

RÉSISTANCES CONTRE LE DISCOURS DOMINANT SUR LES DROGUES : USAGES THÉRAPEUTIQUES ET RELIGIEUX DE L'AYAHUASCA DANS LE MONDE GLOBALISÉ

Hughes Brisson

Numéro hors-série, novembre 2012

Des analyses « Tiers-mondistes » aux « Postcolonial Studies » – théories critiques du pouvoir et revendications politiques

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1068227ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1068227ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise de droit international

ISSN

0828-9999 (imprimé)

2561-6994 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Brisson, H. (2012). RÉSISTANCES CONTRE LE DISCOURS DOMINANT SUR LES DROGUES : USAGES THÉRAPEUTIQUES ET RELIGIEUX DE L'AYAHUASCA DANS LE MONDE GLOBALISÉ. *Revue québécoise de droit international / Quebec Journal of International Law / Revista quebequense de derecho internacional*, 43–72. <https://doi.org/10.7202/1068227ar>

Résumé de l'article

La légalité (et donc la légitimité) des pratiques reliées à l'ayahuasca est établie dans les États de là où elles viennent. C'est surtout lorsque ces groupes (et leurs pratiques) s'impliquent dans la mondialisation, en dépassant leurs frontières d'origine, qu'ils doivent affronter l'inquisition du discours dominant sur les drogues. Le terrain juridique est sans contredit le plus foisonnant et le plus investi par les porteurs du rituel de l'ayahuasca puisque son analyse en révèle beaucoup sur la façon dont l'État comprend cette infusion psychoactive, sur le discours qu'il formule à son sujet et ultimement sur son rôle dans la construction sociale de l'ayahuasca. De plus, nous pourrions constater que les porteurs de l'ayahuasca investissent d'autres terrains de résistance afin de faire entendre leurs voix et de défendre la légitimité de l'ayahuasca : utilisation de médias, implication dans la recherche, lobbying. Nous souhaitons offrir un tour d'horizon général (droit international, États-Unis, Europe, et attention particulière sur le Canada) sur l'état des relations entre ces voix marginales et l'État, en tentant de voir si cette relation renforce la légitimation de la vision hégémonique sur les drogues ou si au contraire elle permet aux marginalisés de se faire entendre.

Cet article se déclinera en deux parties. Dans la première, nous reverrons d'abord rapidement les principaux concepts théoriques qui guident ce travail (l'hybridité et la résistance), pour ensuite brièvement nous pencher sur la construction sociale des drogues et mieux définir l'ayahuasca et son rituel. Divisée en deux sections, la seconde partie est consacrée à une étude de cas sur la façon dont les porteurs du rituel de l'ayahuasca sont confrontés à l'État et au discours dominant sur les drogues dans le monde globalisé. Nous y verrons d'abord la façon dont les groupes faisant un usage religieux de l'infusion psychoactive font valoir leur légitimité devant l'État. Ensuite, nous nous pencherons sur différents cas récents impliquant l'usage thérapeutique/médicinal de l'ayahuasca lors desquels l'État est intervenu, afin de jeter un regard comparatif sur la légitimité octroyée par ce dernier selon l'usage qui en est fait.

RÉSISTANCES CONTRE LE DISCOURS DOMINANT SUR LES DROGUES : USAGES THÉRAPEUTIQUES ET RELIGIEUX DE L'AYAHUASCA DANS LE MONDE GLOBALISÉ*

*Hughes Brisson***

La légalité (et donc la légitimité) des pratiques reliées à l'ayahuasca est établie dans les États de là où elles viennent. C'est surtout lorsque ces groupes (et leurs pratiques) s'impliquent dans la mondialisation, en dépassant leurs frontières d'origine, qu'ils doivent affronter l'inquisition du discours dominant sur les drogues. Le terrain juridique est sans contredit le plus foisonnant et le plus investi par les porteurs du rituel de l'ayahuasca puisque son analyse en révèle beaucoup sur la façon dont l'État comprend cette infusion psychoactive, sur le discours qu'il formule à son sujet et ultimement sur son rôle dans la construction sociale de l'ayahuasca. De plus, nous pourrions constater que les porteurs de l'ayahuasca investissent d'autres terrains de résistance afin de faire entendre leurs voix et de défendre la légitimité de l'ayahuasca : utilisation de médias, implication dans la recherche, lobbying. Nous souhaitons offrir un tour d'horizon général (droit international, États-Unis, Europe, et attention particulière sur le Canada) sur l'état des relations entre ces voix marginales et l'État, en tentant de voir si cette relation renforce la légitimation de la vision hégémonique sur les drogues ou si au contraire elle permet aux marginalisés de se faire entendre.

Cet article se déclinera en deux parties. Dans la première, nous reverrons d'abord rapidement les principaux concepts théoriques qui guident ce travail (l'hybridité et la résistance), pour ensuite brièvement nous pencher sur la construction sociale des drogues et mieux définir l'ayahuasca et son rituel. Divisée en deux sections, la seconde partie est consacrée à une étude de cas sur la façon dont les porteurs du rituel de l'ayahuasca sont confrontés à l'État et au discours dominant sur les drogues dans le monde globalisé. Nous y verrons d'abord la façon dont les groupes faisant un usage religieux de l'infusion psychoactive font valoir leur légitimité devant l'État. Ensuite, nous nous pencherons sur différents cas récents impliquant l'usage thérapeutique/médicinal de l'ayahuasca lors desquels l'État est intervenu, afin de jeter un regard comparatif sur la légitimité octroyée par ce dernier selon l'usage qui en est fait.

