

La légitimité des rituels de l'ayahuasca et du peyotl :
entre liberté religieuse et déterminisme culturel

par Hughes Brisson

Résumé

Certains usages de substances psychoactives peuvent être considérées légitimes car ils contribuent à la reproduction des identités individuelles et collectives. Seulement, ces pratiques sont reléguées aux confins de la marginalité devant l'hégémonie de la façon dont sont perçues les «drogues». Cet article porte sur deux exemples de ces pratiques identitaires légitimes. Nous verrons donc comment le rituel de l'ayahuasca, originellement autochtone, a été adopté au Brésil par des groupes religieux syncrétistes qui ont hybridé le rituel. Ces groupes ont réussi à faire reconnaître la légitimité et la légalité du rituel de l'ayahuasca dans leur pays. Aussi, ils connaissent une expansion et commencent à s'établir dans certaines villes européennes et étasuniennes. Nous observerons donc comment ces groupes réussissent à établir leur légitimité lorsqu'ils arrivent dans le monde globalisé et sont confrontés au discours hégémonique Occidental. Dans un second temps, cet article se penche sur l'exemple du rituel du peyotl, dont l'usage religieux est répandu chez les autochtones d'Amérique du Nord. Bien que prohibé aux États-Unis, un régime d'exception existe pour son usage religieux. En procédant d'une analyse de discours, nous approfondirons comment cette exception juridique a été justifiée. Guidés par la critique post-coloniale, principalement par ses concepts d'hybridité et de résistance, nous pourrions alors comparer les deux cas et constater que la législation étasunienne sur le peyotl, en ignorant l'aspect hybride du rituel, procède d'un certain déterminisme culturel. Au contraire du cas du rituel de l'ayahuasca, dans lequel on réussit à établir sa légitimité en tant que religion plutôt qu'en tant que trait culturel. En choisissant et en investissant des terrains de résistance qui leur sont favorables, les groupes religieux brésiliens réussissent à rester maîtres de la façon dont ils sont définis tout en garantissant que l'aspect hybride du rituel de l'ayahuasca soit pris en considération dans leurs relations avec l'État. Il en va autrement pour le peyotl, qui reste aux yeux de la loi étasunienne, dans la majorité des cas, une pratique découlant d'une disposition culturelle unique aux autochtones. Ainsi, cette législation a pour résultat de simultanément figer le rituel du peyotl et de consolider la construction subjective de l'*indien*.

Table des matières

0.1. Hybridités et résistance	4
0.2. Les « Drogues »	6
2. Hybridités du rituel d'ayahuasca et stratégies utilisées pour la reconnaissance de sa légitimité	10
2.1. Les religions d'ayahuasca brésiliennes	11
2.2. Légalité et légitimité du rituel de l'ayahuasca au Brésil	13
2.3. Ayahuasca : de la jungle amazonienne à la ville occidentale.....	15
3. Le cas de la légalité de l'usage religieux du peyotl.....	19
3.1 L'exception fédérale étasunienne permettant l'usage religieux du peyotl.....	20
3.2. Comment cette exception au régime universel de prohibition des drogues est-elle justifiée ?	21
3.3 La légalité du rituel : diversité des législations étatiques.....	23
3.4 Approche comparative entre les cas du peyotl et de l'ayahuasca : liberté de religion vs. déterminisme culturel	25
Conclusion.....	26

La légitimité des rituels de l'avahuasca et du peyotl :
entre liberté religieuse et déterminisme culturel

par Hughes Brisson¹

En un siècle, grandement poussée par les États-Unis, la prohibition des drogues s'est institutionnalisée dans presque tous les pays et aujourd'hui, dans les mentalités, ces substances sont généralement vues comme étant nocives², voire amORALES. La prohibition des drogues est érigée en dogme, justifiée par leur nocivité, présentée comme une vérité universelle. Or, un des apports des théories postcoloniales est de nous avoir appris à nous méfier des discours universalistes: Le recours à des vérités universelles se trouve au cœur du discours (post)colonial et sert à justifier l'intervention chez l'*autre*³. En plusieurs cas aussi, c'est en observant la façon dont les exceptions à ces règles universelles sont/étaient justifiées que l'on réussit à réellement exposer en quoi le système colonial est/était basé sur

¹ L'auteur vient de compléter ses études de maîtrise en relations internationales et droit international à l'Université du Québec à Montréal (UQÀM). L'auteur tient à remercier M. Rémi Bachand, professeur au Département des sciences juridiques de l'UQÀM, pour son accompagnement et pour ses précieux commentaires.

² Nous reconnaissons que les drogues (mais aussi leur prohibition) engendrent des coûts sociaux tragiques que nous ne voudrions pas nier. Nous ne voulons aucunement «prôner» ici l'usage de drogues. Seulement, nous nous intéressons à ces substances en tant que vecteurs de pouvoir et/ou d'exploitation. Nous cherchons à voir en quoi la construction de la catégorie «drogues» et le régime de prohibition qui l'accompagne portent une vision ethnocentriste qui tend à exclure certaines expériences, en les construisant comme étant naturelles pour l'*autre*, mais indignes de l'Homme blanc ou d'un monde «civilisé». Sur la continuité entre le discours colonial, basé sur la mission civilisatrice, et celui, plus actuel, sur le développement, voir par exemple : Anthony ANGHIE, «Time Present and Time Past : Globalization, International Financial Institutions, and the Third World», *N.Y.U. Journal of International Law and Politics*, 32, 1999-2000, p. 243-290 ; Arturo ESCOBAR, *Encountering Development ; The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton : Princeton University Press, 1995.

³ Entre autres exemples de textes représentant les théories postcoloniales (nous incluons dans cette catégorie les auteurs des *subaltern studies*) : Edward SAID, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris : Seuil, 2004 (1979) ; Gayatri Chakravorty SPIVAK, *Les subalternes peuvent-elles parler?*, Paris : Amsterdam, 2009 ; Arjun APPADURAI, *Après le colonialisme ; Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2005 ; Dipesh CHAKRABARTY, *Provincialiser l'Europe : la pensée postcoloniale et la différence historique*, Éditions Amsterdam, Paris, 2007 ; Partha CHATTERJEE, *The Nations and its Fragments : Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton : Princeton University Press, 1993 ; Mamadou DIOUF, *L'historiographie indienne en débat : Colonialisme, nationalisme, et sociétés postcoloniales*, Sèphis : Karthala, 1999 ; Anthony ANGHIE, «Time Present and Time Past », *op. cit.*

un discours de domination et de constitution de l'*autre*, par lequel l'Occident s'est, par le fait même, construit comme étant supérieur. Car dans une relation de pouvoir inégale, celui qui occupe la position avantageuse sera en mesure de façonner le discours, lequel pourra ensuite se propager pour devenir hégémonique, afin de constituer les subjectivités et ainsi reproduire sa domination. Aussi, le discours universaliste engendre des exclusions et c'est principalement ce phénomène qui nous intéresse ici.

La part de souveraineté détenue par les groupes et les individus sur leur identité reste fort précieuse. Il est primordial de préserver un tel espace et nous postulons qu'il existe des pratiques identitaires légitimes qui impliquent la consommation de substances psychoactives. Or, le discours dominant sur les drogues est réducteur et, dans son totalitarisme, relègue à la marginalité et à l'illégitimité de telles pratiques et les groupes qui les portent. Nous nous pencherons donc sur les stratégies utilisées par certains de ces groupes afin de faire reconnaître la légitimité de leurs pratiques devant un discours hégémonique sur les drogues qui, de prime à bord, les discrédite.

Car il existe des usages de substances psychoactives qui sont tout à fait légitimes⁴. Ces pratiques locales peuvent en général se développer sans trop être remises en question dans les sociétés d'où elles proviennent. Mais, lorsque les groupes qui portent ces pratiques s'engagent dans le monde globalisé, ils sont évalués à l'aulne de ce discours universaliste sur les drogues et doivent défendre leur légitimité, alors qu'il ne se considèrent aucunement comme étant des usagers de drogues.

Ainsi, nous proposons qu'une certaine perception occidentale des drogues s'est imposée dans les mentalités⁵ et que ce discours dominant sur ces substances relègue à la

⁴ En effet dans certains cas et dans certaines cultures, des substances qui sont perçues comme étant des drogues par l'Occident sont consommées régulièrement, n'engendrent pas de problèmes sociaux et ne sont pas perçues comme étant des substances problématiques. Qui plus est, la consommation de ces substances représente parfois une pratique identitaire.

⁵ Nous référons ici aux mentalités car notre démarche nous a amené à davantage étudier la légitimité des drogues que leur légalité.

marginalité certaines pratiques identitaires⁶. En outre, comme ce discours est basé sur une catégorie subjective, les «drogues», il contribue à la constitution de subjectivités, reproduisant ainsi les rapports de domination.

Nous aborderons deux de ces pratiques identitaires, qui ont en commun d'être des pratiques religieuses, celle du rituel de l'ayahuasca, originaire de la région amazonienne et du rituel du peyotl, répandu chez les autochtones d'Amérique du Nord. Mais nous cherchons plus particulièrement à réfléchir sur la façon dont les groupes et les individus portant ces pratiques – en l'occurrence, les groupes religieux brésiliens utilisant l'ayahuasca et les groupes religieux autochtones étasuniens utilisant le peyotl - luttent pour tenter de faire reconnaître leur légitimité. Ces voix alternatives ne sont pas écoutées dans le discours dominant et nous nous intéressons donc à la résistance de ces marginalisés ainsi qu'à leurs pratiques hybrides. Il nous est malheureusement impossible d'analyser ici en profondeur et d'offrir un portrait détaillé des luttes de ces groupes. Nous espérons simplement offrir un aperçu de la position dans laquelle ces groupes sont placés lorsqu'ils entrent dans la globalisation et qu'ils sont jugés à l'aune du discours dominant sur les drogues. Car la plupart du temps, la légitimité (et la légalité) de ces pratiques sont établies dans les États d'où elle viennent. C'est surtout lorsque ces groupes et leurs pratiques s'impliquent dans la globalisation et arrivent dans les villes occidentales qu'elles doivent affronter l'Inquisition de la vision hégémonique des substances psychoactives.

La première partie de notre analyse portera sur les groupes religieux brésiliens institutionnalisés faisant un usage religieux de l'ayahuasca, inspiré d'un rituel autochtone. Nous présenterons d'abord ces groupes, pour ensuite nous pencher sur la légalité et la légitimité du rituel de l'ayahuasca au Brésil, puis sur les stratégies utilisées pour faire reconnaître ce rituel en Europe et aux États-Unis. La seconde partie porte sur le cas de l'usage religieux du peyotl aux États-Unis, dans laquelle nous expliquerons le statut légal du rituel, pour ensuite successivement déconstruire la façon dont il fut justifié, analyser la

⁶ Nous entendons par pratique identitaire tout rituel qui contribue à forger l'identité collective et individuelle par l'expérience récursive d'un système de croyances et d'une socialisation qui s'incarne à la fois dans des pratiques, des comportements, des normes, des symboles et un sentiment de porter une tradition et une histoire commune. C'est sur ce type de pratiques identitaires que ce travail porte.

diversité législative en vigueur aux États-Unis, puis finalement comparer ce cas avec celui de l'ayahuasca. Ainsi, nous pourrions observer que l'exception au régime universel de prohibition permettant aux autochtones des États-Unis de consommer du peyotl dans un contexte religieux peut s'expliquer par une certaine conception occidentale essentialiste de l'autochtone. Nous observerons ce phénomène en comparaison de celui de l'ayahuasca, où l'exception juridique permettant son usage religieux semble davantage émaner de l'activisme des groupes religieux concernés, qui ont investi les institutions politiques brésiliennes et les institutions juridiques d'Europe et d'Amérique du Nord. Ceci leur permet de participer de façon active à la définition du cadre juridique régulant leur substance sacrée plutôt que de le subir. L'exemple brésilien semble montrer, bien plus que le cas du peyotl aux États-Unis, l'investissement réussi d'un tiers-espace⁷, ayant permis l'émancipation de ces groupes religieux, la reconnaissance de leur légitimité sociale ainsi que le renforcement de leur autodétermination.

