

Déclaration à propos de l'ayahuasca

Traduit par: Anderson, B. T., *et al.* « Statement on ayahuasca ». *International Journal of Drug Policy*, Volume 23, issue 3, May 2012, p.173-175.

Il y a soixante ans, l'estimé journal académique *Science* publia une « Déclaration à propos du Peyotl » (La Barre, Mc Allester, Slotkin, Stewart et Tax, 1951), dans laquelle une poignée de chercheurs, consternés par la mauvaise information et la diabolisation des politiques de la drogue de l'époque, défendirent le droit de la *Native American Church* à consommer une plante psychédélique dans ses rites religieux. De manière similaire, nous nous sentons obligés aujourd'hui de prendre la défense d'une tradition religieuse non-indigène analogue - les religions *ayahuasqueiras* brésiliennes incluant le *Santo Daime*, l'*União do Vegetal*, et d'autres groupes apparentés (Dawson 2007 ; Labate et MacRae, 2010). Nous avons étudié de multiples utilisations rituelles de l'ayahuasca, participé à des cérémonies et consommé le breuvage sacramental.

Tandis que les religions *ayahuasqueiras* brésiliennes se propagèrent de l'Amérique du Sud à l'Amérique du Nord, en Europe et en Asie ces dernières décennies, leurs membres ont eu à souffrir d'arrestations, de poursuites criminelles, et d'une stigmatisation en tant qu'« usagers de drogue ». Actuellement, des membres du *Santo Daime* en Angleterre, en Irlande, en Espagne, au Portugal font face à des charges criminelles, et la protection de la liberté religieuse pour les membres du *Santo Daime* au Canada reste une tentative inaboutie (Tupper, 2011). Pendant ce temps, aux Etats-Unis, les membres du *Santo Daime* basés en Oregon sont en négociations avec le Département de la Justice (Church v. Holder, 2012), et dans une affaire hautement politisée, l'*União do Vegetal* a récemment essuyé un refus pour la construction d'un temple à New Mexico (Haywood, 2011). Nous soutenons que de telles barrières à la liberté des pratiques religieuses sont intenable tant du point de vue légal que du point de vue éthique. Bien plus, comme dans le cas de l'oppression de la *Native American Church* (Calabrese, 2004 ; Halpern, Sherwood, Hudson, Yurgelun-Todd et Pope, 2005), l'intolérance des religions *ayahuasqueiras* brésiliennes n'est pas basée sur une évaluation rationnelle des conséquences en termes de risques et bénéfiques, tant pour le pratiquant individuel que pour la sécurité publique. Au lieu de quoi, la persécution des religions *ayahuasqueiras* brésiliennes a été principalement fondée sur des préjugés résultants de mauvaises informations au sujet de l'utilisation de substances psychédéliques dans des contextes rituels raisonnablement sécurisés et contrôlés socialement, qui constituent d'authentiques traditions et expressions culturelles qui doivent être respectées en tant que telles. Nous discutons ici des preuves scientifiques disponibles à propos de ces pratiques et nous soutenons que les données justifient de modeler les futures régulations de ces religions sur les politiques brésiliennes qui se sont en grande partie imposées d'elles-mêmes et qui traitent l'ayahuasca plutôt comme un sacrement religieux que comme une substance psychotrope contrôlée (Labate et Feeney, 2011). De telles politiques ont prouvé leur succès au Brésil ces dernières décennies et ont permis aux religions *ayahuasqueiras* brésiliennes de

développer les intéressantes implications sociales, sur la santé et la recherche qu'ils nous présentent aujourd'hui.

