

David Dupuis est docteur en anthropologie sociale (EHESS, Paris), membre affilié du Laboratoire d'Anthropologie Sociale (LAS, Collège de France) et du programme *Hearing the Voice* de l'université de Durham (Grande-Bretagne). Appuyés sur des enquêtes de terrain conduites en Amazonie péruvienne et en Europe, ses travaux portent sur les reconfigurations contemporaines des usages sociaux des substances hallucinogènes, ainsi que sur l'étude des variations, dans l'espace et dans le temps, des relations entretenues par les sociétés humaines avec ce que la psychiatrie a désigné depuis le XIX^e siècle sous le terme d'« hallucinations ».

Mots-clés : hallucinogènes – psychédéliques – médecine – médicament – religion.

Du poison au remède ? Enjeux épistémologiques, politiques et éthiques de la médicalisation des hallucinogènes.

David Dupuis,

LAS (Collège de France) / Université de Durham

Introduction

Au cours des dernières décennies, les chercheurs et le grand public ont manifesté un intérêt croissant pour le potentiel thérapeutique présumé des plantes et substances dites « psychédéliques » ou « hallucinogènes » (ayahuasca, champignons psilocybes, peyotl, LSD, etc.)¹. Dans les années 1950, la première génération de psychiatres étudiant ces substances a observé qu'elles étaient susceptibles de produire des expériences évoquant celles qui caractérisent la psychose, telles que les hallucinations² ou les états dissociatifs (Kraepelin, 1882). Le « regard médical » (Foucault, 1963) a de ce fait initialement abordé ces substances comme des agents « psychotomimétiques »³ (Osmond, 1957) aux propriétés « hallucinogènes », à même de mimer les effets de la psychose, voire de l'induire durablement. Au-delà d'un apparent « air de famille », les caractéristiques phénoménologiques de l'expérience hallucinogène et de la psychose présentent toutefois des différences radicales (Leptourgos *et al.*, 2020).

De nombreux collectifs placent d'ailleurs au cœur de leur vie sociale ces substances longtemps appréhendées par l'approche médicale comme pathogènes. Les sociétés autochtones des Amériques se caractérisent à cet égard par la place, unique dans le panorama des sociétés humaines, qu'elles accordent aux hallucinogènes (Furst, 1976). Souvent valorisé, l'usage de ces substances y est aussi institutionnalisé, soumis à des règles et des finalités stabilisées et socialement normées. Les hallucinogènes jouent,

¹- Ces différentes substances psychotropes produisent des effets perceptifs et cognitifs très similaires et partagent un mode d'action neurophysiologique commun, principalement médié par les récepteurs de la sérotonine (Nichols, 2004).

²- Définie depuis l'avènement de la médecine aliéniste comme une « perception sans objet » (Esquirol, 1838), l'hallucination est abordée par le dispositif biomédical comme une perception irréelle, privée et pathologique. Ces expériences sont pensées comme révélant un rapport troublé à la « réalité objective », qui s'incarne de manière exemplaire dans la psychose et dont la prise en charge revient à la psychiatrie.

³- Un psychotomimétique est une substance dont l'administration a pour propriété d'induire des symptômes psychotiques (Osmond, 1957).

par exemple, un rôle important dans la détermination de la position sociale des individus, comme le montre leur rôle dans l'initiation chamanique ou la constitution du charisme guerrier et politique dans les sociétés autochtones d'Amazonie occidentale (Harner, 1973). Vecteurs privilégiés de relations avec les morts, les ancêtres, les esprits et les dieux, ces substances sont en outre intimement liées aux modes de subsistance des peuples qui en font usage. Leur usage permet de négocier avec les esprits du gibier chez les groupes de chasseurs d'Amazonie (Descola, 1993) ou avec les puissances assurant la fertilité chez les peuples d'agriculteurs du Mexique (Benzi, 1972). Au sein de ces collectifs, les hallucinations semblent par ailleurs jouer un rôle non négligeable dans l'innovation culturelle, et notamment esthétique (Chaumeil, 1983). L'usage ritualisé des hallucinogènes a également constitué le support de l'émergence de mouvements messianiques, prophétiques ou religieux, qui se sont bien souvent fait les porteurs des revendications politiques des groupes autochtones. C'est ainsi qu'aux États-Unis, la *Native American Church* a fait de la défense de l'usage du peyotl le vecteur d'une « indianité » menacée (Maroukis, 2012).

La découverte de ces substances par les sociétés occidentales dans les années 1950 a trouvé un terreau privilégié de développement au sein de la contre-culture américaine naissante. La diffusion de leur usage a inspiré le mouvement culturel « psychédélique »⁴, qui a fait de ces substances des vecteurs de connaissance de soi, de psychothérapie, d'inspiration artistique, de nouvelles formes de religiosité et d'émancipation politique. Ces dynamiques culturelles ont suscité de vives réactions d'opposition politique, qui ont conduit à la prohibition progressive de ces substances dans la plupart des pays occidentaux (Vignes, 1971).

Si cette politique de prohibition a mis en suspens la recherche médicale portant sur ces substances durant près d'un demi-siècle, on assiste depuis le début des années 2000 à une « renaissance de la science psychédélique » (Langlitz, 2012). Dans les deux dernières décennies, en Amérique du Nord et en Europe, un nombre croissant de laboratoires a en effet initié des études cliniques et expérimentales visant à évaluer le potentiel thérapeutique de ces substances dans le traitement de troubles de la santé mentale, tels que la dépression, l'anxiété ou les addictions⁵. Soucieux de déstigmatiser l'usage de ces substances et de valoriser leur potentiel thérapeutique, ces travaux tendent à abandonner le qualificatif pathologisant d'« hallucinogène » pour lui préférer celui de « psychédélique ». Utilisées de manière expérimentale pour traiter le syndrome de stress post-traumatique des vétérans de la guerre d'Afghanistan ou pour améliorer l'accompagnement des personnes en fin de vie dans les services d'oncologie, ces substances sont désormais considérées par nombre d'observateurs comme la prochaine génération de médicaments psychiatriques (Nichols *et al.*, 2017).

Les propriétés thérapeutiques des psychédéliques ont, dans ce contexte, été principalement abordées à partir de perspectives neuro-pharmacologiques (Carhart-

⁴- Le terme « psychédélique » (qui peut être traduit par « qui rend l'esprit visible, manifeste ») a été proposé en 1956 par le psychiatre Humphrey Osmond, dans sa correspondance avec Aldous Huxley (Huxley, 1999).

⁵- Voir Webb (2011), Labate et Cavnar (2013), Gasser *et al.* (2014), Winkelman (2014), Nunes *et al.* (2016), De Veen *et al.* (2017), Carhart-Harris et Goodwin (2017) ainsi que Reiche *et al.* (2018).

Harris *et al.*, 2014). Le « regard neuromoléculaire » (Abi-Rached et Rose, 2010) a en effet acquis au cours des dernières décennies une position hégémonique dans la compréhension de l'efficacité des substances au sein des sociétés euro-américaines⁶. Les modalités émergentes d'usage des hallucinogènes, les dynamiques sociales qui les sous-tendent et leurs enjeux épistémologiques, politiques et éthiques sont toutefois restés largement inexplorés d'un point de vue anthropologique.