Mais tout d'abord, il est de mise de préciser les deux principaux outils théoriques ayant guidé notre démarche (hybridité et résistance) et ensuite d'établir quelques précisions au sujet de la catégorie subjective «drogues».

0.1. Hybridités et résistance

Notre démarche est principalement guidée par deux concepts, l'hybridité et la résistance, ce qui se reflètera, d'abord, dans notre façon d'aborder les pratiques (hybrides) reliées à l'ayahuasca et au peyotl, puis, dans notre analyse des stratégies (de résistance) utilisées par certains groupes défendant la légitimité de ces pratiques. Revoyons donc rapidement ces outils théoriques.

Le concept d'hybridité, formulé au sein des théories postcoloniales, fait foi de la centralité de l'identité au sein de ce courant. Parce que le pouvoir est perçu comme étant relationnel et productif de subjectivités, la notion d'identité est centrale à la réflexion sur les

⁷ Voir par exemple : Homi K. BHABA et Jonathan RUTHERFORD, «Le Tiers-espace», *Multitudes*, no. 26, 2006, p. 95-107.

rapports de pouvoir. L'hybridité réfère aux adaptations, transformations et interprétations créatives de symboles et de pratiques culturelles occidentales⁸. Les hybrides font foi de la capacité d'adaptation et de résilience des populations englobées dans les subjectivités créées par le discours (post)colonial. Ils viennent remettre en question l'aspect essentialiste et les catégories subjectives établies par un discours dominant occidental systématiquement construit sur des oppositions binaires.

En conceptualisant l'hybridité, Bhabha a contribué de façon importante aux théories postcoloniales, leur offrant un outil théorique pour enfin aborder avec nuance l'agentivité des populations dominées. Ainsi, cet auteur a montré que ces populations ne sont pas passives dans un processus à sens unique les constituant en tant que sujets et qu'elles gardent une capacité à résister contre cette domination, laquelle n'est jamais totale⁹. En désintégrant la symétrie des différenciations subjectives entre soi et l'*autre*, l'hybridité représente un terrain de résistance et de subversion. De cette façon, elle vient déconstruire les lignes de différenciation sur lesquelles sont érigées le système (post)colonial, celles qui servent à le justifier pour en assurer la reproduction¹⁰.

Le recours à la notion d'hybridité est stratégique chez les auteurs de la théorie post-coloniale car elle permet de réfuter le discours prônant un retour aux traditions et aux modes de vie du passé, qui comporte un important risque d'essentialisation des populations. L'hybridité est mise de l'avant comme étant un rempart contre la violence de l'exclusion et de l'essentialisme¹¹. Ce concept permet donc de déconstruire le déterminisme et d'assurer un regard alerte et critique envers toute forme d'essentialisation. Cette critique de l'essentialisme et du «traditionalisme» permet de recentrer l'analyse des éléments constitutifs de l'identité. En effet, plutôt que de permettre un discours tendant à accorder certains éléments qui, pris ensemble, constitueraient l'essence d'un groupe, l'hybridité permet plutôt de définir ce groupe en fonction de la façon dont cette identité commune s'est

⁸ Rita ABRAHAMSEN, «Postcolonialism», in Martin GRIFFITHS (dir.), *International Relations Theory for the Twenty-First Century*, New York : Routledge, 2007, p. 111-122, p. 117.

⁹ Homi K. BHABA, *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994.

¹⁰ *idem*.

¹¹ Rita ABRAHAMSEN, «Postcolonialism», *op. cit.*, p. 118

construite dans l'expérience de la domination¹². En outre, ce concept permet de prendre en considération le fait que les identités sont en reconstruction et en redéfinition perpétuelles¹³.

Le thème de la résistance est un autre thème caractéristique des théories postcoloniales, ce qui s'explique par le postulat ontologique des auteurs de ce courant, qui cherchent à donner une voix à ceux qui ne sont pas entendus normalement. Le fait de mettre en valeur des points de vue et des visions du monde marginalisées représente en soi un acte de subversion car il permet de remettre en question le discours hégémonique¹⁴. Les deux concepts sont liés, l'hybridité démontrant la capacité de résistance des populations subalternes.

Nous chercherons donc à démontrer que certains groupes dont la consommation de plantes psychoactives est légitime se voient obligés d'adopter des stratégies de résistance afin de protéger leurs pratiques et de lutter pour faire reconnaître leur légitimité lorsqu'ils arrivent dans le monde globalisé. Nous pourrions observer que les groupes qui portent ces pratiques – comme les pratiques elles-mêmes-, sont le résultat de multiples hybridations. Ces hybrides viennent démontrer les contradictions et les faiblesses du discours dominant en venant remettre en question les catégories binaires mises en place par l'Occident. Concrètement, comme nous le verrons, de telles pratiques posent de sérieux défis à des universaux tels que la prohibition des drogues, la liberté de religion, l'identité et la culture. Principalement, le sens qui est donné par ces groupes à l'ayahuasca et au peyotl entre en conflit avec la catégorie subjective et englobante des «drogues».

0.2. Les « Drogues »

Mais qu'entend-on au juste par «drogues»? Une définition scientifique les définit comme étant toutes substances ayant des effets biochimiques physiques ou psychologiques

¹² Comme nous le verrons, ces aspects de la construction de la religion autochtone du peyotl ont été largement ignorés. Par conséquent, la législation étasunienne sur le rituel du peyotl possède certains relents d'essentialisme. *ibid.*, p. 119 ; référant à , Bell HOOKS, «Postmodern Blackness», in Patrick WILLIAMS et Laura CHRISMAN, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, London : Harvester Wheatsheaf, 1994, p. 421-427.

¹³ Rita ABRAHAMSEN, «Postcolonialism», *op. cit.*, p. 119

¹⁴ *idem.*

sur l'humain. Mais, dans le langage courant, lorsqu'on réfère aux drogues, le terme prend une autre connotation et perd sa neutralité. Surtout en français¹⁵, les «drogues» sont communément entendues comme les substances psychoactives illicites¹⁶. Cette définition péjorative en vint à se combiner à la première. De cette façon, la modernité occidentale a engendré la construction d'une catégorie subjective, les drogues, qui est abordée à partir de deux grands modèles. Le premier, davantage associé à des idéologies conservatrices¹⁷, considère certaines substances comme étant intrinsèquement néfastes et ayant le pouvoir d'annihiler le libre choix. Dans cette perspective, la personne qui prend volontairement ces substances mérite d'être punie. Le second modèle voit les drogues comme étant des pathogènes, c'est-à-dire qu'elles sont construites comme étant une maladie qu'il faudra prévenir et traiter. Le premier modèle est à la base du système de prohibition et surtout de l'approche répressive de la prohibition alors que le second prédomine aujourd'hui dans les services sociaux et de santé et s'incarne par des approches de réductions des méfaits. Aussi, il faut rappeler qu'avant d'être inventée par la médecine occidentale au dix-huitième siècle, aucune société ne semble avoir créé auparavant une catégorie rassemblant toutes les substances modifiant l'humeur ou les fonctions motrices et sensorielles¹⁸.

Mais ces deux modèles découlent tout de même d'un même paradigme pharmaco-médical, qui offre une vision péjorative des drogues et qui est fortement attaché à la perspective occidentale sur ses substances. Par exemple, dans son étude clinique sur les effets à long terme de l'ayahuasca, généralement utilisée dans des contextes spirituels et religieux, Robert Gable souligne à quel point le paradigme de la pathologie n'est pas adéquat pour aborder une telle substance :

¹⁵ En anglais, le terme «*drug*» est couramment utilisé pour référer aux médicaments et remèdes. En français au contraire, le mot drogue est très rarement utilisé dans ce sens.

¹⁶ Mike JAY, *High Society ; The Central Role of Mind-Altering Drugs in History, Science and Culture*, Toronto : Park Street Press, 2010, p. 49.

¹⁷ Voir par exemple : Ethan A. NADELMANN, «Global Prohibition Regimes : the Evolution of Norms in International Society», *International Organization*, 44(4), 1990, p. 479-526, p. 506 ; Fernanda MENA et Dick HOBBS. «Narcophobia : Drugs Prohibition and the Generation of Human Rights Abuses», *Trends in Organized Crime*, 13, 2010, p. 60-74, p. 62, 63 ; David T. COURTWRIGHT, *De passion à poison : Les drogues et la construction du monde moderne*, Québec : Presses de l'Université Laval, 2008, p. 253-254.

¹⁸ Jay, *High Society*, *op. cit.*, p. 68.

«[I]t might be noted that the discipline of toxicology has its own queasiness – especially about spiritual concepts such as “transcendence”, “ineffability”, and “grace” that often appear in descriptions of ayahuasca sessions by physically and psychologically healthy individuals. Many reported experiences are similar to descriptions of samadhi in advaitan Hinduism, satori in Zen Buddhism or beatific vision in Christianity. Such alleged beneficial experiences lie outside the pathology-oriented realm of toxicology, but not necessarily or completely beyond the scientific requirement of falsifiability.»¹⁹

Devant ce discours associant pathologie et drogues, il devient alors difficile pour l’adepte d’une religion dont le culte en implique la consommation de substances psychoactives de parler en public de ses pratiques sans qu’il n’ait à en justifier la légitimité. Le discours dominant le propulsera fort souvent dans la pathologie ou dans l’immoralité et il lui sera difficile de se détacher de cette étiquette subjective de «drogue» alors que, de son point de vue, la substance consommée ne devrait pas être considérée comme telle.

Bien que l’on prenne aujourd’hui pour acquise l’illégalité de certaines substances psychoactives, il suffit de mettre ce dernier siècle de prohibition en perspective avec le reste de l’Histoire²⁰ pour se rendre compte que la construction des drogues en tant que menace est tout à fait récente et qu’elle émane d’un contexte historique et d’idéologies particulières²¹. Le régime international de prohibition²² s’est érigé sur des principes moraux, sur des valeurs

¹⁹ Robert S. GABLE, «Risk assessment of Ritual Use of Oral Dimethyltryptamine (DMT) and harmala alkaloids», *Addiction*, 102 (1), janvier 2007, p. 24-34, p. 32.

²⁰ Pour constater la place importante des drogues dans plusieurs civilisations avant la modernité, voir surtout : Antonio ESCOHOTADO, *Histoire générale des drogues, Tome 1*, Paris : L’Esprit frappeur, 2003.