L'ayahuasca est une décoction psychédélique préparée à partir de plantes provenant du bassin amazonien - le plus souvent *Banisteriopsis caapi* et *Psychotria viridis* - qui contiennent l'alcaloïde harmaline et la N, N - diméthyltryptamine (DMT), cette dernière devint une substance contrôlée réglementée par la convention de 1971 sur les substances psychotropes (UN, 1971). C'est seulement ces deux dernières décennies qu'est devenue disponible une substantielle littérature académique de langue anglaise au sujet de l'ayahuasca, particulièrement sur ses utilisations dans les religions *ayahuasqueiras* brésiliennes (Labate, Rose et Santos, 2009). Les systèmes de croyances des différentes religions mêlent ensemble christianisme, spiritisme, traditions africaines et indigènes avec les influences des spiritualités urbaines contemporaines. Il n'existe pas un rituel standardisé accompli par toutes les religions *ayahuasqueiras* brésiliennes, mais il y a certaines ressemblances entre les groupes : les rituels sont tenus généralement toutes les deux semaines et commencent souvent le soir ; les membres de chaque église portent des vêtements qui reflètent les contextes historiques et culturels dans lesquels les différents groupes furent fondés ; lorsque les prières initiales ont été dites, les dirigeants religieux donnent à chaque fidèle un petit verre d'ayahuasca d'une manière ritualisée qui rappelle la distribution du vin dans d'autres cadres chrétiens ; finalement, les rituels sont conçus pour légèrement dépasser les effets psychoactifs de l'ayahuasca (environ 4h). Ces effets peuvent inclure la sensation d'une proximité intime avec Dieu ou d'autres êtres spirituels, une intensification générale des émotions, particulièrement celles dotées d'une valeur positive (par exemple la tranquillité et la révérence) ; une tendance à l'introspection ; des sensations de compréhension et de lucidité rehaussées ; et des sensations d'une acuité perceptive rehaussée accompagnée d'une vivacité augmentée des visualisations les yeux fermés. Les effets somatiques peuvent inclure des sensations de lourdeur ou de légèreté corporelles, nausée, vomissement et diarrhée (il est important de noter que, pour les pratiquants de ces religions, le vomissement est associé à un nettoyage corporel et spirituel).

En quelques décennies, les religions *ayahuasqueiras* brésiliennes ont développé leurs rituels et leurs enseignements théologiques afin d'incorporer les puissants effets psychologiques de l'ayahuasca à l'intérieur de systèmes de croyances et de pratiques qui sont immensément riches de sens spirituel pour le fidèle et significativement distinct des usages problématiques de drogues telles que l'alcool, le tabac et les opiacés (c'est-à-dire un usage associé à une dépendance, une maladie débilitante ou des dommages sociaux). Malheureusement, de récentes descriptions de ces religions brésiliennes dans les médias ont fait du sensationnalisme à propos de l'ayahuasca, la dépeignant par erreur comme une dangereuse drogue des rues, le confondant même de manière erronée avec la DMT pure et comparant ses dommages à ceux de la méthamphétamine (Rommelman et Mesh, 2011 ; *The Sun*, 2010 ; *UK Border Agency*, 2010). Contrairement à ces descriptions de l'ayahuasca et de ses effets, les quelques études biomédicales sur la santé mentale et physique des membres des religions *ayahuasqueiras* brésiliennes n'ont montré aucun dommage causé par la consommation du breuvage dans ces contextes. Parmi les conclusions tirées d'études de cas-

