultures et sociétés. Plusieurs termes sont en effet mobilisés pour caractériser ces modifications de la conscience. Parmi ceux-ci, citons les plus connus et usités : « extase », « transe », « possession », « hallucination », « état de conscience modifié » (ECM), « états de conscience altérés », « vision », « enstase », en passant par « délire », « rêverie », etc. Si aucun de ces termes n'est très précis, leur emploi n'est toutefois pas neutre. Chacun renvoie à des conceptions particulières du phénomène, même si celles-ci peuvent naviguer dans le flou plus ou moins total.

Prenons l'exemple des sociétés que les anthropologues qualifient de « traditionnelles ». Dans leur interprétation du monde, ces sociétés prennent plus particulièrement en compte ce qui donne vie au corps, quels que soient les termes utilisés pour désigner les expériences vécues dans un au-delà de la réalité quotidienne éprouvée par le corps physique². La séparation entre ce principe et le corps, fût-elle passagère, est ainsi pensée comme lourde de conséquences. Une absence prolongée est synonyme de maladie et, si elle est définitive, de mort. Mais cette interdépendance n'est pas uniquement perçue par ces sociétés en termes pathologiques. D'autres états sont l'expression de cette absence comme le rêve, l'ivresse et la « transe ». En d'autres termes, l'absence du corps de ce principe est subie ou provoquée. Si elle est involontaire, elle fait suite à une trop forte émotion ou à sa capture par un esprit de la Nature³. Il n'est pas exceptionnel non plus que la maladie consécutive résulte des deux : l'une (la captivité) prolongeant l'autre (la perte). Si cette absence est volontaire, elle l'est par un ensemble de facteurs qui mêlent les stimuli ou leur absence, la suggestion et l'autosuggestion et les plantes psychotropes. Ces états particuliers de la conscience sont alors décrits par les catégories indigènes en référence à des notions qui évoquent : un malaise (ivresse, vertige, perte d'équilibre, mal de mer, etc.) ; un voyage (dans un ailleurs spatial et/ou temporel) ; une transformation (en un esprit, un animal...) ; une possession (par un esprit de la Nature ou un dieu).



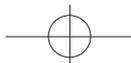


Si dans les sociétés traditionnelles, maladie et changement de conscience peuvent être rapprochés (Perrin, 1991), dans les sociétés occidentales, les états de conscience modifiés ont aussi été analysés en relation avec la pathologie. Ces deux aspects ont d'abord été assimilés (Devereux, 1972 ; La Barre, 1964) avant d'être distingués (Tart, 1969 ; Mitrani, 2003) pour souligner le rôle crucial du rituel et des représentations collectives qui leur sont liées (Bastide, 1972 ; Hamayon, 1997). Ainsi, pour Carmen Bernard (1993), à l'époque inca, les états de transe, provoqués par des substances psychotropes, étaient le fait de spécialistes reconnus. Les convulsions, hallucinations et visions étaient contrôlées et ne faisaient pas partie du champ de la pathologie. En revanche, l'oubli des obligations rituelles provoquait des phénomènes de possession sauvages, sans initiation préalable. Les populations de langue quechua traduisent cela par le terme *ayawayra* ou « vent des morts » qui engendre vertiges et évanouissements chez ses victimes, un mal traduit par des problèmes nerveux importants.

Des mots sur du vécu

Parmi les principaux concepts utilisés pour définir les altérations de la conscience, revenons un instant sur celui de « transe ». Le mot « transe », cette « expérience originelle de l'activité de l'esprit » (Jung, 1953 : 298) ou cet « état de conscience exaltée » (De Heusch, 1995), est présent dans la littérature scientifique comme dans les romans. Dans ses définitions conventionnelles, la « transe », à l'instar du rêve, a pour première fonction de prédire l'avenir car elle est comprise comme un point de passage entre le visible et l'invisible. Elle est censée transformer l'image du corps du praticien pour en faire le centre d'une sphère de pouvoir symbolique (Lemoine & Eisenbruch, 1997). Elle est de ce fait socialisée.

Partant de cette idée, une opposition peut être établie entre « extase » et « transe ». Dans la littérature sur le sujet, le terme d'« extase » est généralement associé aux mystiques alors que celui de « transe » renvoie le plus souvent à des pratiques shamaniques, plus spectaculaires. À contre-pied de cette idée, la notion d'« extase » a été particulièrement développée par Mircea Eliade pour revaloriser les pratiques shamaniques, en mettant leur finalité en parallèle avec les méditations orientales (1951). En ce sens, celle-ci est comprise comme un phénomène paroxystique, individuel et centré sur soi ou sur Dieu, et accompagné d'une joie intense (Cuvelier, 1995) tandis que la « transe » est définie comme un change-



ment, plus ou moins prolongé, d'état et accessoirement de monde pour le bénéfice du groupe social. Selon l'ethnomusicologue Gilbert Rouget (1980), l'« extase » serait liée à une privation sensorielle tandis que la « transe » relèverait d'une surstimulation. Cet auteur a par ailleurs tenté de distinguer la « possession » de la « transe ». Cette idée, reprise par Luc de Heusch (1995), attribue à la première un état passif au cours duquel un dieu ou un esprit s'empare du corps, alors que par la seconde, dite shamanique, le shaman va au-devant des esprits et négocie ou lutte avec eux dans l'univers mythique. Dans le cas de la « possession », comprise comme une réponse culturelle à un trouble mental individuel en Afrique et une fonction d'ajustement social au Brésil, le changement de conscience serait involontaire, subi et suivi d'une amnésie, tandis que lors de la « transe » il serait volontaire et sollicité, l'individu gardant sa capacité mémorielle. Autrement dit, en « transe », le shaman se rend dans ce que certains anthropologues appellent le « monde-autre » (Perrin, 1995), « maîtrise » ses esprits qualifiés d'auxiliaires, ce qui n'est pas le cas de la possession, un avis partagé entre autres par Mircea Eliade (1951), Ioan Lewis (1977) et Didier Michaux (1995).

En ethnologie, le concept peu précis de « transe » a été problématisé par Roberte Hamayon (1995b) au profit des notions de « performance rituelle » et de « jeu symbolique » du shaman. Cette analyse, nécessaire et intéressante, ne peut toutefois être exclusive. Quelque chose de plus est en jeu dans l'action shamanique. Dire cela ne signifie en aucune façon adopter une perspective individualiste selon laquelle le fait religieux s'explique à partir de l'individu, ni faire sienne la pensée néo-shamanique, qui se réclame d'un fond shamanique « inhérent à la nature humaine, présent en amont de toute différence sociale et culturelle » (Hamayon, 2003 : 43). Si ces deux perspectives, individualiste et néo-shamanique, donnent la primauté à l'expérience⁴, c'est pourtant bien dans le registre symbolique qu'instaure le rituel qu'il faut chercher les éléments et gestes qui contribuent à « rendre présents » les esprits (*ibid.*). Au cours du rituel de la *mesa* andine par exemple, l'âme (*ánimu*) du shaman est censée « voyager » dans le monde-autre, une expérience qui n'est en aucune manière explicitée par des analyses uniquement centrées sur les aspects symboliques et sociaux des rituels en jeu. La « transe » (du latin *transire*, qui signifie : « partir », « passer »), dont le sens étymologique renvoie à un changement de monde et d'état, serait donc volontaire, sollicitée et maîtrisée, et aurait pour but d'incorporer un ou plusieurs esprits auxiliaires agissant dans ce monde-ci pour le bénéfice de l'ensemble des participants. La même idée se retrouve dans le shamanisme des Amérindiens de Guyana (Butt, 1962).

Fortement marquée par les références aux « drogues » et à leurs fonctions d'échappatoire, la notion d'« hallucination » est quant à elle assez répandue dans le grand public pour définir des perceptions quelque peu « déraisonnables » (nous y reviendrons). La référence, beaucoup plus neutre, à la notion d'« états de conscience modifiés » ou ECM⁵ a notamment fait l'objet de développements par des auteurs comme Georges Lapassade (1982, 1987) en France et Charles Tart (1969) aux États-Unis. C'est celle que nous avons choisie ici. Mais les mots peuvent-ils véritablement rendre compte des expériences vécues ? Rien n'est moins sûr car ils sont limités (une situation pour laquelle la langue française possède d'ailleurs des concepts comme l'« indicible » et l'« ineffable »). Sans prétendre apporter des réponses simples à des faits complexes, il nous semble que le concept de « perception altérée » soit le plus adéquat, même si cette expression a des connotations quelque peu négatives dans les pays anglophones où celle de « perception modifiée » lui est préférée. L'altération renvoie à divers types de changements : dans le sens commun elle évoque une dégradation ou une détérioration de l'état d'une chose (dans sa forme et/ou sa nature) ; sous le mode musical, elle suppose de hausser ou d'abaisser une note d'un ou deux demi-tons ; sous le mode du manque, elle marque l'idée d'une action qui... donne soif. L'altération de la réalité met à notre sens en jeu un changement de fréquence qui, selon l'angle d'analyse, peut être envisagé en termes positif ou négatif. Une réalité altérée considérée comme dégradée pour l'un peut être amplifiée pour l'autre.

En référence aux travaux des sciences cognitives, pour lesquelles la relation de chacun avec l'environnement est régie par des mécanismes dont seulement certains sont conscients, il est possible de dire que c'est l'attention portée sur telle ou telle situation, ou tel objet parmi d'autres, qui constitue ce point de passage, d'interpénétration du visible et de l'invisible. Cette alternance ou « instantanéité des états de conscience » (Buser, 1999) peut dès lors être comprise comme une simple variation d'attention pouvant amener à la conscience ce qui était jusque-là inconnu. Le contexte philosophique et scientifique actuel, et notamment les problématisations postmodernes sur l'illusion de l'objectivité et la nécessité de prendre en compte la pluralité des mondes de vie (ce que les phénoménologues ont soit dit en passant toujours affirmé), invite donc à envisager la notion de réalité dans sa dimension multiple. L'idée de « réalités altérées » semble ainsi pertinente pour signifier le vécu de ceux qui utilisent ces substances. Le pluriel s'impose naturellement pour traiter d'expériences qui, à première vue, semblent d'une part opposées à toute conceptualisation et d'autre part différentes d'une culture à l'autre, voire d'un individu à



l'autre dans leur forme et leur contenu. Enfin, dernier point et non des moindres, dans un contexte culturel, politique et juridique marqué par une grande méfiance à l'égard des substances psychotropes (que nous ne jugeons pas ici), il nous a paru scientifiquement logique de porter notre choix sur les formulations les plus neutres.

Psychotropes et savoirs à révéler

Quels que soient les termes employés pour définir les états de conscience modifiés, les techniques déployées pour les produire varient selon les sociétés. Le passage d'une réalité à l'autre s'opère par le biais d'agents extérieurs comme les percussions rythmiques avec des tambours, qui accompagnent très souvent ces changements de conscience, mais aussi par des techniques corporelles comme des chants et des danses rituelles, des privations sensorielles (obscurité, solitude), des jeûnes, des ascèses parfois très sévères, des souffrances volontaires ou non, des exercices respiratoires, des méditations yogiques, etc. Mais une autre procédure très fréquemment employée pour s'engager dans ce qui est parfois qualifié de « rêve contrôlé » ou « rêve lucide » et accéder à d'autres dimensions de réalité, fait appel à certaines plantes psychotropes qui sont généralement considérées comme un moyen efficace pour modifier la conscience⁶.

Ce n'est pourtant que depuis quelques décennies que les anthropologues ont compris le rôle essentiel de ces substances psychotropes dans la cosmologie des sociétés qui les emploient. Dans les conceptions culturelles en jeu, l'ingestion de ces substances rend plus réceptif aux forces qui animent l'univers et permet d'agir sur celles-ci. Des savoirs cachés peuvent ainsi être révélés, comme les plantes auxquelles sont attribuées des actions tonifiantes, purgatives, etc., et le pouvoir de soigner des pathologies et déséquilibres spécifiques du corps et/ou de l'esprit. La personne qui prend une substance psychotrope fait généralement face à des visions et à des expériences très intenses qui lui ouvrent d'autres champs de réalité à travers ce que les anthropologues définissent le plus souvent, dans les sociétés à shaman ou dans le néo-shamanisme, comme un « voyage shamanique⁷ ». Cela est d'autant plus fort dans les sociétés à tradition orale dans lesquelles la démarche shamanique est diffuse et non limitée à une fonction (sans que cela n'exclue la présence de spécialistes) et où, contrairement aux sociétés qui vont chercher leurs preuves ou indices du « surnaturel » dans les livres ou dans un pur registre de croyances, la dimension sacrée fait l'objet de confrontations directes par les personnes.



Cette démarche consistant à utiliser des psychotropes pour obtenir des révélations est tout particulièrement développée dans les sociétés de petites dimensions dans lesquelles la structure sociale n'invite pas les membres à s'en remettre systématiquement à des hiérarchies et autorités que d'autres sociétés attribuent aux prêtres ou autres spécialistes religieux.

Tout comme la recherche de l'altération de la réalité, l'emploi de plantes, qualifiées selon les auteurs par les termes « hallucinogènes », « psychédéliques », « psychotropes », etc. (voir plus loin), remonte à plusieurs milliers d'années. Un des spécialistes de la question, l'anthropologue Peter Furst, estime que l'usage des substances psychotropes daterait de 15000 ou 20000 ans avant notre ère, et envisage tout simplement l'expérience qui découle de leur usage comme « fondatrice de la culture humaine ». Selon lui, « le très large usage de substances psychédéliques, boissons fermentées et tabac fait par le chamanisme des Indiens du Nouveau Monde trouve son origine dans le chamanisme mésolithique et paléolithique du Vieux continent » (1972/2000a : 9). Il considère également que l'*Amanita muscaria* (l'amanite tue-mouches) a été employée 7000 ans avant notre ère et « immortalisée dans le *Rig-Véda* des Aryens sous le nom de soma » (*op. cit.* : 10) et que ce champignon est probablement l'ambrosie des Immortels de l'Olympe. Citons également l'anthropologue spécialiste des religions, Weston La Barre, selon qui « on peut remonter l'usage de certaines substances psychédéliques à l'âge de bronze et d'autres au mésolithique, si ce n'est au paléolithique » (1972/2000 : 3). D'après cet auteur, l'Amérique utiliserait diverses espèces de champignons psychédéliques depuis au moins 3000 ans. Il estime également que « la révolution néolithique, rassemblant certains groupes indiens en peuples d'agriculteurs, beaucoup plus organisés politiquement et religieusement, a eu pour effet global, à quelques exceptions près, d'engendrer une attitude de rejet à l'égard des plantes psychédéliques » (*op. cit.* : 38⁸). Il reste que, si la révolution néolithique semble avoir ici ou là engendré un certain déclin de l'usage des plantes psychotropes, celui-ci a persisté dans les sociétés traditionnelles de chasseurs-cueilleurs, voire dans certaines sociétés agricoles aujourd'hui. Les ethnobotanistes ont compté près de cent espèces connues de substances végétales psychotropes dans le Nouveau Monde alors que seulement une dizaine sont encore connues dans le Vieux Continent (Furst, *op. cit.*).

Pourquoi alors utiliser de telles substances ? Pour répondre à cette question, nous devons d'abord interroger leur environnement. Là où ces substances sont utilisées, l'être humain se pense comme doté d'un principe spirituel et pense le monde qui l'entoure habité d'esprits agissant, avec les-

quels il est possible d'entrer en relation (Luna, 1986a). Mais, à l'instar de la pensée achuar (groupe jivaro, Pérou et Équateur), si chacun(e) est à même de communiquer avec eux, il est reconnu à certain(e)s le pouvoir de voir plus précisément et de se déplacer plus loin et plus aisément (Descola, 1993). Dans toutes ces cultures où les psychotropes sont connus, le shaman en a l'autorité (même s'il n'est pas rare qu'un ou plusieurs membres de chaque famille sachent l'utiliser ; c'est le cas, entre autres, dans la société *awajun* (groupe jivaro, Pérou) où tabac, *ayahuasca* et brugmansia sont donnés au malade ou, dans le cadre éducatif, à l'adolescent).