²¹ Sur la construction des «drogues», voir principalement : COURTWRIGHT, *De passion à poison : Les drogues et la construction du monde moderne, op. cit.* ; Richard DAVENPORT-HINES, *The Pursuit of Oblivion : A Global History of Narcotics 1500-2000*, London, Weidenfeld & Nicolson, 2001 ; Escohotado, Antonio. *Histoire générale des drogues, op. cit.* ; Ethan A. NADELMANN, «Global Prohibition Regimes », *op. cit.*

²² Le régime international de prohibition des drogues est constitué d’une institution principale, l’Organe international de contrôle des stupéfiants (OICS), responsable de la mise en œuvre des trois Conventions principales de ce régime: la *Convention Unique sur les stupéfiants de 1961 telle qu’amendée par le Protocole de 1972*, la *Convention de 1971 sur les substances psychotropes* et la *Convention des Nations Unies contre le trafic illicite de stupéfiants et de substances psychotropes* de 1988.

et sur des peurs plutôt que sur des faits scientifiques²³. Ce régime a su s'imposer aux autres États, principalement poussé par le leadership étasunien²⁴, qui a aussi réussi à diffuser dans les sociétés sa propre vision des drogues.

La prohibition des drogues est d'abord basée sur la peur de l'état de conscience altéré, qui est en soi une forme d'altérité. L'altérité se trouve au centre de la construction des drogues, lesquelles sont impliquées dans les processus de constitution de l'*autre*. En effet, les drogues, lorsqu'elles représentent une menace, sont toujours associées aux étrangers : elles viennent d'ailleurs, de la culture et de la terre de l'*autre*, et, lorsqu'elles arrivent en Occident, ce sont les immigrants qui sont d'abord blâmés. Le fait que les premières lois de prohibition des drogues aux États-Unis étaient fort souvent des lois raciales qui cherchaient à faire fuir les immigrants²⁵ en prohibant leurs coutumes «arriérées» en est un exemple probant. La vision occidentale des drogues a contribué à construire et essentialiser l'*autre*, que ce soit la femme²⁶, l'étranger²⁷, l'immigrant²⁸, le noir²⁹, le pauvre³⁰ ou l'autochtone et ce, tant lorsque ces substances étaient légales que depuis qu'elles ne le sont plus. Selon le discours dominant, ces catégories de personnes sont (ou étaient, c'est selon) naturellement disposées aux drogues alors que l'homme blanc ne l'est pas, car il sait qu'il est amoral et dangereux d'en consommer.

²³ Ross COOMBER et Nigel SOUTH, «Drugs, Cultures and Controls in Comparative Perspective», in ID. (dirs.), *Drug Use and Cultural Contexts "Beyond the West"*, London : Free Association Books, 2004, p. 15.

²⁴ Sur ce sujet, voir surtout : William B. MCALLISTER, *Drug Diplomacy in the Twentieth Century ; An International History*, New York : Routledge, 2000.

²⁵ Au sujet des premières lois prohibant l'opium, associé aux immigrants chinois, voir : Richard DAVENPORT-HINES. *The Pursuit of Oblivion, op. cit.*, p. 90.

²⁶ Au dix-neuvième siècle, la fonction de l'opium (et plus tard la morphine) pour la médecine était de réguler l'humeur et le corps de la femme. Sur ce sujet, voir par exemple : *ibid*, p. 26, 54, 78, 79, 132, 133.

²⁷ Les récits des orientalistes sur l'opium et sur le haschich sont fascinants à ce sujet. Voir : *ibid*, p. 31, 32.

²⁸ Au sujet du cannabis par exemple, associé aux immigrants mexicains, voir : *ibid*, p. 53, 84, 154

²⁹ Voir quelques exemples de la construction d'une association entre l'homme afro-américain et la cocaïne : *ibid*, p. 113, 153.

³⁰ *ibid*, p. 55, 56.

2. Hybridités du rituel d'ayahuasca et stratégies utilisées pour la reconnaissance de sa légitimité

L'ayahuasca³¹, comme le peyotl, n'est pas expressément interdite par le régime de prohibition³². Cependant, lorsque ce rituel rencontre la cité occidentale, le discours hégémonique sur les drogues fige tout de même l'ayahuasca dans cette catégorie subjective. En outre, les groupes qui portent ces pratiques sont souvent amenés à se défendre devant la justice en Europe et aux États-Unis. Voyons donc de plus près ces pratiques hybrides et les stratégies de résistance utilisées pour défendre la légitimité et la légalité du rituel religieux de l'ayahuasca.

Nous nous pencherons sur le phénomène brésilien des religions syncrétistes pratiquant le rituel de l'ayahuasca³³, auxquels nous nous référerons en tant que «religions

³¹ Le terme *ayahuasca* (du Quechua, *aya* qui veut dire âme, esprits des morts et *wasca*, qui veut dire vigne, corde) est communément utilisé pour référer à une infusion psychoactive utilisée dans la région amazonienne à des fins religieuses et spirituelles depuis l'époque précolombienne. Les effets psychoactifs de l'infusion sont l'oeuvre de la synergie entre deux plantes, la *Psychotria viridis*, dont la molécule active est le diméthyltryptamine (DMT), et la *Banisteriopsis caapi*, qui contient des alcalins harmala, des inhibiteurs de monoamine-oxydase (IMAO). L'ayahuasca induit habituellement des visions et des hallucinations sensorielles et reste une substance peu explorée par la science occidentale. Elle est généralement prise lors d'un rituel dans un but de guérison ou de quête spirituelle. Kenneth W. TUPPER, «The Globalization of Ayahuasca : Harm Reduction or Benefit Maximization ?», *International Journal of Drug Policy*, 19, 2008, p. 297-303, p. 298. Au sujet des effets, voir l'étude de psychophénoménologie fort détaillée élaborée par Shanon : Benny SHANON, *The Antipodes of the Mind ; Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*, Oxford : Oxford University Press, 2007.

³² En effet, l'OICS, organe des Nations Unies chargé de superviser le régime de prohibition, affirme clairement que la Convention de 1971 ne couvre pas les plantes : «bien que certains stimulants actifs ou principes actifs contenus dans certaines plantes soient inscrits aux Tableaux de la Convention de 1971, aucune plante n'est actuellement placée sous contrôle en vertu de cette Convention [...] Les préparations (décoctions à prendre par voie orale) faites à partir de plantes contenant ces principes actifs ne sont pas soumises non plus à un contrôle international. Parmi ces plantes ou matières végétales, il y a le *khat* [...], l'ayahuasca [...], le cactus peyotl [...], les champignons magiques [...], l'éphedra [...], le kratom [...], l'iboga [...] et le *Salvia divinorum*». Organe International de Contrôle des Stupéfiants (OICS). *Rapport 2010*. Vienne : Nations Unies, 2011, p. 51.

³³ Les trois principaux groupes brésiliens sont : Santo Daime, União do Vegetal et Barquinha. Seuls les deux premiers sont pertinents dans le cadre du présent travail. Santo Daime, UDV et leur cousin plus discret, Barquinha, sont tous trois fondés sur les préceptes et les rituels établis par leurs fondateurs respectifs. Malgré leurs différences et les schismes doctrinaux qui les séparent, on peut les rassembler car ils sont considérés comme étant des développements différents d'un même noyau de croyances et de pratiques, ce qui leur confère une tradition commune. Edward MACRAE, «The

d'ayahuasca»³⁴. Par ces groupes, l'usage religieux de l'ayahuasca a pris une forme particulière au Brésil, mais il est important de retenir que cette substance est aussi utilisée par des populations autochtones et *mestizos* partout dans la région amazonienne. Dans ces derniers cas, la modernisation et l'hybridation du rituel autochtone relève d'une autre catégorie³⁵, celle du *vegetalismo*³⁶, qui sera peu abordée dans ce texte³⁷.

2.1. Les religions d'ayahuasca brésiliennes

Étant le fruit de multiples *cross-cultural fertilizations*³⁸ les religions d'ayahuasca brésiliennes représentent de parfaits exemples d'hybridations: nées dans la région amazonienne, fondées par des afro-brésiliens, rassemblant d'abord des travailleurs immigrés,

Development of Brazilian Public Policies on the Religious Use of Ayahuasca», in Beatriz Caiuby LABATE et Edward MAC RAE (dirs.), *Ayahuasca, Ritual and Religion in Brazil*, London : Equinox Publishing, 2010, p. 191-204, p. 194.

³⁴ Notre traduction littérale de «*religiões ayahuasqueiras*», terme utilisé dans la littérature pour référer à ces groupes. Voir : Beatriz Caiuby LABATE, Edward MACRAE et Sandra Lucia GOULART. «Brazilian Ayahuasca Religions in Perspective», in Beatriz Caiuby LABATE et Edward MACRAE (dirs.), *op.cit.*, p.1, 2, 10.

³⁵ Tupper remarque qu'au vingtième siècle, au fil de «fertilisations transculturelles» entre autochtones et non-autochtones, le rituel de l'ayahuasca a pris des formes hybrides, parmi lesquelles il distingue trois grandes catégories. La première catégorie est celle des religions brésiliennes d'ayahuasca. La deuxième est constituée du *vegetalismo* transculturel et réfère aux rituels d'ayahuasca inspirés des traditions autochtones, mais réaménagés pour les non-autochtones. De telles cérémonies peuvent avoir lieu tant dans la région amazonienne qu'en Occident. Ce phénomène naît de l'intérêt des populations non-autochtones envers les autres traditions religieuses et s'incarne de plusieurs façons. Le *vegetalismo* transculturel a aussi perpétué la construction sociale autochtone de l'ayahuasca, considéré comme un remède thérapeutique et une plante sacrée. La troisième catégorie réfère aux usages plus individuels et non-structurés qui découle de la disponibilité des plantes et de la connaissance *via* l'internet. Kenneth W. TUPPER, «Ayahuasca Healing Beyond the Amazon : the Globalization of a Traditional Indigenous Entheogenic Practice», *Global Networks*, 9(1), 2009, p. 117-136, p. 119-120.

³⁶ Le *vegetalismo* est une pratique traditionnelle de médecine basée sur les plantes, le régime et le chant. Les *vegetalistas* sont des guérisseurs populaires (*curanderos*) d'Amérique du Sud qui entretiennent des éléments du savoir traditionnel autochtone sur les plantes tout en absorbant des influences chrétiennes, ésotériques ou provenant du milieu urbain. Le *vegetalismo* est ancré dans une vision du monde animiste dans laquelle les plantes ont des esprits, lesquels peuvent enseigner et guérir. Voir : Kenneth W. TUPPER, «Ayahuasca Healing Beyond the Amazon », *op. cit.*, p. 119 ; Luis Eduardo LUNA, *Vegetalismo : Shamanism among Mestizo Population of the Peruvian Amazon*, Stockholm : Almquist and Wiskell International, 1986.

³⁷ Il est important de rappeler que les trois formes hybrides du rituel identifiées par Tupper doivent être distinguées des rituels autochtones d'ayahuasca - qui seront aussi laissées de côté dans ce travail. Les formes hybrides sont plus récentes et surtout, Tupper les distingue car c'est par elles que le rituel autochtone de l'ayahuasca se déterritorialise. Kenneth W. TUPPER, «Ayahuasca Healing Beyond the Amazon », *op. cit.*, p. 119.

³⁸ Kenneth W. TUPPER, «The Globalization of Ayahuasca », *op. cit.*, p. 301.

puis s'installant dans les milieux urbains pour ensuite pénétrer l'international. Mais aussi, on peut constater cette hybridité en observant leur système de croyances et leurs rituels : ces religions reprennent, traduisent, réinterprètent des éléments tirés des traditions, des rites et des croyances judéo-chrétiennes, autochtones et *vegetalistas*, spiritistes, afro-brésiliennes, maçonniques et catholiques populaires.