témoins et d'études croisées parmi les membres de longue date, nous trouvons que : les effets physiologiques et subjectifs aigus de l'ayahuasca sont relativement bénins, et des adultes avec plus d'une décennie d'utilisation régulière de l'ayahuasca dans l'*União do Vegetal* conserve un fonctionnement neurocognitif normal (Callaway *et al.*, 1999 ; Grob *et al.*, 1996) ; il y a une absence relative de psychopathologie chez les membres adultes du *Santo Daime* (Halpern, Sherwood, Passie, Blackwell, et Rutenber, 2008) ; les adolescents qui ont consommé de l'ayahuasca dans l'*União do Vegetal* au moins une fois par mois pendant deux ans présentent des profils psychiatriques et neuropsychologiques normaux ; une absence de consommation excessive de drogue et un développement normal du mécanisme de décision morale (da Silveira *et al.*, 2005 ; Dobkin de Rios *et al.*, 2005 ; Doering-Silveira, Grob, *et al.*, 2005 ; Doering-Silveira, Lopez, *et al.*, 2005) ; et pas de signe de conséquences médicales et sociales délétères chez des membres de longue date du *Santo Daime* et de la *Barquinha* (Fabregas *et al.*, 2010). Bien plus, une étude en préparation sur les nouveaux usagers de l'ayahuasca a montré des améliorations en ce qui concerne la santé mentale et la douleur physique six mois après avoir commencé à assister à des cérémonies du *Santo Daime* et de l'*União do Vegetal*, respectivement (Barbosa, Cazorla, Giglio et Strassman, 2009). Ces données sont corroborées et contextualisées par une pléthore d'études ethnographiques qui attestent de la nature saine et fonctionnelle de ces communautés, qui consomment régulièrement l'ayahuasca depuis maintenant plusieurs générations (Brissac, 2010 ; MacRae, 1992 ; Mercante, 2010).

Les études toxicologiques sur les animaux ont montré que les constituants chimiques de l'ayahuasca peuvent être néfastes, mais à des doses et dans des schémas qui n'ont que peu de rapport avec ceux rencontrés dans les religions *ayahuasqueiras* brésiliennes (Pires, Oliveira et Yonamine, 2010). Entretemps, il a été démontré en condition de laboratoire que de l'ayahuasca lyophilisée peut être administrée sans danger aux humains (Riba *et al.*, 2001), tout comme la DMT pure (Strassman, 1996) ; les effets intenses de l'ayahuasca lyophilisée sur la fonction immunitaire humaine semblent équivoques (Santos *et al.*, 2011). L'ayahuasca a été utilisée expérimentalement pour provoquer une psychose modèle chez l'homme (Pinto, 2010), bien qu'il soit improbable que l'ayahuasca et les autres psychédéliques puissent causer une maladie psychique *sui generis* ; il est plutôt suggéré qu'ils peuvent ponctuellement précipiter des épisodes psychotiques chez des personnes présentant une prédisposition pour de tels états. Cette hypothèse est appuyée par une donnée préliminaire (récoltée et analysée par des physiciens qui sont eux-mêmes membres de l'*União do Vegetal*) qui suggère que le taux de psychoses au sein de l'*União do Vegetal* est comparable à celui de la population brésilienne en général (Lima et Tófoli, 2011). Aucun décès n'a été confirmé comme pouvant directement être attribué à l'utilisation de l'ayahuasca (Gable 2007).

En dehors du fait d'indiquer une absence générale de dommage résultant de l'utilisation religieuse de l'ayahuasca, les études biomédicales et ethnographiques ont également trouvé un début de preuve à l'appui des potentiels thérapeutiques de l'ayahuasca et de ses composants pour remédier à la dépendance à la drogue (Grob *et al.*, 1996 ; Labate, Santos, Anderson, Mercante et Barbosa, 2010), ainsi qu'à la dépression et à l'anxiété (Fortunato *et al.*, 2010 ; Santos, Landeira-Fernandez, Strassman, Motta et Cruz, 2007). L'étude de l'ayahuasca peut ainsi contribuer à des avancées en ethnopharmacologie et dans

les sciences cognitives (Shanon, 2002). En attendant, de telles études sont gravement compromises lorsque ces traditions font face à la menace de la sanction légale. Quant aux lecteurs qui doutent que la recherche ethnopharmacologique contemporaine sur la drogue conduite avec un groupe religieux qui utilise des plantes psychédéliques puisse porter des fruits et produire une thérapie médicale acceptée officiellement, ils n'ont qu'à prêter attention au fait que le gouvernement fédéral des Etats-Unis, par l'intermédiaire de l'*Indian Health Service*, reconnaît l'administration du Peyotl par la *Native American Church* en tant que traitement efficace et remboursable de la dépendance à la drogue (Calabrese, 2004).