Prenons le cas des sociétés où shamans et substances psychotropes se côtoient. Clef de voûte de son apprentissage, les psychotropes aident le shaman à entrer en relation avec le monde-autre et à acquérir dans celui-ci le savoir nécessaire à sa fonction, un savoir qui devra être validé par le groupe (par la réussite d'une cure par exemple). En effet, dans ces sociétés, le shaman doit sa capacité à gérer les relations qu'entretiennent le groupe et l'invisible au fait que, lors de sa formation, son instructeur, homme ou esprit, inscrit dans son corps un savoir par une rupture délibérée de son quotidien. Cette rupture, favorisée par la plante, entraîne la transformation de l'être de chair et d'os en un esprit, transformation temporaire mais toujours réactualisée dans le quotidien de sa pratique. Au cours de celle-ci, le shaman donne et/ou consomme lui-même ces substances qui lui permettent de poser le diagnostic, d'aller quérir l'âme échappée du corps en cas de maladie, de s'assurer de la présence du gibier ou de la victoire d'une guerre programmée.

À la fois outil pour défocaliser la perception du monde et véhicule conduisant à un ailleurs, ces substances sont donc, de fait et le plus souvent, liées aux pratiques shamaniques. La fonction première du shaman est « de prévenir tout déséquilibre et de répondre à toute infortune : l'expliquer, l'éviter ou la soulager » (Perrin, 1995 : 5). Son rôle, tant dans son image mythique que dans la pratique, est double, à la fois prophylactique — le shaman est « celui qui gagne la chance » (Hamayon, 1995a : 421) — et réparateur (Hamayon, 1978), en ce sens qu'il rétablit « les équilibres perturbés entre le monde humanisé (village, abattis) et celui des “esprits” (la forêt, l’“au-delà”) » (Navet, 1990 : 10). C'est un « maître du désordre » (Hell, 1999). Dans le détail, le shaman assure plusieurs fonctions⁹ :

- Fonction préventive et propitiatoire. Le shaman protège la communauté. Il intercède auprès du maître des animaux pour qu'il lui indique le nombre de bêtes qui pourront être tuées lors d'une chasse collective. Il institue des interdits, adaptés à telle ou telle personne et à telle ou telle cir-



constance, certaines fonctions, certaines situations impliquant *ipso facto* de respecter des règles prescriptives ou proscriptives.

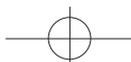
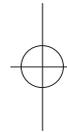
- Fonction diagnostique étiologique. Avec l'aide de ses esprits auxiliaires, avec lesquels il s'est allié au cours de son initiation, et par la voie du rêve et du « voyage en âme », le shaman identifie les causes de toutes les formes de désordres qui peuvent affecter l'ordre du monde : sociologiques, écologiques, physiologiques. Il interprète les rêves et les visions des membres de la communauté. D'une façon générale, il explique tous les phénomènes étranges, inhabituels, qui sont la manifestation d'actions positives ou négatives d'esprits qui interviennent dans le monde visible.

- Fonction thérapeutique et modératrice. Le shaman lève la malchance qui frappe le chasseur, fait revenir un gibier devenu trop rare ou, au contraire, s'éloigner les animaux dangereux. Il intervient auprès des esprits pour modifier une prévision, pour répondre à un dérèglement, pour rétablir des conditions météorologiques perturbées, lorsque la saison des pluies se prolonge et empêche la préparation des abattis. Il a la maîtrise des éléments. Mais le plus souvent aujourd'hui, on fait appel à lui en cas de maladie¹⁰. Il prescrit alors interdits et remèdes.

- Fonction sociale et pédagogique. Le shaman organise la vie du groupe dans ses activités de subsistance : chasse, pêche, collecte, agriculture, et autrefois la guerre. Il règle les conflits sociaux et les comportements asociaux. Le shaman a aussi un rôle diplomatique et assure par ses dons oratoires de bonnes relations, d'échange et de convivialité, avec les communautés voisines. Il est encore un passeur de culture, souvent à l'origine des emprunts culturels et innovations, car c'est un nomade, un voyageur — mieux armé sans doute que les autres membres de sa société pour affronter l'étrange et l'inconnu.

- Fonction rituelle, cérémonielle et festive. De la naissance à la mort, le rite est un moyen privilégié de préserver et de pérenniser l'harmonie du monde. Il est l'instrument d'un équilibre des relations qu'entretient l'être humain avec son environnement comme avec ses pairs. Il n'est donc pas étonnant de constater qu'en toute circonstance importante du cycle de la vie (naissance, puberté, mort) le shaman intervient et joue un rôle d'initiateur et de passeur.

- Fonction prophétique. Quand les circonstances interdisent toute quête d'équilibre, quand une répression de l'imaginaire et du corps est en jeu,





bref, lorsque des situations de crise extrêmes amènent à prophétiser la fin de ce monde, il n'est plus alors d'autre solution que de chercher ailleurs, sous la conduite d'un shaman, un remède au mal, un « lieu-refuge », dans un au-delà visible ou dans l'au-delà invisible (Métraux, 1967).

De ce constat, nous pouvons dire que le shamanisme sud-américain, comme d'autres, est ambivalent. D'un côté, il est discret : tout se passe dans l'invisible (l'exemple typique est celui du shaman, debout face à la personne qui requiert son aide, qui psalmodie un chant monotone accompagné de son hochet fait de feuilles). De l'autre, il est théâtral : le shaman marche en frappant le sol, saute, s'assoit, se relève... En jouant avec ce qui l'entoure, il crée un environnement propice à son intervention, c'est-à-dire qu'il façonne la perception du réel du malade et du public. Dans les deux cas, c'est un « magicien » qui manie la réalité avec dextérité. En tout état de cause, l'expérience initiatique — « une expérience intérieure exemplaire » (Chaumeil, 2000 : 64) — de ce spécialiste « d'une transe, pendant laquelle son âme est censée quitter le corps pour entreprendre des ascensions célestes ou des descentes infernales » (Eliade, 1951 : 23) qu'est le shaman entraîne une modification profonde de sa personne. Cette dichotomie entre la discrétion et la théâtralisation se retrouve dans les états induits par les psychotropes : certains états altérés par leur biais sont d'un calme remarquable, voire se déroulent lors du sommeil, tandis que d'autres font déborder la personne d'énergie.

Dans tous les cas, ce sont les shamans qui mènent la danse, au sens propre comme au figuré. L'utilisation des psychotropes, favorisant le passage dans le monde-autre, présente aussi un risque : celui de se laisser capter, séduire, par les esprits, et de ne pas revenir du voyage... Le shaman est donc là pour créer les meilleures conditions, pour accompagner le voyage, mais aussi pour assurer le retour, un voyage modelé « par les représentations culturelles de ceux qui l'accomplissent, par l'univers de signes et de symboles » (Perrin, 1985), par leur mythologie (Lévi-Strauss, 1973).

Au regard de ce qui vient d'être dit, il apparaît que la consommation de psychotropes constitue un acte essentiel, inhérent aux pratiques culturelles de nombreux groupes ethniques. Le psychotrope fait partie, de manière intrinsèque, d'un moment d'appropriation culturelle, traditionnellement accréditée et intégrée dans la totalité de la sphère sociale (Rossi, 1991). Il est utilisé lors de l'initiation shamanique ou lors du passage de l'enfance à l'âge adulte, lors de la cure, lors de rites collectifs, etc. Il dénote, par les impressions de discontinuité, de décentrement ou de voyage, le passage d'un monde à l'autre (Perrin, 1991). À travers lui s'opèrent la rencontre et,

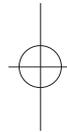




si l'on surmonte sa peur, l'échange puis l'alliance avec le monde-autre en référence duquel la vie du groupe est organisée. Pour les shamans, les plantes psychotropes possèdent non seulement un pouvoir thérapeutique mais elles sont également une source d'informations pour comprendre le monde et agir sur lui. En ingurgitant une plante sacrée, le shaman est censé entrer en communication avec l'esprit de cette plante qui va produire de profonds changements de perception en lui. Cet esprit « allié » lui permet de se relier avec les forces de la nature, de faire un voyage dans une autre dimension de réalité, d'avoir des visions, d'entrer en contact avec des ancêtres et divers esprits du monde invisible, etc.

Dans les rituels shamaniques thérapeutiques « traditionnels » faisant usage de ces plantes psychoactives, c'est d'abord le shaman qui prend (d'une façon ou d'une autre) la substance l'aidant à passer dans un état de conscience qui lui permet d'aider ses patients. En d'autres termes, c'est le médecin qui, pour capter des informations dans la réalité « non ordinaire », prend le remède. Selon les cultures, les rituels et les plantes en jeu, le patient pourra aussi consommer la substance psychotrope au cours de son traitement. Dans des cultures comme celle des Awajún, le médecin herboriste ne prend toutefois pas la plante lors du rituel thérapeutique mais la donne à son patient. L'usage de celle-ci est strictement personnel. Dans des cérémonies initiatiques comme la *vision quest* des sociétés nord-américaines, l'absorption des plantes peut aussi n'avoir que le développement spirituel pour finalité. Mais que leurs usages soient limités aux shamans ou non, ces plantes ont une dimension sacrée pour le groupe. Appréhendées comme des « plantes enseignantes » (Luna, 1986b), *vision-inducing plants* (Brown, 1978), « plantes de savoir », « plantes de pouvoir », « plantes thérapeutiques », elles sont traitées avec un extrême respect et font uniquement l'objet d'usages rituels dans le cadre de cérémonies le plus souvent nocturnes.

Les données anthropologiques sur les effets de l'usage de ces plantes psychotropes reposent principalement sur les récits d'expériences vécues par leurs consommateurs. Il en ressort un certain nombre d'aspects dont nous rappelons rapidement les principaux ici, en distinguant (peut-être à tort ?) la dimension psychique de la dimension physique. Ces expériences dans un état d'altération de la conscience ne sont toutefois pas cumulatives ni systématiques. Au niveau physique tout d'abord, outre les nausées et vomissements, les images vont des formes les plus simples et abstraites (les phénomènes entoptiques ou *percepts*¹¹ lumineux et géométriques) (Siegel, 1977) aux plus complexes — amplification des couleurs, visions d'aura, intensité des images visuelles — et sont accompagnées de bour-



donnements d'oreille, du bruit d'un rhombe, de sons, de chants, de perceptions tactiles, frissons, chaleur, de sensations de légèreté physique, d'odeurs agréables...

Au niveau psychique, ces expériences mettent en jeu une diversité d'états : éveil, élargissement du champ de conscience, euphorie, exaltation émotionnelle, excitation, anxiété, visions heureuses ou terrifiantes, apparitions d'esprits, d'animaux (comme des serpents et/ou des jaguars en Amazonie), d'entités de la mythologie, communications non verbales avec ceux-ci, vol dans les airs, visites de lieux éloignés, etc. Les témoignages insistent tous, par ailleurs, sur l'absence de perte de conscience ou de perte de l'usage des membres durant ces états de conscience modifiés.

Substances et usages divers

Les plantes psychotropes sont surtout employées dans les pays chauds, et principalement en Amérique centrale et Amérique du Sud. Avant d'aborder un peu plus en détail l'amanite tue-mouches, l'*iboga*, le *peyotl*, et surtout l'*ayahuasca*, mentionnons brièvement par la terminologie botanique, suivi du nom commun quand il est employé dans le langage courant, quelques substances psychotropes utilisées de par le monde (la liste des groupes ethniques associés à chaque substance n'est pas exhaustive) :

- Des champignons :

- En Amérique centrale

Panaeolus sphinctrinus (Bull. ex Fries) Quélet.

Psilocybe mexicana Heim.

Stropharia cubensis (Earle) Singer, tous trois chez les Chinantèques et Mazatèques¹².

- Dans le pourtour arctique

Amanita muscaria (L. : Fr.) Lam., amanite tue-mouches, chez les Koryak et les Ojibwé.

- Des cactées :

- En Amérique centrale

Lophophora williamsii (Lem. ex Salm-Dyck) J.-M. Coult., *peyotl*, chez les Huichol.

Pachycereus pecten-aboriginum (Engelm. ex S. Watson) Britton & Rose chez les Tarahumara.

- En Amérique du Sud



Echinopsis pachanoi (Britton & Rose) Friedrich & G. D. Rowley (anciennement *Trichocereus pachanoi* Britton & Rose), *san pedro*, chez les métis de la région de Chilclayo au Pérou.

• Des plantes :

— En Afrique

Tabernanthe iboga Baill. (Apocynacée), *iboga*, chez les Fang.

Monadenium lugardae N.E. Br. (Euphorbiacée) en Afrique du Sud.

Pancratium tenuifolium Hochst. ex A. Rich. (Amaryllidacée) chez les Bushmen.

Cymbopogon densiflorus (Steud.) Stapf (Poacée) en Tanzanie.

Mesembryanthenum sp. (Aizoacée), *khanna*, chez les Hottentots.

— En Amérique centrale :

Turbina corymbosa (L.) Raf. (Convolvulacée), *olioliuqui*, chez les Chinantèques et Mazatèques.

Salvia divinorum Epling & Játiva (Lamiacée) chez les Mazatèques.

Ipomoea violacea L. (Convolvulacée), *badoh negro*, chez les Zapotèques.

Scirpus atrovirens Willd. (Cypéracée) chez les Tarahumara.

— En Amérique du Nord :

Sophora secundiflora (Gomez-Ortega) Lag. ex DC. (Fabacée), haricot mescal, par le passé, chez les Iowa et Arapaho...

— En Amérique du Sud :

Banisteriopsis caapi (Spruce ex Griseb.) Morton (Malpighiacée), *aya-huasca*, associée à *Psychotria viridis* Ruiz & Pav. (Rubiaceae), *chacrana*, ou *Diplopterys cabrerana* (Cuatrec.) B. Gates (Malpighiacée), *yáji*, chez les Shipibo, les groupes arawak et jivaro.

Erythroxylum coca Lam. var. *coca* (Erythroxylacée), *coca*, chez les populations de langue quechua et aymara.

Brosimum acutifolium Huber et *Helicostylis pedunculata* Benoist (Moracées), *takweni*, chez les Teko de Guyane.

Anadenanthera peregrina (L.) Speg. (Fabacée), *yopo*, chez les Waiká.

Virola sp. (Myristicacée), *épéna*, chez les Tukano.

— En Asie :

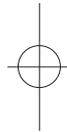
Cannabis indica Lam. (Cannabacée) en Afghanistan et au Cachemire.

Caesalpinia sepiaria Roxb. (Fabacée), *Yün-Shih*, en Chine...

Galbulimima belgraveana Bailey (Magnoliacée) en Papouasie Nouvelle-Guinée.

— En Europe (par le passé, sauf pour la dernière) :

Hyoisycyamus niger L. (Solanacée), jusquiame.



Mandragora officinalis L. (Solanacée), mandragore.

Atropa belladonna L. (Solanacée), belladone.

Artemisia absinthium L. (Astéracée), absinthe.

• Des animaux :

— En Amérique du Sud :

les sécrétions d'une grenouille connue sous le nom de *kampo*, *Phyllomedusa bicolor*, chez les Katukina.

Enfin, les brugmansia et les datura, des Solanacées, dont différentes espèces sont consommées sur tous les continents, et le tabac, *Nicotiana tabacum* L. ou *N. glauca* Graham. et *N. rustica* var. *rustica* L. (Solanacées), utilisé depuis longtemps par les Amérindiens pour ses vertus psychoactives et ses propriétés médicinales (Chaumeil, 1982 ; Wilbert, 1993)¹³.

Parmi les espèces de champignons qui sont rituellement employées à travers le monde, l'amanite tue-mouches est la plus importante. Pour le mycologue Gordon Wasson, ce champignon aurait probablement été utilisé dès le paléolithique (1968). Son usage est notamment avéré dans le shamanisme sibérien¹⁴ (Hamayon, 1990 ; Enderli, 1998) et chez les Nahuas du Mexique (Wasson, *ibid.*) qui pratiquent le culte du « champignon sacré » dans des rituels nocturnes accompagnés de chants et d'invocations¹⁵. Il fut également employé chez les Aztèques qui l'appelaient « chair des dieux » (*Teonanacalt*) (La Barre, 1972/2000) et, selon certaines hypothèses, son usage serait décrit dans les *Rig-Véda* hindous. Les Mazatèques du Mexique utilisent le psilocybe, le « champignon qui parle » ('*nti'sitho* : '*nti* signifiant « respect », « affection » et '*sitho* signifiant « ce qui s'élanche »), pour diagnostiquer les maladies, contacter les esprits causant la maladie, etc. (Muun, 1973).