The legality (and therefore, the legitimacy) of customs related to ayahuasca is determined by the States in which these practices are found. As they partake in globalization and cross borders, ayahuasca users (and their practices) are often faced with the inquisitorial and popular anti-drug discourse. Without question, legal doctrine is the most widely invoked by participants of the ayahuasca ritual. In fact, its analysis reveals how State actors grasp psychotic infusion, how the State formulates opinions regarding it and ultimately, what the State's role is within the social construction of ayahuasca. As will be demonstrated, in order to defend the legitimacy of ayahuasca, consumers invest in other means of resistance. These methods include media outlets, research and lobbying. The present dissertation aims to offer a general view (International Law, United States, Europe, with particular attention paid to Canada) of the relationship between the marginal group of ayahuasca users and the State. Additionally, the paper will attempt to determine whether the relationship reinforces a hegemonic view of drugs, or on the contrary, if it allows for the marginalized group to be heard.

The article will be divided in two parts. In the first, a brief review of central theoretical concepts that guide the analysis (hybridism and resistance) will take place, in order to then describe the social construction of drug use and better define ayahuasca and its ritual. The second part will be devoted to a case study of ayahuasca consumers, as they confront the State and a popular anti-drug discourse in a world of globalization. To begin with, the paper will examine the way in which groups involved with psychoactive infusion defend their legitimacy before the State. Subsequently, State intervention in recent cases of therapeutic/medicinal uses of ayahuasca will be analysed in order to compare State-granted legitimacy with the actual use of ayahuasca.

* Cet article vise à approfondir une thématique que nous avons abordée dans un précédent travail et certains passages sont tirés de celui-ci. Voir Hughes Brisson, « La légitimité des rituels de l'ayahuasca et du peyotl : entre liberté religieuse et déterminisme culturel », *Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos* (2011), en ligne: <http://www.neip.info/upd_blob/0001/1124.pdf>.

** L'auteur, titulaire d'une maîtrise en droit (droit international et relations internationales) de l'Université du Québec à Montréal (2011), est membre du *Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos* (Centre d'études interdisciplinaires sur les substances psychoactives).

« Les drogues détruisent des vies et des sociétés, compromettent le développement humain [...] et sont génératrices de criminalité. Elles touchent tous les secteurs de la société dans tous les pays [...]. Les drogues font peser une lourde menace sur la santé et le bien-être de toute l'humanité, sur l'indépendance des États, sur la démocratie, sur la stabilité des pays, sur la structure de toutes les sociétés, ainsi que sur la dignité et sur les espoirs de millions de personnes et de leur famille »¹.

- Déclaration de l'Assemblée générale de l'Organisation des Nations unies (1998)

*« I will note that personally, Ayahuasca brought me, for the first time in my life, to doubt the validity of the Western world-view. With this, again for the first time in my life, I began to wonder whether science as we normally understand it suffers from some fundamental limitations and that, in fact, it may hinder and inhibit us from understanding some crucial aspects of reality. I began seriously to entertain the possibility (still unproven) that there are other, complementary sources for knowledge, ones that do not employ the instruments and methodologies developed by modern science. »*²

- Benny Shanon, *The Antipodes of the Mind* (2007)

Si nous remplaçons, dans la première citation, l'expression « les drogues » par l'héroïne ou encore le *crack*, il ne fait aucun doute que la communauté internationale a raison de dénoncer avec tant de vigueur ce fléau. Par contre, lorsque nous comparons ces deux citations, la première tirée d'une *Déclaration de l'Assemblée Générale des Nations unies* et la seconde tirée de l'ouvrage d'un chercheur en psychologie ayant mené des recherches sur les effets d'une infusion psychoactive³ provenant de la région amazonienne nommée ayahuasca⁴, dont le principal élément psychoactif, le diméthyltryptamine (DMT), est prohibé par la *Convention de 1971 sur les substances psychotropes*⁵, un certain nombre de questions émergent. L'ayahuasca a permis au Professeur Shanon de se libérer de la vision du monde occidental et de son épistémologie scientifique positiviste, l'amenant ultimement à s'ouvrir de façon sincère à une nouvelle vision du monde. Cependant, est-ce à dire que l'Assemblée générale de l'ONU, lorsqu'elle condamne les drogues de façon aussi véhémement, proscrit aussi de telles pratiques émancipatoires?

¹ *Déclaration politique [sur le problème mondial des drogues]*, Doc off AG NU, 20^e sess extra, A/RES/S-20/2* (1998), Annexe I, p 1.

² Benny Shanon, *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*, New York, Oxford University Press, 2007 à la p 166.

³ L'infusion psychoactive est définie comme étant une substance ayant des effets biochimiques altérant le fonctionnement physique ou psychologique d'une personne.

⁴ Le terme *ayahuasca* est communément utilisé pour référer à une infusion psychoactive constituée d'un mélange d'au moins deux plantes et généralement utilisée à des fins religieuses/spirituelles et/ou médicinales/thérapeutiques.

⁵ *Convention de 1971 sur les substances psychotropes*, 16 août 1976, 1019 RTNU 175.

Qu'entendent au juste les Nations unies par « drogues »? Cette catégorie inclut-elle l'ayahuasca? Les réponses à ces questions ne sont pas catégoriques et appellent à plusieurs nuances.

Il est possible de présenter une argumentation juridique démontrant que l'ayahuasca, comme d'autres substances psychoactives dans des cas particuliers, n'entre pas dans la définition juridique des drogues contrôlées par le régime international de prohibition. Or, cette exception juridique est largement éclipsée par la vision négative des drogues qui prévaut dans la société. En effet, dans le monde globalisé d'aujourd'hui, il est difficile pour la personne dont une pratique légitime est liée à l'usage de substances psychoactives, que ce soit pour des raisons religieuses, thérapeutiques ou scientifiques, d'en faire valoir la légitimité et la légalité. Nous nous pencherons sur la façon dont les relations entre ces voix marginales et l'État s'articulent, en tentant de voir si cette relation renforce la légitimation de la vision hégémonique ou si, au contraire, elle permet aux marginalisés de se faire entendre.

Ainsi, nous proposons qu'une certaine perception occidentale des drogues se soit imposée dans les mentalités⁶ et que ce discours dominant relègue à la marginalité certaines pratiques identitaires⁷. En outre, comme ce discours est basé sur une catégorie subjective, soit les « drogues », il contribue à la création de préjugés, reproduisant ainsi les rapports de domination. Les groupes qui soutiennent ces pratiques doivent trouver des terrains de résistance favorables afin de faire valoir la légitimité de leurs pratiques et de leurs identités⁸.