Nous nous intéresserons ici plus particulièrement aux groupes religieux Santo Daime³⁹ et União do Vegetal⁴⁰ (UDV) car ce sont eux qui connaissent une expansion jusque dans les villes occidentales⁴¹. Le rituel de l'ayahuasca est central à la vie spirituelle de ces croyants et fait part d'une relecture du rituel autochtone, à partir des valeurs fondamentales du christianisme. Ces groupes trouvèrent d'abord adhésion auprès de populations plus pauvres

³⁹ La plus vieille religion brésilienne d'ayahuasca – et la plus connue – et celle du Santo Daime, qui fut fondée dans les années 1930s. Santo Daime est une religion qui marie certains éléments autochtones et certains éléments chrétiens. Les rituels sont essentiellement des messes chrétiennes durant lesquelles le *daime* (c'est ainsi qu'ils réfèrent à l'ayahuasca) est partagé dans un rituel sacré. *Daime* ne réfère pas uniquement à l'infusion, mais aussi au pouvoir qui l'habite, lui-même source de la vie et de la connaissance. Lorsque le fondateur Mestre Raimundu Irineu Serra, un afro-brésilien travaillant dans l'extraction du caoutchouc, décède, l'église connaît un schisme et se divise en plusieurs sous-groupes. Le plus important de ceux-ci est le CEFLURIS (*Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra*) créé par Sebastião Mota, un ancien disciple de Serra, en 1974. Le cœur de ce mouvement religieux se trouve dans l'état brésilien de l'Acre. C'est la cellule CEFLURIS qui a poussé l'implantation du Santo Daime dans les régions urbaines du sud du Brésil à la fin des années 1970s. C'est aussi sous le leadership du CEFLURIS que le Santo Daime s'implante dans plusieurs villes occidentales. Elle a aujourd'hui des cellules aux États-Unis, au Canada, au Mexique, en Amérique du Sud, quatorze en Europe, deux en Asie et deux en Afrique. Voir par exemple : LABATE, MACRAE et GOULART. «Brazilian Ayahuasca Religions in Perspective», *op. cit.*, p. 4, 15.

⁴⁰ Aussi une religion syncrétiste, l'União do Vegetal (UDV) consomme la *hoasca* (c'est ainsi que les adeptes de l'UDV réfèrent à l'ayahuasca) en tant que rituel sacré et perçoit l'infusion comme étant la source de la connaissance. L'UDV fut fondée en 1961 suite à la rencontre entre un travailleur du caoutchouc afro-brésilien, Gabriel da Costa et les populations autochtones de l'amazone. Cette religion intègre des éléments chrétiens et autochtones, mais incorpore aussi des croyances et des rituels *mestizos*, afro-brésiliens, spiritistes, maçonniques, judéo-chrétiens et chrétiens populistes. En outre, ses cérémonies sont moins formelles que celles du Santo Daime et s'inspirent davantage des traditions ésotériques. L'UDV est implantée dans plusieurs villes brésiliennes, ainsi que dans les états du Nouveau Mexique, de la Californie, du Colorado, de Washington, du Texas, de la Floride, en plus d'avoir une cellule à Madrid et quelques autres en formation en Europe ; Voir par exemple : LABATE, MACRAE et GOULART. «Brazilian Ayahuasca Religions in Perspective», *op. cit.*, p. 8.

⁴¹ La globalisation de ces groupes est indéniable, alors que des églises sont ouvertes dans différentes villes d'Occident. Voir : Beatriz Caiuby LABATE et Edward MACRAE (dirs.), *Ayahuasca, Ritual and Religion in Brazil*, *op. cit.*, p. xvi ; Kenneth W. TUPPER, «Ayahuasca Healing Beyond the Amazon », *op. cit.*, p.119 ; Kenneth W. TUPPER, «The Globalization of Ayahuasca », *op. cit.*, p. 299.

et atteignent aujourd'hui aussi des populations des classes moyennes et élevées. Elles émergent dans le contexte du boom de l'industrie du caoutchouc provoqué par la Première Guerre Mondiale, qui attira dans la région amazonienne l'immigration massive d'une main-d'oeuvre venue de partout au Brésil. Santo Daime et l'UDV furent donc développés par des personnes issues de classes subalternes de la société, travailleurs de l'extraction du caoutchouc immigrés dans la région, qui rassemblèrent d'autres de leurs collègues, déplacés de leurs régions natales et littéralement propulsés dans la jungle. Ces rassemblements leur permirent ainsi de se forger des identités communes. Ces groupes religieux ont donc joué un rôle important dans l'intégration urbaine des travailleurs immigrés dans la région amazonienne⁴².

2.2. Légalité et légitimité du rituel de l'ayahuasca au Brésil

Dès 1988, la légitimité de l'usage religieux de l'ayahuasca fut reconnue au Brésil. Mais c'est au fil d'un long processus, auquel divers représentants des principales religions d'ayahuasca ainsi que plusieurs anthropologues furent appelés à participer, que la légalisation formelle du rituel fut reconnue en 2010⁴³. Il reste à élaborer des règles claires au sujet de certaines questions aussi essentielles que le transport de l'infusion⁴⁴.

Bien que la légitimité sociale ait été officialisée par la légalisation officielle de l'ayahuasca, il ne faut pas oublier que les adeptes de ces religions sont souvent stigmatisés dans les médias de masse et que certaines franges de la société brésilienne continuent de voir ces groupes d'un oeil suspicieux. Sporadiquement dans les médias populistes (ce fut particulièrement virulent suite à l'adoption de la régulation de 2010), ces groupes religieux sont dépeints comme des marginaux qui tentent de justifier leur usage de drogues et le

⁴² Voir par exemple : Mariana Ciavatta PANTOJA et Osmildo Silva DA CONCEIÇÃO, «The Use of Ayahuasca Among Rubber Tappers of the Upper Juará», in Beatriz Caiuby LABATE et Edward MACRAE (dirs.), *Ayahuasca, Ritual and Religion in Brazil*, *op. cit.*, p. 21-37.

⁴³ Selon cette réglementation, l'infusion ne peut servir à des fins commerciales, ou à des buts visant à stimuler le tourisme. Aussi, l'usage thérapeutique est interdit jusqu'à ce que les recherches aient pu prouver les propriétés positives de la substance dans un tel contexte. Conselho Nacional de Políticas sobre as Drogas (CONAD), Resolução no. 1 du 25 janvier 2010.

⁴⁴ Edward MACRAE, «The Development of Brazilian Public Policies on the Religious Use of Ayahuasca», *op. cit.*, p. 201.

moindre incident survenant en leur sein est automatiquement attribué à la substance⁴⁵. Truffés de sophismes, ces reportages donnent en général mauvaise presse à ces religions et véhiculent parfois un discours mensonger faisant part d'effets néfastes sur la santé de la substance et stimulant la peur dans la population⁴⁶.

Mais il semble que ces voix soient minoritaires. En effet, à chaque fois que ces inquiétudes ont été formellement présentées aux autorités, celle-ci ont réitéré la légitimité de ces cultes. Les autorités brésiliennes semblent donc assurer la protection du statut légitime et légal des cultes d'ayahuasca. En outre, les anthropologues brésiliens prennent soin de qualifier l'ayahuasca de substance psychoactive plutôt qu'hallucinogène afin de la distinguer des drogues récréatives et surtout afin d'avoir un terme plus neutre⁴⁷.

Les religions d'ayahuasca et les religions afro-brésiliennes ont connu une trajectoire semblable à des époques différentes, alors que l'implication d'intellectuels dans le débat les concernant ainsi qu'au sein des institutions étatiques a largement contribué à établir leur légitimité⁴⁸. Durant le processus ayant mené à la légalisation de l'ayahuasca au Brésil, la diversité des voix au sein de ces institutions a donc permis que les considérations sociales et culturelles l'emportent sur une vision plus étroite et positiviste se basant exclusivement sur le fait que ces groupes religieux utilisent des substances qualifiées de drogues, interdites par

⁴⁵ *ibid.*, p. 191. «Santo Daime liberado : A encruzilhada do Daime», *Revista Isto É*, 10 février 2010 ; Kalleo COURA et Renata BETTI. «Alucinação Assassina», *Veja*, 24 mars 2010, p. 66-73.

⁴⁶ Edward MACRAE, «The Development of Brazilian Public Policies on the Religious Use of Ayahuasca», *op. cit.*, p. 197.

⁴⁷ Ce terme plus neutre permet ensuite d'admettre les expressions utilisées par les personnes pratiquant le rituel (en général, *visiones* en espagnol et *mirações* en portugais). L'expression «hallucinogène» semble péjorative car elle pourrait sous-entendre que ces visions ne sont pas réelles.

⁴⁸ Les religions afro-brésiliennes, parce qu'elles étaient considérées comme de la sorcellerie, furent criminalisées dès l'apparition du premier code pénal républicain. Dans les années 1930, les sciences médicales vinrent ajouter à ce statut de criminalité en y ajoutant la pathologie. Mais certains intellectuels brésiliens s'opposaient à ce statut et aidèrent ces religions à se forger une légitimité sociale. Naquit alors un discours dépeignant ces religions comme étant des manifestations authentiques de la culture et de l'identité nationale brésilienne nationale, qui allait tranquillement au fil des décennies l'emporter sur l'ancien discours missionnaire et pathologisant. Parmi ces intellectuels, on comptait par exemple Gilberto Freyre, Nina Rodrigues et Jorge Amaado. Edward MACRAE, «The Development of Brazilian Public Policies on the Religious Use of Ayahuasca», *op. cit.*, p. 201, 202 ; Domingos Bernardo Giallusi da Silva SA, «Ayahuasca : the Consciousness of expansion», in Beatriz Caiuby LABATE et Edward MACRAE (dirs.), *Ayahuasca, Ritual and Religion in Brazil*, *op. cit.*, p. 161-189.

le régime hégémonique de prohibition⁴⁹. D'un autre côté, ce déterminisme scientifique continue de planer au-dessus de ces groupes religieux. Le simple fait qu'elles soient appelées dans la littérature des «*religiões ayahuasqueiras*», démontre à quel point on continue quand même de voir le monde dans un angle strictement pharmaco-médical⁵⁰.

2.3. Ayahuasca : de la jungle amazonienne à la ville occidentale

Bien que l'usage religieux de l'ayahuasca soit établi dans les pays d'où proviennent ces traditions, c'est souvent lorsque ces religions traversent les frontières, suivant le flux inéluctable de la globalisation, qu'elles rencontrent le mur du déterminisme pharmaco-scientifique. Ainsi, alors que ces religions s'internationalisent, elles se rendent compte que les États chantres de la globalisation restent méfiants envers certains des mouvements transnationaux qu'elle engendre⁵¹.

L'arrivée de ces religions dans certains pays d'Europe et d'Amérique du Nord a causé un malaise juridique évident, alors qu'ils semblent avoir eu du mal à répondre au défi posé. Le cas de l'ayahuasca, surtout à cause du contenu de sa définition socialement construite, pose en effet la question de la liberté de religion et certains États occidentaux semblent refuser d'avoir à poser la question de la hiérarchie entre cette liberté et la prohibition des drogues. Ainsi, une situation absurde découle de la volonté des États d'appliquer également la liberté de religion et le régime de prohibition des drogues : la situation juridique des adeptes de ces religions est inégale d'un pays à l'autre. Dans certains pays, elle est floue, obligeant les adeptes à pratiquer leur religion dans la clandestinité et dans le risque d'être poursuivis et peut-être criminalisés.

