



Rapport bisannuel 2009-2010

Centre d'Information et d'Avis
sur les Organisations Sectaires Nuisibles

Loi du 2 JUIN 1998 portant création d'un Centre d'Information et d'Avis sur les organisations sectaires nuisibles et d'une Cellule administrative de coordination de la lutte contre les organisations sectaires nuisibles.

Art. 11. Le Centre présente tous les deux ans un rapport de ses activités. Ce rapport est adressé au Conseil des Ministres, aux Chambres législatives et aux Conseils et Gouvernements des Régions et des Communautés.

2009

2010

ANNEXES



ANNEXES

1 - Etude d'un cas particulier :

**L'usage de substances psychotropes
dans le marché du spirituel**

2 - Avis du 12 octobre 2009 concernant

Maharishi Global Financing Research Foundation

2 - Avis du 28 juin 2010 concernant

L'asbl Radhadesh

Les annexes 2 et 3 du rapport peuvent être consultées
au menu «publications > Avis et Recommandations»
sur le website du ciaosn (www.ciaosn.be/publicationsavis.htm).

ANNEXE 1

Etude d'un cas particulier : L'usage de substances psychotropes dans le marché du spirituel

Sur l'ensemble des plantes identifiées qui constituent la flore mondiale, plus d'une cent-cinquantaine contiennent des principes psycho-actifs – en langage pharmacologique, des substances analogues à certaines amines biogènes du corps humain qui, en mimant les activités de ces amines, vont entraîner des modifications au niveau du système nerveux centralⁱ, modifier le rapport perceptif de l'individu au monde et dans le cas précis qui nous intéresse, générer des « visions »ⁱⁱ - et sont utilisées par l'homme qui cherche à tirer profit de leurs propriétés inébranlablesⁱⁱⁱ.

Au-delà des usages de types récréatif, ou strictement médical, l'histoire humaine, aires culturelles confondues, abonde d'exemples de consommation socialement réglée de ces mêmes plantes dans le cadre de rituels magico-religieux remplissant une triple fonction religieuse/thérapeutique/initiatique.

Si l'Occident moderne, caractérisé par un logocentrisme dominant, a longtemps délaissé la vision en tant que véhicule épistémologique^{iv}, les dernières décennies ont vu éclore de nombreuses propositions religieuses ou spirituelles valorisant ces visions en tant que mode de communication privilégié des deux pôles que sont le sacré et le profane, le divin et le mondain.

Pour les candidats au « *trip* visionnaire », le marché du religieux tel qu'il se déploie aujourd'hui en Belgique voit se multiplier les offres pouvant venir satisfaire cette demande ; offres dont les dispensateurs peuvent, quoi qu'arbitrairement, être rangés en deux classes :

(1) d'une part, des cultes syncrétiques visionnaires : des groupes d'origine sud-américaine ou africaine dont les doctrines et rituels fusionnent généralement traditions animistes locales et christianisme. Dispensateurs d'un message de type millénariste, certains de ces groupes se présentent comme une voie accélérée, en cette période, selon eux proche de la « fin des temps », pour atteindre la « perfection spirituelle » et se préparer au « retour du Christ » sur terre, à la « grande purification » et à la « nouvelle ère de justice, de vérité, d'harmonie et d'amour » qui s'ensuivra.

(2) d'autre part, et de manière plus significative, des acteurs développant des activités néo-chamaniques, en parallèles à d'autres activités s'intégrant dans la mouvance diffuse mais très interconnectée^v du *New Age*.

Mouvement de supposée redécouverte des traditions indigènes, le néo-chamanisme est une combinaison de la pensée écologique, d'éléments de psychologie contemporaine (psychologie transpersonnelle e.a.) et d'anthropologie populaire dont on peut faire remonter l'origine aux années 1960 aux Etats-Unis. Chaque acteur s'inscrivant dans ce mouvement développe un discours unique qui le différencie des autres et entend se présenter comme pratiquant un «chamanisme authentique». Faisant abstraction du fait que le chamanisme est pluriel et que les différentes formes qu'il revêt sont des produits culturels en redéfinition constante^{vi}, ou encore partant de l'hypothèse que toutes les traditions chamaniques se réfèrent à un même

substrat pré-culturel, ils inscrivent leur identité dans un contexte englobant de primitivisme culturel. On y voit une reprise du mythe du bon sauvage, «l'indigène fantasmé», qui suppose la supériorité de la morale de l'Autre, homme qui, contrairement à l'Occidental pervers, ne se serait pas écarté d'un « âge d'or naturel » caractérisé par une harmonie parfaite entre l'homme et le cosmos. «Moins civilisé, moins pourvu en biens matériels superflus, donc, peut-être, moins encombré, plus proche de la vraie nature humaine»^{vii}, sa pureté le mettrait à même d'être le lien entre chaque être humain et le monde des origines.

C'est donc une conception romantisée et idéalisée^{viii} du chamanisme qui a séduit l'imaginaire de certains sous-groupes occidentaux qui se le sont approprié et, annonçant vouloir le préserver, l'ont reformulé en l'encadrant dans leur matrice culturelle propre qui est celle de la modernité radicale^{ix}. Cette notion de modernité radicale implique (1) un processus de rationalisation de la société qui repose sur (2) une conception du temps et de l'espace standardisée, universelle et (3) une pluralisation de la scène religieuse, conduisant à (4) mettre l'accent sur l'individualisation des comportements, des choix, des besoins, des préférences, et (5) la subjectivation du sentiment religieux, la réflexivité, une obsession pour le Soi ; (6) un discours de mobilité dans lequel les individus sont libres et capables de se convertir à n'importe quel système religieux à chaque endroit et chaque instant parce que (7) il n'existe pas d'espace sacré mais seulement des états d'esprit sacrés et des relations sacrées avec des déités abstraites^x.

Le néo-chamanisme décontextualise donc les expressions chamaniques «classiques», dont il s'inspire. Il reprend deux des grands principes qui sont traditionnellement associés celles-ci, à savoir^{xi}:

- une conception dualiste de la personne et du monde : l'être humain est fait d'un corps et d'une ou plusieurs composantes invisibles souvent qualifiées d'« âme » et qui peuvent quitter l'enveloppe corporelle et survivre à la mort. Le monde aussi est double ou mieux, pris entre deux pôles, chacun étant un repère théorique agissant comme une sorte d'attracteur. Il y a ce monde-ci, visible, quotidien, profane, et le « monde-autre », anthropomorphisé, habituellement invisible aux hommes ordinaires.
- un mode de communication : les sociétés occidentales pensent généralement que les communications entre ces deux mondes sont aléatoires. Le chamanisme, lui, suppose que certains humains savent établir à volonté une communication avec l'invisible. Ce sont les chamanes, désignés et élus par le « monde-autre ». Le chamane devient médiateur : il peut entretenir une relation privilégiée avec des entités émanant de l'invisible ou encore dépêcher à volonté son âme dans le monde invisible (« voyager ») afin d'y puiser des informations de valeur pour la vie quotidienne des individus formant la communauté.

Puis met en place des stratégies innovantes par lesquelles il se retrouve en mesure de fournir un contenu spirituel correspondant à une demande du consommateur occidental^{xii} :

- (1) tendant à l'universalisation, il réduit le chamanisme aux traits communs de tous les membres de sa classe pour le voir comme une technique basée sur ces traits communs, technique culturellement non-contingente et dès lors enseignable à un public occidental afin d'accroître son sentiment d'« intégration » dans le monde ;
- (2) tendant à l'individualisation, voire au solipsisme, il le rend malléable aux besoins individuels. Sa finalité première n'est plus, comme dans les expressions classiques du chamanisme, de protéger la communauté^{xiii} mais de répondre aux aspirations et intérêts personnels de chaque individu ;
- (3) tendant à la psychologisation, il devient technique psychothérapeutique.

Dans un cadre religieux, les procédés les plus souvent utilisés pour faciliter les « voyages », ces passages d'un état de conscience à un autre, sont les implications mentales par des récitations ou des chants prolongés, la manipulation d'accessoires divers, les périodes d'abstinence alimentaire et sexuelle, les périodes de réclusion et de solitude.