La *Native American Church* était approximativement âgée de 80 ans lorsque La Barre et les autres publièrent leur Déclaration à propos du Peyotl, dénonçant une campagne politique trompeuse et pleine de préjugés visant à rendre hors-la-loi cette tradition religieuse minoritaire. Avec la protection légale acquise, non seulement pour des raisons médicales mais aussi culturelles et historiques, la *Native American Church* a évolué au long des décennies en tradition stable, multi-générationnelle, pratiquée à travers toute l'Amérique du Nord et qui procure à ses membres des expériences significatives et bénéfiques sur le plan spirituel par la consommation ritualisée d'une puissante plante psychédélique (Stewart, 1987).

Aujourd'hui, la forme d'utilisation rituelle de l'ayahuasca qui s'est fait connaître sous la forme des religions *ayahuasqueiras* brésiliennes a également près de 80 ans. Au Brésil, les religions *ayahuasqueiras* se sont en grande partie autorégulées à la suite d'enquêtes de la part du gouvernement fédéral, commencées dans les années 80, qui ont montré de manière répétée que ces religions sont des collaborateurs bénéfiques des communautés dans lesquelles elles sont établies (Labate et Feeney, 2011 ; *National Council for Drug Policy*, 2010). Au Brésil, ces religions n'ont pas seulement le droit de pratiquer, mais sont de plus en plus reconnues en tant qu'héritage culturel, comme dans la déclaration de 2006 de certains bâtiments du *Centro de Iluminação Crista Luz Universal* (la plus ancienne religion *ayahuasqueira* brésilienne) comme faisant partie du « patrimoine historique » de l'Etat brésilien du Acre. Pareillement, en 2008, la connaissance et l'utilisation traditionnelles de l'ayahuasca par les communautés natives d'Amazonie furent jugées partie intégrante de l'héritage national péruvien (Labate et Goldstein, 2009). Les religions *ayahuasqueiras* brésiliennes pratiquent actuellement leur foi avec des degrés variables de permission gouvernementale ou de tolérance au Canada, aux Pays-Bas, en Espagne, et dans plusieurs autres pays autour du monde (Labate et Jungaberle, 2011), sans parler des Etats-Unis où l'*União do vegetal* gagna son procès devant la Cours Suprême en 2006 et où le *Santo Daimé* gagna son procès devant la Cour Fédérale en Oregon en 2009 ; il fut par la suite délivré aux deux églises des licences fédérales pour importer et consommer l'ayahuasca pendant leur rituel (Labate, 2012). Ce développement a été facilité par le fait que l'*UN International Narcotics Board* considère que l'ayahuasca n'est pas contrôlée par les conventions sur les substances psychotropes de 1971 et de 1988 (Tupper et Labate, 2012; UNINCB, 2011).

A la lumière de ces faits - que l'utilisation rituelle d'une plante psychédélique s'est propagée hors de l'Amazonie ces dernières décennies ; que les données disponibles suggèrent constamment que ces pratiques sont raisonnablement sécurisées ; et que, néanmoins, les considérations de santé publique et de sécurité publique doivent être mises en balance avec les

considérations les droits sociaux-historiques et les droits de l'homme, tel que le droit universel à la liberté religieuse – nous encourageons les autorités compétentes des pays dans lesquelles les religions *ayahuasqueiras* brésiliennes arrivent actuellement à montrer de la tolérance et à accorder à ces groupes le degré nécessaire de liberté légale et l'engagement qu'elles peuvent continuer à évoluer en tant que collaborateurs sûrs et responsables de la société multiculturelle et globalisée d'aujourd'hui.

Références

Barbosa, P. C. R., Cazorla, I. M., Giglio, J. S., & Strassman, R. (2009). A six-month prospective evaluation of personality traits, psychiatric symptoms and quality of life in ayahuasca-naïve subjects. *Journal of Psychoactive Drugs*, 41(3), 205–212.

Brissac, S. (2010). In the light of Hoasca: An approach to the religious experience of participants of the União do Vegetal. In B. C. Labate, & E. MacRae (Eds.), *Ayahuasca, ritual and religion in Brazil* (pp. 135–160). London: Equinox.