La part de souveraineté détenue par les groupes et les individus sur leur identité est fort précieuse car elle permet que la domination ne soit jamais totale et définitive. Il est primordial de préserver un tel espace et nous postulons qu'il existe

⁶ Nous référons ici aux mentalités, car notre démarche nous a amené à davantage étudier la légitimité des drogues que leur légalité.

⁷ Nous entendons par « pratique identitaire » tout rituel qui contribue à forger l'identité collective et individuelle par l'expérience réursive 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. Cette expression permet de rassembler ces pratiques et de comparer la domination qu'elles subissent ainsi que la résistance qu'elles organisent, peu importe qu'il soit question de pratiques d'ordre religieux, thérapeutique, communautaire ou même scientifique.

⁸ L'intérêt de mettre l'accent sur l'analyse du discours, sur les subjectivités, sur les identités, sur la résistance et sur les voix plus marginalisées est expliqué par l'approche postcoloniale. Voir par exemple Edward Said, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, traduit par Catherine Malamoud, Paris, Seuil, 2005; Gayatri Chakravorty Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler?*, traduit par Jérôme Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2009; Arjun Appadurai, *Après le colonialisme : Les conséquences culturelles de la globalisation*, traduit par Françoise Bouillot, Paris, Payot & Rivages, 2001; Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe : la pensée postcoloniale et la différence historique*, traduit par Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes, Paris, Éditions Amsterdam, 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*, coll Histoire du Sud, Paris, Karthala-Sephis, 1999; Chowdhry, Geeta et Sheila Nair, dir, *Power, Postcolonialism and International Relations : Reading Race, Gender and Class*, New York, Routledge, 2002; Anthony Anghie, « Time Present and Time Past : Globalization, International Financial Institutions, and the Third World » (2000) 32 NYUJ Int'l L & Pol 243.

des pratiques identitaires légitimes⁹ qui impliquent la consommation de substances psychoactives qui résistent au discours dominant sur les drogues. Ce dernier, réducteur, relègue à la marginalité et à l'illégitimité de telles pratiques, de même que les groupes et individus qui les épaulent. Nous nous pencherons donc sur les stratégies utilisées par les porteurs des rituels modernes de l'ayahuasca afin de faire reconnaître la légitimité de leurs pratiques devant le discours hégémonique.

La légalité (et donc la légitimité) des pratiques reliées à l'ayahuasca est établie dans les États de là où elles viennent¹⁰. C'est surtout lorsque ces groupes (et leurs pratiques) s'impliquent dans la mondialisation, en dépassant leurs frontières d'origine, qu'ils doivent affronter l'inquisition du discours dominant sur les drogues. Le terrain juridique est sans contredit le plus foisonnant et le plus investi par les porteurs du rituel de l'ayahuasca et son analyse en révèle beaucoup sur la façon dont l'État comprend cette infusion psychoactive, sur le discours qu'il formule à son sujet et ultimement sur son rôle dans la construction sociale de l'ayahuasca. Nous pourrions aussi constater que les porteurs de l'ayahuasca investissent d'autres terrains de résistance afin de faire entendre leurs voix et de défendre la légitimité de l'ayahuasca : utilisation de médias, implication dans la recherche, lobbying.

Dans le présent article, nous souhaitons dresser un portrait plus nuancé et détaillé des avancées concernant la reconnaissance de la légitimité du rituel de l'ayahuasca que celui fait dans un travail précédent¹¹ et ce, en allant principalement au-delà de son aspect religieux et des seules pratiques des religions d'ayahuasca. Une telle démarche, plus détaillée, révèle qu'il existe une diversité de voix parmi ceux qui font usage de cette substance. Certaines sont moins audibles derrière le concert de la voix des différents groupes religieux. Lorsque nous écoutons ces voix plus marginales, on se rend compte que la légitimité de l'ayahuasca n'est pas uniquement revendiquée sur la base du droit à la liberté religieuse, mais aussi pour son usage thérapeutique/médical, liant du coup l'infusion d'origine amazonienne à d'autres droits fondamentaux. Les cas récents que nous verrons permettent de mettre en contraste les pratiques portées par les groupes religieux de celles portées par d'autres individus, non-affiliés à ces groupes. Plus particulièrement, cette mise en contraste révèle que, si le recours aux tribunaux comme moyen de faire valoir ses droits sert en général assez bien les groupes religieux, la situation est fort différente pour d'autres

⁹ En effet, dans certains cas et dans certaines cultures, des substances qui sont perçues comme étant des drogues par l'Occident sont consommées régulièrement. Ces dernières n'engendrent pas de problèmes sociaux et ne sont pas perçues comme étant des substances problématiques. Le présent article se penche sur le cas de l'ayahuasca, mais les exemples abondent. Mentionnons, par exemple, que la feuille de coca est mâchée quotidiennement chez les peuples andins, que le peyotl est utilisé par certains autochtones d'Amérique du Nord dans le cadre d'un rituel religieux et que la consommation de noix de bétel ou de *kava-kava* représente un rituel social quotidien dans certaines sociétés du Pacifique.

¹⁰ Par exemple, depuis 2010, le Brésil s'est doté d'un cadre législatif exhaustif encadrant l'ayahuasca et, en 2008, le Pérou a reconnu les rituels autochtones comme faisant partie du patrimoine culturel. Voir Brésil, Conselho Nacional de Políticas sobre as Drogas (CONAD), *Resolução no 1 de 25 de Janeiro de 2010*, n° 17, Diário Oficial da União, Seção; Pérou, Instituto Nacional de Cultura *Declaran Patrimonio Cultural de la Nación a los conocimientos y usos tradicionales del Ayahuasca practicados por comunidades nativas amazónicas*, Resolución Directoral Nacional n° 836/INC, 24 juin 2008.