Comment les hallucinations – phénomènes jusqu'ici considérés comme pathologiques par la médecine – sont-elles ici requalifiées comme des expériences « thérapeutiques » au sein même du dispositif biomédical ? Quel rôle singulier ont joué les groupes religieux dans cette dynamique ? Quelle est la conséquence de cette requalification de l'expérience hallucinogène sur la transformation des imaginaires occidentaux liés à la santé, à la maladie et à l'efficacité des substances et sur quel type d'autorité épistémique ces dynamiques s'appuient-elles pour s'affirmer ? Comment les autorités publiques et les différents acteurs du secteur de la santé (patients, groupes militants, professionnels de la santé, entreprises pharmaceutiques, législateurs) perçoivent-ils les défis et les opportunités de l'intégration des substances hallucinogènes dans les dispositifs médicaux ?

Appuyé sur les résultats préliminaires d'une enquête conduite au sein d'unités de recherche cliniques mobilisant l'usage des hallucinogènes ainsi que sur l'analyse du jeu des acteurs sociaux impliqués dans la médicalisation des psychédéliques, cet article se propose de rendre compte des dynamiques sociales qui président à la requalification contemporaine des hallucinogènes et d'esquisser leurs enjeux épistémologiques, politiques et éthiques.

Domestiquer les substances hallucinogènes. Médicalisation des hallucinogènes et crise de la méthode expérimentale

Une dizaine d'unités de recherche, en Europe et en Amérique du Nord, conduit actuellement des essais cliniques impliquant l'usage des substances hallucinogènes. En quel sens et à quelles conditions ces substances, historiquement considérées comme pathogènes et toxiques par la perspective médicale, sont-elles requalifiées en substances « thérapeutiques » ?

C'est afin de répondre à cette question que j'ai initié une enquête au sein des unités de recherche conduisant des études cliniques sur les substances psychédéliques. J'ai ainsi débuté en 2019 une série d'entretiens avec les chercheurs et cliniciens de l'équipe du *Center for Psychedelic Research* du département de psychiatrie de l'*Imperial College* (Londres), dont les études cliniques – portant sur les effets thérapeutiques des substances hallucinogènes dans le traitement de la dépression – ont été pionnières en Europe.

À partir de 2020, l'enquête s'est poursuivie en France, par la participation aux réunions préparatoires d'un projet d'études cliniques impliquant l'usage de

⁶- Ces approches neurocognitives ont récemment proposé de voir dans les modulations de l'activité et de la connectivité du réseau du mode par défaut les principaux fondements des changements complexes de perception et de cognition induits par les psychédéliques (Carhart-Harris *et al.*, 2014).

psychédélique dans le traitement de divers troubles de la santé mentale (dépression, alcoolisme, etc.). Tenues au sein d'un hôpital parisien à un rythme mensuel au cours de l'année 2020, ces réunions rassemblaient des cliniciens (médecins psychiatres, psychologues) de diverses institutions hospitalières d'Île-de-France ainsi que des spécialistes des substances psychédéliques intervenant en qualité de consultants (anthropologue, historien des sciences, etc.). Alors que l'objectif initial de ces réunions consistait à la fois à évaluer l'intérêt clinique, la faisabilité ainsi que les modalités pratiques d'études cliniques impliquant l'usage de substances psychédéliques (modalités expérimentales, financement, ressources humaines, etc.), ces dernières ont fait surgir une série de questions méthodologiques révélant les défis épistémologiques liés à la médicalisation de ces substances.

À partir des observations préliminaires collectées au cours de cette enquête en cours, je m'attacherai ici à rendre compte de la manière dont la pratique de la recherche médicale et pharmacologique est mise à l'épreuve et transformée par les activités des unités de recherche travaillant sur ces substances.

À bien des égards, les substances hallucinogènes sont apparues au cours de ces réunions comme jetant le trouble sur les principes fondateurs de la méthode expérimentale et de la recherche clinique et pharmacologique (Langlitz, 2012). L'étude expérimentale des effets cliniques des substances hallucinogènes semble en effet mettre à l'épreuve le neurocentrisme (Choudhury et Slaby, 2012 ; Kirmayer *et al.*, 2012) et le « pharmacologisme » (DeGrandpre, 2006) qui président aujourd'hui à l'évaluation de l'efficacité des substances psychotropes.

Les défis épistémologiques de l'évaluation médicale des effets thérapeutiques des psychédéliques se sont notamment révélés au cours des réunions parisiennes au sujet de l'usage de placebos dans les études cliniques en cours de préparation. Les essais cliniques modernes s'appuient en effet traditionnellement sur la méthode de l'étude randomisée en double aveugle appuyée sur l'usage de placebos. Cette approche est régie par le paradigme du « pharmacologisme », selon lequel un médicament est exclusivement défini par ses qualités pharmacologiques. Cette hypothèse, appuyée sur l'individualisme épistémologique qui préside à la théorie biomédicale, a conduit l'industrie pharmaceutique à minimiser autant que possible les facteurs extra-pharmacologiques, dits « placebos ».

Si, au cours des réunions préparatoires, les médecins défendaient la conduite d'une étude randomisée en double aveugle appuyée sur l'usage de placebos, cette option est vite apparue comme problématique. Les substances hallucinogènes mettent en effet profondément à l'épreuve ce modèle. D'abord, parce que leurs effets, particulièrement saillants, ne peuvent être aisément imités avec des placebos actifs ou confondus avec des placebos passifs, dénués d'effets notables. Comme le soulignaient les chercheurs en sciences sociales présents au cours de ces réunions, les hallucinogènes se distinguent en outre des autres substances psychotropes par leur grande sensibilité au contexte qui préside à leur usage⁷. Une même substance hallucinogène peut ainsi susciter anxiété ou détente, détresse ou soulagement,

⁷- Citons Wallace (1959), Lévi-Strauss (1970), Dobkin de Rios (1984), Perrin (2011) et Dupuis (2019).

selon le contexte dans lequel elle est utilisée (Hartogsohn, 2016, 2017). Le cas des hallucinogènes souligne donc de manière saillante que l'efficace d'une substance est suspendue à des facteurs non pharmacologiques tels que les représentations collectives, l'environnement physique et social, l'iconographie environnante, les interactions discursives ou le dispositif rituel (Dupuis, 2020).

Ces éléments n'ont à ce jour jamais été pleinement intégrés dans les études expérimentales ou cliniques (Langlitz, 2012). La prise en compte de cette propriété singulière des substances hallucinogènes, qui contraint les chercheurs à considérer, non seulement la substance délivrée aux patients, mais également l'ensemble de leur environnement, rend en effet les essais cliniques beaucoup plus complexes à élaborer. Alors que la compréhension des ressorts de ces facteurs extra-pharmacologiques est encore très parcellaire, les propriétés des substances hallucinogènes semblent appelées à contraindre les chercheurs à élaborer une alternative au modèle psychopharmacologique classique, appuyé sur la conception hermétique de l'esprit (Taylor, 2009) héritée des neurosciences. Les dispositifs expérimentaux émergents autour des hallucinogènes invitent en effet les chercheurs à poser les jalons d'une « éco-pharmacologie » (Narasimhaiah *et al*, 2020) intégrant l'importance des facteurs contextuels dans l'approche de l'efficace des substances.