Calabrese, J. D. (2004). The Supreme Court versus peyote: Consciousness, cultural psychiatry and the dilemma of contemporary subcultures. *Anthropology of Consciousness*, 12(September/December), 4–19.

Callaway, J. C., McKenna, D. J., Grob, C. S., Brito, G. S., Raymon, L. P., Poland, R. E., et al. (1999). Pharmacokinetics of Hoasca alkaloids in healthy humans. *Journal of Ethnopharmacology*, 65(3), 243–256.

Church of the Holy Light of the Queen v. Holder, No. 1:08-cv-03095-PA [D. Or., January 6, 2012] Retrieved from: <http://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2009/04/Santo-Daime Oregon Panner New Order Jan 6 121.pdf>

da Silveira, D. X., Grob, C. S., Dobkin de Rios, M., Doering-Silveira, E., Alonso, L.K., Tacla, C., et al. (2005). Ayahuasca in adolescence: A preliminary psychiatric assessment. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 129.

Dawson, A. (2007). *New era – New religions: Religious transformation in contemporary Brazil*. Ashgate: Aldershot.

Dobkin de Rios, M., Grob, C. S., Lopez, E., da Silveira, D. X., Alonso, L. K., & Doering-Silveira, E. (2005). Ayahuasca in adolescence: Qualitative results. *Journal of psychoactive drugs*, 37(2), 135–139.

Doering-Silveira, E., Grob, C. S., Dobkin de Rios, M., Lopez, E., Alonso, L. K., Tacla, C., et al. (2005). Report on psychoactive drug use among adolescents using ayahuasca within a religious context. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 141–144.

Doering-Silveira, E., Lopez, E., Grob, C. S., Dobkin de Rios, M., Alonso, L. K., Tacla, C., et al. (2005). Ayahuasca in adolescence: A neuropsychological assessment. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 123–128.

Fábregas, J. M., González, D., Fondevila, S., Cutchet, M., Fernández, X., Barbosa, P. C. R., et al. (2010). Assessment of addiction severity among ritual users of ayahuasca. *Drug and Alcohol Dependence*, 111(3), 257–261.

Fortunato, J. J., Réus, G. Z., Kirsch, T. R., Stringari, R. B., Fries, G. R., Kapczinski, F., et al. (2010). Chronic administration of harmine elicits antidepressant-like effects and increases BDNF levels in rat hippocampus. *Journal of Neural Transmission*, 117, 1–7.

Gable, R. S. (2007). Risk assessment of ritual use of oral dimethyltryptamine (DMT) and harmala alkaloids. *Addiction*, 102(1), 24–34.

Grob, C. S., McKenna, D. J., Callaway, J. C., Brito, G. S., Neves, E. S., Oberlaender, G., et al. (1996). Human psychopharmacology of Hoasca: A plant hallucinogen used in ritual context in Brazil. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 184(2), 86–94.

Halpern, J. H., Sherwood, A. R., Hudson, J. I., Yurgelun-Todd, D., & Pope, H. G., Jr. (2005). Psychological and cognitive effects of long-term peyote use among Native Americans. *Biological Psychiatry*, 58, 624–631.

Halpern, J. H., Sherwood, A. R., Passie, T., Blackwell, K. C., & Ruttenber, A.J. (2008). Evidence of health and safety in American members of a religion who use a hallucinogenic sacrament. *Medical Science Monitor*, 14(8), SR15–SR22.

Haywood, P. (2011). County rejects temple for UDV. *The New Mexican*. Retrieved from: <http://www.santafenewmexican.com/Local%20News/arroyohondo-County-rejects-UDV-s-project>

Jones, R. T. (2009). Hallucinogen-related disorders. In B. J. Sadock, V. A. Sadock, & P. Ruiz (Eds.), *Kaplan and Sadock's comprehensive textbook of psychiatry* (9th ed., pp. 1331–1340). Philadelphia: Lippincott Williams and Wilkins.