¹¹ Brisson, *supra* note 12.

individus. Le rituel de l'ayahuasca ne cesse de s'hybrider et de se manifester sous de nouvelles itérations.

Cet article se déclinera en deux parties. Dans la première, nous reverrons d'abord rapidement les principaux concepts théoriques qui guident ce travail (hybridité et résistance), pour ensuite brièvement nous pencher sur la construction sociale des drogues et, ainsi, mieux définir l'ayahuasca et son rituel. Divisée en deux sections, la seconde partie sera consacrée à une étude de cas sur la façon dont les porteurs du rituel de l'ayahuasca sont confrontés à l'État et au discours dominant sur les drogues dans le monde globalisé. Nous y verrons d'abord la façon dont les groupes faisant un usage religieux de l'infusion psychoactive font valoir leur légitimité devant l'État. Ensuite, nous nous pencherons sur différents cas récents impliquant l'usage thérapeutique/médicinal de l'ayahuasca lors desquels l'État est intervenu, et ce, afin de jeter un regard comparatif quant à la légitimité octroyée par ce dernier en fonction de l'usage qui en est fait.

I. Définitions et concepts théoriques

A. Hybridité

Le concept de l'hybridité, formulé au sein des théories postcoloniales, démontre à quel point la notion d'identité est centrale au sein de ce courant¹². En ce sens, comme ces dernières perçoivent le pouvoir comme étant relationnel et productif de subjectivité, la notion d'identité est, à leurs yeux, centrale à la réflexion sur les rapports de pouvoir. Ainsi, les théories postcoloniales se pencheront davantage sur les conséquences psychologiques des rapports de domination plutôt que sur leurs conséquences économiques et politiques et, ce, afin de mettre en perspective la continuité du système postcolonial. Les hybridités révéleront donc la capacité d'adaptation et de résilience des populations englobées par les subjectivités créées par le système (post)colonial¹³, tout en démontrant l'incapacité de ce dernier à complètement transformer la vie des populations¹⁴.

L'hybridité réfère aux adaptations, aux transformations et aux interprétations créatives de symboles et de pratiques culturelles occidentales et elle démontre que les populations dominées ne sont pas uniquement des victimes passives devant le pouvoir occidental¹⁵. Alors que le discours dominant occidental est systématiquement construit

¹² Rita Abrahamsen, « Postcolonialism », dans Martin Griffiths, dir, *International Relations Theory for the Twenty-First Century : An introduction*, Routledge, New York, 2007, 111 à la p 117.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ En se penchant sur l'hybridité, Bhabha a pu venir colmater une brèche laissée béante par Said et les premiers auteurs de la théorie postcoloniale, soit celle de l'agentivité des populations dominées. Ainsi, Bhabha a pu montrer 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 envers cette domination, laquelle n'est jamais totale. Voir Homi K Bhabha, « Signs Taken for Wonders : Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817 » 12:1 *Critical Inquiry* 144.

¹⁵ Abrahamsen, *supra* note 12 à la p 118.

sur des oppositions binaires et réductrices, les hybridités viennent remettre en question l'aspect essentialiste et les catégories subjectives du discours dominant. En désintégrant les symétries des différenciations subjectives entre *soi* et *l'autre*, l'hybridité représente un terrain de résistance et de subversion¹⁶. De cette façon, elle vient détruire ou déconstruire les lignes de différenciation sur lesquelles est érigé le système postcolonial et qui servent à justifier celui-ci de façon à assurer sa reproduction. Elle provoque l'aménagement d'un entre-deux qui peut parfois engendrer des nouvelles formes de contestation du pouvoir postcolonial¹⁷.

Le recours au thème de l'hybridité est aussi stratégique chez les auteurs de la théorie postcoloniale, car il permet de réfuter le discours prônant un retour aux traditions et aux modes de vie du passé; discours qui comporte l'important risque d'essentialiser ces populations¹⁸. Le concept d'hybridité permet donc de déconstruire la simplification excessive et d'assurer un regard alerte et critique envers toute forme d'essentialisation de l'autre. Cette critique de l'essentialisme et du « traditionalisme », induite par le concept d'hybridité, permet de recentrer l'analyse sur 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 construite dans l'expérience de la domination¹⁹. En outre, le concept de l'hybridité permet de prendre en considération le fait que les identités ne sont jamais fixes et qu'elles sont en reconstruction et en redéfinition perpétuelles²⁰.

C'est ce regard que nous cherchons à favoriser dans notre étude de cas sur de l'ayahuasca. Nous pourrions observer que les groupes qui appuient ces pratiques – comme les pratiques elles-mêmes – sont le résultat de multiples hybridations. Ces hybrides démontrent les contradictions et les faiblesses du discours dominant en venant remettre en question les catégories binaires mises en place par l'Occident. Notre étude de cas sur l'ayahuasca dans le monde globalisé expose la façon dont l'État, guidé par les préceptes du discours dominant sur les drogues, engendre une catégorie subjective et différenciée constituée de ces groupes et/ou de ces individus qui font un usage thérapeutique ou religieux de ladite substance.

B. Résistance

Le thème de la résistance est 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 normalement pas entendus²¹. Aussi, le fait de mettre en valeur des points de vue et des visions du monde marginalisées représente

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Bell Hooks, « Postmodern Blackness », dans Patrick Williams et Laura Chrisman, dir, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory : A reader*, New York, Colombia University Press, 1994, 421, aux pp 421-423.

²⁰ Abrahamsen, *supra* note 12 à la p 119.

²¹ *Ibid.*

en soi un acte de subversion, car il permet de remettre en question le discours hégémonique²². L'hybridité est, en outre, interprétée comme étant une manifestation de la capacité de résistance des populations, car elle démontre la capacité d'adaptation et de créativité des populations subalternes pour assurer leur survie devant le système postcolonial. La domination n'est jamais totale et les subalternes conservent une agentivité et leurs propres subjectivités, ce qui leur permet d'aménager des terrains de résistance²³.