Il arrive également que les groupes concernés recourent à la prise d'agents psycho-actifs - substances qualifiées par certains (1) d'hallucinogènes - entraînent des modifications des perceptions visuelles, auditives ou, plus rarement tactiles ; par d'autres de (2) psychodysléptiques - perturbent l'activité du système nerveux ; de (3) psychomimétiques - peuvent entraîner des états psychotiques temporaires ou artificiels ; de (4) psychédéliques - manifestent l'esprit ; ou encore (5) d'entheogènes - libèrent ou expriment un « sentiment divin » à l'intérieur d'une personne^{xiv}.

L'emploi de ces qualificatifs n'est évidemment pas neutre, chacun se référant à un angle particulier d'observation des effets de la substance, ainsi qu'au coefficient de réalité^{xv} attribué à l'objet perçu.

Au nombre des plantes/substances psycho-actives utilisées ou promues lors de conférences, stages ou cérémonies se déroulant en Belgique, et concernant lesquelles le Centre est interpellé de manière croissante, les plus répandues sont assurément (1) l'Ayahuasca et (2) l'Iboga.

(1) *Ayahuasca* est un terme quechua dans lequel *huasca* désigne, selon le contexte, la corde ou la liane et *aya*, le défunt ou son fantôme. Dans son acceptation étymologique la plus courante, l'*ayahuasca* est donc la « liane des morts »^{xvi}.

Ce terme réfère, à la fois, à une liane grimpante poussant sous un climat tropical/subtropical et à la décoction^{xvii} traditionnellement préparée par cuisson ou macération de cette liane (*banisteropsis caapi*) avec adjonction d'autres plantes - en particulier la *psychotria viridis* - dont le principe actif essentiel est la diméthyltryptamine (DMT). D'autres plantes peuvent venir s'ajouter à cette préparation : *diplopterys cabrerana*, *brugmansia suaveolens*, ...

Il est communément admis que la *banisteropsis caapi* en elle-même n'est pas un hallucinogène sauf, peut-être, à très haute dose. En revanche, elle contient des IMAO (inhibiteurs de monoamine oxydase) qui permettent à la DMT contenue dans les autres plantes de la préparation de pénétrer le flux sanguin, de passer la barrière hémato-encéphalique, et dès lors potentialisent les propriétés hallucinogènes de celles-ci. Par extension, il arrive d'ailleurs que le terme *ayahuasca* soit employé pour désigner n'importe quelle combinaison d'un IMAO avec DMT^{xviii}.

L'ingestion d'*ayahuasca* entraîne un état mental proche de l'ivresse (*mareacion*), défini par des effets qu'il est possible de distinguer en deux types : (a) périphériques et (b) centraux^{xix}.

Ces effets apparaissent dans un délai variant selon les sujets et les séances, généralement après une vingtaine de minutes, pour se poursuivre pendant plusieurs heures^{xx}.

(a) Différentes études se sont penchées sur les effets physiologiques de l'*ayahuasca* chez l'humain. Il en ressort les observations suivantes : élévation de la pression artérielle, de la fréquence cardiaque, de la fréquence ventilatoire et de la température corporelle, mydriase (augmentation de la dilatation de la pupille),

augmentation des taux d'hormones cortisol, prolactine plasmatique et hormone de croissance.

Ces mesures restent toutefois dans des paramètres normaux^{xxi}.

Des effets somatiques-dysphoriques sont également rapportés, les plus communs étant une modification des sensations physiques et des nausées^{xxii}. Parfois appelée *purga* (« la purge »), l'*ayahuasca* entraîne fréquemment vomissements et diarrhées. D'un point de vue métabolique, cela s'explique par une augmentation du taux de sérotonine consécutive à l'ingestion de la substance et une stimulation du nerf vagal venant innover le fonctionnement de l'appareil digestif^{xxiii}. D'un point de vue spirituel, ces effets émoncteurs sont perçus comme un processus de purification. Il s'agit d'expulser le mal sous toutes ses formes, « (maladie, conflits, traumas, émotions et affects négatifs, maléfices, etc.) »^{xxiv}.

Parmi les effets pouvant se manifester, il est possible d'encore citer : une instabilité motrice, une incoordination des gestes, des tremblements, des picotements des extrémités, des sueurs, des frissons...^{xxv}.

Il ressort encore de ces études qu'aucune preuve n'a été faite d'une dépendance physique ou psychologique à la substance ni d'une toxicité aiguë ou à long terme chez des personnes saines consommant l'*ayahuasca* de manière rituelle depuis de nombreuses années^{xxvi}.

En dehors de cela, de nombreuses sources mettent en garde contre la consommation « croisée » de l'*ayahuasca* avec tout autre psychotrope (en ce compris l'alcool et les médicaments) et soulignent les interactions dangereuses de sa consommation combinée avec d'autres drogues, en particulier la classe d'antidépresseurs inhibiteurs sélectifs de la recapture de la sérotonine (ISRS), qui peut induire un syndrome sérotoninergique avec de graves conséquences^{xxvii}, potentiellement mortelles^{xxviii}.

(b) L'*ayahuasca* a par ailleurs pour effet, central cette fois et explicitement recherché, de stimuler fortement l'imagerie mentale. Les visions induites peuvent être élémentaires (percepts lumineux et géométriques) ou au contraire élaborées, souvent organisées autour de thématiques organiques, végétales ou cosmologiques (par exemple, des images de nature animée ou anthropomorphisée, de transformation de soi en autre chose, de projection de soi dans des univers peuplés d'entités mythologiques,...). Ces expériences peuvent être perçues par le sujet comme étant extérieures à lui-même ou à l'inverse, comme étant « englobantes » et dans ce cas, génératrices d'une forte intensité émotionnelle à charge positive ou négative. La façon dont les sujets rapportent leur expérience montre que celle-ci peut être « difficile, dure, terrifiante en même temps qu'elle peut être douce, sereine et apaisante »^{xxix}.

Indépendamment d'une longue tradition indigène indiquant que l'*ayahuasca* peut être utilisée de façon sécuritaire, peu de données cliniques ont été accumulées à ce jour qui fourniraient une base scientifique solide venant appuyer l'idée que cette préparation ne représente aucun danger pour l'homme^{xxx}.

Si, en distinguant la dimension physique et psychique de l'individu, il n'est pas possible - comme nous l'avons vu au point 1.b. - de parler toxicité de l'*ayahuasca*, il convient de ne pas minimiser l'existence de réactions qu'il est possible d'appréhender d'un point de vue psychopathologique.

Plusieurs études suggèrent que la réponse indésirable la plus courante de la prise de substances hallucinogènes sont des épisodes d'anxiété, voire des épisodes de panique et dans de rares cas, des réactions psychotiques prolongées^{xxxi}. D'autres

sources montrent que l'*ayahuasca* peut, dans certains cas, générer des sentiments de méfiance et de menace^{xxxii}. Certains parlent encore de possibilités de dissociation^{xxxiii} ou de crises « de type bouffée délirante (oniroïde) subaiguë »^{xxxiv}. La nature même de certaines visions (par exemple la vision de soi mort) est susceptible d'induire des frayeurs extrêmes auxquelles certains utilisateurs ne s'attendent pas^{xxxv} et qu'ils peuvent ne pas être en mesure d'intégrer à leur vécu quotidien.

Dans le cas de l'*ayahuasca*, l'incidence de ces réactions psychopathologiques semble rare, chez l'adulte ou même chez l'adolescent, même si aucune étude spécifique et détaillée n'en permet une évaluation précise^{xxxvi}.

Enfin, signalons encore les résultats d'une étude publiés en 2007, lesquelles évoquent « les risques de distorsion des perceptions affectives, le surinvestissement du vécu personnel et le primat du subjectivisme, la précarisation des instances de réalité. Cela favorise des fonctionnements de type paralogique, interprétatifs, intuitifs et à forte connotation passionnelle. Cette conviction entraîne l'adhésion des sujets les plus vulnérables et les plus suggestibles, une rigidification des processus psychiques, un appauvrissement et un rétrécissement de la vie affective autour de cet objet, l'*ayahuasca* »^{xxxvii}.