La Barre, W., McAllester, D. P., Slotkin, J. S., Stewart, O. C., & Tax, S. (1951). Statement on peyote. *Science*, 114(2970), 582–583.

Labate, B. C. (2012). Paradoxes of ayahuasca expansion: The UDV-DEA agreement and the limits of freedom of religion. *Drugs: Education, Prevention and Policy*, 19(1), 19–26.

Labate, B. C., & Feeney, K. (2011). Ayahuasca and the process of regulation in Brazil and internationally: Implications and challenges. *International Journal of Drug Policy*, Available online.

Labate, B. C., & Goldstein, I. (2009). Ayahuasca – From dangerous drug to national heritage: An interview with Antonio A. Arantes. *International Journal Transpersonal Studies*, 28, 53–64.

Labate, B. C., & Jungaberle, H. (Eds.). (2011). *The internationalization of ayahuasca*. Zurich: Lit Verlag.

Labate, B. C., & MacRae, E. (Eds.). (2010). *Ayahuasca, ritual and religion in Brazil*. London: Equinox.

Labate, B. C., Rose, I. S., & Santos, R. G. (2009). *Ayahuasca religions: A comprehensive bibliography and critical essays*. Santa Cruz, CA: Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies.

Labate, B. C., Santos, R. G., Anderson, B., Mercante, M., & Barbosa, P. C. R. (2010). The treatment and handling of substance dependence with ayahuasca: Reflections on current and future research. In B. C. Labate, & E. MacRae (Eds.), *Ayahuasca, ritual and religion in Brazil* (pp. 205–227). London: Equinox.

Lima, F. A. S., & Tófoli, L. F. (2011). An epidemiological surveillance system by the UDV: Mental health recommendations concerning the religious use of Hoasca. In B. C. Labate, & H. Jungaberle (Eds.), *The internationalization of ayahuasca* (pp.185–199). Zurich: Lit Verlag.

MacRae, E. (1992). Guided by the moon – Shamanism and the ritual use of ayahuasca in the Santo Daime religion in Brazil. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos. Retrieved from: http://www.neip.info/downloads/edward/t_edw2.pdf

Mercante, M. (2010). *Images of healing: Spontaneous mental imagery and healing process of the Barquinha, a Brazilian ayahuasca religious system*. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing.

National Council for Drug Policy (Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas - CONAD). (2010). Resolution No. 1–25 January 2010. *Diário Oficial da União*. Retrieved from: <http://www.bialabate.net/wpcontent/uploads///Resolution 1 CONAD 25 Jan 2010.pdf>

Pinto, J. P. (2010). Estudo sobre alterações neurofuncionais após ingestão de ayahuasca (Mestrado em Saúde Mental). Faculdade de Medicina de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto. Retrieved from: http://www.neip.info/html/objects/downloadblob.php?cod_blob=1003

Pires, A. P., Oliveira, C. D., & Yonamine, M. (2010). Ayahuasca: Uma revisão dos aspectos farmacológicos e toxicológicos. *Revista de Ciências Farmacêuticas Básica e Aplicada*, 31(1), 15–23.

Riba, J., Rodríguez-Fornells, A., Urbano, G., Morte, A., Antonijoan, R., Montero, M., et al. (2001). Subjective effects and tolerability of the South American psychoactive beverage Ayahuasca in healthy volunteers. *Psychopharmacology*, 154(1), 85–95.

Rommelmann, N., & Mesh, A. (2011). Children of a higher God. *WWeek*. Retrieved from: <http://www.wweek.com/portland/article-17017-children-of-a-highergod.html>

Santos, R. G., Landeira-Fernandez, J., Strassman, R. J., Motta, V., & Cruz, A. P. M. (2007). Effects of ayahuasca on psychometric measures of anxiety, panic-like and hopelessness in Santo Daime members. *Journal of Ethnopharmacology*, 112(3), 507–513.