Comme j'ai pu l'observer au cours de cette enquête, la recherche clinique contemporaine portant sur les hallucinogènes se distingue à cet égard des travaux pionniers des années 1950 en ce qu'elle fait preuve d'un intérêt inédit pour l'exploration de ces facteurs extra-pharmacologiques (Carhart-Harris *et al.*, 2018), qui échappent habituellement aux dispositifs expérimentaux. La profonde crise épistémologique que traverse la recherche biomédicale et pharmacologique, qui s'est notamment illustrée par les difficultés de reproductibilité des études expérimentales (Ioannidis, 2005), a sans doute joué un rôle dans cette volte-face. Au sein des groupes de recherche avec lesquels j'ai pu échanger, une meilleure compréhension des facteurs extra pharmacologiques de l'expérience hallucinogène semble pensée non seulement comme indispensable, mais comme à même de réduire les risques liés à l'usage de ces substances et de favoriser leurs effets thérapeutiques (Hartogsohn, 2017). C'est donc le contrôle des dimensions contextuelles de l'expérience psychédélique qui est ici perçu comme à même d'en fonder l'usage thérapeutique.

Or, ce sont les sciences sociales – et, notamment, l'anthropologie – qui disposent aujourd'hui des savoirs à même de conditionner le contrôle de l'expérience hallucinogène. En ce qu'elle implique de prendre pleinement en compte les liens entre pharmacologie, dynamique symbolique et contexte interactionnel qui façonnent l'efficacité thérapeutique, l'étude des substances hallucinogènes rejoint en effet les considérations portant sur l'efficacité symbolique (Lévi-Strauss, 1949) ainsi que certaines propositions fondatrices de l'anthropologie médicale (Moerman, 2002). Les descriptions fines offertes par la méthode ethnographique ainsi que l'éclairage de l'analyse comparatiste sont, dans ce contexte, perçus par les cliniciens comme à même de les aider à mieux comprendre les déterminants non pharmacologiques de l'expérience hallucinogène, qui restent encore largement ignorés par les modélisations proposées par les neurosciences et les sciences

cognitives. Ce fait n'est pas passé inaperçu aux cliniciens conduisant des études sur les effets thérapeutiques des hallucinogènes. Au *Center for Psychedelic Research* de Londres, j'ai dialogué au cours de l'année 2019 avec l'équipe de recherche afin de contribuer à la réflexion sur l'élaboration des dispositifs expérimentaux portant sur les psychédéliques. J'ai alors constaté que les savoirs autochtones portant sur le maniement de l'expérience hallucinogène (influence des éléments de la prise en charge rituelle tels que la musique, les parfums, etc.) suscitaient fortement l'intérêt des cliniciens, qui souhaitent désormais les documenter afin d'enrichir leurs propres dispositifs d'accompagnement (Sloshower, 2018).

Enfin, les premières études cliniques contemporaines portant sur les hallucinogènes ont montré que plus de la moitié des participants rapporte avoir éprouvé des expériences dites « mystiques » (Nichols, 2006). Ces dernières, fréquemment décrites par les usagers et les observateurs comme une « dissolution de l'égo » soutenant l'élaboration de relations avec des entités habituellement invisibles, transforment profondément la manière dont les participants appréhendent la réalité, en conduisant notamment certains d'entre eux à la conversion religieuse. Selon les résultats de ces études conduites au sein de l'Université Johns Hopkins de Baltimore, la survenue de ces expériences décrites par les participants comme « mystiques », « spirituelles », ou « religieuses », est directement corrélée à l'efficacité thérapeutique de ces substances (Lerner et Lyvers, 2006 ; Móró *et al.*, 2011). Le rôle central de ces expériences, qui met à l'épreuve l'approche matérialiste depuis laquelle est traditionnellement pensée l'efficacité des substances psychotropes en contexte médical, conduit les chercheurs et cliniciens à aborder l'usage thérapeutique des hallucinogènes depuis de multiples perspectives épistémologiques (Sloshower, 2018).

Ces observations préliminaires suscitent des interrogations sur les modes d'évaluation de l'efficace des substances et des formes de prise en charge médicale qui émergeront de l'interaction des savoirs pluriels et hétérogènes (biomédicaux, anthropologiques, autochtones, religieux), qui trouvent dans ces études cliniques un lieu de rencontre singulier. Comment ces rencontres impacteront-elles à l'avenir les modalités d'administration et d'accompagnement d'usage de ces substances ? Quelles seront leurs conséquences sur les conceptions de l'esprit et les normes de santé mentale qui président à la pratique médicale ? Quelles seront les implications éthiques, juridiques et politiques de ces transformations ? Afin d'offrir des éléments de réponse à ces questions, il convient d'abord d'établir la généalogie de la multiplication contemporaine des essais cliniques portant sur les substances psychédéliques.

Généalogie de la renaissance de la science psychédélique : la place des mouvements religieux dans la médicalisation des substances hallucinogènes.

Quels sont les forces sociales, les dynamiques culturelles et les imaginaires qui ont sous-tendu l'intégration contemporaine des substances hallucinogènes dans les dispositifs médicaux ? Qui produit ces représentations collectives et comment se propagent-elles ? Dans la deuxième partie de cet article, je m'attacherai à cartographier les dynamiques sociales qui ont sous-tendu la renaissance des essais cliniques portant sur l'usage des hallucinogènes en vue d'en dessiner les enjeux.

En réaction à la prohibition adoptée par la plupart des États depuis la convention de Vienne de 1971, les acteurs sociaux mobilisant l'usage des hallucinogènes (communautés religieuses, groupes militants, chercheurs, entrepreneurs, usagers, ONG, associations de malades, etc.) ont en effet mis en œuvre, dans les dernières décennies, des stratégies de légitimation de leurs pratiques, qui ont joué un rôle moteur dans la requalification contemporaine de ces substances.

Si une pluralité d'acteurs aux intérêts divergents est donc à l'origine de la reconfiguration des représentations collectives portant sur ces substances et de leurs effets, les organisations religieuses ont joué, dans cette dynamique, un rôle singulier. Aux États-Unis, au Canada ainsi que dans de nombreux pays européens (Espagne, France, Italie, Pays-Bas, Allemagne), des collectifs utilisant l'ayahuasca⁸ ont en effet défendu le droit d'utiliser légalement le breuvage psychotrope au nom de la liberté religieuse (Labate et Jungaberle, 2011). Ces groupes se revendiquent majoritairement de deux mouvements religieux brésiliens usant du breuvage hallucinogène comme d'un sacrement, qui ont récemment connu une importante diffusion transnationale : le *Santo Daime*⁹ et l'*União do Vegetal*¹⁰ (Dupuis, 2018b). Cette stratégie de légitimation de l'usage de l'ayahuasca a été couronnée de succès dans plusieurs pays.