Des membres de ces groupes ont subi des poursuites et ont dû faire valoir leurs droits en justice, par exemple en Australie, en France, en Allemagne, en Italie, aux Pays-Bas, en Espagne et aux États-Unis⁵². À partir d'octobre 1999, on a pu assister en Europe à une vague

⁴⁹ Edward MACRAE, «The Development of Brazilian Public Policies on the Religious Use of Ayahuasca», *op. cit.*, p. 199, 200, 201.

⁵⁰ *ibid.*, p. 195

⁵¹ *ibid.*, p. 197

⁵² Kenneth W. TUPPER, «Ayahuasca Healing Beyond the Amazon », *op. cit.*, p.119.

de descentes policières visant ces groupes religieux, au terme de laquelle des arrestations et des confiscations ont été effectuées⁵³. Il semble que cette vague de répression faisait suite à des pressions exercées par les États-Unis sur les pays d'Europe⁵⁴. Santo Daime et l'UDV ont donc dû développer des stratégies leur permettant de survivre dans le régime global de prohibition⁵⁵.

Les arrestations alors menées aux Pays-Bas furent fort médiatisées et choquèrent la population, car la police était débarquée à l'improviste durant une cérémonie. Gêné par cette affaire, le procureur chercha à régler le cas à l'amiable, mais Santo Daime tenait à ce que la justice établisse un verdict clair sur les droits de ses membres⁵⁶. Suite à cette affaire, c'est aux Pays-Bas que le droit à l'usage religieux de l'ayahuasca semble désormais le mieux établi en Europe. En Espagne, Santo Daime est reconnu officiellement comme un groupe religieux, mais l'usage religieux de l'ayahuasca n'y est pas légal, il n'y est que toléré⁵⁷. En France, des adeptes de Santo Daime virent les charges criminelles de trafic international de drogue qui pesaient contre eux être levées après une complexe bataille judiciaire qui dura plus de cinq ans⁵⁸. Les leaders du groupe furent détenus durant trois semaines⁵⁹. Ils obtinrent le droit de pratiquer librement leur religion après des très longs démêlés judiciaires, mais, quelques mois plus tard, cette liberté retourna dans un flou juridique alors les plantes composant l'ayahuasca furent placées par le Ministère de la Santé sur la liste des produits prohibés⁶⁰. Cette affaire fut peu médiatisée, au contraire de ce qui eut lieu aux Pays-Bas⁶¹,

Aux États-Unis, une affaire impliquant l'UDV fut fort importante dans la reconnaissance du droit à l'usage religieux de l'ayahuasca. Pendant près de sept ans, pour fournir l'ayahuasca aux chapitres étasuniens de l'UDV, les plantes étaient envoyées du

⁵³ Alain LABROUSSE et Laurent LANIEL, «Part three : Europe», *Crime Law and Social Change, Special Issue : The World Geopolitics of Drugs 1998/1999*, 36(1-2), 2001, p. 103-165, p. 134.

⁵⁴ Il reste difficile de comprendre les motifs des États-Unis dans ceci. *ibid.*, p. 137.

⁵⁵ LABATE, MACRAE et GOULART. «Brazilian Ayahuasca Religions in Perspective», *op. cit.*, p. 15.

⁵⁶ Alain LABROUSSE et Laurent LANIEL, «Part three : Europe», *op. cit.*, p. 135.

⁵⁷ LABATE, MACRAE et GOULART. «Brazilian Ayahuasca Religions in Perspective», *op. cit.*, p. 15.

⁵⁸ *ibid.*, p. 15.

⁵⁹ Alain LABROUSSE et Laurent LANIEL, «Part three : Europe», *op. cit.*, p. 135.

⁶⁰ LABATE, MACRAE et GOULART. «Brazilian Ayahuasca Religions in Perspective», *op. cit.*, p. 15.

⁶¹ Alain LABROUSSE et Laurent LANIEL, «Part three : Europe», *op. cit.*, p. 135

Brésil à Los Angeles, à partir d'où elles étaient ensuite redistribuées vers les différentes cellules. En 1999, les douanes étasuniennes retinrent le colis afin de l'inspecter. Après avoir déterminé que les plantes contenaient du DMT, une substance prohibée, une longue bataille juridique entre le gouvernement des États-Unis et l'UDV s'initia. L'UDV faisait valoir que les droits constitutionnels de liberté de religion de ses membres étaient bafoués. L'affaire fit son chemin jusqu'en Cour Suprême⁶², laquelle conclut en 2006 que le gouvernement n'avait pas réussi à démontrer à la Cour que l'usage que l'UDV fait de l'ayahuasca présente assez de dangers pour justifier une répression⁶³. Ainsi, grâce à cette décision, l'UDV a légalement le droit de pratiquer sa religion aux États-Unis (ce qui implique l'importation d'ayahuasca). L'esprit de cette décision semble être suivi alors qu'en 2009, la Cour accorda au chapitre Santo Daime d'Oregon le droit d'importer et d'utiliser l'ayahuasca dans ces rituels⁶⁴, en s'appuyant fortement sur la décision de la Cour Suprême⁶⁵. Santo Daime (du moins en Oregon) et l'UDV ont donc le droit de pratiquer leur religion en toute liberté aux États-Unis.

Dans la plupart des cas, constatant la sincérité et la bonne foi de ces religions, la justice finit par reconnaître le droit de l'usage religieux de l'ayahuasca aux membres de ces groupes. Dans d'autres cas, les procédures judiciaires traînent en longueur et consolident ainsi le flou entourant le statut légal de ces religions dans l'État concerné⁶⁶. Dans les pays où le statut légal du culte reste flou, les adeptes sont condamnés à vivre leur foi dans la clandestinité, risquent d'être stigmatisés par le discours dominant sur les drogues et vivent dans la crainte de recevoir des poursuites criminelles.

En outre, le simple fait que ces affaires soient judiciairisées pose en soi une certaine entrave au droit d'exercer pleinement sa religion. Si les religions institutionnalisées comme Santo Daime et l'UDV réussissent en général fort bien à faire valoir leurs droits devant les

⁶² *Gonzales v. O Centro Espirita Beneficiente Uniao do Vegetal*, 546 U.S. 418 (2006)

⁶³ LABATE, MACRAE et GOULART. «Brazilian Ayahuasca Religions in Perspective», *op. cit.*, p. 17.

⁶⁴ *ibid.*, p. 18.

⁶⁵ *Church of the Holy Light of the Queen et al. v. Michael B. Mukasey*, 282 F. Supp. 2nd 1236 (D. Oregon 2009)

⁶⁶ Beatriz Caiuby LABATE et Edward MACRAE (dirs), *Ayahuasca, Ritual and Religion in Brazil*, *op. cit.*, p. xvi.

cours étrangères, c'est, en grande partie, parce que ces organisations disposent de moyens et de ressources leur permettant de mener des combats judiciaires complexes. Cependant, qu'en est-il des guérisseurs traditionnels issus de la tradition *vegetalista*, travaillant seuls et ne faisant pas partie d'organisations établies, qui sont parfois invités par leurs clients occidentaux à venir offrir quelques sessions ? Laissés seuls à eux-mêmes, il est plus difficile pour ces travailleurs autonomes de se défendre.

Le cas récent du *curandero*⁶⁷ colombien Taita Juan, arrêté à l'aéroport de Houston alors qu'il venait aux États-Unis pour mener une série de cérémonies d'ayahuasca à la demande de ses clients, est intéressant à cet égard. Le shaman fut détenu durant un mois et fut finalement relâché⁶⁸. Si l'homme est libre aujourd'hui et qu'aucune poursuite n'a finalement été intentée contre lui, n'empêche qu'il est interdit de séjour pour les cinq prochaines années aux États-Unis, que son infusion sacrée lui a été confisquée et qu'il a été détenu dans un pays étranger durant près d'un mois pour avoir tenté de pratiquer son métier et d'exercer en toute liberté sa foi et ses croyances. Ainsi, même si cette personne sera épargnée d'accusations criminelles et de démêlés judiciaires coûteux, longs et complexes, son arrestation et sa détention remettent tout de même en question la légitimité sociale de ces croyances et pratiques.

Que ces gens aient à lutter pour faire vivre cet héritage laisse perplexe, tout en exposant l'évanescence de la gouvernamentalité occidentale, qui cherche à s'appropriier l'*autre*, ou encore à le transformer. Bien sûr, une «note de bas de page» existe au régime international, laquelle affirme clairement que les plantes psychoactives en général ne sont pas prohibées au regard de la Convention de 1971. C'est davantage le discours dominant sur les drogues qui confine ces groupes religieux dans l'obligation de parfois pratiquer leur religion dans la clandestinité. La justice, souvent, reconnaît la nature religieuse de leur rituel et les groupes religieux brésiliens l'ont compris : c'est le terrain principal qu'ils investissent en Occident pour faire reconnaître leur droit de culte. Santo Daime et l'UDV sont de

⁶⁷ Traduction littérale : «guérisseur».

⁶⁸ Beatriz Caiuby LABATE et Gayle. «Why was Taita Juan Released ? Colombian Shaman Deported after Ayahuasca Charges Dropped», *Erowid*, 10 mars 2011, en ligne : [http://www.erowid.org/chemicals/ayahuasca/ayahuasca_law28.shtml]

nouvelles voix dans le forum global, des voix qui viennent poser de nouveaux défis au discours dominant. C'est là un phénomène typique découlant des hybridations. Mais si ceux-ci ont réussi à trouver des canaux pour se faire entendre, *quid* de ceux qui utilisent l'ayahuasca pour ses vertus religieuses et spirituelles, mais qui ne sont pas rattachés à des groupes religieux institutionnalisés ? Santo Daime et l'UDV portent-ils aussi leurs voix ?

L'unicité de cette hybridation, c'est qu'elle porte l'héritage de générations et de générations qui, oubliées par l'histoire écrite, ont porté ces pratiques jusqu'à aujourd'hui. À ceci sont venus s'ajouter quatre-vingt ans d'histoires de travailleurs immigrés exploités dans la jungle, puis une trentaine d'années de l'histoire d'un nombre toujours croissant de fidèles de toutes les classes de la société brésilienne, et maintenant, tranquillement, du monde. C'est là le legs de plusieurs générations de subalternes et ces groupes travaillent aujourd'hui pour faire reconnaître la légitimité de leur culte et de leurs croyances.

3. Le cas de la légalité de l'usage religieux du peyotl

Aux États-Unis il existe une exception permettant l'usage religieux du peyotl⁶⁹, une substance psychoactive prohibée par le *Drug Enforcement Act* et la Convention des Nations Unies sur les substances psychotropes de 1971. Lorsque l'on met en perspective cette exception avec celle de l'ayahuasca au Brésil, on observe qu'elle est teintée d'une certaine conception déterministe de l'autochtone. Pour en arriver à cette conclusion, il est nécessaire de déconstruire la façon dont a été justifiée la légitimité (et la légalité) du rituel religieux. Au Brésil, des scientifiques et des croyants ont revendiqué un droit religieux et n'ont à aucun moment associé le rituel de l'ayahuasca à une *culture* ou à une *race* en particulier. Le cas du peyotl aux États-Unis est différent en ce que le rituel y a été reconnu par l'État comme faisant partie intégrante de la culture autochtone. Le fait d'associer un rituel religieux impliquant l'usage de substances psychoactives exclusivement aux autochtones contribue à essentialiser ceux-ci en les réduisant à quelques traits culturels «naturels» déterminés qui sont ensuite utilisés pour prouver leur authenticité.