(2) L'*Iboga* est une préparation à base d'écorce de racines d'un arbuste poussant dans les forêts équatoriales d'Afrique de l'Ouest : la *Tabernanthe Iboga*. Elle est considérée comme une plante sacrée et révélatrice dans un culte initiatique originaire du Gabon : le Bwiti ou religion d'Eboga. Ce culte a des fonctions multiples dont, principalement, recréer une relation satisfaisant avec les morts et offrir au fidèle l'expérience d'un passage à l'au-delà^{xxxviii}. L'entrée s'y fait par un rite d'initiation durant lequel l'initié ingère l'*Iboga*, « voit » au cours de son « voyage » le Dieu Bwiti et communique avec les ancêtres^{xxxix}. La quantité d'*Iboga* ingérée est telle au cours de ces initiations que des cas de mort par overdose ont été relevés^{xl}.

Plusieurs alcaloïdes sont présents dans l'*Iboga*, le principal étant l'ibogaïne. En fonction de la quantité ingérée, les effets physiologiques de la substance peuvent inclure ataxie (perturbation de la motricité), des nausées et vomissements, anesthésie partielle avec hypothermie et hyperthermie intermittentes, dépression respiratoire et halètement qui peut aller jusqu'à la suffocation,^{xli}

Le contexte direct d'ingestion de la substance psycho-active est, en lui-même, extrêmement variable. L'ingestion, éventuellement précédée d'une période de préparation - une diète -, peut avoir lieu au cours de cérémonies/séances collectives ou de sessions privées ne réunissant que deux personnes dont une assumant le rôle de « guide ».

Ce guide, qu'il porte le titre de chamane, *nganga*, ou autre, occupe une fonction cruciale dans le dispositif. Il en est un acteur agissant puisqu'il est, à la fois, celui réputé pouvoir :

(1) influencer sur le contenu des visions et l'état d'esprit du participant^{xlii} ;

(2) aider à l'interprétation, au décodage symbolique des messages en jeu dans ces expériences visionnaires^{xliii}. A cet égard, certaines sources^{xliiv} soulignent la propriété qu'auraient les plantes psycho-actives d'induire chez l'utilisateur un état d'hyper-suggestibilité : dans un contexte traditionnel, ces plantes étaient utilisées afin de créer un état dans lequel les valeurs morales et sociales de l'ethnie seraient plus faciles à accepter et à assimiler. Les visions étaient ensuite interprétées par les anciens de la communauté d'une manière qui les rendait cohérentes avec les croyances et les valeurs spécifiques de la société ;

(3) dans certains cas, juger si le contenu des visions correspond aux normes requises par le groupe et attester de leur valeur initiatrice^{xlv}.

Cette fonction de guide implique donc un haut degré de responsabilité qu'à la lecture de sources et témoignages variés, certains semblent – quelles qu'en soient les raisons : manque de formation adéquate, incompetence, recherche de profit personnel – ne pas être capables d'assumer proprement : chamanes s'endormant au cours de la séance, demandant de l'argent au participant avant que les effets de la substance ne soient dissipés, etc...^{xlvi}.

Pour les participants à de telles séances, les visions ne sont pas envisagées comme des hallucinations dans le sens de perceptions imaginaires sans objet réel, mais comme l'expérience de ce que certains appellent une hyper-réalité^{xlvii}, « une réalité fondamentale qui soutient les autres réalités de la vie quotidienne »^{xlviii}.

Une telle vue repose sur l'acceptation *a minima* de trois présupposés :

- (1) les plantes auxquelles il est recouru ont un esprit, certains diront une intentionnalité. C'est à cet esprit qu'est attribuée la propriété visionnaire des plantes, non aux alcaloïdes que celles-ci contiennent ;
- (2) une communication symbiotique (transmission d'un savoir) entre éléments du vivant est possible ;
- (3) il existe un espace-temps spécifique dans lequel est abolie la scansion temporelle passé-présent-futur - et mis entre parenthèse le schéma occidental « classique » des phases d'une vie humaine allant de la gestation à la mort - pour laisser place à un présent éternel.

La plante est donc un outil qui ouvre l'accès à une nouvelle dimension phénoménologique dans laquelle puiser des *insights* (des intuitions) qui deviendront des concepts opératoires, des informations considérées comme faisant partie de la réalité et ayant une efficacité sur celle-ci^{xlix}. Il n'est pas rare que, suite aux « révélations » obtenues durant les cérémonies, « des réorientations existentielles majeures (ruptures sentimentales, changements professionnels, déménagement de lieu de vie, etc.) » soient mises en œuvre^l.

Un des motifs principaux qui guide les occidentaux poursuivant l'expérience de ces « voyages », ou de ces états de « conscience éveillée », est d'obtenir des bénéfices pour la vie quotidienne ; bénéfices que l'on peut désigner sous les termes génériques de (1) développement personnel, « découverte du moi profond et véritable » et de (2) « guérison ».

(1) Accordant la primauté à l'intensité du vécu personnel, ces expériences visionnaires sont pensées comme une voie d'accès à un soi touchant l'universel et le primordial, permettant au participant de se réinscrire dans le flux du cosmos^{li}. Le langage est celui de l'union mystique avec le temps mythique, celui d'une « interconnexionalité »^{lii} reliant tous les éléments du vivant. Il est question pour le participant de l'exploration de son inconscient, du « décapsulage de son subconscient »^{liii}, du revécu « des souvenirs de milliers de génération qui l'ont précédé et qui sont enfouis dans sa mémoire individuelle, parcelle d'une mémoire collective immémoriale »^{liv}.

(2) Il n'est pas rare que les plantes psycho-actives, et l'*ayahuasca* en particulier, soient présentées comme la plus puissante des médecines herbacées du monde, « renferm(ant) des opportunités de guérison inestimable »^{lv} ; ce terme de guérison devant s'entendre à la fois sur le plan physique et sur le plan psychologique.

Prenant pour caution des études scientifiques menées depuis une quinzaine d'années investiguant les possibilités d'aide à la guérison qu'auraient certaines plantes psycho-actives, une série d'associations avec vitrine Internet fondent ainsi leur communication sur les supposées vertus thérapeutiques de ces plantes ; vertus qui seraient volontairement dissimulées par « les savants occidentaux d'aujourd'hui, et surtout les industries pharmaceutiques »^{lvi}.

Si les activités développées par ces associations s'adressent à tous, certaines, prenant la forme d'offres de traitement, semblent toutefois viser particulièrement les personnes qui souffrent :

- de problèmes d'ordre somatique.

Dans ce cas, la plante est dite aider au diagnostique, de même qu'elle est capable de traiter des conditions diverses telles l'asthme, le diabète, certains cancers, le SIDA^{lvii}.

- de «traumatismes d'ordre psychologique».

Certains groupes défendent l'idée qu'une grande partie des sentiments de mal-être chez l'adulte trouveraient leur origine dans un épisode traumatique intervenu dans la petite enfance, voire dans une vie antérieure. Certaines plantes psycho-actives, parce qu'elles faciliteraient les « expressions régressives », permettraient « de favoriser l'expression émotionnelle, de mettre à jour un matériel inconscient réprimé, de faire revenir et revivre des souvenirs anciens importants qui n'étaient plus disponibles consciemment »^{lviii}, seraient une solution privilégiée pour faire remonter à la surface des « souvenirs réprimés, traumatismes oubliés, mémoires ancestrales »^{lix} ; rendant possible un travail thérapeutique.

- de problèmes d'addictions.

Ce qui est mis en évidence dans ce cas est la capacité qu'auraient ces plantes d'interrompre la dépendance chimique à un certain nombre de substances toxicomanogènes. Des traitements, généralement en résidentiel, sont proposés dont le cœur est une introspection visionnaire qui doit permettre au patient de réévaluer les comportements passés qui l'ont mené à la toxicomanie ; opération rendue possible par le dédoublement réflexif propre à l'expérience hallucinogène^{lx}.