Comme le pouvoir est productif et évanescent, la résistance s'incarne par des moyens subtils plutôt que par une opposition binaire et totale envers l'ordre établi car les dominés évoluent dans un environnement structurel qu'ils remettent en question et qu'ils cherchent à renforcer simultanément²⁴. 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 généralement par des comportements et des pratiques quotidiennes qui mènent à la création d'un mode de vie alternatif, qui vient contester l'ordre établi et mettre en évidence les contradictions du discours dominant²⁵.

Nous chercherons donc à démontrer ici que certains groupes et personnes dont la consommation de substances psychoactives peut être considérée comme légitime se voient obligés d'adopter des stratégies de résistance afin de protéger leurs pratiques et pour de tenter de faire reconnaître leur légitimité. Ainsi, comme nous le verrons, ils cherchent à identifier les terrains qui leur sont favorables et qui permettraient de faire avancer la légitimité – dans certains cas la légalité aussi – de leurs pratiques.

C. Les « drogues » : construction d'une catégorie subjective

À la base de notre démarche se trouve cette réflexion sur la catégorie socialement construite des « drogues », de même qu'un travail de généalogie sur celles-ci. Le sujet de cet article n'étant pas la généalogie des drogues, nous nous y attarderons que très peu, n'en reprenant que les éléments permettant d'identifier le sens qui leur est donné et la façon dont cette catégorie s'est construite. Ceci nous permettra de mieux définir le discours dominant sur les drogues et ses principes, à partir desquels certaines pratiques légitimes – comme le rituel de l'ayahuasca – sont jugées.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.* à la p 120. On pourrait aussi référer au concept de tiers-espace formulé par Bhabha. Voir aussi Homi K Bhabha, « Le Tiers-espace, Entretien avec Jonathan Rutherford » (2006) 26 *Multitudes* 95.

²⁴ Abrahamsen, *supra* note 12 à la p 120. En accord avec Achille Mbembe, *On the Postcolony*, Berkeley, University of California Press, 2001 à la p 104.

²⁵ C'est dans cette perspective que nous nous situons. Voir par ex Robert Nichols, « Postcolonial Studies and the Discourse of Foucault : Survey of a Field of Problematization » (2010) 9 *Foucault Studies* 111; David Scott, *Refashioning Futures : Criticism after Postcoloniality*, Princeton, Princeton University Press, 1999; James C Scott, *Weapons of the Weak : Everyday Forms of Peasant Resistance*, Bethany, Yale University Press, 1985; James C Scott, *Domination and the Arts of Resistance : Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press, 1990.

Ainsi, qu'entend-on au juste par « drogues »? Scientifiquement, elles sont définies comme toutes substances ayant des effets biochimiques, physiques ou psychologiques sur l'humain. Toutefois, dans le langage courant, lorsque l'on réfère aux drogues, le terme prend une autre connotation et perd de sa neutralité. Surtout en français²⁶, les « drogues » sont communément entendues comme étant des substances psychoactives illicites²⁷. 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 de drogues, qui est abordée à partir de deux grands modèles. Le premier, davantage associé à des idéologies conservatrices²⁸, 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, car elle commet un geste nuisible pour l'ordre public. Le second modèle, plus moderne, voit les drogues comme étant des pathogènes, c'est-à-dire qu'elles constituent une maladie qu'il faudrait prévenir et traiter. Le premier modèle est à la base du système de prohibition et surtout de l'approche répressive associée à la prohibition. À l'inverse, le second modèle prédomine aujourd'hui dans les services sociaux et de santé et se traduit par des approches de réductions des méfaits. Aussi, il convient de rappeler qu'avant que les drogues ne soient catégorisées par la médecine occidentale au XVIII^e siècle, aucune société n'avait jusque-là rassemblé toutes les substances modifiant l'humeur en une seule catégorie²⁹.

Bien que diamétralement opposés, ces deux modèles découlent d'un même paradigme pharmaco-médical offrant une vision péjorative des drogues et étant fortement attachée 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 est inadéquat pour aborder une telle substance :

*[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 [...] 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.*³⁰

²⁶ En anglais, le terme « drug » est couramment utilisé pour référer aux médicaments et aux remèdes. En français, au contraire, le mot « drogue » est très rarement utilisé dans ce sens.

²⁷ Mike Jay, *High Society: The Central Role of Mind-Altering Drugs in History, Science and Culture*, Toronto, Park Street Press, 2010 à la p 49.

²⁸ Voir par exemple Ethan A. Nadelmann, « Global Prohibition Regimes : the Evolution of Norms in International Society » (1990) 44:4 *International Organization* 479 à la p 506; Fernanda Mena et Dick Hobb, « Narcophobia : Drugs Prohibition and the Generation of Human Rights Abuses » (2010) 13:1 *Trends in Organized Crime* 60 aux pp 62- 63; David T Courtwright et Catherine Ferland, *De passion à poison : Les drogues et la construction du monde moderne*, coll Paradis artificiels, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008 aux pp 253-254.

²⁹ Jay, *supra* note 27 à la p 68.

³⁰ Robert S. Gable, « Risk assessment of ritual use of oral dimethyltryptamine (DMT) and harmala alkaloids » (2007) 102 *Addiction* 24 à la p 32.

Bien que l'on prenne aujourd'hui pour acquis l'illégalité de certaines substances psychoactives, il suffit de mettre ce dernier siècle de prohibition en perspective avec le reste de l'Histoire³¹ pour se rendre compte que la construction des drogues en tant que menace est un phénomène récent qui a émané d'un contexte historique et d'idéologies particulières³². Le régime international de prohibition³³ s'est érigé sur des principes moraux, sur des valeurs et sur des peurs plutôt que sur des faits scientifiques³⁴. Principalement poussé par le leadership étasunien, ce régime a su s'imposer aux autres États³⁵, et a réussi à diffuser dans les sociétés sa propre vision des drogues. Bien que le régime international de prohibition soit de plus en plus critiqué³⁶, ce régime ne semble pas près de tomber pour autant. La conception commune des drogues permet de reproduire et de réitérer la prohibition, sans que ni cette dernière, ni cette conception de drogues ne soient remises en question.