En Afrique, une plante et un culte ont été identifiés sous le nom d'*iboga*. Ce petit arbuste aux propriétés psychotropes de la forêt gabonaise est tout particulièrement employé dans la culture Fang où il est un élément central de la religion *Bwiti* (Fernandez, 1972/2000 ; Mary, 1999 ; Bonhomme, 2006). L'ingestion rituelle des racines râpées puis broyées (dans une cérémonie qui dure toute la nuit) de la plante procure des visions transformant la personne. La plante « permet aux morts et aux vivants de communiquer » (Fernandez, *op. cit.* : 22).

Un cactus sacré, popularisé en Occident suite aux ouvrages de Carlos Castaneda, et dont l'usage rituel est très important chez les Indiens Huichol par exemple (mais aussi employé dans d'autres sociétés améri-

caines comme les Chichimèques, les Tarahumara, les Apaches, et aujourd'hui les Kiowa, les Comanches et d'autres groupes ethniques nord-américains à travers le Native American Church) est le *peyotl* (Boyer & al., 1997 ; Stewart, 1999). Il semble avoir été la première substance psychotrope découverte par les Européens en Amérique. Les Huichol pratiquent annuellement des pèlerinages du *peyotl* durant lesquels ils recueillent les boutons de ce petit cactus et les mâchent avec respect et tendresse (après les avoir au préalable portés au front, au visage et au cœur)¹⁶.

La plante psychotrope la plus connue (et d'une certaine façon la plus « en vogue ») actuellement chez les Occidentaux est l'*ayahuasca*. Elle est employée chez les Shuar (Équateur), les Achuar, Awajún, Yagua, Lamista, Shipibo-Conibo et Kashinawa (Pérou), les Desana, Tukano et Siona (Colombie), en Bolivie, au Brésil et parmi les métis de l'Ouest amazonien (Dobkin de Rios, 1972 ; Reichel-Dolmatoff, 1973 ; Descola, 1986 ; Luna, & White 2000¹⁷ ; Baud, 2008). Découverte par les Européens en 1851 (notamment le botaniste anglais Richard Spruce), cette plante sacrée a des appellations différentes selon les régions de l'Amazonie où elle prédomine. *Ayahuasca* est un terme quechua : *huasca* désigne, selon le contexte, la corde ou la liane ; *aya* est le cadavre ; par analogie, le mot en est venu à désigner l'âme détachée du corps après la mort, c'est-à-dire le défunt ou son fantôme. Dans son acception la plus répandue, l'*ayahuasca* est donc la « liane des morts » ou « des âmes défuntées ». Toutefois, une autre traduction pourrait être « liane amère ou piquante ». En effet, le mot *ayan*, utilisé dans le dialecte quechua parlé à Lamas (Pérou), se traduit par « amer, piquant ». Dans d'autres langues vernaculaires, elle est appelée *natem* (groupes jivaro), *caa-pi* (groupes tupi), *yajé* (groupes tukano)...

La boisson est obtenue en combinant deux plantes (en synergie), parfois davantage : la liane *ayahuasca*, *Banisteriopsis caapi*, et, selon les groupes ethniques, des feuilles de l'arbuste *Psychotria viridis* Ruiz & Pav. (*Rubiaceae*) ou de la liane *Diplopterys cabrerana* (Cuatrec.) B. Gates (*Malpighiaceae*). La boisson obtenue est appelée *kamaranpi*, « qui fait vomir », par les Matsiguenga, *nishi-shiati*, c'est-à-dire « boisson tirée d'une liane » par les Shipibo-Conibo, *nishi pae* par les Kashinawa et, bien sûr, *ayahuasca*. Les conditions d'ingestion et les usages cérémoniels varient d'une société à l'autre. En simplifiant, nous pourrions dire que l'*ayahuasca* est censée rendre possible l'expérience du monde-autre et l'acquisition des savoirs particuliers permettant de gérer des situations quotidiennes dans la communauté, comme soigner une maladie, éduquer un enfant, prédire l'avenir, découvrir la vérité, établir la provenance de mauvaises magies, identifier un ennemi, etc.

Voici trois exemples qui soulignent certaines différences dans les raisons de l'usage et l'interprétation des effets de l'*ayahuasca* :

— Provoquer et gérer la frayeur, censée faire sens et créer des liens, un état qui est l'élément clé du travail du shaman comme de l'apprentissage à la vie adulte parmi les Kashinawa (Deshayes, 2002).

— Voir l'essence des végétaux et acquérir ainsi savoir et pouvoirs magiques, pour le shaman, et voir à l'intérieur de soi ou à distance, dans un but d'autoguérison, de télépathie, de voyance ou de prédiction pour tout homme et femme yagua (Chaumeil, 2000).

— Voir son avenir, les agents pathogènes incrustés dans le corps ou l'identité du sorcier, et acquérir une vision-pouvoir de l'esprit-ancêtre appelé Ajutap touchant à de multiples aspects du quotidien awajún : longévité, famille, chasse, guerre ou pratiques shamaniques (Baud, 2009).

Dans tous les cas, l'*ayahuasca* est considérée comme une médecine puissante pour accéder à la source d'un trouble, pour diagnostiquer le mal (en demandant aux esprits la cause des problèmes ou en voyant l'objet pathogène dans le corps), pour définir le remède et pour guérir le patient (récupérer son « âme » par exemple). Avec l'aide de la plante, les *ayahuasqueros* métis contactent lors de rituels nocturnes leurs esprits alliés. Durant ces cérémonies collectives, ils entonnent des *icaros*, chants dits « de pouvoir », considérés comme importants pour favoriser les processus qui prennent place chez chacun des participants. Ces cérémonies qui se déroulent dans des cadres culturels spécifiques sont marquées par une atmosphère d'une certaine solennité (qui n'exclut pas l'informalité comportementale). Les effets consécutifs à la prise d'*ayahuasca* dépendent de plusieurs facteurs à contrôler : les propriétés de la plante, la préparation du breuvage, le but et l'atmosphère du rassemblement cérémoniel, la personnalité du sujet, etc.¹⁸.

Il reste que les effets déclenchés par les plantes sont hautement imprévisibles (ce qui ne veut pas dire « aléatoires » pour les participants). Le risque d'avoir des expériences inconfortables est toujours présent. Parmi les diverses expériences vécues : la stimulation de la perception sensorielle ; l'accès à une autre réalité ; le sentiment de démembrement ; la séparation du corps et de l'esprit ; des expériences hors du corps ; le sentiment d'une mort (la « petite mort ») et d'une renaissance ; les visions spectaculaires d'entités mythologiques de la culture, d'anaconda, de jaguars, de la naissance de l'Univers, de la Voie lactée ; le développement de facultés télépathiques ; etc. Pendant toutes ces expériences, le sujet ne perd pas connaissance mais garde le contrôle de ses membres¹⁹.

Des mots sur des substances

Les termes employés pour désigner ces substances végétales psychotropes sont nombreux et leurs choix varient selon les auteurs (voir par exemple Friedberg, 1965 ; Furst, 1972/2000a ; Brown, 1978). Il semble que pour évoquer des « boissons divines » les Grecs utilisaient le terme *pharmacotheon* (Hofmann, 1997b), composé des mots *pharmakon*, « drogue médicinale », « remède préparé », « préparation magique », « poison » et *theos*, « Dieu », « divinité ». En voici un inventaire : « drogues », « narcotiques », « stupéfiants », « psychédéliques », « hallucinogènes », « enivrants », « délirigènes », « schizogènes », « hypnotiques », « psychomimétiques²⁰ », « psycholeptiques²¹ », « psychodysleptiques²² », « psychotropes », « psychostimulants », « substance psychoactives », et, plus récemment, « lucidogènes », « adaptogènes », « enthéogènes²³ », « empathogènes », ces deux dernières catégorisations prêtant une intentionnalité positive et une intelligence aux plantes. Ces termes traduisent consciemment ou non l'interprétation des substances par les auteurs. De toute évidence, le choix du terme « drogue » renvoie à tout autre chose que celui de « lucidogène ». Peter Furst (*ibid.*) emploie le terme « psychédélique », terme considéré comme mauvais pour Richard Schultes (1972) qui préfère celui d'« hallucinogène », tout comme Timothy Leary. Pour Gordon Wasson en revanche, le terme « hallucination » ne signifie rien sinon « un mensonge » : *A Hallucination is nothing. [...] "Entheogen" is a much better word* (et il donne sa définition du terme : *God generated within you*) (Forte, 1997b : 69)²⁴. Les notions assez contradictoires d'« hallucinations » ou de « visions » pour définir les états de conscience consécutifs à l'absorption de ces plantes se rapportent donc précisément à la façon dont ces plantes sont envisagées.

Dans le Petit Robert, on peut lire qu'un « hallucinogène » est une substance qui provoque des perceptions pathologiques de faits, d'objets qui n'existent pas, de sensations en l'absence de tout stimulus extérieur. Autrement dit, l'hallucination serait une « activité injustifiée et incontrôlée » du cerveau (Lazorthes, 1999). Plus précisément, la psychiatrie, qui s'est aidée de nombreux psychotropes²⁵ pour comprendre la pathologie mentale et en particulier les hallucinations, distingue dans un premier temps l'illusion (s'il y a un objet extérieur qui sollicite les sens) de l'hallucination dans laquelle la personne se trouve englobée entièrement dans l'altération de son expérience (Lanteri-Laura, 1991). Elle différencie par ailleurs diverses hallucinations selon les conditions de leur venue : l'extase religieuse qui produit des hallucinations dites mystiques ; les condi-

tions physiologiques comme la privation de sommeil ou l'état intermédiaire entre veille et sommeil, appelé état hypnagogique (Leroy, 1933) ; la déprivation sensorielle, c'est-à-dire l'abolition plus ou moins intégrale des afférences sensitives et sensorielles, qui, dès qu'elle dure un peu, entraîne un état identique au précédent. Dans cet état considéré comme propice à la perception de l'invisible, apparaît la sensation de flottement, de vol et de petitesse du corps notamment (Lazorthes, 1999).

À propos de certains ECM, notamment ceux induits par un psychotrope, les psychiatres parlent d'un jeu permanent entre illusions perceptives et hallucinations visuelles, qui demeure sensible à la suggestion (de l'environnement et du thérapeute). Au regard des expériences rapportées par les utilisateurs, il est difficile d'adhérer à l'idée d'une confusion mentale qui accompagnerait systématiquement ce bouleversement psychique. De façon significative, les représentations collectives qui définissent le rituel et donnent un motif aux ECM excluent toute idée de confusion. Autrement dit, il est impossible de faire l'économie des structures invariantes de l'imaginaire — au sens donné par Gaston Bachelard, c'est-à-dire de principe organisateur de la conduite humaine (1960) — qui sont investies de façon différente selon les cultures (Durand, 1992).

Pour sa part, Richard Schultes (2000) souligne que les « hallucinogènes » agissent sur le système nerveux central en procurant un état semblable à celui du rêve²⁶, marqué, comme Albert Hofmann l'a noté, par une modification radicale dans la sphère de l'expérience et dans la perception de la réalité ; ces changements touchant l'espace, le temps et la conscience de soi. Ce qui est donc reproduit par les « substances visionnaires » (Fericgla, 1998) relèverait donc de l'état de rêve, et non des hallucinations verbales caractéristiques d'un état pathologique. À propos de l'expérience de Enrico G. Morselli avec la mescaline (1959), un psychiatre contemporain, Georges Lanteri-Laura, remarque ainsi que s'il s'agit d'un vécu « fort pathologique », c'est là « l'exemple d'une altération aiguë de l'expérience, mais non d'un modèle des hallucinations du langage, et, en particulier, nous sommes très loin de celles des délirants chroniques et des schizophrènes » (1991 : 154). Afin de ne pas s'enfermer dans des notions qui évoquent pour certaines l'illicite et l'addiction et pour d'autres l'irréalité et le pathologique de l'expérience, nous avons choisi de définir les plantes rituelles avec les termes nous semblant les plus neutres : « substances psychoactives » ou « substances psychotropes²⁷ » au sens étymologique du terme, c'est-à-dire « qui fait tourner, qui dirige la ψυχη » (psyché ; dans la Grèce ancienne, ce terme désignait le « souffle de la vie », c'est-à-dire l'âme comme principe de vie et siège des sentiments et de l'intelligence). Cette approche se



situé dans la logique de la pensée indigène, ouverte à la transcendance et au divin, c'est-à-dire à la nature spirituelle de l'homme, à cette possibilité de vivre des expériences profondément transformatrice et enseignante, « l'extatique du didactique » selon le poète Kenneth White (1996).

Si les considérations analytiques extérieures aux expériences (*etic*) ont leur pertinence, il est important de ne pas négliger les conceptions indigènes (*emic*) en la matière. En effet, comme nous l'avons dit, du point de vue des shamans et de ceux qui ingurgitent ces plantes, ce sont des « plantes de pouvoir » qui possèdent chacune un « esprit » propre à chaque espèce, prêt à instruire et soigner. Mais un constat s'impose : les principaux usagers, les shamans, ne font généralement pas de conférences ni ne participent à des discussions sur les usages thérapeutiques et autres des plantes afin d'expliquer ce qui se joue pour eux dans la prise de ces substances végétales. Il est donc important de rappeler que ce que l'on sait aujourd'hui sur les expériences nous a principalement été relaté par des personnes qui, pour la majorité, se sont simplement efforcées de donner du sens à des pratiques et à des récits d'autres personnes, observatrices ou elles-mêmes impliquées (nous y reviendrons plus loin).

Recherches et regards divers

Plusieurs chercheurs ont, chacun dans leur domaine, proposé des réflexions générales sur les substances psychotropes végétales et leurs usages. Depuis près d'un demi-siècle, des ethnologues, botanistes et ethnobotanistes ont étudié l'importance et les modalités du recours rituel au tabac, aux champignons et aux plantes dans les sociétés préindustrielles. Ils ont décrit avec précision, et cela continue, les substances naturelles utilisées, la façon dont elles sont conçues et employées dans des contextes culturels et religieux précis, les agents chimiques qu'elles contiennent et leurs rôles dans la modification de la perception de la réalité. Les chercheurs qui, sous diverses perspectives, ont étudié ces plantes soulignent qu'elles sont envisagées par les populations qui les utilisent comme permettant l'accès à une réalité autre, parfois qualifiée de « non ordinaire », à travers l'acquisition d'états de conscience modifiés, dont la valeur curative fait par ailleurs l'objet d'un intérêt croissant par les Occidentaux.

Dans le domaine anthropologique, parmi les principaux auteurs déjà évoqués, citons les anthropologues Peter Furst (1972) et Weston La Barre (1972), le banquier et ethnomycologue Gordon Wasson (1972) qui obtint une réputation académique internationale pour ses recherches sur les



champignons psychédéliques, et plus récemment les anthropologues Michael Harner (1973), Jean-Pierre Chaumeil (1982), Michel Perrin (1992), Ilario Rossi (1991), etc. Michael Harner, qui a travaillé sur les populations Shuar (groupe jivaro, Équateur) dans les années 1960, a notamment publié en 1973 un ouvrage intitulé *Shamanism and hallucinogens*. Ce livre offre la première exploration anthropologique de la relation entre shamanisme et hallucinogènes (terme choisi par l'auteur) à travers dix études sur l'usage de l'*ayahuasca*, du *peyotl*, des champignons, de la mandragore, etc., des sociétés amazoniennes aux Apaches d'Amérique du Nord, en passant par les sorcelleries médiévales. Cet ouvrage a notamment souligné combien le Nouveau Monde était riche en plantes psychotropes. Plus récemment, dans un livre intitulé *Psychedelics Shamanism* (1994), Jim DeKorne a également offert une réflexion générale sur le lien entre shamanisme et altération de la conscience²⁸.