Santos, R. G., Valle, M., Bouso, J. C., Nomdedéu, J. F., Rodríguez-Espinosa, J., McIlheny, E. H., et al. (2011). Autonomic, neuroendocrine, and immunological effects of ayahuasca: A comparative study with D-amphetamine. *Journal of Clinical Psychopharmacology*, 31(6), 717–726.

Shanon, B. (2002). *The antipodes of the mind: Charting the phenomenology of the ayahuasca experience*. New York: Oxford University Press.

Stewart, O. C. (1987). *Peyote religion: A history*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.

Strassman, R. (1984). Adverse reactions to psychedelic drugs: A review of the literature. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 127(10), 577–595.

Strassman, R. J. (1996). Human psychopharmacology of N,N-dimethyltryptamine. *Behavioural Brain Research*, 73(1–2), 121–124.

The Sun. (2010). Mind-busting jungle drug hits UK. TheSun.co.uk.

Tupper, K. W. (2011). *Ayahuasca,entheogenic education and public policy* (Doctoral dissertation). University of British Columbia.

Tupper, K. W., & Labate, B. C. (2012). Plants, psychoactive substances and the INCB: The control of nature and the nature of control. *Human Rights and Drugs*, 2(1), 17–28.

UK Border Agency. (2010). UK Border Agency seizes hallucinogenic drug sent in post. Retrieved from: <http://www.ukba.homeoffice.gov.uk/sitecontent/newsarticles/2010/oct/22-ukba-seizes-drugs-via-post>

United Nations. (1971). *Convention on psychotropic substances*. United Nations. Retrieved from: <http://www.incb.org/pdf/e/conv/convention 1971 en.pdf>

United Nations International Narcotics Control Board. (2011). *Report of the International Narcotics Control Board for 2010*. UN Publication sales No. E.11.XI.1. Retrieved from: <http://www.incb.org/pdf/annual-report/2010/en/AR 2010 English.pdf>

Brian T. Anderson*

Stanford School of Medicine, Stanford, CA 94305, USA

Beatriz C. Labate

*Institute of Medical Psychology, Heidelberg
University, Heidelberg, Germany*

Matthew Meyer

*Department of Anthropology, University of Virginia,
Charlottesville, VA 22904, USA*

Kenneth W. Tupper

*School of Population and Public Health, University of British Columbia, Vancouver,
Canada*

Paulo C.R. Barbosa a,b

*a Departamento de Filosofia e Ciências Humanas,
Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilheus, BA,
Brazil*

*b Department of Psychiatry, University of New
Mexico, Albuquerque, NM 87131, USA*

Charles S. Grob a,b

*a Department of Psychiatry, Harbor-UCLA Medical
Center, Torrance, CA 90509, USA*

*b Department of Pediatrics, Harbor-UCLA Medical
Center, Torrance, CA 90509, USA*

Andrew Dawson

*Department of Politics, Philosophy & Religion,
Lancaster University, Lancaster, UK*

Dennis McKenna

*Center for Spirituality and Healing, University of
Minnesota, Minneapolis, MN 55455, USA*

* Correspondance avec l'auteur: Stanford School of
Medicine, Center for Biomedical Ethics, 1215
Welch Road, Modular A Stanford, CA 94305-5417,
USA.
Adresse e-mail: bta5ht@gmail.com (B.T. Anderson)

Pour une bibliographie sur l'usage rituel de l'ayahuasca en Français, voir:

Baud, Sébastien. (2003). Les modalités de la transmission d'un savoir. Initiation chamanique dans la selva alta (Tarapoto) et les vallées inter-andines (Cuzco) (Thèse de Doctorat). Université Marc Bloch.

Baud, Sébastien. (2008). L'ingestion d'ayahuasca parmi les populations indigènes et métisses de l'actuel Pérou. Une définition du chamanisme amazonien. *Ethnographiques.org*, 15(Février).

Bois-Mariage, Frédéric. (2002). Ayahuasca: une synthèse interdisciplinaire. *Psychotropes*, 8(1), pp. 79-113.