Aux États-Unis, des membres du *Santo Daime* et de l'*União do Vegetal* ont ainsi tenté d'obtenir une dérogation à l'interdiction de l'ayahuasca, arguant de la place centrale du breuvage dans leur culte (Haber, 2011). Le 21 février 2006, une décision de la Cour Suprême, appuyée sur le *Religious Freedom Restoration Act*, dépénalise l'usage de l'ayahuasca au nom du respect de la liberté de pratique religieuse, limitant ce dernier au cadre d'une pratique culturelle. La même année, l'ayahuasca est également dépénalisée au Brésil, là encore dans le cadre strict d'un usage religieux (Boiteux, 2011). Dans un contexte où la prohibition de ces substances était le plus souvent motivée par les autorités étatiques au moyen d'arguments de santé publique, la reconnaissance par les différents États des groupes faisant usage des hallucinogènes comme des organisations religieuses est apparue comme un enjeu central, tel que le montre l'exemple de l'Espagne, où ces groupes ont obtenu ce statut grâce aux efforts de leurs adeptes (López-Pavillard et De las Casas, 2011 ; Prades, 2011).

Ces groupes religieux brésiliens ainsi que certains « centres chamaniques » péruviens ont poursuivi ces initiatives en participant ou en initiant des études expérimentales, cliniques et épidémiologiques visant à démontrer l'innocuité des hallucinogènes ainsi que leurs bénéfices dans le traitement de diverses pathologies telles que la douleur chronique, le cancer, l'asthme, les allergies, la dépression, l'abus d'alcool,

⁸- Le terme « ayahuasca » désigne une liane (*Banisteriopsis caapi*) ainsi que le breuvage dont elle est l'ingrédient principal. Cette boisson aux effets psychotropes et émétiques, utilisée traditionnellement en Amazonie dans le cadre des chamanismes métis et autochtones, est, en France, classée sur la liste des stupéfiants depuis 2005.

⁹- Le *Santo Daime* est un mouvement religieux originaire de l'Amazonie brésilienne fondé par Raimondo Serra Irrineu en 1930. L'ayahuasca, appelée dans ce contexte « *Santo Daime* », est utilisée comme sacrement de ce culte qui articule des éléments d'inspiration chrétienne, amazonienne et afro-brésilienne.

¹⁰- L'*União do Vegetal* est un mouvement religieux syncrétique fondé au Brésil en 1961 par José Gabriel Da Costa, qui place l'utilisation de l'ayahuasca (appelée « *hoasca* » ou « *vegetal* ») au centre de son culte. Il compte aujourd'hui près de 20 000 membres, au Brésil, en Amérique latine, aux États-Unis et dans plusieurs pays d'Europe.

les hépatites, etc¹¹. Dans un nombre croissant de pays, ces groupes collaborent avec les autorités nationales et les chercheurs afin d'inscrire ces pratiques dans le cadre des normes légales et des exigences de santé publique (Soares et de Moura, 2011). L'*União do Vegetal*, par exemple, formalisé, en partenariat avec le gouvernement brésilien, une série de recommandations portant sur l'utilisation des hallucinogènes au sein de ses communautés afin de limiter les risques d'interactions médicamenteuses et de troubles psychologiques (de Lima Osório *et al.*, 2011). Au début des années 2000, au terme d'une campagne conduite par des membres de Takiwasi, l'un des principaux « centres chamaniques de la région » (Dupuis, 2017), l'État péruvien déclarait l'ayahuasca « patrimoine culturel immatériel de la nation » arguant, notamment, de ses vertus thérapeutiques supposées.

La mobilisation du champ médical a ainsi constitué une étape décisive de la stratégie de légitimation de ces organisations religieuses, qui a rencontré les efforts des groupes militants défendant l'usage des hallucinogènes. À la suite de la prohibition des psychédéliques instaurée au début des années 1970, des voix dissonantes se sont en effet attachées à défendre la poursuite des recherches cliniques sur ces substances. Des ONG anglo-saxonnes (MAPS¹², Heffter¹³) s'allient désormais à des entreprises (telles que la compagnie britannique Compass et sa concurrente américaine Usona) et des unités de recherche universitaires (telles que le *Center for Psychedelic Research* de l'*Imperial College* de Londres ou le *Center for Psychedelic and Consciousness Research* de l'Université Johns Hopkins de Baltimore) en vue de conduire des études cliniques. Bénéficiant de puissants soutiens financiers au sein de la *Silicon Valley*, la compagnie Compass¹⁴ s'est récemment distinguée en initiant un ambitieux projet d'essais cliniques impliquant la psilocybine dans le traitement de la dépression, qui est appelé à se déployer dans une quinzaine de sites en Europe. La multiplication contemporaine des essais cliniques portant sur les substances hallucinogènes semble ainsi signer le succès des stratégies de légitimation initiées à partir des années 1970 par les groupes d'usagers, les chercheurs et les organisations religieuses.

Enjeux politiques et éthiques de l'émergence de la médecine psychédélique

Le regain d'intérêt pour les hallucinogènes ainsi que leur inscription prochaine dans les dispositifs médicaux semblent appelés à transformer le statut légal de ces substances. Quelles sont les questions légales, éthiques et pratiques soulevées par leur intégration dans les domaines de la psychothérapie et de la médecine ? Je me propose, dans le troisième volet de cet article, d'esquisser les dynamiques juridiques associées aux usages émergents des substances hallucinogènes afin d'en éclairer les enjeux politiques.

¹¹- Voir Bouso *et al.* (2014), Dos Santos *et al.* (2011) et Schmid (2011).

¹²- Fondée en 1986 par des usagers de psychédéliques américains, la MAPS (*Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies*) est l'une des principales institutions militant pour le retour des hallucinogènes comme objet légitime d'étude scientifique et médicale.

¹³- Le *Heffter Research Institute* est une organisation à but non lucratif fondée en 1993 qui encourage la recherche sur les hallucinogènes. Les études cliniques récentes de Heffter se sont concentrées sur le traitement assisté par la psilocybine de l'anxiété, de la dépression en fin de vie chez les patients atteints de cancer, ainsi que sur la dépendance à l'alcool et à la nicotine.

¹⁴- Compass est une entreprise fondée par George Goldsmith et Ekaterina Malievskaia dont l'objectif est d'accélérer l'accès des patients aux innovations fondées sur l'usage des psychédéliques dans le domaine de la santé mentale.

La Convention de 1971 sur les substances psychotropes adoptée par les Nations unies règle au niveau international le statut légal des hallucinogènes (Vignes, 1971). Alors que la prohibition de ces substances avait été adoptée dans le cadre de la « guerre contre la drogue » portée par la présidence Nixon, une vague de libéralisation de l'usage de ces substances est aujourd'hui observée aux États-Unis. En l'espace de deux ans (2019-2020), des villes (Oakland, Santa Cruz, Denver) puis des États (Oregon, Washington) ont dépénalisé l'usage des hallucinogènes, arguant de leur absence de toxicité et de leurs potentiels effets thérapeutiques. De récentes propositions de loi portées par d'autres États (New York, Vermont) suggèrent qu'il s'agit là des prémises d'une vague de dépénalisation qui impliquera bientôt l'ensemble du pays. L'influence des États-Unis dans l'internationalisation du modèle prohibitionniste au début des années 1970 laisse en outre penser que le revirement de la politique de ce pays présage des transformations juridiques à l'échelle mondiale. Ces évolutions récentes suscitent des interrogations sur le statut légal des hallucinogènes ainsi que sur les régimes juridiques et réglementaires qui encadreront leur usage dans les années à venir.