La première compilation notoire de plantes psychotropes est due à Richard Schultes et Albert Hofmann²⁹. L'ouvrage *Plants of the Gods* (1992/1979), abondamment illustré, traite plus particulièrement de quatorze plantes et mentionne également leurs mythologies, pèlerinages, rites, prières, chants et danses, et usages dans l'histoire de différentes sociétés ainsi que leur biochimie. Ce livre a engendré et encouragé beaucoup de recherches sur les principes actifs des plantes psychotropes, leurs actions sur la conscience humaine, leurs propriétés curatives, leur caractère sacré. Les auteurs, des autorités dans leur domaine réciproque, osent des énoncés intéressants du genre : « La différence entre un poison, un médicament et un narcotique est simplement une affaire de dosage (1992 : 10) ainsi que « le psychisme change et les consciences anormales induites par les hallucinogènes sont si éloignées de celles de la vie ordinaire qu'il est impossible de les décrire dans le langage de la vie quotidienne » (*op. cit.* : 14, TdA). Richard Schultes a aussi écrit avec Robert Raffauf *The Healing Forest* (1990), une compilation de « plantes médicinales et toxiques » employées dans l'Ouest amazonien. Un autre ethnobotaniste, Mark Plotkin, formé à Harvard et Yale et anciennement directeur du Plant Program au World Wildlife Fund, a passé de nombreuses années en Amazonie et relaté dans un ouvrage qui toucha le grand public son apprentissage avec les shamans porteurs de savoirs sur le pouvoir curatif de plantes (1993). Plus récemment, nous pouvons citer Christian Ratsch (1992) dont le travail s'inscrit dans la lignée de celui de Richard Schultes.

Les effets psychiques et somatiques des substances végétales psychotropes sur les humains font depuis plusieurs décennies l'objet d'études scientifiques. Des investigations biologiques sur les composants chimiques de ces

substances et de leurs effets sur le cerveau ont été menées par des chercheurs comme Alexander Shulgin (1976, 1977), Terrence McKenna (1992) et poursuivies notamment par Jace Callaway (1999). Les recherches sur la biochimie des plantes ont révélé que les principes actifs des plantes sacrées sont généralement des alcaloïdes. Le breuvage *ayahuasca* contient ainsi de nombreux alcaloïdes psychotropes, dont l'harmine, l'harmaline, la tetrahydroharmine et la diméthyltryptamine (DMT) qui a une structure chimique proche de celle du neurotransmetteur sérotonine (5 hydroxy-tryptamine). L'*iboga* contient de l'ibogaïne, la fumée de tabac de l'harmame et du norharmame, les genres *datura* et *brugmansia* de l'atropine et de la scopolamine, etc. À propos du *peyotl*, Richard Schultes a pu dire que c'était une « véritable petite usine à alcaloïde » (1972/2000 : 34), dans la mesure où ce cactus contient un très grand nombre d'agents psychoactifs. Comme pour le *san pedro*, l'alcaloïde principal du *peyotl* est la mescaline (*phémyléthylamine*).

Dans l'attente de plus amples informations sur les composés chimiques de ces plantes, il n'est pas inutile de rappeler une nouvelle fois que les principes psychoactifs sont à mettre en relation avec les personnes et les cultures concernées. À ce sujet, citons à nouveau Richard Schultes et Peter Furst : « Nous savons aujourd'hui que la divinité présente dans ces plantes spéciales est de nature chimique, mais l'ethnobotaniste enquêtant sur l'usage des narcotiques dans les cultures primitives ne doit jamais perdre de vue l'interprétation des autochtones qui considèrent ces plantes comme « magiques » ou « sacrées » (Schultes, 1972/2000 : 11). « Au-delà de certaines sensations visuelles et auditives “universelles”, qui sont peut-être générées par les propriétés chimiques de la plante et ses effets sur le système nerveux central, de puissants facteurs culturels sont à l'œuvre, qui influencent le contenu et l'interprétation de l'expérience — s'ils ne les déterminent pas vraiment » (Furst, 1972/2000a : 79). À propos du caractère incontournable du contexte et des théories indigènes, citons aussi Camille Tarot (2008), pour lequel l'idée d'un monde-autre est d'abord le produit d'un travail de la mémoire collective : en ce sens, le signe est une avant tout l'œuvre d'une sélection sociale qui « passe nécessairement par des codes qui réduisent l'arbitraire des signes. Faute de ces codes, les figures peuvent vouloir dire tout ou rien » (*op. cit.* : 839). C'est pourquoi Claude Lévi-Strauss (1958) considère que les végétaux psychotropes sont des déclencheurs d'un discours latent que la culture tient à la disposition de ses membres³⁰. Les données dont nous disposons indiquent que les mêmes plantes peuvent induire des visions différentes chez les personnes tout comme des plantes différentes peuvent engendrer des visions similaires. Pour clore ce vaste sujet que nous ne pouvons développer ici, citons l'an-

thropologue colombien Gerardo Reichel-Dolmatoff que nous approuvons lorsque, à propos de l'*ayahuasca*, il affirmait déjà il y a plus plusieurs décennies : « Il est de la plus haute importance que soit entreprise une recherche interdisciplinaire et transculturelle, qui ne soit pas seulement une étude des motivations, mais aussi une exploration des effets psychobiologiques de ces substances » (1972/2000 : 56). Vu l'importance des questions en jeu, on ne peut qu'espérer que son souhait soit pris au sérieux.

Des psychologues et cognitivistes comme Claudio Naranjo (1973) et, plus récemment, Benny Shanon (2002) se sont penchés sur l'impact cognitif des expériences consécutives à la prise de plantes psychotropes. Il en va de même de psychiatres comme Christian Sueur (1999) et Ralph Metzger (1999) qui sont impliqués dans les réflexions sur les ECM. Ce dernier, psychologue clinicien à San Francisco, qui a effectué des recherches avec Timothy Leary et Richard Alpert (plus connu par la suite sous le nom de Ram Daff) sur les possibles applications thérapeutiques des psychotropes, a ainsi réuni dans son livre, *Ayahuasca, Human consciousness and the Spirits of Nature* (1999), des contributions allant de la chimie aux dimensions expérimentales de la plante en passant par la biologie et la psychologie.

Les substances psychotropes végétales engendrant des modifications dans la perception de la réalité ont été expérimentées depuis quelques décennies par des Occidentaux qui ont voulu se faire leur propre jugement en la matière. Depuis la fin du XIX^e siècle, le sujet a intéressé des auteurs et poètes illustres tels que William James (1842-1910), Antonin Artaud (1896-1948), Aldous Huxley (1894-1963)³¹, Henri Michaux (1899-1984) et Alen Ginsberg (1926-1997), qui ont franchi le pas de l'expérimentation. À la suite des découvertes d'Albert Hoffman (1906-2008), Timothy Leary (1920-1996), avocat de l'usage des psychédéliques et icône de la contre-culture, a cru au bénéfice thérapeutique du LSD, une démarche qui eut un retentissement notoire et aboutit à des législations très restrictives (voir plus loin). Cette figure de proue du mouvement psychédélique parle de l'expérience psychédélique comme d'un voyage dans de nouveaux champs de la conscience. Il précise cependant que la substance psychotrope agit comme une simple clef chimique entraînant cet élargissement de la conscience permettant de vivre ce dont parlent les grands mystiques (Marhic & Besnier, 1999)³².

Parmi les textes traitant des états de conscience modifiés en relation avec les substances psychotropes qui ont touché le grand public, les récits d'expériences — réelles ou imaginées — de Carlos Castaneda avec le *peyotl* ont stimulé l'intérêt d'une frange importante de la jeunesse occidentale, au point d'en faire un phénomène de société (qui dépasse de toute évidence la question de la véracité ou non de ses écrits et dans laquelle

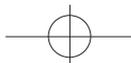


nous n'enrons pas ici). Citons également la réflexion de Jérémie Narby (1995) qui, constatant la récurrence des visions de serpents dans les rituels amazoniens, a tenté une intéressante mise en relation des visions shamaniques de serpent avec l'information génétique contenue dans l'ADN (pouvant être symbolisé par deux serpents entrelacés). Plus récemment, et plus précisément sur l'*ayahuasca* et l'*iboga*, trois auteurs, Kounen, Narby & Ravalec (2008) procèdent à des échanges croisés sur la découverte et l'expérience du shamanisme par les Occidentaux. Mettant en relation les plantes sacrées, les initiations, les états de conscience modifiés, les bénéfices ou les dangers de l'usage de ces substances, ils évoquent également la difficulté à parler des expériences vécues dans ce domaine.

D'autres auteurs ayant fait des expériences d'états de conscience modifiés par le biais de substances psychotropes, l'*ayahuasca* le plus souvent, ont aussi écrit des ouvrages aux tonalités apologiques à l'attention du grand public. Parmi les personnes qui se sont en quelque sorte engagées dans une exploration de la conscience « hors académie » en France, citons : Jean-Marie Delacroix (2000), un psychologue clinicien et psychothérapeute dont le livre relate son initiation shamanique en Amazonie avec la « liane qui enseigne » ; Romuald Leterrier (2003) qui s'efforce d'analyser les principes actifs de l'*ayahuasca* et son mode d'action, en posant l'hypothèse de l'intentionnalité végétale dans la nature biochimique et hormonale, une idée également développée par Jeremy Narby dans un autre ouvrage, *Intelligence dans la nature* (2005). La croissance d'ouvrages et de témoignages disponible sur ces plantes suscite désormais de plus en plus d'interrogations chez leurs lecteurs universitaires ou non³³. Un cinéaste comme Jan Kounen a aussi mis à disposition du grand public des informations sur l'*ayahuasca* et les états de conscience modifiés avec son film *D'autres mondes* (2004).

Recherches croissantes d'expériences

Initié dans les années 1960, l'impact des recherches, explorations et récits a été particulièrement profond, notamment sur une certaine jeunesse occidentale, peu satisfaite du monde social environnant et attirée par la possibilité de vivre des changements de conscience ; ceux-ci pouvant être associés à la recherche d'espaces initiatiques manquant dans leur société. La vogue occidentale des psychotropes naturels ou de synthèse se rapporte ainsi à des orientations contre-culturelles. C'est dans cette logique que se sont développées dans les sociétés occidentales des réappropriations néoshamaniques des plantes psychotropes³⁴ ; la nature, l'exotisme et l'ancien

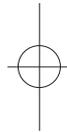




étant valorisés dans le cadre de reformulations rousseauistes et *New Age*. L'idée selon laquelle les sociétés traditionnelles sont porteuses de savoirs supérieurs, d'ordre mystique, a en effet pris de l'ampleur ces dernières décennies. Les savoirs shamaniques d'Amérique centrale et d'Amérique du Sud, notamment en provenance d'Amazonie, font l'objet d'un intérêt croissant de la part d'Occidentaux.

Aujourd'hui, l'*ayahuasca* est notamment entré dans le sens commun d'une certaine frange de la population occidentale, même si ce qui se joue dans sa prise n'est le plus souvent pas très clair. Les motivations en jeu sont d'ordre spirituel et thérapeutique. La quête de soi à travers des expériences intenses de défocalisation de la conscience semble toutefois être le principal moteur de ces investissements ; les cérémonies à base de plantes psychotropes étant envisagées de façon non ludique ou imaginaire (au sens d'échappées dans un monde de fantaisie) mais comme favorisant une introspection intérieure. Les expériences souvent très fortes vécues au cours des sessions néo-shamaniques, notamment celles fondées sur les cérémonies à base de plantes, peuvent parfois engendrer un amalgame rapide entre le fait d'avoir eu une « expérience » — qualifiée justement ou non de « shamanique » — et le fait d'avoir été « initié(e) » (au sens anthropologique du terme) au shamanisme. Certaines personnes considèrent d'ailleurs que ces moments d'introspection valent beaucoup plus que des séances de psychanalyse concentrées. Le nombre croissant de témoignages sur internet et de livres sur ces expériences indique un besoin de partager une (ou des) expérience(s) considérée(s) comme porteuse(s) d'intense transformation existentielle.

Les nouvelles expériences occidentales à base de plantes psychotropes peuvent avoir lieu dans différents contextes : en Europe, avec des guides et enseignants formés ailleurs ou par l'intermédiaire de shamans amérindiens ou de guérisseurs africains invités par des associations ; en Amérique du Sud ou en Afrique (dans les sociétés où ces pratiques sont encore déployées, voire sont renouvelées et adaptées au public occidental) où ces mêmes associations organisent des séjours d'immersion. Toutefois, aujourd'hui, avec l'essor du « tourisme initiatique », l'impact sociologique et économique de l'organisation de séminaires de développement personnel pour Occidentaux sur les cultures traditionnelles n'est pas négligeable. Puisque ces stages, en Amazonie ou ailleurs, font appel à des shamans et autres praticiens indigènes rémunérés plus que d'ordinaire dans le but de proposer une expérience des plus originales, il est opportun de s'interroger sur les conséquences de cette marchandisation des expériences mystiques, de même que sur la nature de ce qui est enseigné³⁵. En effet, la condition de l'engouement d'Occidentaux pour les pratiques shamaniques





repose surtout sur le fait que certains de leurs aspects (sorcellerie, homicides, mauvais esprits, etc.) doivent en être écartés. Le praticien local s'efforce de répondre aux attentes de l'Occidental — et plus précisément à la vision qu'il se fait du shaman et de son savoir. Autrement dit, pour ce dernier, il ne s'agit plus seulement de plaire aux esprits mais également à l'Occidental en quête d'un nouvel exotisme.

D'une manière générale, lors de ces séminaires, le shamanisme pratiqué est relativement « allégé » afin d'être digéré — si tant est qu'il puisse l'être — par l'occidental à son retour chez lui. Or, conserver les seuls aspects, compatibles avec une vision du shamanisme et un état physique et psychique inadapté au regard des exigences requises d'ordinaire, implique d'en laisser de côté de nombreux autres, jusqu'à les nier. Si l'on poursuit cette logique, le visiteur occidental désireux d'être initié ne semble pas distinguer les particularités propres à chaque culture. Pour lui, il n'y a le plus souvent qu'un shamanisme, peu importe que son interlocuteur vive à tel ou tel endroit, parle telle ou telle langue. Bien plus, même en pleine forêt amazonienne, les enseignements transmis aux touristes sont empreints de références tirées des philosophies asiatiques et ésotériques occidentales. Il ne s'agit toutefois nullement de dénigrer ici ces rencontres d'Occidentaux avec des pratiques shamaniques basées sur la prise de psychotropes. S'il est certain qu'au niveau macro, ou structural, l'interférence des Occidentaux avec des plantes indigènes peut être problématique, dans la mesure où elle engendre des transactions économiques qui ont des incidences sociales, au niveau micro (c'est-à-dire celui de l'investissement personnel) en revanche, aucune analyse prescriptive n'est, à notre sens, justifiable. La recherche de sens et de significations dans sa vie à travers des emprunts culturels est en effet légitime pour tous, y compris pour les Occidentaux (Ghasarian, 2004, 2009).

Une chose est néanmoins sûre, dans les sociétés occidentales, la personne qui vit une ou plusieurs ECM spontanées reste généralement bien démunie et seule pour se saisir de ce qui lui arrive : picotement le long de la colonne vertébrale, sensation de s'enfoncer dans son lit, de petitesse, rêve lucide et sortie du corps accompagnés les premières fois de nausées, de diarrhée, de maux de tête, de douleurs aiguës dans les bras, les jambes, la poitrine, etc. Hors de la qualification de ces états comme « pathologique », les systèmes de connaissance occidentaux n'offrent pas de réponses à cette souffrance. Face aux questions « qu'est-ce qui m'arrive ? », « Pourquoi ? », se tourner vers d'autres cultures et d'autres modes d'être et de penser est une démarche possible. En effet, quand la personne se rend compte que son vécu n'est pas différent d'autres racontés dans des



ouvrages d'ethnologie, il lui semble logique d'aller à la rencontre de ces cultures, de partir à la recherche d'un initié... ou d'un maître.

Ces adaptations de pratiques shamaniques sont également réappropriées par certaines franges des populations locales, notamment en milieu urbain. Des nouveaux mouvements syncrétiques religieux basés sur la prise spirituelle d'un psychotrope dans le dessein d'induire une expérience immédiate de la divinité ont vu le jour depuis plusieurs décennies. Que ce soit la Native American Church, officiellement fondée en 1918 aux États-Unis autour de la consommation rituelle du bouton de *peyotl*, le Santo Daime apparu dans les années 1930 et l'União do Vegetal fondée en 1961 au Brésil dont le sacrement est l'*ayahuasca* (Alverga, 1999), elles ont en commun de générer un fort sentiment d'appartenance à un groupe, aussi vécu comme une résistance à l'acculturation grandissante actuelle. Une différence toutefois entre le mouvement nord-américain et les deux mouvements brésiliens, le premier exprime une rébellion contre la société américaine et peut s'inscrire, de par son origine amérindienne, dans ces mouvements messianiques évoqués plus haut. Autrement dit, il est d'abord politique³⁶. Ce qui n'est pas le cas des seconds (nous y reviendrons).