À la base, la prohibition des drogues s'est érigée sur la peur de l'altération de

³¹ Pour constater la place importante des drogues dans plusieurs civilisations avant la modernité, voir notamment Antonio Escohotado, *Histoire générale des drogues*, Tome 1, Paris, L'Esprit frappeur, 2003.

³² Sur la construction des « drogues », voir notamment Courtwright, *supra* note 28; Richard Davenport-Hines, *The Pursuit of Oblivion : A Global History of Narcotics 1500-2000*, London, Weidenfeld & Nicolson, 2001; Escohotado, *supra* note 31; Nadelmann, *supra* note 28.

³³ Le régime international de prohibition des drogues est constitué d'une institution principale, soit l'Organe international de contrôle des stupéfiants (OICS) qui est responsable de la mise en œuvre des trois conventions principales concernant les substances illicites. Résumons de façon très succincte ces trois conventions: la première interdit le commerce international des opiacés, de la coca (et de ses produits) et du cannabis (et de ses produits), la seconde intègre dans le régime plusieurs autres substances psychoactives (incluant le LSD et les amphétamines) et la troisième consolide le régime en obligeant les parties à punir la possession de drogues par des sanctions pénales. *Convention unique sur les stupéfiants de 1961 telle qu'amendée par le Protocole de 1972*, 8 août 1975, 976 RTNU 105 (183 ratifications); *Convention de 1971 sur les substances psychotropes*, *supra* note 5 (183 ratifications); *Convention des Nations unies contre le trafic illicite de stupéfiants et de substances psychotropes* de 1988, 20 décembre 1988, 1582 RTNU 95 (185 ratifications).

³⁴ Ross Coomber et Nigel South, « Drugs, Cultures and Controls in Comparative Perspective », dans Ross Coomber et Nigel South, dir, *Drug Use and Cultural Contexts "Beyond the West"*, London, Free Association Books, 2004 à la p 15.

³⁵ Voir notamment William B. McAllister, *Drug Diplomacy in the Twentieth Century: An International History*, New York, Routledge, 2000.

³⁶ Par exemple, plusieurs auteurs soulignent que des nations entières sont stigmatisées dans la criminalité et que la guerre à la drogue sert de justification pour l'intervention étrangère. Selon d'autres, la guerre contre la drogue engendre aussi plusieurs abus envers les droits humains. Pour des critiques intéressantes du régime de prohibition, voir par exemple Dominic Corva, « Neoliberal Globalization and the War on Drugs : Transnationalizing Illiberal Governance in the Americas » (2008) 27 *Political Geography* 176; Nadelmann, *supra* note 28; Jeffrey A Miron, « The Economics of Drug Prohibition and Drug Legalization » (2001) 68 *Social Research* 835; Horace A Bartilow, « Busting Drugs While Paying with Crime : The Collateral Damage of U.S. Drug Enforcement in Foreign Countries » (2009) 5 *Foreign Policy Analysis* 93; Shane Blackman, « Drug War Politics : Governing Culture Through Prohibition, Intoxicants, as Customary Practice and the Challenge of Drug Normalisation » (2010) 10 *Sociology Compass* 841. Existants depuis longtemps dans la littérature, cette critique pénètre peu à peu les institutions onusiennes. Par exemple, dans le rapport 2008 de l'ONU sur les drogues, on reconnaît que le régime de prohibition entraîne certaines conséquences néfastes. Voir United Nations Office on Drugs and Crime, *2008 World Drug Report*, Vienne, 2008 à la p 21. De plus, le rapporteur spécial de l'ONU sur le droit de tous au meilleur état de santé physique et mentale possible avance que le régime de prohibition des drogues engendre plusieurs manquements au droit à la santé. Voir *Report of the Special Rapporteur on the Right of everyone to the enjoyment of the highest attainable standard of physical and mental health*, Doc off AG NU, 65^e sess, Doc NU A/65/255 (2010).

l'état de conscience, qui est en soi une forme d'altérité³⁷. Cette peur semble avoir été l'héritage des religions chrétiennes (pensons par exemple à l'inquisition du Moyen-Âge³⁸), puis des élites capitalistes et protestantes du début de l'ère industrielle. 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, les immigrants sont les premiers 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 immigrants³⁹ en prohibant leurs coutumes jugées « arriérées » en est un exemple probant. La vision occidentale des drogues a contribué à construire et essentialiser l'*autre*, que ce soit la femme⁴⁰, l'étranger⁴¹, l'immigrant⁴², le noir⁴³, le pauvre⁴⁴ ou l'autochtone et ce, tant lorsque ces substances étaient légales que depuis qu'elles ne le sont plus. Plus récemment, la politique de guerre contre la drogue a engendré une nouvelle catégorie de sujets : les narco-délinquants⁴⁵. Selon le discours dominant, ces catégories de personnes sont - ou étaient -naturellement disposées aux drogues alors que l'homme dit « normal » - l'homme blanc - ne l'est pas, car il sait qu'il est amoral et dangereux d'en consommer.

D. Ayahuasca : définition et origine

Le terme « ayahuasca »⁴⁶ est communément utilisé en référence à une infusion psychoactive⁴⁷ utilisée dans la région amazonienne à des fins

³⁷ D'ailleurs, remarquons que les expressions « conscience altérée » ou « *mind-altering* » sont en elles-mêmes normatives en ce qu'elles présupposent un état de conscience « normal ». Kenneth William Tupper, *Ayahuasca, Entheogenic Education & Public Policy*, thèse de doctorat en philosophie (Educational Studies), Simon Fraser University, 2011 à la p 85 [non publié] [Tupper, « Ayahuasca, Entheogenic Education & Public Policy »].

³⁸ Sur l'inquisition et surtout sur la scission qu'elle a causée dans le monde occidental au sujet des substances psychoactives, il est pertinent de consulter l'ouvrage d'Escohotado. Voir Escohotado, *supra* note 31.