En Belgique, le cadre juridique réglementant les substances psychotropes s'articule autour de trois normes législatives :

- (1) la loi du 24 février 1921 concernant le trafic des substances vénéneuses, soporifiques, stupéfiantes, désinfectantes ou antiseptiques et des substances pouvant servir à la fabrication illicite des substances stupéfiantes et psychotropes (et ses modifications^{lxi}) ;
- (2) la convention internationale du 21 février 1971 sur les substances psychotropes (Convention de Vienne)^{lxii} ;
- (3) l'arrêté royal du 22 janvier 1998 réglementant certaines substances psychotropes et relatif à la réduction des risques et à l'avis thérapeutique (et ses modifications^{lxiii}).

La DMT et l'ibogaïne, leurs sels et les préparations contenant ces substances sont listées dans l'a.r. du 22 janvier 1998 en tant que substances psychotropes que nul ne peut importer, exporter, fabriquer, détenir, vendre ou offrir en vente, délivrer ou acquérir à titre onéreux ou à titre gratuit, s'il n'a obtenu l'autorisation préalable du ministre ayant la santé publique dans ses attributions^{lxiv}.

D'un point de vue strictement juridique, l'usage personnel n'est pas incriminé par la loi mais « il est artificiellement assimilé à la détention puisqu'il est impossible pour un usager, même isolé, de ne pas détenir dans son corps la substance consommée incriminée »^{lxv}.

Le terme « préparation » est loin d'être accessoire puisqu'un des arguments régulièrement avancé par les partisans d'une libre consommation de l'*ayahuasca* est

de dire que les plantes qui entrent dans la composition du breuvage ne figurent pas en tant que telles sur la liste des substances visées par la Convention de Vienne et que la décoction *ayahuasca* est suffisamment distincte de la DMT que pour ne pas être concernée par le dit traité. Ils s'appuient sur le commentaire qui accompagne la Convention et qui affirme que les plantes à partir desquelles les substances listées peuvent être obtenues ne sont pas elles-mêmes listées et qu'aucune disposition de la Convention ne s'applique à elles. Dans une lettre qu'il a adressée au Ministère de la Santé publique des Pays-Bas en 2001, le secrétaire de l'Organe international de contrôle des stupéfiants^{lxvi} exempte les plantes (*natural materials*) contenant de la DMT ainsi que les préparations faites à partir de ces plantes, citant nommément l'*ayahuasca*, des mesures de contrôle énoncées dans la Convention^{lxvii}.

Dans une affaire jugée aux Etats-Unis, la Cour Suprême soutient quant à elle que la Convention prévoit qu'une préparation est sujette aux mêmes mesures de contrôle que les substances psychotropes qu'elle contient, une préparation étant définie comme une solution ou un mélange, quel que soit son état physique ou son mode préparatoire. L'*ayahuasca* est bien pour la Cour Suprême une solution contenant de la DMT, le fait qu'elle soit obtenue par une simple macération de plantes et non par une méthode plus élaborée est sans effet^{lxviii}.

La Convention de Vienne prévoit encore que « tout état sur le territoire duquel poussent à l'état sauvage des plantes contenant des substances psychotropes du tableau I utilisées traditionnellement par certains groupes restreints bien déterminés à l'occasion de cérémonies magiques ou religieuses peut (...) faire des réserves concernant ces plantes ».

En l'absence de décision de justice en Belgique et au regard des vecteurs de globalisation à l'œuvre – délocalisation des pratiques notamment – il importe de passer en revue quelques affaires judiciaires et documents émanant d'organes étatiques étrangers, reflétant la diversité des approches en vigueur dans différents pays. (1) Brésil et (2) Etats-Unis tout d'abord, puis, plus près de nous, (3) Pays-Bas et (4) France – les premiers entretenant dans la pratique un standard de « *double policy* »^{lxix}, la deuxième ayant incliné en faveur d'une option résolument répressive.

(1) Brésil :

En 1992, et après une étude pluridisciplinaire longue de plusieurs années, le Conseil fédéral des narcotiques (*Conselho Federal de Entorpecentes*) rend légale, sur l'ensemble du territoire brésilien, la consommation d'*ayahuasca* dans un contexte religieux. Cette décision est confirmée en 2004 par une résolution du Conseil national de politique sur les drogues (*Conselho Nacional de Políticas Sobre Drogas*), résolution qui prévoit la mise sur pied d'un groupe de travail chargé d'élaborer des principes éthiques/déontologiques de nature à prévenir toute utilisation abusive de l'*ayahuasca*, toute pratique pouvant mettre en danger la santé physique ou mentale des individus. Les conclusions de ce groupe de travail, publiées dans le Journal officiel de l'Etat brésilien en 2010, définissent un cadre de référence de ce que seraient de « bonnes pratiques ».

Ce cadre (1) restreint l'autorisation de consommer l'*ayahuasca* à des rites religieux, dans des lieux affectés à cet usage par les entités utilisatrices, (2) interdit la commercialisation de la substance, et (3) recommande d'éviter la propagande, touristique entre autres. Il préconise aux entités utilisatrices de (4) faire preuve de discrétion et de modération, à la fois (5) dans leur consommation de la substance mais également (6) dans toute communication ayant trait aux propriétés de celle-ci. La pratique du *curanderismo* constituant une infraction en droit brésilien, (6) les propriétés médicales et curatives de l'*ayahuasca* doivent se comprendre d'un point de vue spirituel uniquement, (7) en évitant toute publicité qui pourrait induire en erreur le public et les autorités. Les entités utilisatrices sont invitées à (8) procéder à un *screening* des participants aux cérémonies religieuses avant que ceux-ci

n'ingèrent l'*ayahuasca*, cela afin d'éviter que ne soit administrée la substance à des personnes atteintes de troubles mentaux ou sous l'influence de l'alcool et d'autres substances psycho-actives. Il est enfin recommandé aux entités utilisatrices (9) d'informer les participants sur le déroulement du rituel (en ce compris la nécessité de rester en place jusqu'au terme de celui-ci), de ses horaires et des effets usuels de l'*ayahuasca*.^{lxx}

(2) Etats-Unis :

En novembre 2000, suite à la saisie par des agents fédéraux d'une quantité d'*ayahuasca* (ici nommée *hoasca*) qui lui était destinée, un groupe B dépose plainte contre le Département de la Justice des Etats-Unis et introduit une requête en injonction préliminaire. Cette requête sera jugée recevable au regard de l'Acte de Restauration de la Liberté Religieuse (*Religious Freedom Restoration Act*). En 2002, la Cour fédérale de district d'Albuquerque prononce l'injonction qui astreint le gouvernement à autoriser l'importation, la distribution et la possession d'*hoasca* pour utilisation dans le cadre des cérémonies religieuses du groupe B.^{lxxi}

En 2006, la Cour Suprême des Etats-Unis se prononce à son tour. Elle accepte l'argument avancé par le groupe B selon lequel l'intervention du gouvernement équivaut à une limitation de l'exercice de la liberté religieuse. Le gouvernement fait, pour sa part, valoir que cette limitation ne viole pas le *RFRA* en ce que l'application de la loi sur les substances contrôlées était le moyen le moins restrictif de promouvoir les intérêts impérieux du gouvernement, à savoir (1) protéger la santé et la sécurité des membres du groupe B, (2) prévenir un possible détournement de la substance à des fins récréatives et (3) assurer l'homogénéité de la mise en oeuvre la convention de Vienne. La Cour rejettera les arguments du gouvernement, estimant, dans le jugement qu'elle prononce le 21 février 2006, que celui-ci n'a pu prouver son « intérêt impérieux » (*compelling interest*) à interdire l'usage de l'*hoasca*. Elle ordonnera, en outre, la restitution des matériaux saisis au groupe B.