Si les récentes études cliniques sur les psychédéliques ont fourni des arguments de poids aux partisans de la dépénalisation, les récentes modifications du droit ont été le plus souvent réservées à l'usage thérapeutique de ces substances. Au Canada, seuls les patients atteints de cancer en phase terminale bénéficient en effet (depuis 2020) d'une autorisation de posséder et de consommer légalement des champignons hallucinogènes dans le cadre de leur traitement psychothérapeutique. Dans l'État d'Oregon (États-Unis), qui vient pour sa part de décriminaliser toute possession de stupéfiants (sur le modèle du Portugal depuis 2001), les champignons hallucinogènes font l'objet d'un statut singulier. Leur usage devient, certes, légal pour tous les individus majeurs, mais ils devront être consommés dans des centres autorisés et sous la surveillance de professionnels certifiés. L'Autorité de santé de l'État est chargée d'élaborer les régulations et les critères qui présideront à la consommation des champignons hallucinogènes au sein des centres d'État, dont l'ouverture est prévue pour 2023.

Si la transformation du statut légal des hallucinogènes est solidaire de leur valorisation thérapeutique, certains acteurs défendent toutefois un usage plus large de ces substances. Des groupes d'inspiration libertaire revendiquent ainsi le droit à la « liberté cognitive » et un usage déréglementé des psychédéliques. L'utilisation des hallucinogènes à des doses sub-hallucinatoires (*microdosing*) connaît par exemple un succès croissant auprès des cadres supérieurs de la *Silicon Valley*, qui y voient le moyen d'améliorer leur créativité et leur productivité dans un secteur d'activité marqué par une forte compétition économique (Polito et Stevenson, 2019). Les hallucinogènes connaîtront-ils bientôt en Amérique du Nord le destin du cannabis, dont, l'usage, d'abord autorisé à des fins thérapeutiques, est désormais en voie de légalisation générale dans ces pays ? Quelles seront alors les normes définissant le « bon usage » de ces substances ? Sur quelles conceptions de la santé et de l'intégrité de l'esprit s'appuieront-elles ? Quels dispositifs d'encadrement feront-elles émerger ?

Les transformations à venir du cadre légal présidant à l'usage des hallucinogènes promettent d'offrir une opportunité inédite d'étudier les statuts sociaux accordés aux substances psychotropes et les alternatives à la politique de « guerre contre la drogue » initiée dans les années 1970, dont l'échec a été récemment acté par les Nations-Unies (Coyne et Hall, 2017). Si ce statut légal se modifie rapidement dans le cadre de la médicalisation de ces substances, l'attrait croissant du grand public pour les substances hallucinogènes continue toutefois de susciter d'importantes préoccupations parmi les autorités publiques. Dans la plupart des pays européens, les substances hallucinogènes restent en effet interdites. Malgré la valorisation croissante de leurs propriétés thérapeutiques, certaines d'entre elles, comme l'ayahuasca, ont même été récemment prohibées, par exemple en France (2005) ou au Royaume-Uni (2011). En France, le gouvernement s'est montré très préoccupé par l'utilisation possible de ces substances par des groupes « sectaires » à des fins de « manipulation mentale » (Miviludes, 2005), une inquiétude qui a d'ailleurs motivé la prohibition de l'ayahuasca (Dupuis, 2020b). Alors qu'aucune étude scientifique n'a à ce jour établi la toxicité ou le caractère addictif de ces substances, ce sont donc, semble-t-il, leurs effets sur l'intégrité de l'esprit des usagers (troubles psychiatriques, emprise et « manipulation mentale », conversion religieuse soudaine) qui motivent l'inquiétude des pouvoirs publics.

Si l'approche des autorités publiques portant sur les « dérives sectaires » et la « manipulation mentale » a fait l'objet de travaux critiques de la part des chercheurs en sciences sociales¹⁵, les observations sur l'efficacité des hallucinogènes dans la dynamique de la conversion religieuse ne sont pas sans faire écho à mes observations ethnographiques (Dupuis, 2020b). Ces préoccupations renvoient en effet à l'une des propriétés singulières de l'expérience hallucinogène : sa capacité à accroître l'attribution de sens et de vérité à des propositions culturelles (théories cosmologiques, étiologiques, métaphysiques ou religieuses), qui peut persister longtemps après l'expérience (Dupuis, 2018a). Si ces propriétés peuvent constituer le support de pratiques thérapeutiques, elles soulèvent également d'importantes questions éthiques (Timmermann *et al.*, 2020). Face au développement sans précédent de l'intérêt du grand public pour ces substances, la capacité des hallucinogènes à induire des sentiments de révérence et de révélation interroge les autorités étatiques. Comment les États se positionneront-ils face à ces problématiques ? Face à une transformation du statut légal de ces substances, qui semble inéluctable à l'aune de l'intérêt croissant qu'elles suscitent et de leur prochaine intégration dans les dispositifs médicaux, les conceptions juridiques de l'intégrité de l'esprit seront-elles appelées à évoluer ?

Conclusion

En une vingtaine d'années, les études cliniques sur les substances dites « psychédéliques » se sont multipliées, transformant progressivement les représentations collectives dont elles font l'objet dans les sociétés occidentales. Abordées il y a peu comme des substances prohibées aux propriétés pathogènes, ces dernières sont présentées par leurs partisans comme la prochaine génération

¹⁵- Voir Hervieu-Léger (1999), Luca (2008), Esquerre (2009) et Ollion (2017).

de traitements des troubles psychiatriques et attirent aujourd'hui l'intérêt des investisseurs privés. Alors qu'un nombre croissant d'États envisage de modifier le statut légal qui encadre l'usage de ces substances, les stratégies adoptées par les groupes religieux et militants visant à légitimer l'usage des hallucinogènes par le biais de leur médicalisation semblent donc avoir été couronnées de succès.

Ces observations soulignent ainsi l'importance de la mobilisation de l'autorité médicale – qui jouit traditionnellement du monopole de la prise en charge des corps dans les sociétés sécularisées (Laplantine, 1986) – dans la dynamique de légitimation de ces pratiques sociales émergentes. Depuis l'époque coloniale, le motif thérapeutique constitue un vecteur privilégié de légitimation de pratiques culturelles qui seraient autrement demeurées disqualifiées, stigmatisées ou interdites (Olivier de Sardan, 1994). À l'image des usagers de psychédéliques militants ou des membres du *Santo Daime*, les praticiens du chamanisme métis péruvien (*curanderismo*) mettent ainsi fréquemment en avant l'aspect thérapeutique de leurs pratiques¹⁶ afin de les valoriser auprès de la clientèle occidentale (Luna, 1986). Les prismes religieux et thérapeutiques, mobilisés par les premiers observateurs européens afin d'éclairer le fait chamanique (Ohlmarks, 1939 ; Eliade, 1964), apparaissent donc aujourd'hui encore comme prédominants dans les dynamiques contemporaines de requalification et de légitimation des pratiques qui mobilisent l'usage des hallucinogènes (Dupuis, 2018b).

Au sein des groupes ayant contribué à initier cette dynamique, des voix s'élèvent toutefois pour s'opposer à la médicalisation des hallucinogènes. Certaines ONG, telle la MAPS (*Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies*), ont récemment formulé des craintes liées à la mainmise de l'autorité médicale sur les hallucinogènes. Les membres de ces organisations redoutent notamment une appropriation de ces substances par les compagnies pharmaceutiques ainsi que des dérives commerciales semblables à celles qui ont été récemment observées aux États-Unis suite à la légalisation du cannabis (Noorani, 2020).