⁶⁹ Nom commun de la *lophophora williamsii*, dont l'élément psychoactif principal est la mescaline.

3.1 L'exception fédérale étasunienne permettant l'usage religieux du peyotl

La *Native American Church* (NAC) est un groupe religieux syncrétiste comptant plus de 300 000⁷⁰ adeptes autochtones des États-Unis et du Canada dont les cérémonies impliquent l'usage du peyotl. Cette institution a vu le jour à la fin du 18^{ème} siècle en réaction au génocide des autochtones et il semble qu'elle représentait alors une certaine résistance aux valeurs *traditionnelles* des autochtones⁷¹. Elle fut reconnue par l'État en 1916⁷².

Le rituel est reconnu et sa protection garantie grâce à l'*American Indian Religious Freedom Act Amendments* (AIRFAA), qui accorde aux autochtones et aux membres de la NAC un régime d'exception à la prohibition du peyotl⁷³, tout en enjoignant les états d'adopter des législations équivalentes sur leurs territoires⁷⁴, dans la mesure de leurs compétences⁷⁵ afin de garantir la protection de la liberté religieuse des autochtones. Seulement, il est important de remarquer que cette exception s'appuie sur la «relation spéciale, de nature politique» entre l'État et les nations autochtones, dans le cadre de laquelle le premier doit se porter garant de la préservation de la culture des secondes. Ainsi, selon la loi fédérale, l'usage religieux du peyotl n'est légalisé que pour les autochtones⁷⁶ et, qui plus est, pour les autochtones membres de la NAC.

En surface donc, l'exception juridique permettant l'usage du peyotl dans un contexte religieux n'est pas à proprement dite raciale, mais découlerait plutôt d'une relation politique

⁷⁰ Charles E. FAUPEL, Alan M. HOROWITZ et Greg S. WEAVER. *The Sociology of American Drug Use*, Second Edition, Oxford : Oxford University Press, 2010, p. 225.

⁷¹ Matthew MEYER, «Something old or Something New ? Indian Peyote Churches and the Cultural Logic of Authenticity», Texte écrit dans le cadre du cours *The Politics of the Past*, University of Virginia, 2002. En ligne : [http://www.neip.info/html/objects/_downloadblob.php?cod_blob=720]

⁷² Stacy B. SCHAEFER, «In Search of the Divine : Wixárika (Huichol) Peyote Traditions in Mexico», in Ross COOMBER et Nigel SOUTH (dirs.), *op. cit.*, p. 158-176, p. 171.

⁷³ 21 U.S.C. §1996a (b1)

⁷⁴ 21 U.S.C. §1996a (a)

⁷⁵ À ce jour, 14 états ont intégré des exceptions liées à l'usage religieux du peyotl dans leurs législations.

⁷⁶ Par «*indian*», la loi entend le membre d'une nation qui est reconnue «*as eligible for the special programs and services provided by the United States to the Indians*», ce qui fait que l'État peut affirmer que la spécificité de cette relation tient à une dimension politique plutôt que raciale. Matthew MEYER, «Something old or Something New ?», *op. cit.*, p. 7, 9.

entre l'État et les autochtones. Ainsi, pour évaluer si la protection du rituel du peyotl est couverte dans le cadre de cette relation spéciale, l'État vérifie l'authenticité de la pratique en démontrant son caractère ancestral et traditionnel, ce qui lui permet d'être érigée au statut de trait spécifique de la culture autochtone. Ainsi, l'aspect déterministe du régime d'exception permettant l'usage religieux du peyotl s'explique surtout par l'essentialisme implicite à la construction occidentale de l'autochtone ainsi qu'à la logique déterministe sous-jacente à la conception hégémonique de la culture. Voyons-y de plus près, en déconstruisant ce qui se cache derrière ce déterminisme culturel.

3.2. Comment cette exception au régime universel de prohibition des drogues est-elle justifiée ?

Meyer se penche donc sur la vision anthropologique généralement admise dans les débats entourant l'AIRFAA⁷⁷. L'usage religieux du peyotl y est présenté comme étant une partie intégrante du mode de vie de plusieurs peuples autochtones, depuis plusieurs siècles⁷⁸. Or, Meyer nous montre bien que cette vision est contredite par des faits empiriques notés par les anthropologues, lesquels les ignorèrent, aveuglés par une vision essentialiste de la culture autochtone. Une lecture plus actuelle des études anthropologiques de Weston LaBarre⁷⁹, intégrant l'analyse contextuelle et la prise en compte de l'agentivité des peuples autochtones, montre clairement que la création des groupes religieux autochtones utilisant le peyotl se fait au début du vingtième siècle, en réaction à l'ethnocide dont ces peuples étaient victimes. Le rituel du peyotl est un hybride, ce qui semble être resté ignoré par l'État et par plusieurs anthropologues.

Plusieurs éléments tendent en effet à démontrer la construction récente du rituel autochtone du peyotl. D'abord, au sein des communautés, plusieurs se méfiaient de ce rituel et n'appréciaient pas son syncrétisme religieux. Aussi, on note que certains autochtones

⁷⁷ Qui semble largement refléter la vision de La Barre, le premier anthropologue à avoir publié une étude anthropologique sur le rituel du peyotl en 1938. Weston LA BARRE, *The Peyote Cult*, Archon Books, 1975.

⁷⁸ Matthew MEYER, «Something old or Something New ?», *op. cit.*, p. 13.

⁷⁹ Weston LA BARRE, *The Peyote Cult*, *op. cit.*; ID., *The Ghost Dance : The Origins of Religion*, Garden City, NJ : Doubleday, 1970 ; ID., « Hallucinogens and the Shamanic Origins of Religion », in Peter T. FURST (dir.), *Flesh of the Gods : The Ritual Use of Hallucinogens*, New York : Praeger, 1972, p. 261-278.

s'affichant comme étant des gardiens des traditions ont fortement milité contre la propagation de ce rituel, l'accusant d'être contraire aux coutumes⁸⁰. De plus, La Barre montre que l'usage du peyotl serait en fait une tradition provenant de nations autochtones du nord du Mexique qui se serait propagée en Amérique du Nord à partir du début du vingtième siècle, en grande partie portée par la NAC et les peuples autochtones des plaines, lesquels auraient adopté cette pratique dans les années 1870. Ces faits démontrent que la relation entre le rituel du peyotl et les traditions autochtones est plus complexe (et hybride) que ce qui est communément accepté. Ainsi, le discours dominant sur la culture autochtone tend à sublimer certaines réalités. La NAC a donc vu le jour en tant que terrain de résistance de ces nations et sa propagation coïncide avec l'époque où elles furent parquées dans des réserves par l'État⁸¹. Le but n'est surtout pas ici de remettre en question la légitimité ou l'authenticité de la NAC et de l'aspect identitaire autochtone relié au rituel religieux du peyotl, mais plutôt de démontrer que cette légitimité est justifiée devant la société civile par une vision hégémonique qui réduit l'autochtone à des traits culturels naturellement déterminés plutôt que par l'expérience et les considérations de ces groupes religieux⁸².

Mais selon le discours dominant, la propagation de cette religion ne s'explique pas par l'agentivité des autochtones ou par leur contexte socio-historique, largement ignorés. Plutôt, elle se serait répandue au sein de ces peuples parce qu'elle correspond au canon de la «culture autochtone» et aux «traits typiques» des Indiens des plaines⁸³. LaBarre postule – sans preuve à l'appui et contredit par les faits qu'il rapporte lui-même - que le rituel du peyotl répond d'une spiritualité essentiellement autochtone commune à tous les «indiens»⁸⁴ et propose la notion de «*narcotic complex*»⁸⁵, une disposition culturelle naturelle à explorer les plantes psychoactives, qui constituerait un trait original et essentiel de la «culture

⁸⁰ Matthew MEYER, «Something old or Something New ?», *op. cit.*, p. 15.

⁸¹ Ce processus a forcé une plus forte concentration géographique des peuples autochtones, lequel, conjugué à la construction du rituel du peyotl en tant que terrain de résistance, a sans doute contribué à la forte propagation de la NAC à cette époque. Matthew MEYER, «Something old or Something New ?», *op. cit.*, p. 16, 17.

⁸² *ibid.*, p. 2.

⁸³ Matthew MEYER, «Something old or Something New ?», *op. cit.*, p. 17.

⁸⁴ *ibid.*, p. 18.

⁸⁵ *idem.*

autochtone»⁸⁶. Le rituel religieux du peyotl devient alors l'une des frontières entre l'*indien* et l'*Occidental*, contribuant à reproduire ces catégories subjectives. C'est cette même ligne de pensée qui prévalut dans les débats entourant l'AIRFAA et qui permit de prouver l'authenticité du rituel du peyotl. Selon cette logique, l'authenticité autochtone est réduite au fait de posséder certains traits culturels naturels, déterminés, figés et anciens, parmi lesquels le «*narcotic complex*».

3.3 La légalité du rituel : diversité des législations étatiques

L'AIRFAA a donc pour résultat de consolider cette construction déterministe de l'autochtone. Cependant, l'*indien* est construit – cette fois *via* sa culture plutôt que directement par sa *race* -, toujours par opposition binaire à l'Occident : «*the peyote churches are the expression of a difference between Indians and Europeans that is so basic that it might as well be natural*»⁸⁷. Par conséquent, dans ce jeu discursif, c'est aussi l'Occident, conçu comme étant l'étalon de référence du progrès, de la modernité et de la norme, qui est réitéré : l'«Homme Occidental Normal» ne s'intéresse pas à de telles religions «ancestrales» et «traditionnelles». Ainsi va le discours dominant : il est naturel pour l'autochtone - dont la culture est primitive - de chercher à ingérer des substances psychoactives, mais cela va contre la constitution de l'Homme blanc.

Quelques états ont réussi à éviter l'écueil posé par la référence à l'identité autochtone dans la loi fédérale et ont fait un pas en avant en reconnaissant la légalité du rituel du peyotl lorsque celui-ci s'inscrit dans la pratique d'une religion *bona fide* (Nevada⁸⁸, Nouveau-Mexique⁸⁹, Colorado⁹⁰). On retrouve deux autres types de formulations législatives, qui admettent l'usage religieux du peyotl principalement sur la base de la sincérité religieuse (Arizona⁹¹, Oregon⁹²). Mais, hormis ces cinq états, l'usage religieux du peyotl ne reste

⁸⁶ *idem*.

⁸⁷ *ibid.*, p. 19.

⁸⁸ Où, comme dans le cas du Nouveau-Mexique et du Colorado, l'usage religieux du peyotl est permis pour «*any bona fide religious organization*». 453 Nevada Statutes § 541 (2003).

⁸⁹ 30 New Mexico Statutes § 31-6 (2010).

⁹⁰ 12 Colorado Statutes § 22-317.3 (2010).

⁹¹ 13 Arizona Revised Statutes § 3402.B (2010).