Si comme l'indique Peter Furst, « l'usage rituel des plantes psychédéliques par des hommes vivant harmonieusement au sein de leur écosystème n'entraîne aucun des effets désastreux que l'on se plaît à associer à l'usage de telles substances » (1972/2000a : 21), les considérations de sens commun sur ces plantes et leurs effets sont passablement différentes. Les désapprobations et interdictions associées aux substances psychotropes se rapportent à leur succès dans la contre-culture³⁷. Comme nous l'avons déjà brièvement évoqué, dans les années 1960, Timothy Leary popularisa les psychédéliques (terme dominant à l'époque) et encouragea leur usage de façon hédoniste et « sauvage » (c'est-à-dire hors d'un cadre rituel), ce qui provoqua en réaction des législations restrictives qui persistent aujourd'hui. Dans une position en décalage avec celles d'autres utilisateurs du moment qui envisageaient ces substances comme sacrées et devant être traitées avec discrétion et respect, la démarche publique et ostentatoire suscita en retour la « guerre contre les drogues ».

Réactions juridiques prohibitives

Tout comme les institutions religieuses dominantes ont systématiquement condamné l'usage de substances psychotropes, son développement dans les sociétés occidentales a engendré des réactions juridiques qui s'ac-

compagnent de législations prohibitives, quel que soit le contexte. En France, trois des psychotropes, et leurs composés naturels ou synthétiques, cités dans cet ouvrage, ont été classés comme stupéfiants par le ministère de la santé sur proposition de la commission nationale des stupéfiants et des psychotropes. Il s'agit de l'*ayahuasca* (en 2003 pour le DMT et 2005 pour la plante et la boisson homonyme, donc pour ses principaux additifs), du *peyotl* (en 2004) et de l'*iboga* (en 2007).

Sur le site de l'agence française de sécurité sanitaire des produits de santé, il est ainsi écrit à propos de l'*ayahuasca* : « Sa toxicité chez l'homme consiste essentiellement en des effets hallucinogènes et une altération profonde de l'état de conscience associés à des troubles digestifs (nausées, vomissements, diarrhées), neurovégétatifs (sudations, vertiges, tremblements) et cardiaques (tachycardie, HTA)³⁸. » Inquiète notamment de l'attrait du shamanisme en France, la MIVILUDES (Mission Interministérielle de Vigilance et de Lutte contre les Dérives Sectaires) est tout particulièrement investie dans cette lutte. Des jugements ont ainsi été prononcés sur l'organisation du Santo Daime en France, envisagée comme « un culte religieux en plein essor qui donne à absorber à ses adeptes, y compris des enfants, de l'*ayahuasca* [...] une drogue hallucinogène qui altère l'état de conscience³⁹ ». En dépit des tentatives d'usage thérapeutique de l'*iboga* (voir plus bas), la Résolution de l'Assemblée Mondiale de la Santé (1967-1968) a classé l'ibogaïne comme une « drogue » susceptible d'engendrer une pharmacodépendance et de porter atteinte à la santé de l'homme.

Les raisons évoquées sont multiples, mais toujours en étroite relation avec ce qui est considéré comme des « dérives sectaires » et un engouement pour des « pratiques guérisseuses » (rapport de la MIVILUDES, 2006) encadré par « des psychothérapeutes bien de chez nous jouant aux apprentis sorciers et aux shamans dont ils prétendent vouloir remplir "la fonction sacerdotale" » (Rouquet, 2006). Ce rapport indique que les mouvements sectaires utilisent désormais certains psychotropes, dans un environnement clos, pour asseoir leur doctrine. À l'instar d'autres, cette technique placerait la personne « dans un état de faiblesse et une position infantile, de nature à faciliter l'effacement de sa personnalité, donc, de son sens critique et de sa raison » (*op. cit.* : 164).

Le premier critère mis en avant pour prôner et justifier l'interdiction de ces substances est la lutte contre une utilisation qui se développe hors du cadre traditionnel initial, au sein de populations particulières, notamment par le biais de sites internet proposant l'achat de ces substances. Cette lutte engendre toutefois, et paradoxalement, une « diversification légale » (Rivier, 2002) avec l'apparition sur le marché d'autres plantes comme le *datura* plus

facile d'accès (rapport de la MIVILUDES, 2007). Ce dernier point est important. En effet, outre l'incertitude quant au produit acheté, ces plantes contiennent de nombreux principes actifs dont les effets sur le corps humain sont le plus souvent inconnus de l'acheteur comme du vendeur⁴⁰.

Pour ces organismes publics relayés par des associations comme l'Union Nationale des Associations de Défense des Familles et de l'Individu Victimes de Sectes (UNADFI) et Psychothérapie Vigilance, au-delà d'une toxicité physique, ces substances possèdent donc un réel potentiel d'abus ; elles sont un « important facteur de destructuration psychologique », pouvant entraîner la folie et des pensées suicidaires ; elles autorisent « une forme de soumission chimique des adeptes par les responsables des sectes » (Pépin & al., 2004), plongeant ces derniers dans une pensée magique particulièrement déstabilisante. Dans ces perspectives, à travers le passage d'un usage traditionnel à un autre, occidental, l'objet est détourné de sa fonction sociale. Mais est-il possible d'assimiler l'utilisation des psychotropes végétaux évoqués ici à la prise de drogues ? Bien que l'existence d'un cadre rituel systématique infirme ce point, il va de soi que ces substances ne sont pas anodines. Ce qu'elles engendrent ne saurait en effet se réduire à leurs effets immédiats car ce qu'elles donnent à voir et à vivre peut se prolonger bien après la prise. L'exemple de ces personnes prises en charge par le centre Georges Devereux, à Paris, suite à une expérience sous psychotrope mal vécue (états émotionnels extrêmes et incontrôlés, images effrayantes, etc.), bien qu'elle ait eu lieu au Pérou ou au Brésil, sous la conduite de praticien(ne)s censé(e)s être expérimenté(e)s, confirme ce fait⁴¹.

Il reste qu'au-delà de ces cas le discrédit posé par l'État et les associations critiques repose moins sur les effets supposés des psychotropes que sur les stigmates attribués à celles et ceux qui en font usage. Il est à ce sujet révélateur que, contrairement aux sociétés traditionnelles dans lesquelles l'accès aux psychotropes est codifié et participe d'une vision de l'homme, dans les sociétés occidentales, les comportements sociaux face à ces substances sont très variables, allant de l'éloge au rejet.

Comme nous le voyons, les controverses et prohibitions autour de l'usage des substances psychotropes mettent en jeu des juridictions établies ou à redéfinir, mais jamais unanimes ni définitives. L'usage du *peyotl* par les Huichol du Mexique, par exemple, a été diabolisé et rendu illégal déjà par l'Inquisition espagnole en 1620. En 1880, son usage religieux se diffusa aux États-Unis, mais fut interdit par les autorités américaines et les missionnaires chrétiens. Dans la seconde partie du xx^e siècle, il fut ensuite organisé dans la Native American Church. En dépit de son usage religieux, beaucoup d'États l'interdirent, de même que la Cour Suprême des États-Unis en 1990.

En 1994 toutefois, le gouvernement fédéral instaura l'American Indian Religious Freedom Act Amendments (PL 103-344), protégeant dans tous les États américains l'usage spirituel et cérémoniel du *peyotl* par les Indiens d'Amérique uniquement. Il en va différemment pour les non-Indiens car les lois en la matière ne distinguent pas (ce que les usagers envisagent comme) les « enthéogènes » des drogues avérées comme la cocaïne et l'héroïne, ni un usage sacré d'un usage récréatif (Sterling, 1997). Il reste que, pour la très grande majorité des personnes qui utilisent les plantes psychotropes, il ne s'agit pas d'une drogue. De plus en plus de voix s'élèvent d'ailleurs pour appréhender les substances psychoactives en termes éducatifs plus qu'en termes de légitimité ou d'illégitimité (Forte, 1997)⁴².

Assimilées à des « drogues psychédéliques » par le sens commun, les substances psychotropes des sociétés shamaniques ont été — et restent — largement discréditées dans les sociétés occidentales comme relevant d'une échappatoire (ludique ou non). Or, les témoignages des utilisateurs concordent tous sur le fait que ces substances ne créent pas d'accoutumance. Bien plus, elles sont souvent utilisées dans le cadre thérapeutique. La question se pose alors de savoir si on peut tout simplement, comme certains le font, classer ces expérimentations, et notamment celles qui relèvent des néo-shamanismes, dans la catégorie *drug-culture* ? Contrairement à Roberte Hamayon, pour qui les mouvements de « contre-culture » américaine et de *drug-culture* des années 1960 associent chamanisme et psychotropes (2008)⁴³, notre compréhension du phénomène en jeu s'analyse plutôt en termes d'introspection spirituelle. Même s'il arrive que des personnes impliquées dans ces séances soient, au cours de leur vie, passées par l'usage de substances dites « illicites » (comme le cannabis), les investigations ethnographiques indiquent en effet que la plupart des personnes qui prennent ces plantes dans des cérémonies néo-shamaniques n'en ont jamais pris auparavant et, c'est important, n'ont à aucun moment le sentiment de prendre une « drogue » lorsqu'ils ingurgitent la plante (traitée avec sacralité).

Des aspirations millénaires

Partout, les dynamiques sociales montrent que toutes les aspirations humaines ne peuvent être régulées par la loi. Il en va aussi, bien entendu, de la nature spirituelle de l'homme et de son aspiration millénaire à la transcendance. Dès qu'il a pu être en mesure de se poser des questions sur les mystères de l'existence, il s'est interrogé sur la réalité. Était-elle unique et seulement palpable à travers les sens ? Existait-il, au-delà du connu,

d'autres plans de réalité ? Y avait-il des moyens d'atteindre ces autres plans ? Qui pouvait développer un tel savoir ? Qui pouvait en faire l'expérience ? Comment s'y prendre ? Les connaissances relatives aux substances psychotropes à travers le monde participent de ces interrogations générales. Hormis les analyses neurochimiques des circuits du cerveau, les neurosciences restent encore silencieuses sur la phénoménologie et la signification des expériences en jeu dans la prise de plantes psychotropes.

Dans un article sur ce qu'il appelle la « société psychédélique », Terrence McKenna (connu pour avoir étudié l'« ethnopharmacologie de la transformation spirituelle ») appelle de ses vœux une société qui abandonnerait les systèmes de croyances pour l'expérience directe que les substances psychotropes peuvent offrir. Il va même jusqu'à affirmer que les sociétés occidentales ne peuvent se reconstruire sans les psychédéliques qui, bien que trop longtemps négligés, ouvrent à une *emergent hyperdimensional reality* (1997). La recherche expérimentale de Rick Strassman (2001) mérite aussi d'être évoquée ici. Ce professeur de psychiatrie clinique à l'Université de New Mexico a en effet étudié sur plusieurs années les bases neurochimiques de l'expérience avec des substances altérant la conscience dans un centre médical universitaire. Dans un travail aux frontières de la science et de la conscience, il a injecté le DMT à soixante volontaires, ce qui lui a permis de considérer le potentiel thérapeutique de ce qu'il appelle les « psychédéliques ». Presque tous relatèrent que les sessions furent parmi les expériences les plus profondes de leur vie. D'après ce chercheur, la DMT est connectée avec la glande pinéale (considérée par les Hindous comme étant le siège du septième chakra et par Descartes comme le siège de l'âme). Selon lui, la DMT, naturellement produite par la glande pinéale, facilite le déplacement de (ce qu'il appelle) l'âme dans le corps et hors de celui-ci et les états de méditation les plus élevés. Les données consécutives à ces expériences suggèrent que la chimie du cerveau humain permet d'accéder à d'autres espaces d'existence lorsque le besoin s'en fait sentir⁴⁴. L'auteur affirme par ailleurs qu'au-delà d'une interaction des psychotropes naturels avec les fonctions cérébrales primaires, responsables de l'homéostasie de l'individu avec son environnement (Luis-Blanc & al., 1988), certaines de ces substances peuvent être endogènes, c'est-à-dire produites à l'intérieur du corps par la prière ou la simple activité physique.

Avec les psychotropes, ce qui se joue dans les sociétés traditionnelles et parmi les Occidentaux en quête d'un ailleurs, c'est bien la nature initiatique de l'ECM et les possibilités qu'elle offre. Les plantes convoquées sont de ce fait au service d'une intention qui les dépasse. Car, qu'elles

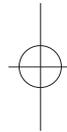


soient spontanées, induites par le yoga ou par un psychotrope, les ECM se ressemblent étrangement, chez les uns et les autres, de par les phénomènes corporels concomitants, les sensations éprouvées et leurs conséquences sur la personne — sa transformation et l'acquisition de savoirs (sous forme d'*insights*, par exemple) ; des affirmations qui concordent étonnamment avec les idées des populations amérindiennes de l'Amazonie selon lesquelles il est possible d'apprendre dans le monde-autre.

Parallèlement, comme nous l'avons déjà mentionné, la dimension thérapeutique est de plus en plus explorée dans les réappropriations de ces substances (Sueur & al., 1999 ; Metzger, 1999). Des investigations et emplois pas nécessairement liés aux pratiques néo-shamaniques se développent, et il est utile de s'y pencher un instant. Les usages de substances végétales psychotropes intéressent en effet des médecins occidentaux qui entrevoient la possibilité de bénéfices thérapeutiques, notamment dans un contexte spirituel pour aider à traiter les toxicomanes et les dépressifs chroniques. Rappelons par ailleurs qu'avant leur interdiction les substances dites « psychédéliques » étaient déjà utilisées dans des traitements psychothérapeutiques, avec parfois des financements officiels.

Parmi les initiatives à visées thérapeutiques faisant usage de plantes connues des praticiens locaux, signalons, au Canada, celle de l'Américain Howard Lotsof qui poursuit des expériences pour lutter contre les dépendances diverses (tabac, alcool, cocaïne, etc.) et pour supprimer les effets de manque par le biais d'un composé de gélules d'ibogaïne⁴⁵. Comme nous l'avons dit, l'un des buts de l'initiation centrée sur la prise d'*iboga* dans le *Bwiti* (Gabon) est de consacrer l'intégration des garçons à la communauté des hommes. L'*iboga* permet aux néophytes d'accomplir un voyage au pays des ancêtres à la rencontre de divers personnages mythiques : le soleil, la lune, les étoiles, l'éclair et les premiers ancêtres. L'expérience est en effet conçue comme une mort temporaire rendant possible la communication entre les vivants et les ancêtres. Comme d'autres substances végétales psychoactives, l'*iboga* est en effet censé mettre en relation des événements passés et présents et, du coup, fournir un nouvel éclairage sur le vécu du moment⁴⁶. Une autre initiative dans la même logique thérapeutique a lieu au Pérou dans le centre Takiwasi, fondé en 1992, dont le projet est de trouver des alternatives de traitement en réunissant les approches thérapeutiques occidentales et traditionnelles locales, notamment la prise rituelle de l'*ayahuasca*. L'idée de recourir aux psychotropes dans un but thérapeutique n'est cependant pas sans controverse.

Pour clore cette réflexion, nous voudrions rappeler que, dans son ensemble, l'anthropologie choisit de rester à distance du vécu des expé-



riences des populations qui font usage de ces substances ou, plus précisément, choisit de traiter ces expériences comme si la véracité des récits obtenus était secondaire et ne devait pas faire l'objet d'entrée en matière. C'est dans cette logique qu'il est fait référence à un « monde-autre », un concept à la fois utile et vague que nous employons également ici. Ce souci analytique de neutralité du récit se rapporte au principe du relativisme anthropologique et semble tout à fait approprié dans une logique de non-jugement des pratiques décrites. Des interprétations anthropologiques sont toutefois aussi tentées, notamment sur le shamanisme, parfois appréhendé en termes de « mise en scène » et de « jeu symbolique ». Ces analyses ont certes leur cohérence et pertinence mais il est certain qu'un fossé existe entre une focalisation sur la simulation ou sur l'expérience vécue par les protagonistes. Nos propres recherches et implications sur le terrain nous permettent humblement d'affirmer, après bien d'autres, qu'il existe des réalités altérées, renvoyant à un monde-autre, et, qu'une fois expérimentées, ces réalités peuvent mettre à mal un certain nombre de certitudes personnelles. L'analyse des modalités de production de ces réalités alternatives et des expériences vécues ici ou là à travers le monde, et par différents moyens, sont véritablement dignes d'intérêt.