Le renouveau de la recherche sur les substances psychédéliques attire en effet l'attention des investisseurs. Peter Thiel, l'un des hommes les plus riches d'Amérique, a récemment investi massivement dans les essais cliniques portant sur l'efficacité des champignons psilocybes dans le traitement de la dépression. Ce milliardaire – co-fondateur de PayPal – est ainsi devenu le principal bailleur de fonds de la société Compass, qui a initié la plus grande série d'essais jamais réalisée afin de mettre un médicament psychédélique sur le marché.

Un groupe de chercheurs, de cliniciens et de militants pionniers de la première vague de recherche sur les psychédéliques¹⁷ a alors réagi en dénonçant dans une déclaration publique le fait que les psychédéliques pourraient bientôt être menacés par les intérêts privés privilégiant le profit sur l'intérêt des patients, rappelant

¹⁶- La thérapeutique n'est en effet qu'un champ d'application parmi d'autres de l'usage des hallucinogènes par les populations autochtones et métis d'Amazonie. Les praticiens du chamanisme métis péruvien mobilisent également ces substances comme des outils d'agression sorcellaire ou afin de favoriser la chasse, la pêche, la guerre, l'attachement amoureux, etc. (Luna, 1986).

¹⁷- Tels que Ram Dass, Dennis McKenna, Amanda Feilding, James Fadiman, Rick Doblin et Bill Richards.

l'importance de faire des psychédéliques un bien commun non-marchand (Collectif, 2018). De nombreux observateurs ont alors fait part de leur inquiétude que des entreprises à but lucratif ne détiennent, dans le futur, le monopole des techniques de production respectant les normes imposées par la *Food and Drug Administration* américaine et les agences de réglementation européennes, qui conditionnent la mise sur le marché d'un médicament (Leite *et al.*, 2021). Face à cette fronde, les représentants de Compass ont répondu, par le biais d'une déclaration publique, être déterminés à donner la priorité à l'intérêt des patients et à assurer l'accessibilité la plus large possible à ces substances.

Un nombre croissant de voix s'élève en outre pour critiquer le réductionnisme neurocentrique depuis lequel est pensée l'efficacité de ces substances au sein des dispositifs médicaux. Les groupes religieux ainsi que certains membres d'ONG qui ont initialement porté la stratégie de médicalisation des substances hallucinogènes déplorent en effet aujourd'hui l'absence de prise en compte d'une dimension « spirituelle » qui constitue à leurs yeux le principal bénéfice de ces substances. Le neurocentrisme et le pharmacologisme qui président à l'approche biomédicale de ces substances sont en effet perçus par certains acteurs comme un réductionnisme reconduisant une conception hermétique de l'esprit. Or, pour nombre d'acteurs œuvrant à la légitimation de ces substances, c'est précisément la capacité de l'expérience hallucinogène à rendre l'esprit plus poreux (par le biais d'une « connexion à la nature », de l'expérience mystique, ou de l'élaboration de relations avec des entités spirituelles habituellement invisibles) qui est au cœur de leurs bénéfices.

Ces oppositions révèlent ainsi les tensions entre les conceptions hétérogènes des hallucinogènes portées par les divers acteurs impliqués dans la dynamique contemporaine de requalification de ces substances. La médicalisation des psychédéliques est en effet loin de faire l'unanimité parmi les défenseurs de l'usage des psychédéliques ou de répondre à elle seule à l'intérêt croissant des sociétés occidentales pour ces dernières. Nombre des militants défendant l'usage des psychédéliques voient, par exemple, dans leur médicalisation l'opportunité manquée d'une transformation culturelle des sociétés occidentales.

Des mouvements tels que l'association anti-prohibitionniste américaine *Decriminalize Nature* ou le mouvement écologiste *Extinction Rebellion* abordent ainsi le retour de ces substances dans le débat public dans le cadre d'une réflexion sur les rapports des sociétés occidentales à la « nature ». Opposés aux pratiques qu'ils désignent comme « récréatives » ainsi qu'à la restriction de l'usage de ces substances aux pratiques médicales et religieuses, ces groupes voient dans les substances hallucinogènes des vecteurs de « biophilie »¹⁸ et d'un « devenir animiste » à même de renforcer les comportements pro-environnementaux et, par-là, de transformer la relation des sociétés occidentales au vivant et à la nature (Kettner *et al.*, 2019). Considérées comme à même de rendre l'esprit plus poreux aux relations avec les

¹⁸- Ce terme, proposé par le biologiste Edward Wilson (Kellert et Wilson, 2008), désigne l'inclination supposément innée des êtres humains à rechercher des relations avec les autres êtres vivants.

êtres non humains, les substances hallucinogènes doivent, dans la perspective de ces groupes militants, être mises au service d'une transformation de la relation à la nature des sociétés occidentales.

La pluralité des imaginaires associés aux psychédéliques par des acteurs sociaux aux intérêts divergents promet ainsi de faire de la requalification contemporaine des psychédéliques le vivier de fortes tensions politiques, épistémologiques et éthiques au sein des sociétés euro-américaines. Des dynamiques, dont on a vu ici qu'elles promettaient de transformer profondément les conceptions de l'esprit, du normal, du pathologique et de l'efficacité des substances au sein de ces sociétés.

Références bibliographiques

Abi-Rached J., et Rose N.,

2010, « The birth of the neuromolecular gaze », *History of the human sciences*, 23/1 : 11-36.

Benzi M.,

1972, *Wirarika: Coutumes et Croyances des Indiens Huichol. Importance du Peyotl dans leur Culture*, Paris, Gallimard.

Boiteux L.,

2011, « The new brazilian law on drugs and the religious uses of ayahuasca: legal and anthropological aspects », in Labate B. C. et Jungaberle H. (eds.), *The internationalization of ayahuasca*, Münster, LIT Verlag : 263-277.

Bouso J. C., et al.,

2014, « Ayahuasca and the treatment of drug addiction », in Labate B. C., Cavnar C. (eds.), *The therapeutic use of ayahuasca*, Berlin, Springer : 95-109.

Carhart-Harris et al.,

2014, « The entropic brain: a theory of conscious states informed by neuroimaging research with psychedelic drugs », *Frontiers in human neuroscience*, 8 : 20.

Carhart-Harris R. L. et Goodwin G. M.,

2017, « The therapeutic potential of psychedelic drugs: past, present, and future », *Neuropsychopharmacology*, 42/11 : 2015-2113.

Carhart-Harris et al.,

2018, « Psychedelics and the essential importance of context », *Journal of Psychopharmacology*, 32/7 : 725-731.

Chaumeil J.-P.,

1983, *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du nord-est péruvien*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.

Choudhury S. et Jan S.,

2012, « Introduction: Critical neuroscience-Between lifeworld and laboratory », in Choudhury, S., et Slaby J., (eds.), *Critical neuroscience: A handbook of the social and cultural contexts of neuroscience*, Hoboken, Wiley-Blackwell : 1-26.

Coyne C. et Hall A.,

2017, « Four decades and counting: The continued failure of the war on drugs », *Cato Institute Policy Analysis*, 811 : 1-28.