⁹² 475 Oregon Revised Statutes §840.4 (2009). La législation de ces deux états est formulée de façon identique. L'usage du peyotl y est légal s'il est fait dans le cadre d'une pratique de bonne foi

admissible que pour les autochtones aux yeux de la loi. Les neuf autres états permettant le rituel ont en effet adopté des formules législatives plus près de la loi fédérale. En Iowa⁹³, au Dakota du Sud⁹⁴ et au Wisconsin⁹⁵, le critère déterminant est que le rituel ait lieu lors d'une cérémonie de la NAC, ce qui laisse la discrétion à celle-ci de voir si elle admettra les non-autochtones ou non. Les lois plus sévères sont celles qui, en plus, exigent que la personne soit membre de la NAC (Minnesota⁹⁶, Kansas⁹⁷, Wyoming⁹⁸) et/ou qu'elle soit de descendance autochtone (Texas⁹⁹, Utah¹⁰⁰) et éligible au statut d'indien (Idaho¹⁰¹).

Ces derniers critères posent leur lot de problèmes. En effet, certains adeptes de la NAC ne répondent pas nécessairement aux critères permettant l'octroi du statut d'Indien par l'État (l'un d'eux pose particulièrement problème, celui exigeant que la personne ait au moins 25% de descendance autochtone, en vigueur au Texas). Ainsi, ces dispositions législatives pourraient être discriminatoires envers, par exemple, certains membres de la NAC qui n'ont pas le statut officiel d'autochtone ou encore envers les autochtones qui ne sont pas membres de la NAC mais qui sont tout de même désireux de renouer avec des pratiques religieuses autochtones. Dans l'ensemble, il existe toujours un régime d'exception fort diversifié, et les états ayant réussi à surpasser la conception culturaliste et à reconnaître

découlant de croyances religieuses, s'il est directement associé à une pratique religieuse et s'il ne cause aucune menace à la santé de l'utilisateur et de son entourage.

⁹³ Le rituel y est permis pour les cérémonies de la NAC, mais la législation ne spécifie pas que les participants doivent être membres. IV Iowa Code § 124.204 (8) (2011).

⁹⁴ 34 South Dakota Statute 20B-14 (17) (2004).

⁹⁵ 961 Wisconsin Statutes §115 (2011).

⁹⁶ Minnesota Statutes §152.02 (4) (2010).

⁹⁷ 65 Kansas Statutes § 41.16 (9) (2009).

⁹⁸ 7 Wyoming Statutes §1044 (2011).

⁹⁹ Le rituel du peyotl y est permis pour les membres de la NAC, en autant qu'ils aient au moins 25% de «sang indien». 481 Texas Codes 111.a (1989)

¹⁰⁰ La législation de cet état est formulée de façon à permettre aux «indiens» de participer à des cérémonies de «religions traditionnelles autochtones» tenues par des organisations religieuses de bonne foi. 37 Utah Code §8.12 (2011). Mais la jurisprudence de cet état a établi que l'usage du peyotl représente une cérémonie religieuse de bonne foi et que la loi de l'état protège tous ceux qui la pratiquent, peu importe leur race. Voir : *State of Utah v. James W. Mooney aka James W.B.E. Mooney, Linda T. Mooney, and Oklevueha Earthwalks Native American Church of Utah, Inc.*, 98 P.3d 420 (Utah Sup. Ct. 2004).

¹⁰¹ 37 Idaho Statutes § 27.32(a) (2010).

qu'une telle pratique spirituelle puisse être légitime pour tous les êtres humains restent minoritaires¹⁰².

3.4 Approche comparative entre les cas du peyotl et de l'ayahuasca : liberté de religion vs. déterminisme culturel

La reconnaissance du rituel du peyotl comme étant une pratique autochtone ancestrale a permis à l'État d'en justifier la protection, l'incluant dans son mandat général de protéger la culture des peuples autochtones¹⁰³. D'ailleurs, il est intéressant de noter que l'UDV tenta d'utiliser l'existence de cette exception juridique pour l'usage religieux du peyotl afin de faire valoir devant la Cour la légalité du rituel de l'ayahuasca aux États-Unis. L'église fit valoir que son statut est équivalent à celui de la NAC. Cependant, cet argument juridique fut rapidement écarté par la Cour, qui estima que l'UDV ne pourrait être comparée à la NAC, qui, par son statut de religion autochtone, bénéficie d'une relation spéciale de nature politique avec l'État, engageant celui-ci à protéger les cultures autochtones. L'UDV a donc dû concentrer son argumentaire sur la liberté de religion, ce qui l'a obligé à prouver sa sincérité religieuse et sa compatibilité avec l'ordre public plutôt que d'avoir à démontrer son authenticité en tant que partie d'une «culture». L'UDV a facilement pu démontrer que son utilisation de l'ayahuasca correspond bien à un usage religieux.

Ainsi, bien que la NAC possède plusieurs éléments faisant qu'elle puisse être considérée comme un hybride (syncrétisme, résistance, nouveauté), la lutte pour la reconnaissance de la légitimité du rituel du peyotl semble reproduire et s'inscrire dans une vision réductrice de l'autochtone, essentialisant celui-ci à quelques traits culturels déterminés. L'UDV, non emprisonnée dans la relation paternaliste particulière prévalant entre l'État et les nations autochtones aux États-Unis, a pu faire valoir la légitimité de son culte sans être encombrée par cette conception hégémonique de la culture. En prouvant son authenticité et sa sincérité religieuse, l'UDV a donc pu démontrer la légitimité du rituel

¹⁰² Cette recherche comparative entre les législations des différents états s'inspire du travail – daté -, que nous avons vérifié et mis à jour, présenté dans l'article suivant: Richard Glen BOIRE, «State by State comparison of peyote Statutes (adapted from the Entheogen Law Reporter (2000))», en ligne : [http://www.erowid.org/plants/peyote/peyote_law1.shtml#chart]

¹⁰³ Matthew MEYER, «Something old or Something New ?», *op. cit.*, p. 20.

religieux impliquant la consommation d'une plante psychoactive, sans égard à la culture ou à la race du pratiquant. Car il faut bien remarquer que, si les décisions juridiques liées à Santo Daime et à l'UDV aux États-Unis démontrent que la légitimité d'un tel rituel peut être acceptée, il reste que dans plusieurs cas, la légalité du rituel du peyotl est évaluée en fonction du statut identitaire et culturel du pratiquant plutôt qu'en fonction de sa sincérité religieuse.

Le cas du peyotl démontre que ce rituel est davantage défini par les dominants : Le *sauvage* d'autrefois a laissé sa place à l'*indien*, qui pourra prouver son authenticité grâce aux traits culturels qu'il «possède». Au Brésil par contre, le rituel de l'ayahuasca s'est fortement déterritorialisé et fait aujourd'hui partie de l'identité de plusieurs groupes non autochtones. Mais surtout, on a réussi à y éviter les pièges du déterminisme scientifique et de l'essentialisme culturel en intégrant au processus d'élaboration du cadre législatif le discours des principaux intéressés ainsi que celui de scientifiques plus ouverts à leurs expériences. De cette façon, l'agentivité de ces groupes ainsi que les contextes historiques dans lesquels ils évoluent furent pris en compte dans leur relation avec l'État, permettant un avancement plus important de leurs droits. Cette plus grande agentivité se manifeste aussi dans les multiples terrains de résistance investis, qui leur garantissent, en plus, un meilleur contrôle sur le discours les concernant.

Conclusion

Comme le pouvoir est relationnel et que les normes se diffusent souvent du bas vers le haut (du légitime au légal, de la société civile à la société politique, de l'idéalisme au matérialisme), la résistance se manifeste souvent par des comportements et des pratiques quotidiennes conduisant à la création d'un mode de vie alternatif qui viendront contester l'ordre établi et mettre en évidence les contradictions du discours dominant¹⁰⁴. La domination n'est jamais totale : les subalternes conservent leur agentivité et leurs propres

¹⁰⁴ C'est dans cette perspective que nous nous situons. Voir par exemple : Rita ABRAHAMSEN, «Postcolonialism», *op. cit.*, p. 120 ; Robert NICHOLS, «Postcolonial Studies and the Discourse of Foucault : Survey of a Field of Problematization», *Foucault Studies*, no. 9, 2010, p. 111-144 ; David SCOTT, *Refashioning Futures ; Criticism after Postcoloniality*, Princeton : Princeton University Press, 1999 ; James C. SCOTT, *Domination and the Art of Resistance ; Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press, 1990.

subjectivités, ce qui leur permet d'aménager des terrains de résistance¹⁰⁵. Ainsi, comme nous l'avons vu, les groupes qui défendent la légitimité des usages culturels de l'ayahuasca ont réussi à identifier les terrains qui leur étaient favorables et ont fait progresser la légitimité – la légalité aussi – de leurs pratiques. Dans cet exemple, c'est l'entrée de ces groupes dans la globalisation qui leur a permis d'obtenir une voix.

L'exemple du peyotl aux États-Unis est fort différent car ce rituel est peu entré dans le discours global, s'étant très peu déterritorialisé des communautés autochtones. Toutefois, une comparaison entre le cas de l'ayahuasca et celui du peyotl s'avère fort instructive, car malgré une pratique en plusieurs points semblables, la première semble devenir une religion légitime en Occident, alors que l'autre a été figée dans le temps par la science et par l'État et que sa légalité est justifiée par des arguments qui tendent à essentialiser l'autochtone.

En ce, les religions hybrides brésiliennes ont réussi à déconstruire un aspect de la construction déterministe de l'autochtone. En effet, celui-ci est en général essentialisé comme étant naturellement enclin à s'enivrer, tant pour le plaisir que la spiritualité. Par cette différenciation, l'Occident a cherché à construire ces pratiques comme étant arriérées. Ainsi, pour l'homme blanc, pour le bon chrétien, il n'est ni concevable ni convenable de pratiquer des rituels shamaniques et encore moins de prendre des «drogues» qui y seraient rattachées. Pourtant, Santo Daime et l'UDV revendiquent une identité chrétienne et ne sont pas des autochtones. Ces groupes religieux contribuent donc à ramener¹⁰⁶ «en Occident» des pratiques shamaniques basées sur la consommation de substances psychoactives. Les hybridations du rituel de l'ayahuasca auront donc permis à ce paradigme autochtone de s'insérer dans la société civile occidentale¹⁰⁷. Santo Daime et l'União do Vegetal sont le fruit

¹⁰⁵ Rita ABRAHAMSEN, «Postcolonialism», *op. cit.*, p. 120 ; référant à Achille MBEMBE, *On the Postcolony*, Berkeley : University of California Press, 2001. On pourrait aussi référer au concept de tiers-espace formulé par Bhabha. Voir : Homi K. BHABA et Jonathan RUTHERFORD, «Le Tiers-espace», *op. cit.*

¹⁰⁶ Avant l'Inquisition, plusieurs cultures occidentales utilisaient des substances psychoactives et que, exception faite de l'alcool, ces substances étaient rarement décriées. Voir par exemple : Antonio ESCOHOTADO, *Histoire générale des drogues*, *op. cit.*; Richard DAVENPORT-HINES, *The Pursuit of Oblivion*, *op. cit.*

¹⁰⁷ Ce qui fait écho à la thèse de Luis Eduardo Soares, selon qui la religion Santo Daime propose une relecture de l'identité brésilienne dans laquelle l'Amazonie, le métis (caboclo) et le savoir

de rencontres entre des travailleurs immigrés afro-brésiliens chrétiens et des nations autochtones et viennent défier les conventions occidentales : des chrétiens prenant des «drogues» «shamaniques» !