Chaumeil, Jean-Pierre (1992). Un nouveau testament pour un troisième millénaire: la religion du Daïme au Brésil. *Cahiers d'Études africaines*, 125, pp. 151-155.

Chaumeil, Jean-Pierre. (1988). Le Huambisa défenseur. La figure de l'indien dans le chamanisme populaire. *Recherches amérindiennes au Québec*, 23(2-3), pp. 115-126.

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(1-2), pp. 55-84.

Colpron, Anne-Marie. 2004. Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme: le contre-exemple des femmes chamanes shipiboconibo (Thèse de doctorat). Université de Montréal.

Deshayes, P. (2002). L'ayawaska n'est pas un hallucinogène. *Psychotropes*, 8(1), pp. 65-78.

Deshayes, Patrick. (2004). De l'amer à la mère: quiproquos linguistiques autour de l'Ayahuasca. *Psychotropes*, 10(3-4), pp. 15-29.

Deshayes, Patrick. (2006). Les trois mondes du Santo Daïme. *Socio-anthropologie*, 17-18, pp. 61-83.

Dupuis, David (2009). Une ethnographie de la clinique Takiwasi. Soigner la toxicomanie avec l'aide des non-humains (Master de recherche en Sciences sociales). École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Ghasarian, Christian. (2005). Usages de l'Ayahuasca et du San Pedro dans les pratiques néo-shamaniques contemporaines. In J. Fleurentin & J.M. Pelt. (eds), Chamanisme et thérapeutique. Mythe ou réalité. Actes des VIIèmes Etats Généraux de l'Éthique, 10 juin 2004 (pp. 37-59). Metz : Institut Européen d'Écologie et la Société Française d'Ethnopharmacologie.

Leclerc, Rama Frédérique. (2003). Des modes de socialisation par les plantes chez les Shipibo-Conibo d'Amazonie péruvienne. Une étude des rapports entre humains et non-humains dans la construction sociale (Thèse d'Ethnologie). Université de Nanterre-Paris 10.

Losonsczy, Anne-Marie & Mesturini Cappo, Silvia. (2010). Entre "l'Occidental" et "l'Indien". Ethnographie des routes du chamanisme ayahuasquero entre Europe et Amériques. In S. Bava, & S. Capone (eds). Religions transnationales et migrations. Regards croisés sur un champ en mouvement. Autrepart, 56(4), pp. 93-110.

Losonsczy, Anne-Marie & Mesturini Cappo, Silvia. (2011). Pourquoi l'ayahuasca'? De l'internationalisation d'une pratique rituelle amérindienne. Archives de sciences sociales des religions, 53, Paris.

Losonsczy, Anne-Marie. (2005). Contextes du néochamanisme. In Miviludes, Sectes et Laïcité. La Documentation Française (pp. 193-201). Paris.

Macrae, Edward. (1998). L'utilisation religieuse de l'Ayahuasca dans de Brésil contemporain. Cahiers du Brésil Contemporain, 35-36, pp. 247-254.

Martins-Velloso, Silvia. (2003). Imaginaire collectif, productions oniriques et modalités de consommation de l'Ayahuasca en forêt amazonienne. Mémoire de fin de Capacité en Addictologie Clinique, Université Paris 5.

Mesturini Cappo, Silvia. (2010). Espaces chamaniques en mouvement. Itinéraires vécus et géographies multiples entre Europe et Amérique Latine (Thèse de Doctorat). l'Université Libre de Bruxelles.

Novaes, Clara (2011). L'expérience urbaine de l'ayahuasca. Paysages des subjectivités contemporaines. Approche ethnopsychanalytique (Thèse de Doctorat en Psychologie). l'Université Paris Descartes, Sorbonne Paris Cité.

Perlongher, Nestor. (1990). La force de la forme. Notes sur la religion du Santo Daime. Sociétés, 2, pp. 21-30.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. (1973). Desana, Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupés. Paris : Gallimard (Bibliothèque des Sciences Humaines).

Les auteurs remercient la collaboration de Anne Marie Losonscy pour l'élaboration de cette liste.