De Veen B. T. H. et al.,

2017, « Psilocybin for treating substance use disorders? », *Expert review of neurotherapeutics*, 17/2 : 203-212.

De Grandpre R.,

2006, *The cult of pharmacology: how America became the world's most troubled drug culture*, Durham, Duke University Press.

Descola P.,

1993, *Les lances du crépuscule. Relations jivaro, Haute-Amazone*, Paris, Plon.

Dobkin de Rios M.,

1984, *Hallucinogens : Cross-Cultural Perspectives*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Dos Santos R. G. et al.,

2011, « Autonomic, neuroendocrine, and immunological effects of ayahuasca: a comparative study with d-amphetamine », *Journal of clinical psychopharmacology*, 31/6 : 717-726.

Dupuis D.,

2017, « Pharmacopées indigènes et internationalisation du curanderismo péruvien : le cas de Takiwasi (Haute Amazonie) », *Cahiers d'anthropologie sociale*, n° 1 : 171-85.

Dupuis D.,

2018a, « L'ayahuasca et son ombre. L'apprentissage de la possession dans un centre chamanique d'Amazonie péruvienne », *Journal de la société des américanistes*, (104/2 : 33-63.

Dupuis D.,

2018b, « Prácticas en búsqueda de legitimidad: el uso contemporáneo de la ayahuasca, entre reivindicaciones terapéuticas y religiosas », *Salud colectiva*, 14: 341-354.

Dupuis D.,

2019, « Apprendre à voir l'invisible. Pédagogie visionnaire et socialisation des hallucinations dans un centre chamanique d'Amazonie péruvienne », *Cahiers d'anthropologie sociale*, N° 17/2 : 20-42.

Dupuis D.,

2020, « The socialization of hallucinations. Cultural priors, social interactions and contextual factors in the use of psychedelics », *Transcultural Psychiatry*. En ligne sur: https://www.researchgate.net/publication/343988788_The_socialization_of_hallucinations_Cultural_priors_social_interactions_and_contextual_factors_in_the_use_of psychedelics

Dupuis D.,

2020b, « Voir pour croire. Substances hallucinogènes et dynamique de l'adhésion », *L'ethnographie*, 3-4. « Corps, nouvelles religions et dérives sectaires », En ligne sur : <https://revues.mshparisnord.fr/ethnographie/index.php?id=726>

Eliade M.,

1964, *Shamanism. Archaic techniques of ecstasy*, Princeton, Princeton University Press.

Esquerre A.,

2009, *La manipulation mentale. Sociologie des sectes en France*, Paris, Fayard.

Esquirol É.,

1838, *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal*, Vol. 1, Paris, JB Baillière.

Foucault M.,

1963, « Naissance de la clinique une archéologie du regard médical », Paris, Presses universitaires de France.

François L.,

1986, *Anthropologie de la maladie, Etude ethnologique des systèmes de représentation étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*, Paris, Payot.

Furst P.,

1976, *Hallucinogens and Culture*, San Francisco, Chandler & Sharp Pub.

Gasser P. et al.,

2014, « Safety and efficacy of lysergic acid diethylamide-assisted psychotherapy for anxiety associated with life-threatening diseases », *The Journal of nervous and mental disease*, 202/7 : 513.

Haber R.,

2011, « The Santo Daime road to seeking religious freedom in the USA », *The internationalization of ayahuasca*, Göttingen, Hogrefe.

Harner M.,

1973, *Hallucinogens and shamanism*, New-York, Oxford University Press.

Hartogsohn I.,

2016, « Set and setting, psychedelics and the placebo response: An extra-pharmacological perspective on psychopharmacology », *Journal of Psychopharmacology*, 30/12 : 1259-67.

Hartogsohn I.,

2017, « Constructing drug effects: A history of set and setting », *Drug Science, Policy and Law*, 3 : 1-17.

Hervieu-Léger D.,

1999, *Le Pèlerin et le converti. La Religion en mouvement*, Paris, Flammarion.

Huxley A.,

1999, *Moksha: Aldous Huxley's classic writings on psychedelics and the visionary experience*, New-York, Simon and Schuster.

Ioannidis J.,

2005, « Why most published research findings are false », *PLoS medicine*, 2 (8), 124.

Kellert S. et Wilson E. O.,

2008, « Biophilia », *Hypothesis*, 3 : 19.

Kettner H. et al.,

2019, « From egoism to ecoism: Psychedelics increase nature relatedness in a state-mediated and context-dependent manner », *International journal of environmental research and public health*, 16/24: 5147.

Kraepelin E.,

1882, « Über psychische Zeitmessungen », *Schmidts Jahrbücher der in-und ausländischen gesammten Medicin*, 196 : 205-213.

Labate B. C. et Cavnar C.,

2013, *The therapeutic use of ayahuasca*, Heidelberg: Springer.

Labate B. C. et Jungaberle H.,

2011, *The internationalization of ayahuasca*, vol. 16, Münster, LIT Verlag.

Langlitz N.,

2012, *Neuropsychodelia: The Revival of Hallucinogen Research since the Decade of the Brain*, Berkeley, University of California Press.

Leptourgos P. et al.,

2020, « Hallucinations Under Psychedelics and in the Schizophrenia Spectrum: An Interdisciplinary and Multiscale Comparison », *Schizophrenia Bulletin* : 1396-1408.

Lerner M. et Lyvers M.,

2006, « Values and beliefs of psychedelic drug users: A cross-cultural study », *Journal of psychoactive drugs*, 38/2 : 143-47.

Lévi-Strauss C.,

1949, « L'efficacité symbolique », *Revue de l'histoire des religions*, 135/1 : 5-27.

Lévi-Strauss C.,

1970, « Les Champignons dans la culture. A propos d'un livre de M. R. G. Wasson », *L'Homme*, 10/1 : 5-16.

Lima O. F. et al.,

2011, « The therapeutic potential of harmine and ayahuasca in depression: Evidence from exploratory animal and human studies », *The ethnopharmacology of ayahuasca*, 75 : 85.

López-Pavillard S. et De las Casas D.,

2011, « Santo Daime in Spain: A religion with a psychoactive sacrament », in Labate B. C. et Jungaberle H. (eds.), *The internationalization of ayahuasca*, Münster, LIT Verlag : 365-374.

Luca N.,

2008, *Individus et pouvoirs face aux sectes*, Paris, Armand Colin.

Luna L. E.,

1986, *Vegetalismo: Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*, Stockholm, Almqvist & Wiksell.

Maroukis T.,

2012, *The peyote road: Religious freedom and the Native American Church*, Vol. 265, Norman, University of Oklahoma Press.

Moerman D.,

2002, *Meaning, Medicine, and the "placebo Effect"*, Vol. 28, Cambridge, Cambridge University Press.

Móro L. et al.,

2011, « Voice of the psychonauts: Coping, life purpose, and spirituality in psychedelic drug users », *Journal of psychoactive drugs*, 43/3 : 188-98.

Narasimhaiah M. et al.,

2020, « Eco-Pharmacology: Awareness and Practice of Drug Disposal among Medical Students », *International Journal of Basic & Clinical Pharmacology*, 9/7 : 1007-1010.