L'affaire s'éteindra en 2010 avec la signature d'un accord entre les parties, accord codifiant les procédures à respecter en ce qui concerne l'importation, l'enregistrement, l'inspection, le stockage et la mise en sûreté de l'*hoasca*.^{lxxii}

Dans une affaire parallèle (plainte déposée par un groupe A suite à la saisie d'*ayahuasca*), la cour fédérale de district de Medford s'appuiera sur cette décision unanime de la Cour Suprême et exigera du gouvernement qu'il autorise le groupe en question à importer et consommer l'*ayahuasca* dans le cadre de ses cérémonies religieuses moyennant le respect de certaines lignes de conduites fixées par la Cour (e.a. accepter un contrôle périodique de l'*ayahuasca* par la *Drug Enforcement Administration*, prendre les mesures nécessaires pour éviter un détournement de la substance à des fins récréatives). La Cour est ici aussi d'avis que le gouvernement n'a pas pu prouver son intérêt impérieux à interdire l'usage de l'*ayahuasca*.^{lxxiii}

(3) Pays-Bas :

En octobre 1999, la responsable d'un groupe A est arrêtée et mise en examen pour détention d'*ayahascua*. En 2001, le tribunal de district d'Amsterdam rend un jugement faisant prévaloir le principe de liberté religieuse sur l'obligation qu'à l'Etat d'interdire la DMT. Selon ses termes, vu le peu de risques pour la santé qu'entraîne l'utilisation rituelle de l'*ayahuasca* et attendu qu'il s'agit là du sacrement le plus important au sein de ce groupe, son interdiction constituerait une atteinte à la liberté religieuse si importante qu'elle ne peut être considérée comme nécessaire dans un état démocratique.^{lxxiv} Dans une décision rendue en 2009, le tribunal de district d'Haarlem s'appuiera sur ce cas pour déclarer n'être pas un acte criminel le fait prouvé d'importation intentionnelle d'*ayahuasca* sur le territoire néerlandais (un appel de cette décision a été introduit).^{lxxv}

En 2007, la Cour Suprême statue sur une question étroitement liée. Dans ce cas particulier, faisant suite à une saisie d'*ayahuasca*, une personne, membre d'un groupe A, introduit un recours devant la Cour d'appel d'Amsterdam demandant la restitution des matériaux confisqués. Cette demande est rejetée par la Cour qui s'appuie notamment sur une expertise suggérant que l'utilisation de la substance peut dans certains cas déboucher sur des « intoxications » sévères. La Cour Suprême viendra confirmer cette décision. Pour elle, la saisie résultant de l'application de « l'*opiumwet* » constitue bien une restriction de la liberté religieuse mais celle-ci est nécessaire dans une société démocratique en vue de protéger la santé publique, et non disproportionnée par rapport à cet objectif^{lxxvi}.

(4) France :

En novembre 1999, plusieurs personnes, responsables d'un groupe A, sont arrêtées et poursuivies pour acquisition, importation, possession, vente et usage de stupéfiants. Condamnées en première instance à des peines de prison avec sursis, elles verront ce jugement annulé en 2005 par la Cour d'appel de Paris, laquelle ordonne en outre la restitution des matériaux saisis^{lxxvii}.

Peu après cette décision, l'Etat français, par arrêtés ministériels des 20 avril 2005 et 12 mars 2007 et sur avis de la Commission nationale des stupéfiants et des psychotropes et sur proposition de l'Agence française de sécurité sanitaire des produits de santé, ajoute à la liste des stupéfiants une série de plantes et de substances entrant dans la composition de l'*ayahuasca* (*banisteriopsis caapi*, *psychotria viridis*, harmine, harmaline, tétrahydroharmine, etc.), l'ibogaïne ainsi que les plantes *tabernanthe iboga* et *tabernanthe manii*. Les deux recours déposés devant le Conseil d'Etat demandant l'annulation de ces arrêtés seront rejetés. Dans un cas comme dans l'autre, le Conseil d'Etat soutiendra (1) que les requérants ne sont pas fondés à soutenir que le classement de ces substance/plantes au nombre des stupéfiants résulte d'une erreur manifeste ; (2) que si ce classement porte atteinte à la liberté de pensée, de conscience et de religion, ces atteintes ne sont ni excessives, ni disproportionnées au regard des préoccupations de santé publique^{lxxviii}.

Un récent article de la presse française (mars 2011) rapporte la condamnation à trois mois de prison avec sursis et 2000 euros d'amende pour utilisation de stupéfiants d'un ostéopathe ayant organisé, en septembre 2009 dans l'Aisne, un rituel chamanique avec utilisation d'*ayahuasca*, rituel suite auquel une participante, victime d'un malaise, aurait du être hospitalisée^{lxxix}.

ⁱ WENIGER Bernard, *Hallucinations végétales*, Emission *Impatience*, RSR, La 1^{ère}, 10/03/2011

ⁱⁱ vision : ce qu'on ne voit pas immédiatement, fruit de l'état altéré de conscience

ⁱⁱⁱ FULLER Robert C., *Stairways to Heaven. Drugs in American Religious History*, Boulder: Westview Press, 2000, p. 3

^{iv} FORTIER MARTIN, *Présentation des enjeux. Prolégomènes à une épistémologie de la vision chamanique*, Colloque « Les enjeux scientifique de l'*ayahuasca*. Bilan des recherches passées, perspectives des recherches à venir », Paris, 19/03/2011

^v YORK M., Le supermarché religieux : ancrages locaux du Nouvel Age au sein du réseau mondial, *Social Compass*, Vol. 42, n°2, 1999, pp. 173-179

^{vi} VITEBSKY Piers, *The Shaman. Voyages of the Soul. Trance, Ecstasy and Healing from Siberia to the Amazon*, London: Duncan Baird Publishers, 1995, p. 116