³⁹ Au sujet des premières lois prohibant l'opium associées aux immigrants chinois, voir Davenport-Hines, *supra* note 32 à la p 90.

⁴⁰ Au XIX^e siècle, une des fonctions de l'opium (et plus tard, de la morphine) pour la médecine était de réguler les humeurs et le corps de la femme. Voir par exemple Davenport-Hines, *ibid* aux pp 26, 54, 78, 79, 132, 133.

⁴¹ Les récits des orientalistes sur l'opium et le hashish sont fascinants. Voir Davenport-Hines, *ibid* aux pp 31- 32.

⁴² Voir par exemple Davenport-Hines, *ibid* aux pp 53, 84 et 154 (au sujet du cannabis associé aux immigrants mexicains).

⁴³ Voir par exemple Davenport-Hines, *ibid* aux pp 113 et 153 (au sujet de la construction d'associations entre l'homme afro-américain et la cocaïne).

⁴⁴ *Ibid* aux pp 55-56.

⁴⁵ Corva, *supra* note 36.

⁴⁶ Le terme vient du quechua et son sens étymologique (*aya* : personne, âme, esprits des morts; *wasca* : vigne, corde) pourrait se traduire par « Vigne des esprits ».

⁴⁷ Parmi les effets témoignés, on compte des stimulations visuelles ou auditives, de profondes introspections et des émotions intenses variées. Les témoignages récurrents font part d'un sentiment d'avoir accédé à de nouvelles sources de savoir ou encore de rencontre avec le divin. Sur la phénoménologie de l'expérience de l'ayahuasca, consommée dans différents contextes, voir Shanon,

religieuses/spirituelles et/ou médicinales/thérapeutiques et est constituée d'un mélange d'au moins deux plantes⁴⁸. La diversité des noms⁴⁹ attribués à cette infusion d'un endroit à l'autre de la région amazonienne témoigne du fait que cette infusion fut utilisée par diverses populations autochtones des régions de l'Amazonie les plus éloignées les unes des autres.

Durant la période coloniale, les autorités impériales et religieuses condamnèrent les pratiques des autochtones reliées à l'ayahuasca, les estimant diaboliques. Certaines communautés autochtones réussirent néanmoins à conserver ce rituel, y intégrant, à divers degrés, le christianisme. Les mythes autochtones entourant l'origine du mélange de l'ayahuasca réfèrent souvent aux premiers moments de l'espèce humaine, à la constitution du lien entre l'humain et la nature, à la création de la culture ou à l'essence de l'identité ethnique du groupe⁵⁰. Le rituel de l'ayahuasca sert différents objectifs dans les traditions autochtones dont apprendre la position de l'ennemi, préparer la chasse et autres expéditions, déterminer si les épouses étaient fidèles ou déterminer la cause d'une maladie et lui trouver un remède⁵¹. En outre, l'ayahuasca permet au chaman de voir l'intérieur du corps du malade et d'établir ainsi un diagnostic; elle le met aussi en contact avec des entités bienveillantes qui lui indiqueront la voie à suivre pour induire la guérison⁵². Pour plusieurs, l'ayahuasca n'est pas uniquement une plante, mais également une entité spéciale, un *plant teacher*⁵³, représentante et pourvoyeuse de l'origine du savoir⁵⁴.

L'ayahuasca, une substance encore peu explorée par la science occidentale, induit habituellement des visions et un état de conscience altéré. Elle est généralement consommée lors d'un rituel dans un but de guérison ou de quête spirituelle⁵⁵. Les

supra note 2.

⁴⁸ Généralement, ces deux plantes sont la *Psychotria viridis*, qui contient du DMT, et la *Banisteriopsis caapi*, qui contient des alcaloïdes harmales, lesquels agissent en tant qu'inhibiteur de monoamine-oxydase (IMAO). Normalement, la monoamine-oxydase du corps humain permet la métabolisation du DMT (lorsque celui-ci est ingéré par voix orale) avant que celui-ci ne puisse atteindre le cerveau et donc, modifier la conscience du sujet. C'est donc la synergie entre les deux plantes qui rend la substance psychoactive. Des infusions équivalentes à l'ayahuasca, basées sur le mélange de plantes différentes, mais contenant ces mêmes alcaloïdes existent ailleurs en Amérique du Sud. Voir par exemple Clarice Novaes da Mota, *Jurema's Children in the Forest of Spirits : Healing and ritual among two Brazilian indigenous groups*, London, Intermediate Technology Publications, 1997 (traite du peuple autochtone Kariri-Shoko du Sergipe brésilien).

⁴⁹ *Ayahuasca* est le terme le plus communément utilisé. Toutefois, on le retrouve dans d'autres langues sous le nom de *yagé*, *jurema*, *caapi*, *rainha*, *oni*, *nishi*. Voir Luis Eduardo Luna, *Vegetalismo : Shamanism among Mestizo Population of the Peruvian Amazon*, Stockholm, Almqvist and Wiskell International, 1986.

⁵⁰ Shanon, *supra* note 4 à la p 17.

⁵¹ Kenneth William Tupper, « Ayahuasca Healing Beyond the Amazon : the Globalization of a Traditional Indigenous Entheogenic Practice » (2009) 9 *Global Networks* 117 à la p 118 [Tupper, « Ayahuasca Healing Beyond the Amazon »].

⁵² *Ibid* à la p 14.

⁵³ Tupper, « Ayahuasca, Entheogenic Education & Public Policy », *supra* note 37.

⁵⁴ Shanon, *supra* note 2 à la p 15.