Nichols D.,

2004, « Hallucinogens », *Pharmacology & therapeutics*, 101/2 : 131-181.

Nichols D.,

2006, « Commentary on: Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance by Griffiths et al. », *Psychopharmacology*, 187/3 : 284-286.

Nichols D. E. et al.,

2017, « Psychedelics as medicines: an emerging new paradigm », *Clinical Pharmacology & Therapeutics*, 101/2 : 209-219.

Noorani T.,

2020, « Making psychedelics into medicines: The politics and paradoxes of medicalization », *Journal of Psychedelic Studies*, 4/1 : 34-39.

Nunes A. et al.,

2016, « Effects of ayahuasca and its alkaloids on drug dependence: A systematic literature review of quantitative studies in animals and humans », *Journal of Psychoactive Drugs*, 48/3 : 195-205.

Ohlmarks A.,

1939, *Studien zum Problem des Schamanismus*, Lund/ Kopenhagen. Gleerup/Ejnar Munksgaard

Olivier de Sardan J.-P.,

1994, « Possession, affliction et folie : les ruses de la thérapisation », *L'Homme*, 131 : 7-27.

Ollion É.,

2017, *Raison d'État : histoire de la lutte contre les sectes en France*, Paris, La Découverte.

Osmond H.,

1957, « A review of the clinical effects of psychotomimetic agents », *Annals of the New York academy of sciences*, 66/3 : 418-434.

Perrin M.,

2011, *Les praticiens du rêve : un exemple de chamanisme*, Paris, Presses universitaires de France.

Polito V. et Stevenson R. J.,

2019, « A systematic study of microdosing psychedelics », *PloS one*, 14/2 : 1-26.

Prades J. V. M.,

2011, « Legal recognition of the União do Vegetal in Spain », in Labate B. C. et Jungaberle H. (eds.), *The internationalization of ayahuasca*, Münster, LIT Verlag : 375-377.

Reiche S. et al.,

2018, « Serotonergic hallucinogens in the treatment of anxiety and depression in patients suffering from a life-threatening disease: A systematic review », *Progress in neuro-psychopharmacology and biological psychiatry*, 81 : 1-10.

Schmid J. T.,

2011, « Ayahuasca healing: a qualitative study about fifteen european people handling their diseases », in Labate B. C. et Jungaberle H. (eds.), *The internationalization of ayahuasca*, Münster, LIT Verlag : 245-259.

Soares E. L. C. et de Moura C. P. ,

2011, « Development and organizational goals of the União do Vegetal as a brazilian and international religious group », in Labate B. C. et Jungaberle H. (eds.), *The internationalization of ayahuasca*, Münster : LIT Verlag : 277-286.

Taylor C.,

2009, *A secular age*, Cambridge, Harvard university press.

Timmerman C. et al.,

2020, « Towards psychedelic apprenticeship: Developing a gentle touch for the mediation and validation of psychedelic-induced insights and revelations », *Transcultural Psychiatry*. Disponible en ligne sur : https://www.researchgate.net/publication/347999949_Towards_psychedelic_apprenticeship_Developing_a_gentle_touch_for_the_mediation_and_validation_of_psychedelic-induced_insights_and_revelations

Vignes C.-H.,

1971, « La Convention sur les substances psychotropes », *Annuaire Français de Droit International*, 17/1 : 641-656.

Wallace A.,

1959, « Cultural determinants of response to hallucinatory experience », *AMA Archives of General Psychiatry*, 1 (1): 58-69.

Webb H.,

2011, « The Use of Peyote as Treatment for Alcoholism within the NAC Community: Reflections on a Study: An Interview with John Halpern, MD », *Anthropology of Consciousness*, 22/2 : 234-244.

Winkelman M.,

2014, « Psychedelics as medicines for substance abuse rehabilitation: evaluating treatments with LSD, Peyote, Ibogaine and Ayahuasca », *Current drug abuse reviews*, 7/2 : 101-116.

Références non scientifiques Collectif

2018, « Cooperation over Competition! Statement on Open Science for Psychedelic Medicines and Practices », *Chacruna* (blog). URL: <https://chacruna.net/cooperation-over-competition-statement-on-open-science-for-psychedelic-medicines-and-practices/>.

Leite M.,

2021, « Capitalism Goes Rogue with Patent Claims on Psychedelics », *Chacruna* (blog). URL: <https://chacruna.net/psychedelic-patents-capitalism/>.

Miviludes,

2005, « Rapport au Premier Ministre. », La documentation française, Paris.

« Du poison au remède ? Enjeux épistémologiques, politiques et éthiques de la médicalisation des hallucinogènes. »

Résumé

Au cours des deux dernières décennies, en Amérique du Nord et en Europe, un nombre croissant de laboratoires a initié des études cliniques visant à évaluer le potentiel thérapeutique des substances dites « psychédéliques ». Abordées il y a peu par le regard médical comme des « hallucinogènes » aux propriétés pathogènes, ces dernières sont aujourd'hui perçues par de nombreux cliniciens comme la prochaine génération de traitements des troubles de la santé mentale. Appuyé sur les résultats préliminaires d'une enquête conduite au sein d'unités de recherche cliniques mobilisant l'usage des hallucinogènes ainsi que sur l'analyse du jeu des acteurs sociaux impliqués dans la médicalisation des psychédéliques, cet article explore les modalités de cette requalification contemporaine des hallucinogènes, les dynamiques sociales qui la sous-tendent et leurs enjeux épistémologiques, politiques et éthiques. L'auteur souligne le rôle central joué par les organisations religieuses dans ces dynamiques ainsi que l'importance de la mobilisation de l'autorité médicale dans la légitimation de ces pratiques sociales émergentes. Alors que certains États envisagent de modifier le statut légal encadrant l'usage des hallucinogènes et que ces substances attirent désormais l'intérêt des investisseurs privés, un nombre croissant de voix s'élèvent pour s'opposer à la médicalisation des psychédéliques. La requalification du statut des hallucinogènes promet ainsi de susciter de fortes tensions politiques, épistémologiques et éthiques.

Mots-clés : hallucinogènes – psychédéliques – médecine – médicament – religion.

“ From poison to cure? Epistemological, political and ethical issues of the medicalization of hallucinogens. ”

Abstract

Over the last two decades, in North America and Europe, a growing number of laboratories have initiated clinical studies to evaluate the therapeutic potential of so-called “psychedelic” substances. Once viewed by the medical community as “hallucinogens” with pathogenic properties, these substances are now perceived by many clinicians as the next generation of treatments for mental health disorders. Based on the preliminary results of a survey conducted within clinical research units mobilizing the use of hallucinogens as well as on the analysis of the interplay of social actors involved in the medicalization of psychedelics, this article explores the modalities of this contemporary requalification of hallucinogens, the social dynamics underlying it and their epistemological, political and ethical stakes. The author highlights the central role played by religious organizations in these dynamics as well as the importance of the mobilization of medical authority in the legitimization of these emerging social practices. As some states consider changing the legal status of hallucinogens and as these substances attract the interest of private investors, a growing number of voices are being raised to oppose the medicalization of psychedelics. The reclassification of the status of hallucinogens thus promises to raise strong political, epistemological and ethical tensions.

Keywords: hallucinogens – psychedelics – medicine – drugs – religion.