- vii <http://www.ditl.info/arttest/art3602.php> (dernier accès le 11/02/2008)
- viii HAMAYON Roberte N., "Ecstasy" and the Self or the West-dreamt Shamanism. From Socrates to New Age Modernism, The University of Hongkong, October 2000, p. 6 [en ligne]. www.hku.hk/sociodep/events/hamlecture.rtf
- ix JOHNSON Paul C., *Shamanism from Ecuador to Chicago: A Case Study in New Age Ritual Appropriation*, in HARVEY Graham (éd.), *Shamanism. A Reader*, London & New York: Routledge, 2003, p. 335
- x JOHNSON Paul C., *Shamanism from Ecuador to Chicago: A Case Study in New Age Ritual Appropriation*, in HARVEY Graham (éd.), *Shamanism. A Reader*, London & New York: Routledge, 2003, p. 349 ; LUPASCU Constantin, *Le néo-chamanisme de Michael Harner. Etude des transformations du chamanisme classique à la lumière de l'analyse des transformations religieuses selon Danièle Hervieu-Léger*, Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.) en Sciences des religions, Université de Montréal, 2009 [en ligne]. https://papyrus.bib.umontreal.ca/jspui/bitstream/1866/4373/4/Constantin_Lupascu_memoire.pdf
- xi PERRIN Michel, *Le chamanisme*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?, 2001, pp. 5-10
- xii LUPASCU Constantin, *Le néo-chamanisme de Michael Harner. Etude des transformations du chamanisme classique à la lumière de l'analyse des transformations religieuses selon Danièle Hervieu-Léger*, Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.) en Sciences des religions, Université de Montréal, 2009, p. 101 [en ligne]. https://papyrus.bib.umontreal.ca/jspui/bitstream/1866/4373/4/Constantin_Lupascu_memoire.pdf ; JOHNSON Paul C., *Shamanism from Ecuador to Chicago: A Case Study in New Age Ritual Appropriation*, in HARVEY Graham (éd.), *Shamanism. A Reader*, London & New York: Routledge, 2003, pp. 334-354
- xiii LAFLAMME Catherine, *Les stratégies sociales des groupes néo-chamanistes occidentaux, Religiologiques*, n°22, automne 2000, pp. 73-83 [en ligne]. <http://www.religiologiques.uqam.ca/22/laflamme.pdf>
- xiv SUEUR C. et al, *Les substances hallucinogènes et leurs usages thérapeutiques. Partie 1. Revue de la littérature*, Dossier documentaire toxibase, 1999, [en ligne]. http://www.drogues.gouv.fr/fr/pdf/professionnels/ressources/dossier_halluci.pdf
- xv NEY Henri, *Traité des hallucinations*, vol. 2, Paris : Masson, 1973, p. 1191
- xvi BAUD Sébastien, *L'ingestion d'ayahuasca parmi les populations indigènes et métisses de l'actuel Pérou. Une définition du chamanisme amazonien, ethnographiques*, n°15, février 2008 [en ligne]. <http://www.ethnographiques.org/./2008/Baud>
- xvii Les discours métis et indigènes emploient pour désigner la boisson produite à partir de la cuisson de la *banisteropsis caapi* plusieurs autres mots : *purga* (la « purge »), *medicina* (le « remède »), *kamaranpi* (« qui fait vomir »), *huasca*, *yagé*, *daime*...
 xviii <http://www.erowid.org/chemicals/ayahuasca/ayahuasca.shtml> (dernier accès le 29/03/2011)
- xix WENIGER Bernard, *Hallucinations végétales*, Emission *Impatience*, RSR, La 1^{ère}, 10/03/2011
- xx http://www.erowid.org/chemicals/ayahuasca/ayahuasca_basics.shtml (dernier accès le 29/03/2011).
- xxi McKENNA Dennis J., *Clinical investigations of the therapeutic potential of ayahuasca: rationale and regulatory challenges*, in *Pharmacology & Therapeutics*, n°102, 2004, p. 119
- xxii RIBA Jordi, *Human pharmacology of Ayahuasca*, Tesi doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, 2003, p. 208
- xxiii CALLAWAY J.C., *Fast and Slow Metabolizers of Hoasca*, in *Journal of Psychoactive Drugs*, vol. 37, n°2, juin 2005, p. 3
- xxiv BOIS-MARIAGE Frédéric, *Ayahuasca : une synthèse interdisciplinaire*, in *Psychotropes*, vol. 8, n°1, p. 94 ; NOVAES Clara, *L'expérience de l'ayahuasca et ses « états modifiés de conscience »*. Une étude transculturelle des récits des usagers urbains de l'ayahuasca. Une lecture à travers le concept de l'inconscient selon Gilles Deleuze, Master Recherche Développement, Psychopathologie et Psychanalyse et Clinique Transculturelle, Université Paris 13, 2005-2006, p. 45 [en ligne]. http://www.neip.info/upd_blob/0000/214.pdf
- xxv MABIT Jacques, *L'hallucination par l'ayahuasca chez les guérisseurs de la Haute-Amazone péruvienne*, 1988 sur http://www.takiwasi.com/docs/arti_fra/hallucination_par_ayahuasca_chez_les_guerisseurs.pdf ; SCHULTES R.E., HOFMANN A., *The Botany and Chemistry of Hallucinogens*, Springfield: C.C. Thomas, 1980.
- xxvi CALLAWAY J.C. et al, *Pharmacokinetics of Hoasca alkaloids in healthy humans*, in *Journal of Ethnopharmacology*, n°65, 1999, p. 245 ; McKENNA Dennis J., *Clinical investigations of the therapeutic potential of ayahuasca: rationale and regulatory challenges*, in *Pharmacology & Therapeutics*, n°102, 2004, pp. 122, 124 ; DESHAYES Patrick, *De l'amer à la mère : Qui pro quo linguistiques autour de l'ayahuasca*, in *Psychotropes*, vol. 10, n°3-4, 2004, p. 18 ; GROB C.S. et al, *Human Psychopharmacology of Hoasca. A Plant Hallucinogen Used in Ritual Context in Brazil*, in *Journal of Nervous and Mental Disease*, n°184, 1996, pp. 86-94 ; GUIMARAES DOS SANTOS Rafael, *Possible risks and interactions of the consumption of Ayahuasca and cannabis in humans*, in GUIMARAES DOS SANTOS Rafael (dir), *The ethnopharmacology of Ayahuasca*, Kerala: Transworld Research Network, 2011, p. 89
- xxvii CALLAWAY J.C., GROB C.S., *Ayahuasca Preparations and serotonin reuptake inhibitors: a potential combination for severe reactions*, in *Journal of Psychoactive Drugs*, vol. 30, n°4, 1998, pp. 367-369 ; BOIS-MARIAGE Frédéric, *Ayahuasca : une synthèse interdisciplinaire*, in *Psychotropes*, vol. 8, n°1, p. 94 ; CALLAWAY J.C., *Fast and Slow Metabolizers of Hoasca*, in *Journal of Psychoactive Drugs*, vol. 37, n°2, juin 2005, p. 3
- xxviii BOIS-MARIAGE Frédéric, *Ayahuasca : une synthèse interdisciplinaire*, in *Psychotropes*, vol. 8, n°1, p. 94
- xxix DI GENNARO Agnès, *Psychotropes et sociétés : études à partir de l'usage rituel d'un hallucinogène naturel (ayahuasca) dans le cadre de la médecine traditionnelle en Amazonie péruvienne*, Thèse présentée comme exigence partielle du doctorat en sociologie, Université du Québec à Montréal, 2007, p. 260 [en ligne]. http://www.er.uqam.ca/nobel/crisp/IMG/pdf/DiGennaro_These.pdf
- xxx McKENNA Dennis J., *Clinical investigations of the therapeutic potential of ayahuasca: rationale and regulatory challenges*, in *Pharmacology & Therapeutics*, n°102, 2004, p. 122
- xxxi GUIMARAES DOS SANTOS Rafael, *Possible risks and interactions of the consumption of Ayahuasca and cannabis in humans*, in GUIMARAES DOS SANTOS Rafael (dir), *The ethnopharmacology of Ayahuasca*, Kerala: Transworld Research Network, 2011, p. 89
- xxxii RIBA J., RODRIGUEZ-FORNELLS A., URBANO G., MORTE A., ANTONIJOAN R., MONTERO M., CALLAWAY J., BARBANOJ M., *Subjective effects and tolerability of the South American psychoactive beverage Ayahuasca in healthy volunteers*, in *Psychopharmacology*, n°154, 2001, p. 85 ; RIBA J., BARBANOJ M.J., *Ayahuasca*, in PERIS J.C., ZURIAN J.C., MARTINEZ G.C., VALLADOLID G.R. (eds.), *Tratado SET de Trastornos Adictivos*, Madrid : Ed. Médica Panamericana, 2006, p. 321 ; GUIMARAES DOS SANTOS Rafael, *Possible risks and interactions of the consumption of Ayahuasca and cannabis in*