Il est vrai que l'Occident moderne n'a pas le monopole sur la guerre contre les drogues : toutes les grandes religions ont lentement réussi à éliminer les pratiques de transes liées aux substances psychoactives. Mais c'est justement là la valeur immense de ces rituels : ils sont véritablement le vestige d'un passé lointain, un héritage oublié, presque renié, de l'humanité. L'existence de ces vestiges d'une autre époque permet des hybridations uniques, qui viennent remettre en question les idées reçues et qui permettent d'aborder le monde différemment.

Brisson, Hughes. « La légitimité des rituels de l'ayahuasca et du peyotl : Entre liberté religieuse et déterminisme culturel », Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos, NEIP, 2011. En ligne : [www.neip.info]

autochtone, généralement peu valorisés par la société brésilienne, sont mis de l'avant. Luiz Eduardo SOARES, *Santo Daimé in the Contexte of the New Religious Consciousness*, in Beatriz Caiuby LABATE et Edward MACRAE (dirs), *Ayahuasca, Ritual and Religion in Brazil*, op. cit., p. 65-72.

Bibliographie

Instruments juridiques internationaux

Convention de 1971 sur les substances psychotropes, 21 février 1971, 1019 R.T.N.U. 175

Convention des Nations Unies contre le trafic illicite de stupéfiants et de substances psychotropes, Vienne 20 décembre 1988, (I-27627)

Convention unique sur les stupéfiants de 1961, 30 mars 1961, 520 R.T.N.U. 151

Documents d'organisations internationales

Organe International de Contrôle des Stupéfiants (OICS). *Rapport 2010*. Vienne : Nations Unies, 2011.

Instruments juridiques nationaux

Arizona Revised Statutes (2010)

Colorado Statutes (2010)

Conselho Nacional de Políticas sobre as Drogas (CONAD), Resolução no. 1 du 25 janvier 2010

Idaho Statutes 2010)

Iowa Code (2011)

Kansas Statutes (2009)

Minnesota Statutes (2010)

New Mexico Statutes (2010)

Nevada Statutes (2003)

Oregon Revised Statutes (2009)

South Dakota Statute (2004)

Texas Codes (1989)

Utah Code (2011)

United States Codes (2010)

Wisconsin Statutes (2011)

Wyoming Statutes (2011)

Jurisprudence

Church of the Holy Light of the Queen et al. v. Michael B. Mukasey, 282 F. Supp. 2nd 1236 (D. Oregon 2009)

Gonzales v. O Centro Espirita Beneficiente Uniao do Vegetal, 546 U.S. 418 (2006)

State of Utah v. James W. Mooney aka James W.B.E. Mooney, Linda T. Mooney, and Oklevueha Earthwalks Native American Church of Utah, Inc., 98 P.3d 420 (Utah Sup. Ct. 2004)

Monographies

APPADURAI, Arjun, *Après le colonialisme ; Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2005.

BHABA, Homi K., *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994.

CHAKRABARTY, Dipesh, *Provincialiser l'Europe : la pensée postcoloniale et la différence historique*, Éditions Amsterdam, Paris, 2007.

CHATERJEE, Partha, *The Nations and its Fragments : Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton : Princeton University Press, 1993.

COOMBER, Ross et Nigel SOUTH (dirs.), *Drug Use and Cultural Contexts "Beyond the West"*, London : Free Association Books, 2004.

COURTWRIGHT, David T. *De passion à poison : Les drogues et la construction du monde moderne*, Québec : Presses de l'Université Laval, 2008.

DAVENPORT-HINES, Richard, *The Pursuit of Oblivion : A Global History of Narcotics 1500-2000*, London, Weidenfeld & Nicolson, 2001.

DIOUF, Mamadou, *L'historiographie indienne en débat : Colonialisme, nationalisme, et sociétés postcoloniales*, Sphis : Karthala, 1999.

ESCOBAR, Arturo, *Encountering Development ; The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton : Princeton University Press, 1995.

ESCOHOTADO, Antonio, *Histoire générale des drogues, Tome 1*, Paris : L'Esprit frappeur, 2003.

FAUPEL, Charles E. Alan M. HOROWITZ et Greg S. WEAVER. *The Sociology of American Drug Use*, Second Edition, Oxford : Oxford University Press, 2010

JAY, Mike, *High Society ; The Central Role of Mind-Altering Drugs in History, Science and Culture*, Toronto : Park Street Press, 2010.

LA BARRE, Weston, *The Ghost Dance : The Origins of Religion*, Garden City, NJ : Doubleday, 1970.

LA BARRE, Weston, *The Peyote Cult*, Archon Books, 1975 (1936).

LABATE, Beatriz Caiuby, et Edward MAC RAE (dirs.), *Ayahuasca, Ritual and Religion in Brazil*, London : Equinox Publishing, 2010,

LUNA, Luis Eduardo, *Vegetalismo : Shamanism among Mestizo Population of the Peruvian Amazon*, Stockholm : Almquist and Wiskell International, 1986.

MBEMBE, Achille, *On the Postcolony*, Berkeley : University of California Press, 2001.

MCALLISTER, William B. *Drug Diplomacy in the Twentieth Century ; An International History*, New York : Routledge, 2000.

SAID, Edward, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris : Seuil, 2004 (1979).

SCOTT, David, *Refashioning Futures ; Criticism after Postcoloniality*, Princeton : Princeton University Press, 1999

SCOTT, James C. *Domination and the Art of Resistance ; Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press, 1990.

SHANON, Benny, *The Antipodes of the Mind ; Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*, Oxford University Press, 2007.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, *Les subalternes peuvent-elles parler?*, Paris : Amsterdam, 2009.

Chapitres d'ouvrages collectifs

ABRAHAMSEN, Rita. «Postcolonialism», in Griffiths, Martin (dir.), *International Relations Theory for the Twenty-First Century*, New York : Routledge, 2007, p. 111-122.

COOMBER, Ross et Nigel SOUTH, «Drugs, Cultures and Controls in Comparative Perspective», in ID. (dirs.), *Drug Use and Cultural Contexts "Beyond the West"*, London : Free Association Books, 2004, p. 13-26.

HOOKS, Bell, «Postmodern Blackness», in Patrick WILLIAMS et Laura CHRISMAN, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, London : Harvester Wheatsheaf, 1994, p. 421-427.

LA BARRE, Weston, «Hallucinogens and the Shamanic Origins of Religion», in Peter T. FURST (dir.), *Flesh of the Gods : The Ritual Use of Hallucinogens*, New York : Praeger, 1972, p. 261-278.

LABATE, Beatriz Caiuby, Edward MACRAE et Sandra Lucia GOULART. «Brazilian Ayahuasca Religions in Perspective», in Beatriz Caiuby LABATE et Edward MAC RAE (dirs.), *Ayahuasca, Ritual and Religion in Brazil*, London : Equinox Publishing, 2010, p.1-20.

MACRAE, Edward, «The Development of Brazilian Public Policies on the Religious Use of Ayahuasca», in Beatriz Caiuby LABATE et Edward MAC RAE (dirs.), *Ayahuasca, Ritual and Religion in Brazil*, London : Equinox Publishing, 2010, p. 191-204.

PANTOJA, Mariana Ciavatta et Osmildo Silva DA CONCEIÇÃO, «The Use of Ayahuasca Among Rubber Tappers of the Upper Juará», in Beatriz Caiuby LABATE et Edward MAC RAE (dirs.), *Ayahuasca, Ritual and Religion in Brazil*, London : Equinox Publishing, 2010, p. 21-37.

SA, Domingos Bernardo Giallusi da Silva, «Ayahuasca : the Consciousness of expansion», in Beatriz Caiuby LABATE et Edward MAC RAE (dirs.), *Ayahuasca, Ritual and Religion in Brazil*, London : Equinox Publishing, 2010, p. 161-189.

SCHAEFER, Stacy B. «In Search of the Divine : Wixárika (Huichol) Peyote Traditions in Mexico», in Ross COOMBER et Nigel SOUTH (dirs.), *Drug Use and Cultural Contexts "Beyond the West"*, London : Free Association Books, 2004, p. 158-176.

SOARES, Luiz Eduardo, *Santo Daime in the Context of the New Religious Consciousness*, in Beatriz Caiuby LABATE et Edward MACRAE (dirs.), *Ayahuasca, Ritual and Religion in Brazil*, London : Equinox Publishing, 2010, p. 65-72.

Articles

ANGHIE, Anthony, «Time Present and Time Past : Globalization, International Financial Institutions, and the Third World», *N.Y.U. Journal of International Law and Politics*, 32, 1999-2000, p. 243-290.

BHABA, Homi K. et Jonathan RUTHERFORD, «Le Tiers-espace», *Multitudes*, no. 26, 2006, p. 95-107.

GABLE, Robert S. «Risk assessment of Ritual Use of Oral Dimethyltryptamine (DMT) and harmala alkaloids», *Addiction*, 102 (1), janvier 2007, p. 24-34.

LABROUSSE, Alain et Laurent LANIEL, «Part three : Europe», *Crime Law and Social Change, Special Issue : The World Geopolitics of Drugs 1998/1999*, vol. 36, no. 1-2 (2001), p.103-165.

MENA, Fernanda et Dick HOBBS. «Narcophobia : Drugs Prohibition and the Generation of Human Rights Abuses», *Trends in Organized Crime*, 13, 2010, p. 60-74.

NADELMANN, Ethan A. «Global Prohibition Regimes : the Evolution of Norms in International Society», *International Organization*, 44(4), 1990, p. 479-526.

NICHOLS, Robert, «Postcolonial Studies and the Discourse of Foucault : Survey of a Field of Problematization», *Foucault Studies*, no. 9, 2010, p. 111-144.

TUPPER, Kenneth W. «Ayahuasca Healing Beyond the Amazon : the Globalization of a Traditional Indigenous Entheogenic Practice», *Global Networks*, 9(1), 2009, p. 117-136.

TUPPER, Kenneth W. «The Globalization of Ayahuasca : Harm Reduction or Benefit Maximization ?», *International Journal of Drug Policy*, 19, 2008, p. 297-303.

Autres

«Santo Daime liberado : A encruzilhada do Daime», *Revista Isto É*, 10 février 2010.

BOIRE, Richard Glen, «State by State comparison of peyote Statutes (adapted from the Entheogen Law Reporter (2000)», en ligne : [http://www.erowid.org/plants/peyote/peyote_law1.shtml#chart]

COURA, Kalleo et Renata BETTI, «Alucinação Assassina», *Veja*, 24 mars 2010, p. 66-73.

LABATE, Beatriz Caiuby et Gayle. «Why was Taita Juan Released ? Colombian Shaman Deported after Ayahuasca Charges Dropped», *Erowid*, 10 mars 2011, en ligne : [http://www.erowid.org/chemicals/ayahuasca/ayahuasca_law28.shtml]

Matthew MEYER, «Something old or Something New ? Indian Peyote Churches and the Cultural Logic of Authenticity», Texte écrit dans le cadre du cours *The Politics of the Past*, Univeristy of Virginia, 2002. En ligne : [http://www.neip.info/html/objects/_downloadblob.php?cod_blob=720]