Ainsi, l'attention portée sur les récits de personnes qui vivent des expériences intenses — par le biais ou non de psychotropes — montre à quel point l'entrée dans l'ECM possède de nombreux traits communs à travers les cultures. Plusieurs exemples illustrent ceci. Dans le récit de son initiation aux psychotropes que fait le shaman Alberto Prohaño à Jean-Pierre Chaumeil (2000 : 41-42), nous lisons qu'une étrange ivresse s'empare de son corps, lui donnant le sentiment que celui-ci se rétrécit aux extrémités... Au même moment, il perçoit de nombreuses transformations dans son environnement, touchant d'abord les couleurs qui se mettent à clignoter, puis l'apparition d'images qui se précisent peu à peu : une grande chandelle apparaît en premier, puis un tison ardent. Enfin, Alberto Prohaño entend comme un bruit de foule *yeeeeee EEEEEEE...* et le ronflement d'un moteur, tandis que des jumeaux, se présentant comme la mère du tabac, lui apparaissent.

De même, dans les textes hindous (*Svetasvatara-Upanishad*, II, 11), nous pouvons lire que le brouillard, la fumée, le soleil, le feu, le vent, les insectes phosphorescents, les éclairs, le cristal, la lune sont les aspects préliminaires qui produisent, dans le yoga, la manifestation du brahman défini comme « la Totalité, la Potentialité d'où tout découle, qui contient tout et que tout reflète » (Esnoul & Lacombe, 1976 : 168). Dans les textes de doctrine khmers, nous lisons également que, lors de l'ECM, le corps tremble, frissonne, tourbillonne, flotte, s'envole, bouillonne. La personne



perçoit des couleurs, le clignotement de la luciole, l'éclat du soleil et de la lune. Elle éprouve des bourdonnements d'oreille, des sensations de froid, de chaud, de paix, de légèreté, de transparence, tandis que sa pensée flotte, s'é gare ou disparaît par moments⁴⁷ (Bizot, 1989).

Ces aspects semblent constituer le préalable d'une expérience consécutive, fréquemment relatée à travers le monde, qui est, dès lors, interprétée en terme de « rupture ». Dans celle-ci, l'esprit sort du corps et flotte dans l'air (Butt, 1962), « il se retourne et voit sa propre dépouille » (Bizot, 1981 : 36), puis part avec le vent (Baer & Snell, 1974). Il en va ainsi pour le « voyage en âme » du shaman matsiguenga (groupe arawak, Pérou). Dans celui-ci les esprits et tout ce qui est transparence « deviennent visibles alors que l'opacité du monde, gens, roches, pierres... devient transparence » (Renard-Casevitz, 1982 : 155). Dans cette société, l'apparence est ainsi pensée comme une sorte de porte qu'il faut franchir pour voir et savoir, pour mettre au jour l'être et l'essence de toute chose...

Un dernier exemple d'expérience obtenu auprès d'une jeune Française sujette à des ECM survenant involontairement illustre cette rupture : « Le soir, ça commence après m'être couchée et avoir fermé les yeux. Il n'existe plus rien. Il n'y a plus de limite, plus de mur et je me sens toute petite... Tout grandit autour de moi, chaque objet, puis tout se met à tourner, de plus en plus vite. En même temps, apparaît le bruit d'un frottement dans l'air, comme celui que ferait un rhombe. De plus en plus fort, de plus en plus vite... et je me sens de plus en plus petite, l'inexistence de toute chose devenant plus intense, comme si je flottais au milieu de nulle part. Après, le son s'arrête, ce mouvement aussi, et tac, je sors... Je vois mon corps, comme des ondes, c'est vivant et bleu, je flotte au-dessus. J'ai retrouvé ma taille habituelle. Après ? Après, je voyage... »

Ces faits rapportés témoignent de la nature transformatrice et d'une certaine façon initiatique — car ouvrant d'autres champs de la réalité — de l'expérience vécue en état de conscience modifiée qui peut être stimulée par les substances psychotropes sans pour autant en dépendre.

Au terme de cette réflexion, il nous semble important de rappeler que les usages « traditionnels » des substances psychotropes d'origine naturelle à travers le monde se font toujours dans un cadre rituel avec une personne en charge. L'expérience acquise à travers l'initiation permet à cette personne de gérer l'expérience de l'imprévisible en référence à une mythologie et cosmologie communes. La dimension sacrée dans leur absorption distingue donc ces pratiques de celles qui se sont développées en Occident avec le LSD notamment, même si une quête inconsciente d'une transcendance a aussi pu être ici et là à l'œuvre.





De la quête rituelle à la quête sauvage, les contextes socioculturels changent et induisent des pratiques différentes. Il est clair que les démarches solitaires ou « non cadrées » en matière d'expérimentation des substances psychotropes (avec, comme nous l'avons déjà évoqué, des ventes de substances végétales par internet) ne sont pas exemptes de risques, notamment lorsqu'elles interagissent avec des prises de médicaments. Au moment où s'opère une demande croissante au sein des populations occidentales pour des expériences directes démarquées du dogme, le défi qui se pose à chacun(e) est de faire le tri entre les multiples moyens proposés pour la transcendance en se gardant de tout ce qui peut endoctriner de façon coercitive et autoritaire autour d'un nouveau système de croyances. Dans ce domaine, peut-être plus que dans d'autres, la prudence s'impose et le savoir acquis, l'expérience développée et la transmission bien intentionnée des uns s'avèrent plus que nécessaires pour les autres. Mais cela est une autre question...

NOTES

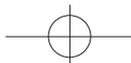


1. L'hypothèse de l'existence de formes de shamanismes à la fin du néolithique est déjà bien établie (Vitebsky, 1995). Certaines théories archéologiques envisagent même l'art pariétal en référence aux croyances animistes du Paléolithique supérieur (Lewis-Williams & Dowson, 1992 ; Clottes & Lewis-Williams, 2001), mais ces hypothèses font l'objet de controverses, notamment parce qu'elles rappellent les analyses du début du ^{XX} siècle dont les explications basées sur des parallèles ethnographiques, imprudents, avaient abouti à une impasse (Bahn, 2001). Leurs opposants estiment par ailleurs que les dessins n'évoquent pas un art shamanique mais relèvent de « l'art pour l'art », avec des caractères stylistiques propres aux populations données (Lorblanchet & al., 2006). De fait, le signe n'a pas de sens en soi, c'est le système dans lequel il s'inscrit qui lui en confère un (Lorblanchet, 1988 ; voir aussi Beaune, 1998). Le débat n'aura certainement pas d'issue car la preuve d'une position ou d'une autre n'est pas facile à apporter...

2. Parler d'un au-delà du corps physique suppose l'existence d'autres corps (le corps de rêve, le corps astral ou le « joyau », véhicule d'immortalité dans la tradition bouddhiste khmer (Bizot, 1981, par exemple) et/ou d'instances spirituelles (c'est-à-dire non matérielles). Si nous nous penchons sur les différentes visions de l'homme, nous remarquons que toutes les sociétés ont décrit une anatomie élargie de l'être humain, c'est-à-dire ne se limitant pas au seul corps physique. Autrement dit, toutes ont connu et connaissent les états modifiés de la conscience.

3. La captivité est parfois exprimée par le discours indigène en termes culinaires, dans la mesure où ce principe peut être mangé (Bidou, 1999).

4. Dans le cas du néo-shamanisme, l'authenticité est ainsi convenue, non plus par





l'autorité des aînés — comme c'est le cas dans la pensée awajún (groupe jivaro, Pérou ; Baud, 2009) ; le shaman, quand il est présent, endossant un rôle prescrit par le système de représentations en vigueur dans sa société (Hamayon, 2003) — mais par l'expérience inaliénable de chacun.

5. Cette expression a par ailleurs le mérite de réintroduire un contenu au fait religieux, mais il y a un pas que nous ne franchissons pas entre prendre en compte, dans notre analyse des usages des substances psychotropes, les visions et leur matériel psychique, et tomber dans les travers d'une perspective individualiste qui confère aux psychotropes le pouvoir d'induire transe et extase, alors considérées comme une « expérience religieuse à l'état brut » (Hamayon, 2003 : 31). Cela reviendrait à réduire l'anthropologie à une peau de chagrin face à la neurologie ; thèse économique que résume fort bien Camille Tarot lorsqu'il écrit : « La religion s'explique par le chamanisme, le chamanisme par les visions, celles-ci par les stupéfiants et les effets des stupéfiants par la physiologie et la chimie du cerveau » (2008 : 839). Au terme de sa phénoménale analyse, Gilbert Rouget (1990) conclut de même que la transe ne survient pas grâce à la musique, mais bien par l'ensemble des représentations dans lesquelles s'ancrent les pratiques étudiées. Dès lors, les substances psychotropes d'origine naturelle ne peuvent être définies en fonction des états de conscience modifiés qu'elles génèrent — si elles sont abordées ici, c'est parce qu'ils sont consubstantiels de toute prise — mais par leur inscription dans le registre du symbolique, donc dans un contexte historique et culturel. Mis à part les textes de González et Shanon, qui se placent délibérément du point de vue psychologique, l'ensemble des textes présents dans cet ouvrage s'accorde sur ce point.

6. Au contraire de Gordon Wasson (1986) et Weston La Barre (1972/2000) pour lesquels l'origine de la religion et du shamanisme est liée à une consommation rituelle de psychotropes, dans son traité de 1951 sur le shamanisme, l'historien des religions Mircea Eliade entrevoit le recours à des substances naturelles à ingérer comme une manifestation de la « dégénérescence » des pratiques shamaniques fondées sur des expériences religieuses originelles (ou primaires) qui seraient spontanées. Peu avant sa mort toutefois, il aurait confié à Peter Furst que les travaux récents des botanistes et ethnologues l'avaient convaincu « qu'il n'y avait pas de différence phénoménologique entre les techniques de l'extase, qu'elles fussent "spontanées" ou induites par l'effet chimique des plantes sacrées » (1999 : 38).

7. Attention toutefois à ne pas associer, à l'instar du sens commun, shamanisme et ECM. En effet, puisque le rituel shamanique est avant tout une négociation, dans le registre imaginaire, entre êtres humains et esprits de la nature, le « voyage shamanique » qui y amène peut être conté, parfois mimé : le shaman rend symboliquement visible ce qui d'ordinaire ne l'est pas pour un bénéfice collectif. Claude Lévi-Strauss appelle cela l'efficacité symbolique du rituel, censé avoir une conséquence sur la réalité. Que, dans certains cas, intervienne un usage de substances psychotropes (qui participe de cette efficacité) est une question tout autre à laquelle cet ouvrage essaye d'apporter quelques réponses.



8. Si ces auteurs en ont conclu à une origine psychédélique de l'expérience religieuse, nous ne saurions aller dans leur sens. Il y a en effet une différence importante entre dire que le recours à des substances psychotropes (puissants véhicules des ECM) intensifie la croyance et prétendre que celui-ci est à l'origine de cette croyance (Tarot, 2008).

9. La liste en six points principaux qui suit a été établie par Éric Navet (communication personnelle).

10. La maladie, d'origine exogène, parfois consécutive à une transgression, peut être occasionnée par la perte de l'âme que le shaman a le pouvoir d'aller récupérer dans le monde-autre, ou par un sort jeté par un tiers qui utilise le plus souvent le pouvoir négatif d'un autre shaman. La maladie est dans ce cas causée par la projection d'un corps étranger. Pour l'extraire, le shaman utilise souvent la technique classique de la succion.

11. Par opposition au concept qui est une représentation mentale, le *percept* désigne l'objet de la perception sans référence à une chose en soi.

12. En Europe, poussent *Psilocybe semilanceata* (Fr.) P. Kumm. et *Panaeolus sphinctrinus* (Fr.) Quélet, également ramassés pour leurs propriétés psychotropes (Vinot, 2002-03).

13. D'après l'anthropologue Johannes Wilbert, il est consommé avec différentes techniques : prisé, fumé, bu, chiqué, mangé, sucé, léché. Les shamans Warao du Venezuela par exemple fument un grand cigare de 50 à 75 cm de long (1972/2000).

14. L'amanite entre dans ce que Roberte Hamayon appelle le « conditionnement physique » de l'« ensauvagement », procédé artificiel, non obligatoire et non tenu, par les populations sibériennes, pour un acte rituel. L'« ensauvagement », la « furie » du shaman, est la condition de la réalisation du voyage du shaman au cours duquel son « âme » est censée se trouver dans la surnature (1990 : 521 *sqq.*). Cela correspond à l'entrée en « extase » (Cheremisov, 1973, in Hamayon, *ibid.*), c'est-à-dire à l'entrée en contact du shaman avec son ou ses esprits. Cette entrée « est décelable grâce au comportement corporel du chamane, qui se met alors à bondir et à s'agiter en tous sens, à pousser force cris et soupirs, au comble de l'excitation » (*ibid.*). Sur l'emploi du mot « extase » dans ce contexte, nous renvoyons à la distinction que Gilbert Rouget établit entre ce terme et celui de « transe » (voir ci-avant).

15. « Pour les Indiens, c'est un élément de la vie quotidienne, et c'est aussi le siège du sacré, la demeure du mystère de la vie » (Wasson, 1972/2000 : 13) ; « Tous ceux qui ont communiqué ensemble se sentent proches les uns des autres, ayant partagé des heures inoubliables » (*op. cit.* : 26).

16. La relation personnelle entretenue avec le *peyotl* par les Huichol est soulignée par Peter Furst qui explique qu'ils « considèrent que leurs expériences « peyotiques » ne regardent qu'eux-mêmes et, en général, n'en parlent à personne, sinon dans les termes les plus généraux ("Il y avait de belles couleurs...") » (1972/2000b : 79).

17. L'ouvrage *Ayahuasca Reader* (2000), édité par Eduardo Luna et Steven White, présente plusieurs textes (témoignages mythiques, hymnes religieux, scientifiques,

écrivains, etc.) traduits de différentes langues sur l'expérience de l'*ayahuasca* dans différents contextes.

18. D'après le discours indigène, plusieurs lianes *ayahuasca* sont utilisées selon les effets qu'elles engendrent, l'endroit où elles poussent, la végétation environnante, l'aspect de l'écorce, lisse ou rugueuse, sa couleur, etc. D'autres facteurs interviennent également dans la qualité de la boisson préparée à partir de cette liane, comme les plantes ajoutées, leur âge, la nature des morceaux utilisés : épais ou fins, coupés au sommet de la plante ou près du sol, leur couleur, etc.

19. Gerardo Reichel-Dolmatoff (1973) rapporte que les Indiens affirment que la plupart des participants perçoivent les mêmes motifs de base (constellations de couleurs, formes). Il explique que, chez les Tukano de Colombie, les expériences ne sont pas intimes ni secrètes (comme nous l'avons vu, cela est le cas chez les Huichol avec le *peyotl*), mais sont partagées pour y trouver du sens. Ces échanges établissent un consensus et participent de la fixation de certaines images dans une grille conceptuelle culturelle. Voir aussi Dobkin de Rios (1972) et, pour quelques iconographies de visions, Luna & Amaringo (1991).

20. Le terme « psychomimétique » est utilisé par les psychiatres car, pour eux, les effets de ces substances miment les troubles mentaux schizophréniques.

21. Le terme « psycholeptique » désigne toute substance provoquant un état d'asthénie ou affaiblissement des fonctions intellectuelles (comme l'attention) et de la mémoire.

22. Le terme « psychodysleptique » désigne toute substance perturbant l'activité mentale et modifiant à l'état de veille les notions de temps et d'espace (Cheymol, 1967).

23. À travers des enquêtes sur les significations religieuses des expériences chimiques engendrées par la prise de substances psychotropes, l'ouvrage *Entheogens and the Future of Religion*, édité par Robert Forte (1997), envisage positivement le développement de l'usage de ces dernières dans la pratique religieuse future. Les textes du livre constituent un plaidoyer pour une compréhension meilleure et un bon usage des psychotropes aujourd'hui par ceux qui cherchent à cultiver leur conscience spirituelle.

24. Gordon Wasson poursuit : *It is not hallucination what you experience when you consume the mushrooms that produce visions and that speak* (Forte, 1997b: 69).