- humans, in GUIMARAES DOS SANTOS Rafael (dir.), *The ethnopharmacology of Ayahuasca*, Kerala: Transworld Research Network, 2011, p. 93
- ^{xxxiii} WENIGER Bernard, *Hallucinations végétales*, Emission *Impatience*, RSR, La 1^{ère}, 10/03/2011
- ^{xxxiv} BOIS-MARIAGE Frédéric, *Ayahuasca : une synthèse interdisciplinaire*, in *Psychotropes*, vol. 8, n°1, pp. 96-97
- ^{xxxv} DESHAYES Patrick, *De l'amer à la mère : Quiproquos linguistiques autour de l'ayahuasca*, in *Psychotropes*, vol. 10, n°3-4, 2004, p. 18
- ^{xxxvi} BOIS-MARIAGE Frédéric, *Ayahuasca : une synthèse interdisciplinaire*, in *Psychotropes*, vol. 8, n°1, p. 97 ; BOUSO J.C., RIBA J., *An overview of the literature on the pharmacology and neuropsychiatric long term effect of ayahuasca*, in GUIMARAES DOS SANTOS Rafael (dir.), *The ethnopharmacology of Ayahuasca*, Kerala: Transworld Research Network, 2011, p. 62
- ^{xxxvii} LAQUEILLE X., MARTINS S., *L'Ayahuasca : clinique, neurobiologie et ambiguïté thérapeutique*, *Annales médico-psychologiques*, vol. 30, 2007, doi :10.1016/j.amp.2006.09.035 [en ligne]. <http://www.scribd.com/doc/3928096/Ayahuasca-Clinical-neurobiology-and-therapeutic-ambiguity>
- ^{xxxviii} FERNANDEZ James W., *Iboga. L'expérience psychédélique et le travail des ancêtres*, Paris : L'Esprit frappeur, 2000, p. 15
- ^{xxxix} DI GENNARO Agnès, *Psychotropes et sociétés : études à partir de l'usage rituel d'un hallucinogène naturel (ayahuasca) dans le cadre de la médecine traditionnelle en Amazonie péruvienne*, Thèse présentée comme exigence partielle du doctorat en sociologie, Université du Québec à Montréal, 2007, p. 80 [en ligne]. http://www.er.uqam.ca/nobel/crisp/IMG/pdf/DiGennaro_These.pdf
- ^{xl} FERNANDEZ James W., *Iboga. L'expérience psychédélique et le travail des ancêtres*, Paris : L'Esprit frappeur, 2000, p. 26 ; DI GENNARO Agnès, *Psychotropes et sociétés : études à partir de l'usage rituel d'un hallucinogène naturel (ayahuasca) dans le cadre de la médecine traditionnelle en Amazonie péruvienne*, Thèse présentée comme exigence partielle du doctorat en sociologie, Université du Québec à Montréal, 2007, p. 80 [en ligne]. http://www.er.uqam.ca/nobel/crisp/IMG/pdf/DiGennaro_These.pdf
- ^{xli} <http://www.ibogamind.com/ibogainepsychoactiveeffects> ; GOUTAREL Robert, GOLLNHOFER Otto, SILLANS Roger, *Pharmacodynamie et applications thérapeutiques de l'iboga et de l'ibogaïne*, sur <http://www.ibogaïne.desk.nl/goutarel.html> ; *Phénomènes émergents liés aux drogues en 2007*, Observatoire français des drogues et des toxicomanies, juin 2009, p. 67
- ^{xlii} FOTIOU Evgenia, *From Medicine to Day Trippers: Shamanic Tourism in Iquitos, Peru*, A dissertation submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (Anthropology), At the University of Wisconsin-Madison, 2010, p. 184 ; MABIT Jacques, *L'hallucination par l'ayahuasca chez les guérisseurs de la Haute-Amazone péruvienne*, 1988 sur http://www.takiwasi.com/docs/arti_fra/hallucination_par_ayahuasca_chez_les_guerisseurs.pdf
- ^{xliii} BAUD Sébastien, MIDOL Nancy, *La conscience dans tous ses états. Approches anthropologies et psychiatriques : cultures et thérapies*, Issy-les-Moulineaux : Elsevier Masson, 2009, p. 72
- ^{xliv} DOBKIN DE RIOS Marlene, RUMRIN Roger, *A Hallucinogenic tea, laced with controversy. Ayahuasca in Amazon and the United States*, Westport: Proeger Publishers, 2008, p. 105 ; DOBKIN DE RIOS Marlene, *The Psychedelic Journey of Marlene Dobkin De Rios. 45 Years with Shamans, Ayahuasqueros, and Ethnobotanists*, Rochester/Toronto: Park Street Press, 2009, pp. 60, 97, 99-102
- ^{xlv} GOUTAREL Robert, GOLLNHOFER Otto, SILLANS Roger, *Pharmacodynamie et applications thérapeutiques de l'iboga et de l'ibogaïne*, [en ligne]. <http://www.ibogaïne.desk.nl/goutarel.html>
- ^{xlvi} SAUNDERS Nicholas, *Shamanistic Ayahuasca Workshop*, in *Etnobotanica I : estratti dal mondo*, p. 68 ; Rapport au Premier ministre de la Miviludes, 2009, pp. 29-92 ; FOTIOU Evgenia, *From Medicine to Day Trippers: Shamanic Tourism in Iquitos, Peru*, A dissertation submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (Anthropology), At the University of Wisconsin-Madison, 2010, pp. 206-215 ; DOBKIN DE RIOS Marlene, "Narcotourisme", *mea culpa d'une anthropologue*, in BAUD Sébastien, GHASARIAN Christian (dir.), *Des plantes psychotropes. Initiations, thérapies et quêtes de soi*, Paris : Editions Imago, 2010, pp. 387-428
- ^{xlvii} FORTIER MARTIN, *Présentation des enjeux. Prologomènes à une épistémologie de la vision chamanique*, Colloque « Les enjeux scientifique de l'ayahuasca. Bilan des recherches passées, perspectives des recherches à venir », Paris, 19/03/2011
- ^{xlviii} LAQUEILLE X., MARTINS S., *L'ayahuasca : clinique, neurobiologie et ambiguïté thérapeutique*, in *Annales médico-psychologiques*, vol. 166, n°1, 2008, p. 25
- ^{xlix} DI GENNARO Agnès, *Psychotropes et sociétés : études à partir de l'usage rituel d'un hallucinogène naturel (ayahuasca) dans le cadre de la médecine traditionnelle en Amazonie péruvienne*, Thèse présentée comme exigence partielle du doctorat en sociologie, Université du Québec à Montréal, 2007, p. 220 [en ligne]. http://www.er.uqam.ca/nobel/crisp/IMG/pdf/DiGennaro_These.pdf
- ^l BAUD Sébastien, MIDOL Nancy, *La conscience dans tous ses états. Approches anthropologies et psychiatriques : cultures et thérapies*, Issy-les-Moulineaux : Elsevier Masson, 2009, p. 72
- ^{li} GAUTHIER François, *Du bon usage des drogues en religion. Consommations néo-chamaniques à Bruning Man, Drogues, santé et société*, vol. 8, n°1, juin 2009, p. 215 [en ligne]. http://www.drogues-sante-societe.org/vol8no1/DSS_v8n1_art6.pdf
- ^{lii} GAUTHIER François, *Du bon usage des drogues en religion. Consommations néo-chamaniques à Bruning Man, Drogues, santé et société*, vol. 8, n°1, juin 2009, p. 215 [en ligne]. http://www.drogues-sante-societe.org/vol8no1/DSS_v8n1_art6.pdf
- ^{liii} MARY André, *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine. Tradition initiatique, culture de la transe et charisme de délivrance*, Paris : Editions Karthala, 2009, p. 53
- ^{liv} <http://www.f-i-a.org/ebando/bwiti.htm> (dernier accès le 18/02/2008)
- ^{lv} PENCHEVRE Solen China Kana, *Réglementer les plantes médicinales des peuples autochtones*, Mémoire de fin d'études, juin 2007, p. 8 [en ligne]. <http://www.taravogapartner.fr/yogash/reglementerplantes.pdf>
- ^{lvi} MARY André, *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine. Tradition initiatique, culture de la transe et charisme de délivrance*, Paris : Editions Karthala, 2009, p. 15
- ^{lvii} *The Ayahuasca Experience - A Hallucinogenic Brew*, 22/03/2011 sur <http://www.articlesbase.com/religion-articles/the-ayahuasca-experience-a-hallucinogenic-brew-4456476.html> ; <http://www.shamanism.co.uk/shamanism-article-library/shamanism-benjamin-ochavano-interview.html> ; PENCHEVRE Solen China Kana, *Réglementer les plantes médicinales des peuples autochtones*, Mémoire de fin d'études, juin 2007, p. 8 [en ligne]. <http://www.taravogapartner.fr/yogash/reglementerplantes.pdf>...
- ^{lviii} <http://www.entheogenes.net/index.php/La-psychotherapie-psychedelique> (dernier accès le 18/02/2008)

^{lix} <http://64.233.183.104/search?q=cache:->

[MjiNKT7rhUJ:www.takiwasi.com/docs/fra/Le%2520savoir%2520medical%2520traditionel%2520et%2520la%2520toxicomanie.d%20oc+ayahuasca+%2B+souvenirs+%2B+th%C3%A9rapie&hl=fr&ct=clnk&cd=31&gl=be](http://www.takiwasi.com/docs/fra/Le%2520savoir%2520medical%2520traditionel%2520et%2520la%2520toxicomanie.d%20oc+ayahuasca+%2B+souvenirs+%2B+th%C3%A9rapie&hl=fr&ct=clnk&cd=31&gl=be) (dernier accès le 18/02/2008)