25. C'est le cas des travaux de psychiatres comme Jacques Joseph Moreau de Tours (1845) qui expérimenta le cannabis, Enrico Morselli qui s'essaya à la mescaline (1959) et Henri Ey (1973) qui assista Henri Michaux dans ses expérimentations du cannabis.

26. Le rêve est défini par Hobson comme une « activité hallucinogène et illusionnante du sommeil paradoxal » (1996, document internet, cf. bibliographie).

27. En France, la définition officielle des « substances psychotropes » est la suivante : « substances naturelles ou synthétiques modifiant le fonctionnement psychique quel que soit le sens de cette modification »

(www-sante.ujf-grenoble.fr/SANTE/pharma/site.fac/psychotr/).

Cela les distingue des « drogues », définies comme un « produit psychoactif naturel ou synthétique utilisé par une personne en vue de modifier son état de conscience ou d'améliorer ses performances, ayant un potentiel d'usage nocif ou de dépendance et dont l'usage peut être légal ou non » (<http://membres.lycos.fr/caat/toxicomanie/droginfo1.htm>). La notion de psychotrope n'évoque donc pas la possible dépendance associée à la drogue.

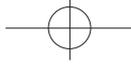
28. Son livre présente les plantes psychédéliques, notamment la belladone, le *peyotl*, le *san pedro*, l'*ayahuasca* et l'*iboga*, leur histoire, leurs usages, avec des conseils sur la façon de les cultiver et les employer, en extrayant leur puissants alcaloïdes (dosage, réactions typiques, durée de l'intensité de l'expérience, les combinaisons dangereuses, les usages traditionnels et rituels, etc.). Il rappelle par exemple qu'avec la mescaline, plus de cinquante alcaloïdes ont été isolés dans le *peyotl* et le *san pedro*.

29. Richard Schultes, qui fut professeur de sciences naturelles au Botanical Museum of Harvard University, est le fondateur reconnu de l'ethnobotanique. Il utilisait la méthode de l'observation participante dans ses recherches sur le terrain. Albert Hofmann est quant à lui le scientifique qui synthétisa, en 1938, différents dérivés amides de l'acide lysergique, parmi lesquels le diéthylamide LSD-25 — il en fera l'expérience en 1943 — et identifia la structure chimique de la psilocybine et de la psilocine dans les échantillons de champignons collectés chez les Mazatèques par Robert Gordon Wasson et son épouse à la fin des années cinquante. Quelques décennies après ses travaux, des moyens chimiques puissants pour faciliter l'expérience religieuse furent à disposition des gens... Pour ce chercheur : *Natural science and the mystical experience complete each other* (1997: 49).

30. À propos de ces expériences vécues, Richard Schultes pose également l'idée de leur dimension contextuelle et subjective : « Outre le mode de préparation de la drogue, ces effets dépendent dans une large mesure de l'environnement social et physique lors de l'ingestion de la drogue, mais aussi de l'âge, de la santé et de l'état mental du sujet » (1972/2000 : 82).

31. À la recherche de ce qu'il appelait la « philosophie éternelle » et dans une recherche de compréhension du fonctionnement général de la perception, Aldous Huxley a été un des premiers Occidentaux à avoir testé des substances psychotropes (*peyotl*, LSD) sur lui-même. Il relate ses expériences dans *Les Portes de la perception* (2004), notion empruntée au poète mystique William Blake (1757-1827), et *Le Ciel et l'Enfer* (*idem*). Ses écrits, importants dans les années cinquante dans le domaine psychologique, ont imprégné la culture hippie.

32. C'est aussi l'avis d'Huston Smith lorsqu'il écrit : *We are considering phenomenology rather than ontology, description rather than interpretation, and on this level there is no difference. Descriptively, drug experiences cannot be distinguished from their natural religious counterpart. When the current philosophical authority on mysticism, Dr. W. T. Stace, Professor Emeritus at Princeton University, was asked whether the drug experience is similar to the mystical experience, he answered, « It's not a mat-*



ter of its being similar to mystical experience ; it is mystical experience ». (1964, document internet, cf. bibliographie).

33. Parmi ces ouvrages, citons Laramée (1996), Clerc (1998), Lacombe (2001), Grands (2001), Sombrun (2002), et les textes de Costa et Pironneau disponible sur internet, etc.

34. C'est notamment le cas lors du festival du Burning Man, au Nevada (États-Unis) qui attire aujourd'hui près de cinquante mille personnes. S'y retrouve une grande variété d'usages contemporains de psychotropes de synthèse et naturels dans des contextes festifs ou à teneur spirituelle (Gauthier, 2009).

35. Distinguer « shamans authentiques » et « charlatans » est mal poser le problème, même si l'augmentation rapide du nombre de praticiens autoproclamés en milieu urbain — auxquels il manque ces longues années que dure l'apprentissage shamanique — pose question.

36. C'est le cas de plusieurs groupes amérindiens du Canada, en contact avec des populations sud-américaines, qui font l'expérience des substances psychotropes comme moyen « de retourner aux sources de leur tradition et de leur culture » (Perreault, 2009 : 36), dans un processus de reconstruction identitaire.

37. Peter Furst considère ainsi que « les substances psychédéliques favorisent trop l'expérience intérieure pour ne pas menacer les valeurs établies de l'Occident » (1972/2000a : 4).

38. <http://agmed.sante.gouv.fr/htm/10/filcoprs/050502.htm>

39. http://psyvig.com/default_page.php?menu=40&page=100

40. Un fait similaire se constate dans la consommation de plantes médicinales d'ici et d'ailleurs, une consommation qui n'est pas exempte d'erreurs quant à la nature des plantes ingérées (confusion de deux espèces) et aux effets pathogènes sur certains organes assurant une fonction d'épuration suite à une consommation prolongée.

41. Nous tenons cette information de Patrick Deshayes, chercheur associé aux activités cliniques du Centre Georges Devereux, Centre Universitaire d'aide psychologique situé à Paris.

42. Pour exemple, deux citations allant dans ce sens : *Drug laws are a peculiar institution. [...] we allow external freedom such as freedom of the press and freedom of speech ; these freedoms have to do with our outer, external behavior. But strangely, we regulate the freedom to select one's inner, mental, mind-body state, and it is even more personal, more individual, and more intimate than external freedom* (Forte, 1997: 148); *The dangers of the entheogens are exaggerated by ignorance and their potential virtues remain hidden. [...] Direct experience of the divine is a goal of spiritual seekers everywhere. But without the proper framework to understand mystical experience, even glorious encounters with the divine can be problematic or confusing* (op. cit. : 3).

43. Le terme sera repris par Paul Bahn qui écrit, citant Clément Meighan (*Rock Art and Archaeology. American Indian Rock Art*) : « Ce n'est pas par hasard que dans les dernières années on assiste à de nombreuses publications qui relient l'art rupestre aux



visions de différents types provoquées par les drogues. C'est notre culture depuis vingt ans, qui s'est affrontée intensément à la culture de la drogue » (2001 : 118).

44. *It is possible that the human brain synthesizes and releases large quantities of DMT during especially stressful psychophysical states. The Pineal gland has the highest levels of DMT precursor, serotonin, anywhere in the brain and may be a preferential site of DMT synthesis. However, any brain site with serotonin, or another DMT precursor, tryptamine, might produce DMT under certain circumstances* (Strassman, 1997: 157).

45. Sur son site internet, Howard Lotsof affirme qu'il y a des avantages inhérents à l'ibogaïne qui conduisent au développement de son usage (parmi ceux-ci : *Ibogaine eliminates narcotic and cocaine withdrawal and in most cases interrupts the desire of the addict to continue drug use ; Ibogaine is not a euphoriant and has not shown itself to have abuse, etc.*). <http://www.ibogaine.org/lotsof.html>

46. D'autres recherches sont menées sur cette plante dans quelques universités dans le monde, comme l'Université Erasmus de Rotterdam ou l'Albany Medical College de New York par exemple (Sueur & al, *op. cit.*).

47. Ces traits sont traduits par le mot *piti*, à la fois « joie » et « transport » mystique associé à des sensations et à des visions.

BIBLIOGRAPHIE

ALVERGA, Alex Polari de, 1999, *Forest visions. Ayahuasca, Amazonia, Spirituality and the Santo Daime Tradition*, Rochester, Vermont, Park Street Press.

BACHELARD, Gaston, 1960, *La Poétique de la rêverie*, Paris, Presses Universitaires de France.

BAER, Gerhard & SNELL, Wayne W., 1974, « An Ayahuasca Ceremony among the Matsigenka (Eastern Peru) », *Zeitschrift für Ethnologie*, 99 : 63-80.

BAHN, Paul. G., 2001, « Comment regarder l'art pariétal préhistorique ? », *Diogenes*, 1, 193 : 114 à 122.

BASTIDE, Roger, 1972, *Le Rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion.

BAUD, Sébastien, 2006, « Homogénéisation des pratiques dites chamaniques au Pérou », in Barbiche & Valter éd., *Sociétés coloniales et sociétés modernes*, Paris, Le Manuscrit : 69-91.

— 2008, « L'ingestion d'*ayahuasca* parmi les populations indigènes et métisses de l'actuel Pérou. Une définition du chamanisme amazonien », *Ethnographiques.org*, 15, <http://www.ethnographiques.org>, consulté en mai 2008.

— 2009, « Chamanisme et plantes psychotropes parmi les Awajún (groupe Jivaro, Pérou) », *Phytothérapie*, 7, 1 : 20-25.

BAUD, Sébastien & MIDOL, Nancy, 2009, *La Conscience dans tous ses états, Approches anthropologique et psychiatrique : cultures et thérapies*, Paris, Masson.

BERNAND, Carmen, 1993, « Ni péché ni maladie : à propos des notions de hocho et de onkoy », in Duviols éd., *Religions des Andes et langues indigènes, Équateur-Pérou-Bolivie, Avant et après la conquête espagnole* : 145-159.

BIDOU, Patrice, 1999, « Des fantômes et des hommes, Une topologie amazonienne de l'inconscient », *L'Homme*, 149 : 73-82.

BIZOT, François, 1981, *Le Don de soi-même, Recherche sur le bouddhisme khmer* III, Paris, École Française d'Extrême-Orient.

— 1989, *Ramaker ou l'amour symbolique de Ram et Seta, recherche sur le bouddhisme khmer V*, Paris, EFEO.

BONHOMME, Julien, 2006, *Le Miroir et le Crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)*, Paris, Éditions du CNRS.

BOYER, L. B., BOYER, R. M. & BASEHART, H. W., 1997, « Chamanisme et usage du *peyotl* chez les Apaches de la réserve d'Indiens mescalero », in Harner éd., *Hallucinogènes et chamanisme*, Genève, Georg : 71-84.

BROWN, Michael F., 1978, « From the Hero's Bones : Three Aguaruna Hallucinogens and their Uses », in Ford éd., *The Nature and Status of Ethnobotany*, University of Michigan, Museum of Anthropology : 118-136.

BUSER, Pierre, 1999, « À la recherche de l'inconscient cognitif », *Sciences Humaines*, 95 : 20-23.

BUTT, Audrey, 1962, « Réalité et idéal dans la pratique chamanique », *L'Homme*, Paris, II, 3 : 5-52.

CALLAWAY, Jace, 1999, « Psytochemistry and Neuropharmacology of Ayahuasca », in Metzger éd., *Ayahuasca. Human consciousness and the spirit of nature*, New York, Thunder's Mouth Press.

CASTANEDA, Carlos, 1985 (1968), *L'Herbe du diable et la petite fumée. Une voie yaqui de la connaissance*, Paris, 10/18.

CHAUMEIL, Jean-Pierre, 1982, « Les plantes qui font voir. Rôle et utilisation des hallucinogènes chez les Yagua du Nord-Est péruvien », *L'Ethnographie*, 87/88 : 55-84.

— 2000 (1983), *Voir, Savoir, Pouvoir, Le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*, Genève, Georg Éditeur.

CHEYMOL, Jean, 1967, *Aspect de quelques hallucinogènes d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Université de Paris / Palais de la Découverte.

CLÉMENT, Catherine & KAKAR, Sudhir, 1993, *La Folle et le saint*, Paris, Seuil.

CLERC, Isabelle, 1998, *La Liane des dieux*, Paris, Accarias / L'Originel.

CLOTTE, Jean & LEWIS-WILLIAMS, David, 2001, *Les Chamanes de la préhistoire : transe et magie dans les grottes ornées*, Paris, La maison des roches.

COSTA, Jean-Patrick, « Ayahuasca. La terre chamanique et les origines du savoir autochtone », disponible sur la page <http://arutam.free.fr/Ayahuasca.html>, consultée en mai 2008.

CUVELIER, André, 1995, « Les trances religieuses contemporaines », in Michaux éd., *La Transe et l'Hypnose*, Paris, Imago, 1995 : 177-185.

DE BEAUNE, Sophie A., 1998, « Chamanisme et préhistoire : Un feuillet à épisodes », *L'Homme*, 147 : 203-219.

DE HEUSCH, Luc, 1995, « Possédés somnambuliques, chamans et hallucinés », in Michaux éd., *La Transe et l'Hypnose*, Paris, Imago, 1995 : 19-46.

DEKORNE, Jim, 1994, *Psychedelics Shamanism. The Cultivation, Preparation, and Shamanic Use of Psychotropic Plants*, Loom Panics Unlimited.

DELACROIX, Jean-Marie, 2000, *Ainsi parle l'esprit de la plante. Un psychothérapeute français à l'épreuve des thérapies ancestrales d'Amazonie*, Saint-Julien-en-Genevois, Jouvence Éditions.

DESCOLA, Philippe, 1986, *La Nature domestique, Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

— 1993, *Les Lances du crépuscule, Relations jivaros, Haute-Amazonie*, Paris, Plon.

DESHAYES, Patrick, 2002, « L'ayawaska n'est pas un hallucinogène ? », *Psychotropes*, 8, 1 : 65-78.

DEVEREUX, Georges, 1972, « Drogues, Dieux, Idéologies », *Medica*, 103 : 13-20.

DOBKIN de RIOS, Marlene, 1972, *Visionary Vine. Hallucinogenic healing in the Peruvian Amazon*, Illinois, Waveland Press Inc, Prospect Heights.

DURAND, Gilbert, 1992, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod.

ELIADE, Mircea, 1983 (1951), *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot.

ENDERLI, J., 1998 (1903), « In una yurtta siberiana », in Samorini ed., *Amanita muscaria, A cura di Giorgio Samorini*, Torino, Nautilus.

ESNOUL, Anne-Marie & LACOMBE, Olivier, 1976, *La Bhagavad Gîtâ*, Paris, Seuil.

EY, Henri, 2004 (1973), *Traité des hallucinations*, Paris, Tchou.

FERICGLA, Josep Maria, 1998, « El peyote y la ayahuasca en las nuevas religiones místicas americanas », *Éleusis*, 1 : 65-86.

FERNANDEZ, James, 1972/2000, *Iboga, L'expérience psychédélique et le travail des ancêtres*, Paris, L'Esprit frappeur, n° 64 (paru à l'origine dans Furst (ed.), *Flesh of the Gods. The Ritual Use of Hallucinogens*, Praeger Publishers).

FORTE, Robert ed., 1997a, *Entheogens and the future of religion*, San Francisco, Council of Spiritual Practices.

FORTE, Robert, 1997b, « A Conversation with R. Gordon Wasson » in Forte ed., *Entheogens and the Future of Religion*, San Francisco : Council on Spiritual Practice.

FRIEDBERG, Claudine, 1965, « Des Banisteriopsis utilisés comme drogue en Amérique du Sud : essai d'étude critique », *Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquée*, XII, 9-10 : 403-437, 11 : 550-594, 12 : 729-780.

FURST, Peter T. éd., 1972/2000a, *Introduction à la chair des dieux*, Paris, L'Esprit

frappeur, n° 57 (paru à l'origine dans Furst (ed.), *Flesh of the Gods. The Ritual Use of Hallucinogens*, Praeger Publishers).

FURST, Peter T. éd., 1972/2000b, *Le Peyotl chez les Indiens Huicholes du Mexique*, L'Esprit frappeur, n° 62 (paru à l'origine dans Furst (ed.), *Flesh of the Gods. The Ritual Use of Hallucinogens*, Praeger Publishers).

FURST, Peter T., 1999, « Vue d'ensemble sur le chamanisme », in Seaman & Day eds, *Anciennes traditions, Chamanisme en Asie centrale et en Amérique*, Monaco, Éditions du Rocher : 13-42.

GAUTHIER, François, 2009, « Du bon usage des drogues en religion. Consommations néo-chamaniques à Burning Man », *Drogues, santé et société*, 8, 1 : 201-237.

GHASARIAN, Christian, 2002, « Santé alternative et New Age à San Francisco », in Massé & Benoist éd., *Convocations thérapeutiques du sacré*, Paris, Karthala.

— 2004, « Réflexions sur les rapports corps/conscience/esprit(s) dans les représentations et pratiques néo-shamaniques », in Schmitz éd., *Les Médecines en parallèle. Multiplicité des recours aux soins en Occident*, Paris, Karthala.

— 2009, « Explorations (néo-)shamaniques en *terra incognita* de l'anthropologie », in Baud & Midol eds, *La Conscience dans tous ses états, Approches anthropologique et psychiatrique : cultures et thérapies*, Paris, Masson : 63-76.

GRANDS, Connie, 2001, *Jungle medecine*, Marin County, California, Citron Bay Press.

HAMAYON, Roberte, 1978, « Les héros de service », *L'Homme*, Paris, XVIII, 3-4 : 17-45.

— 1990, *La Chasse à l'âme, Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie.

— 1995a, « Le chamanisme sibérien, Réflexion sur un médium », *La Recherche*, 275 : 416-422.

— 1995b, « Pour en finir avec la "transe" et l'"extase" dans l'étude du chamanisme », *Études Mongoles et Sibériennes* 26, Paris, Paul Geuthner.

— 1997, « Esprit, es-tu encore là ? », *L'Homme*, Paris, 143 : 117-122.

— 2003, « Introduction à chamanismes. Réalités autochtones, réinventions occidentales », *Revue Diogène. Chamanismes*, Coll. Quadrige, PUF.

— 2008, « Occident et chamanisme », in *Le Chamanisme de Mongolie et de Sibérie*, document audiovisuel,

http://www.archivesaudiovisuelles.fr/1392_fr/a1d34f94d-9d63-4e8a-aeb1-fcc367fb34fl.asp.

HARNER, Michael J. éd., 1997 (1973), *Hallucinogènes et Chamanisme*, Genève, Georg éditeur.

HELL, Bertrand, 1999, *Possession et Chamanisme, Les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion.

HOBSON, J. Allan, 1996, « Le rêveur neuronal », *Science et Avenir*, Hors-série « Le Rêve », article disponible sur

<http://sommeil.univ-lyon1.fr/articles/savenir/rneuronal/rneuronal.html>, consulté le 14.05.08.

HOFMANN, Albert, 1997a, « Natural Science and the Mystical World View », in Forte ed., *Entheogens and the Future of Religion*, San Francisco, Council on Spiritual Practice.

— 1997b, « The Message of the Élusinian Mysteries for Today's World », in Forte ed., *Entheogens and the Future of Religion*, San Francisco, Council on Spiritual Practice.

HUXLEY, Aldous, 2004, *The Doors of Perception and Heaven and Hell*, London, Harper Perennial.

JUNG, Carl Gustav, 1953, *La Guérison psychologique*, Genève, Georg.

KOUNEN, Jan, 2004, *D'autres mondes, Un voyage au cœur du shamanisme shi-pibo*, documentaire visuel.

KOUNEN, Jan, NARBY, Jeremy & RAVALEC, Vincent, 2008, *Plantes et Chamanisme. Conversations autour de l'ayahuasca et de l'iboga*, Paris, Mana Éditions.

LA BARRE, Weston, 1964, « Le complexe narcotique de l'Amérique autochtone », *Diogenes*, 48 : 120-134.

— 1972/2000, *Les Plantes psychédéluc et les origines chamaniques de la religion*, Paris, L'Esprit frappeur, n° 65 (paru à l'origine dans Furst (ed.), *Flesh of the Gods. The Ritual Use of Hallucinogens*, Praeger Publishers).

LACOMBE, Pascal, 2001, *Le Breuvage sacré des chamanes d'Amazonie : l'Ayahuasca. Un apprentissage d'une pratique chamannique en Amazonie*, Paris, L'Harmattan.

LANTERI-LAURA, Georges, 1991, *Les Hallucinations*, Paris, Masson.

LAPASSADE, Georges, 1982, *Gens de l'ombre, transes et possessions*, Paris, Méridiens/Anthropos.

— 1987, *Les États modifiés de conscience*, Paris, Presses Universitaires de France.

LARAMÉE, Guy, 1996, « Ayahuasca : L'enseignement secret d'une plante », article disponible sur

http://www.reseauproteus.net/fr/therapies/guid/articleinternet.aspx?doc=quete_visu_on_laramee_g_1996_th.

LAZORTHES, Guy, 1999, « L'hallucination, une perception sans objets », *Sciences Humaines*, 97 : 32-34.

LEARY, Timothy, 1979, *La Politique de l'extase*, Paris, Fayard.

LEARY, Timothy, METZER, Ralph & ALPERT, Richard, 1964, *The psychedelic experience, A Manual Based on the Tibetan Book of the Dead*, New Hyde Park, University Books.

LEMOINE, Jacques & EISENBRUCH, Maurice, 1997, « L'exercice du pouvoir de guérison chez les chamanes hmong et les maîtres-guérisseurs khmers d'Indochine », *L'Homme*, 144 : 69-103.

LEROY, E. B., 1933, *Les Visions du demi-sommeil*, Paris, Alcan.

- LETERRIER, Romuald, 2003, *Les Plantes psychotropes et la conscience. L'enseignement de l'Ayahuasca*, Paris, Alphée.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1958, « Le sorcier et sa magie », in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- 1973, « Les champignons dans la culture », in *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon.
- LEWIS, Ioan M., 1977, *Les Religions de l'extase, Étude anthropologique de la possession et du chamanisme*, Paris, Presses Universitaires de France.
- LEWIS-WILLIAM, J. David & DOWSON, Thomas A., 1992, « Art rupestre san et paléolithique supérieur, le lien analogique », *L'Anthropologie*, 96, 4 : 769-790.
- LORBLANCHET, Michel, 1988, « De l'art pariétal des chasseurs de rennes à l'art rupestre des chasseurs de kangourous », *L'Anthropologie*, 92, 1 : 271-316.
- LORBLANCHET, Michel & al., 2006, *Chamanisme et arts préhistoriques : vision critique*, Paris, Éditions Errance.
- LUIS-BLANC, F., CACERES, J. & SACO-MENDEZ, S., 1988, « Cure magique par les guérisseurs andins : le recours à des plantes psychoactives », *Psychotropes*, IV, 3 : 53-58.
- LUNA, Luis Eduardo, 1986a, *Vegetalismo, Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International.
- 1986b, « Le concept de "plantes qui enseignent" chez quatre chamanes métis d'Iquitos dans le Nord-Est du Pérou », *Psychotropes*, III, 2 : 57-68.
- LUNA, Luis Eduardo & AMARINGO, Pablo, 1991, *Ayahuasca Visions. The religious iconography of a Peruvian Shaman*, Berkeley, North Atlantic Books.
- LUNA, Luis Eduardo & WHITE, Steven eds, 2000, *Ayahuasca reader. Encounters with the Amazon's sacred vine*, Santa Fe, Synergetic Press.
- MARHIC, Renaud & BESNIER, Emmanuel, 1999, *Le New Age, son histoire, ses pratiques, ses arnaques*, Bordeaux, Le Castor Astral.
- MARY, André, 1999, *Le Défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'eboga (Gabon)*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- MÉTRAUX, Alfred, 1967, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard.
- McKENNA, Terence, 1997, « Psychedelic Society », in Forte ed., *Entheogens and the Future of Religion*, San Francisco, Council on Spiritual Practice.
- 1998, *La Nourriture des dieux. En quête de l'arbre de la connaissance originelle*, Genève, Georg.
- MICHAUX, Didier éd., 1995, *La Transe et l'hypnose*, Paris, Imago, 1995.
- MICHAUX, Henri, 1972, *Misérable miracle, Ineffable miracle*, Paris, Gallimard.
- MITRANI, Philippe, 2003 (1982), « Aperçu critique des approches psychiatriques du chamanisme », *Diogène*, « Chamanismes », numéro dirigé par R. N. Hamayon : 183-207.

- MIVILUDES, 2006-2007, disponible sur http://www.miviludes.gouv.fr/IMG/pdf/Rapport_Miviludes_2006.pdf, et 2007.pdf consulté en mai 2008.
- MOREAU DE TOURS, Jacques-Joseph, 1845, *Du Hachisch et de l'aliénation mentale*, Paris, Éditions Fortin, Masson et Cie.
- MORSELLI, G. Enrico, 1959, « Expérience mescalinique et vécu schizophrénique », *L'Évolution psychiatrique*, XXIV, 2 : 275-282.
- NARANJO, Claudio, 1973, « Psychological aspects of the Yagé experience in an experimental setting », in Harner ed., *Hallucinogens and Shamanism*, New York, Oxford University Press.
- NARBY, Jeremy, 2005, *Intelligence dans la nature. En quête du savoir*, Paris, Buchet-Chastel.
- 1995, *Le Serpent cosmique, L'ADN et les origines du savoir*, Genève, Georg éditeur.
- NAVET, Éric, 1990, « Introduction à une ethnologie du rêve chez les Indiens Émerillon de Guyane française », *Cahiers de sociologie économique et culturelle, Ethnopsychologie*, 14 : 9-29.
- PEPIN, G., CHEZE, M., BILLAUT, F., GAILLARD, Y., 2004, « Un Nouvel hallucinogène en Europe : l'ayahuasca ou vin de l'esprit », *Annales de toxicologie analytique*, XVI, 1, « Ayahuasca : liane de l'âme, chamanes et soumissions chimiques ».
- PERREAULT, Marc, 2009, « Rites, marges et usages des drogues : représentations sociales et normativité contextuelle », *Drogues, santé et société*, 8, 1 : 11-55.
- PERRIN, Michel, 1985, « Chez les Indiens la drogue structure, chez nous elle détruit... », *Le Temps stratégique*, 12.
- 1991, « Logique "sauvage" des psychotropes : le cas des sociétés chamaniques », *Psychotropes*, VI, 3 : 85-92.
- 1992, *Les Praticiens du rêve, Un exemple de chamanisme*, Paris, Presses Universitaires de France.
- 1995, *Le Chamanisme*, Paris, Presses Universitaires de France.
- PIRONNEAU, Benoît, « Ayahuasca », disponible sur <http://insolitia.free.fr/zones/ayahuasca.htm>, consulté en mai 2008.
- PLOTKIN, Mark, 1993, *Tales of a Shaman's apprentice. An ethnobotanist searches for new medicines in the Amazon rain Forest*, London, Penguin Books.
- RÄTSCH, Christian, 1992, *The Dictionary of Sacred magical Plants*, Santa Barbara, ABC-Clio.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo, 1972/2000, *Le Contexte culturel du yagé*, Paris, L'Esprit frappeur, n° 60 (paru à l'origine dans Furst (ed.), *Flesh of the Gods. The Ritual Use of Hallucinogens*, Praeger Publishers).
- 1973, *Desana, Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupés*, Paris, Gallimard.

RENARD-CASEVITZ, France-Marie, 1982, « Fragment d'une leçon de Daniel, chamane matsiguenga », *Amerindia*, 7 : 145-176.

RIVIER, Laurent, 2002, « Ethnotoxicologie de l'*ayahuasca* », communication lors du congrès de Toxicologie, Martigny, disponible sur

http://www.psyvig.com/default_page.php?menu=14&page=6, consulté en mai 2008.

ROSSI, Ilario, 1991, « La voie de la connaissance : substances psychotropes et traditions chamaniques amérindiennes », *Psychotropes*, VI, 3 : 93-98.

ROUGET Gilbert, 1980, *La Musique et la Transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris, Gallimard.

ROUQUET, Guy, 2006, « *Ayahuasca, iboga*, même combat », article disponible sur http://www.psyvig.com/default_page.php?menu=14&page=9, consulté en mai 2008.

SCHULTES, Richard Evans, 1972/2000, « Un panorama des hallucinogènes du nouveau monde », Paris, L'Esprit frappeur, n° 58 (paru à l'origine dans Furst (ed.), *Flesh of the Gods. The Ritual Use of Hallucinogens*, Praeger Publishers).

SCHULTES, Richard Evans & HOFFMAN, Albert, 1992 (1979), *Les Plantes des dieux*, Paris, Éd. du Léopard.

SCHULTES, Richard Evans & RAFFAUF, Robert F., 1990, *The Healing Forest, Medicinal and Toxic Plants of the Northwest Amazonia*, Portland, Dioscorides Press.

SHANON, Benny, 2002, *The Antipodes of the Mind : Charting the phenomenology of the Ayahuasca experience*, New York, Oxford University Press.

SHULGIN, Alexander, 1976, « Profiles of psychedelic drugs, 1, DMT », *Journal of Psychedelic Drugs*, 8: 167-168.

— 1977, « Profiles of psychedelic drugs, 4, Harmaline », *Journal of Psychedelic Drugs*, 9: 79-80.

SIEGEL, Ronald Keith, 1977, « Hallucinations », *Scientific American*, 237: 132-140.

SMITH, Huston, 1694, « Do Drugs Have Religious Import ? », *The Journal of Philosophy*, LXI, 18, article disponible sur

<http://www.psychedelibrary.org/hsmith.htm>, consulté en décembre 2009.

SOMBRUN, Corinne, 2002, *Journal d'une apprentie chamane*, Paris, Albin Michel.

STERLING, Éric, 1997, « Law Enforcement Against Entheogens : Is it a Religious Persecutions ? », in Forte ed., *Entheogens and the Future of Religion*, San Francisco, Council on Spiritual Practice.

STEWART, Omer C., 1999, « La religion du peyotl », in Seaman & Day, *Anciennes Traditions, Chamanisme en Asie centrale et en Amérique*, Monaco, Le Rocher / Le Mail : 173-184.

STRASSMAN, Rick, 1997, « Biomedical research with Psychedelics : Current Models and Future Prospects », in Forte ed., *Entheogens and the Future of Religion*, San Francisco, Council on Spiritual Practice.

— 2001, *DMT : The Spirit Molecule. A Doctor's Revolutionary research into the Biology of Near-Death and Mystical Experiences*, Rochester, Park Street Press.

SUEUR, C. & al, 1999, « Les substances hallucinogènes et leurs usages thérapeutiques », article disponible sur

http://www.cirddalsace.fr/docs/revue_toxibase/thema.htm consulté en mai 2008.

Svetasvatara-Upanishad, le texte est disponible sur

<http://www.bharatadesam.com> consulté en avril 2008.

TART, Charles, 1990 (1969), *Altered States of consciousness*, New York, Harper.

VINOT, Alexandre, 2002-2003, « La “psilofagia”, una pratica moderna di ingestione di funghi allucinogeni nel nord-est della Francia », *Eleusis*, 6-7 : 57-70.

VITEBSKY, Pierre, 1995, *Les Chamanes*, Paris, Albin Michel.

WASSON, Robert Gordon, 1968, *Soma : Divine Mushroom of Immortality*, New York, Harcourt Brace Jovanovich.

— 1972/2000, *Le Champignon divin de l'immortalité*, suivi de *Qu'était le soma des Aryens ?*, Paris, L'Esprit frappeur, n° 63 (paru à l'origine dans Furst (ed.), *Flesh of the Gods. The Ritual Use of Hallucinogens*, Praeger Publishers).

WASSON, R. G., KRAMRISCH, S., RUCK, C. & OTT, J., 1986, *Persephone's quest : Entheogens and the origins of religion*, New Haven, Yale University Press.

WHITE, Kenneth, 1996, *La Danse du chamane sur le glacier. Aux sources d'un art à la hauteur de la terre et à la mesure du monde*, Rouen, L'Instant perpétuel.

WILBERT, Johannes, 1972/2000, *Le Tabac et l'extase chamanique chez les Indiens Warao du Venezuel*, Paris, L'Esprit frappeur, n° 59 (paru à l'origine dans Furst (ed.), *Flesh of the Gods. The Ritual Use of Hallucinogens*, Praeger Publishers).

— 1993, *Tobacco and shamanism in South America*, Yale University Press.