^{lx} BONHOMME Julien, *Les ancêtres et le disque dur : visions d'iboga en Noir et Blanc*, in BAUD Sébastien, GHASARIAN Christian (dir.), *Des plantes psychotropes. Initiations, thérapies et quêtes de soi*, Paris : Editions Imago, 2010, p. 312

^{lxi} Cf.

http://www.ejustice.just.fgov.be/cgi_loi/loi_a1.pl?DETAIL=1921022401%2FF&caller=list&row_id=1&numero=1&rech=2&cn=1921022401&table_name=LOI&nm=1921022450&la=F&language=fr&fr=f&choix1=ET&choix2=ET&fromtab=loi_all&trier=pro

[mulgation&chercher=t&ddda=1921&sql=dd+%3D+date%271921-02-24%27and+actif+%3D+%27Y%27&tri=dd+AS+RANK+&dddj=24&dddm=02&imgcn.x=13&imgcn.y=11#tablematiere](http://www.unodx.org/pdf/convention_1971_fr.pdf)

^{lxii} http://www.unodx.org/pdf/convention_1971_fr.pdf, convention sur les substances psychotropes de 1971 (06/07/2005)

^{lxiii} Cf. <http://www.ejustice.just.fgov.be/loi/loi.htm>

^{lxiv} <http://www.ejustice.just.fgov.be/cgi/welcome.pl>

^{lxv} http://www.prospective-jeunesse.be/drogues_systeme_juridique_belgique.php

^{lxvi} Organe chargé de surveiller l'application des traités internationaux relatifs au contrôle des drogues en matière d'interprétation de la Convention

^{lxvii} [http://www.markarkleiman.com/archives/UDV%20-](http://www.markarkleiman.com/archives/UDV%20-%20Appendix%20to%20Opposition%20to%20Govt_s%20Petition%20for%20Writ%20of%20Cert%20-%20203-05.pdf)

[%20Appendix%20to%20Opposition%20to%20Govt_s%20Petition%20for%20Writ%20of%20Cert%20-%20203-05.pdf](http://www.markarkleiman.com/archives/UDV%20-%20Appendix%20to%20Opposition%20to%20Govt_s%20Petition%20for%20Writ%20of%20Cert%20-%20203-05.pdf), (12/06/2006)

^{lxviii} <http://caselaw.lp.findlaw.com/scripts/getcase.pl?court=US&vol=000&invol=04-1084>, (14/06/2006).

^{lxix} VAN DER PLAS Adèle, *Ayahuasca under National and International Law: The Dutch Santo Daime Case*, Mind Altering Science 2010. The Netherlands' first academic conference on psychedelic research, Amsterdam, 23/10/2010

^{lxx} *Diário Oficial da União, n°17, terça-feira, 26/01/2010, pp. 58-60* ; Resolução N° 5 CONAD, 04/11/2004 sur

<http://www.obid.senad.gov.br/portais/CONAD/biblioteca/documentos/328202.pdf> ; Resolução N° 1 CONAD, 25/01/2010 sur

<http://www.obid.senad.gov.br/portais/CONAD/biblioteca/documentos/328202.pdf> ; TRIMBLE Diana Rosalind, *Disarming the Dream Police. The Case of the Santo Daime* [en ligne]. http://www.cesnur.org/2003/vil2003_trimble.htm (26/09/2003) ; *Ação terapêutica da ayahuasca divide opiniões de especialistas. Agência Estado*, 25/03/2010, sur

<http://www.abril.com.br/noticias/comportamento/acao-terapeutica-ayahuasca-divide-opinioes-especialistas-974042.shtml> ; ARIAS

Juan, *El Gobierno de Brasil autoriza el uso de un alucinogeno para fine religiosos*, *El País*, 08/02/2010, sur

http://www.elpais.com/articulo/internacional/Gobierno/Brasil/autoriza/uso/alucinogeno/fines/religiosos/elpeuintlat/20100208elpeuint_2/Tes

^{lxxi} SANDLIN Scott, *Seizure of hallucinogenic tea causes a stir*, *Albuquerque Journal*, 08/12/2000, sur

<http://www.religionnewsblog.com/10988>

^{lxxii} <http://caselaw.lp.findlaw.com/scripts/getcase.pl?court=US&vol=000&invol=04-1084> ; <http://caselaw.findlaw.com/us-10th-circuit/1356713.html> ; <http://caselaw.findlaw.com/us-10th-circuit/1262711.html> ; In the United States District Court for the District of New Mexico, CIV n°00-1647 JP RLP, Memorandum Opinion and Order, filed 12/08/2002 ; LEVINE Mark A., *Put That in Your Thurible and Smoke It: Religious Gerrymandering of Sacramental Intoxication*, in *bepress Legal Series*, Year 2007, Paper 1941 [en ligne] <http://law.bepress.com/expresso/eps/1941> ; SANDLIN Scott, *Religious Sect. Government Settle Lawsuit*, *Albuquerque Journal*, 27/08/2010 ; GREENHOUSE Linda, *Sect Allowed to Import Its Hallucinogenic Tea*, *The New York Times*, 22/02/2006 ; *Judge to make decision on hoasca in early September*, *The Santa Fe New Mexican*, 18/08/2002

^{lxxiii} In the United States District Court for the District of Oregon, CV 08-3095-PA, findings of fact and conclusion of law, filed 03/18/2009 ; *Court says church can brew hallucinogenic tea*, *USA Today*, 24/03/2009 ; *Psychedelic tea-sipping Oregon sect sues Uncle Sam*, *Portland Tribune*, 30/10/2009

^{lxxiv} LNJ : AB1739, Rechtbank Amsterdam, 13/067455-99, datum uitspraak : 21/05/2001

^{lxxv} LNJ BH9844, Rechtbank Haarlem, 15/800013-09, datum uitspraak : 26/03/2009 ; VAN DER PLAS Adèle, *Ayahuasca under National and International Law: The Dutch Santo Daime Case*, Mind Altering Science 2010. The Netherlands' first academic conference on psychedelic research, Amsterdam, 23/10/2010

^{lxxvi} LNJ AZ2497, Hoge Raad, 00810/06 B, datum uitspraak : 09/01/2007 ; *NJCM-Bulletin*, jrg. 32 (2007), nr. 3, bl. 392-393.

^{lxxvii} AUBRON Arnau, *Les adeptes français du Santo Daime absous*, *Libération*, 14/01/2005, sur

<http://www.liberation.fr/page.php?Article=268047#> ; [http://www.markarkleiman.com/archives/UDV%20-](http://www.markarkleiman.com/archives/UDV%20-%20Appendix%20to%20Opposition%20to%20Govt_s%20Petition%20for%20Writ%20of%20Cert%20-%20203-05.pdf)

[%20Appendix%20to%20Opposition%20to%20Govt_s%20Petition%20for%20Writ%20of%20Cert%20-%20203-05.pdf](http://www.markarkleiman.com/archives/UDV%20-%20Appendix%20to%20Opposition%20to%20Govt_s%20Petition%20for%20Writ%20of%20Cert%20-%20203-05.pdf)

^{lxxviii} *Classement comme stupéfiant de plusieurs plantes et substances utilisées à des fins hallucinogènes*, Communiqué de presse, afssaps, 03/05/2005 ; *Classement comme stupéfiant de l'iboga*, Communiqué de presse, afssaps, 28/03/2007 ; Conseil d'Etat statuant au contentieux, n°282100, lecture du 21/12/2007 ; Conseil d'Etat statuant au contentieux, n° 305953, 20/03/2009

^{lxxix} *Montlevon/Rituel chamannique. L'organisateur condamné pour utilisation de stupéfiants*, *L'Union*, 15/03/2011 sur

<http://www.lunion.presse.fr/article/aisne/montlevon-rituel-chamanique-lorganisateur-condamne-pour-utilisation-de-stupefiants>

C.I.A.O.S.N.

Centre d'information et d'avis sur les organisations sectaires nuisibles

Adresse : Rue Haute 139, 3^{ième} étage
B - 1000 BRUXELLES

Tel.: (0)2 / 504.91.68

Fax: (0)2 / 513.83.94

E-Mail: info@ciaosn.be

www.ciaosn.be