⁵⁵ Kenneth William Tupper, « The Globalization of Ayahuasca : Harm Reduction or Benefit Maximization? » (2008) 19 *International Journal of Drug Policy* 297 à la p 298 [Tupper, « The Globalization of Ayahuasca »]. Au sujet des effets, voir l'étude de psychophénoménologie fort détaillée élaborée par Shanon. Voir Shanon, *supra* note 2.

effets à long terme de l'ayahuasca sur les usagers fréquents sont encore méconnus, mais les recherches menées à ce sujet démontrent que, lorsqu'elle est utilisée dans des contextes de rituel, l'infusion ne serait aucunement dommageable physiquement ou psychologiquement et que la substance n'entraînerait aucune dépendance⁵⁶. Aujourd'hui, des recherches prometteuses sont menées pour évaluer l'utilité de l'usage thérapeutique de l'ayahuasca dans le traitement des dépendances aux drogues ou à l'alcool⁵⁷. L'infusion possède un goût fortement amer la rendant difficile à avaler. Il est fréquent que les effets s'accompagnent de vomissements, qui sont souvent perçus comme étant des purifications physiques et spirituelles (*purga*). En raison de tels désagréments, l'usage récréatif de l'ayahuasca semble peu susceptible de se répandre.

1. HYBRIDITÉS DU RITUEL DE L'AYAHUASCA

Au vingtième siècle, au fil de « fertilisations transculturelles » entre autochtones et non-autochtones, le rituel de l'ayahuasca s'est transformé de différentes façons. Grâce aux incarnations modernes du rituel, l'ayahuasca est sorti de son contexte géographique naturel (déterritorialisation)⁵⁸. Tupper retient trois catégories - non-exclusives - de ces usages hybrides de l'ayahuasca : les religions brésiliennes d'ayahuasca, les guérisseurs non-autochtones issus de fertilisations interculturelles et les usages moins structurés se faisant grâce à une plus grande accessibilité des connaissances et une disponibilité accrue des plantes via Internet⁵⁹. Aux fins de ce travail, seules les deux premières catégories seront abordées.

Dans un premier temps, la première catégorie identifiée par Tupper démontre la façon unique dont le phénomène d'hybridation se manifeste au Brésil, où se construisent, s'organisent et s'institutionnalisent des groupes syncrétistes religieux pour lesquels, l'ayahuasca représente un sacrement central. Dans la littérature anthropologique brésilienne, on réfère communément à ces groupes religieux sous le terme de « religions d'ayahuasca »⁶⁰; les deux plus importantes sont Santo Daime⁶¹ et

⁵⁶ Tupper, « The Globalization of Ayahuasca », *supra* note 55 à la p 298.

⁵⁷ Beatriz Caiuby Labate et al, « The Treatment and Handling of Substance Dependence with Ayahuasca : Reflections on Current and Future Research », dans Beatriz Caiuby Labate et Edward MacRae, dir, *Ayahuasca, Ritual and Religion in Brazil*, London, Equinox Publishing, 2010.

⁵⁸ Tupper, « Ayahuasca Healing Beyond the Amazon », *supra* note 51 à la p 119.

⁵⁹ *Ibid.* Précisons que cette dernière catégorie ne sera pas abordée dans le présent travail.

⁶⁰ Par ce terme, nous référerons au phénomène, spécifique au Brésil, de l'institutionnalisation et de la formalisation de groupes religieux utilisant l'infusion d'ayahuasca. Voir Beatriz Caiuby Labate, Edward MacRae et Sandra Lucia Goulart, « Brazilian Ayahuasca Religions in Perspective », dans Labate et MacRae, dir, *supra* note 57 aux pp 1, 2 et 10 [Labate, MacRae et Goulart « Brazilian Ayahuasca Religions in Perspective »].

⁶¹ La plus vieille religion brésilienne d'ayahuasca – et la plus connue – est le Santo Daime, qui fut fondée dans les années 1930. 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. Le Santo Daime fut fondé par Mestre Raimundu Irineu Serra, un afro-brésilien travaillant dans l'extraction du caoutchouc. Ayant appris le rituel de l'ayahuasca des autochtones, Serra s'imposa une cure d'ayahuasca de huit jours dans la jungle, suite à laquelle il fonda une Église autour du rituel du *daime*. Lorsque Mestre Irineu mourut, l'église connut un schisme et se divisa en plusieurs

*União do Vegetal*⁶² (ci-après UDV). Dans le cadre de cette étude, nous nous pencherons uniquement sur ces deux groupes, car ce sont eux qui connaissent une expansion à l'extérieur de la région amazonienne.

Avant toute chose, mentionnons que les populations les plus pauvres furent les premières à appuyer et adhérer à Santo Daime et à l'UDV. Ces religions émergèrent dans le contexte du boom de l'industrie du caoutchouc provoqué par la Première Guerre mondiale, ce qui attira dans la région amazonienne une immigration massive de main-d'œuvre venue de partout au Brésil. Ce nouveau contexte démographique provoqua des « *cross-cultural fertilizations* »⁶³, qui engendrèrent eux-mêmes la création de Santo Daime et de l'UDV. Autrement dit, ces groupes religieux furent développés par des personnes issues de classes subalternes de la société, soit par des travailleurs brésiliens chargés de l'extraction du caoutchouc. Rassemblant d'autres de ces travailleurs déplacés de leurs régions natales et littéralement propulsés dans la jungle sous un état de domination assez sévère, Santo Daime et l'UDV leur permirent de se forger des identités communes.

Ainsi, ces groupes religieux jouèrent un rôle important dans l'intégration urbaine des travailleurs immigrés dans la région amazonienne⁶⁴. Sous l'influence de ces groupes, l'usage religieux de l'ayahuasca prit une forme particulière au Brésil⁶⁵.

sous-groupes (l'expression « Santo Daime » est donc utilisée pour rassembler tous ces groupes atomisés qui suivent les enseignements du fondateur de la doctrine, Mestre Irineu). Le plus important de ceux-ci reste le CEFLURIS (*Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra*) créé en 1974 par Sebastião Mota, un ancien disciple de Serra. C'est surtout celui-ci qui a poussé l'implantation du Santo Daime dans les régions urbaines du sud du Brésil à la fin des années 1970 et en Amérique du Nord et en Europe à partir des années 1980 et 1990. On compte aujourd'hui des groupes religieux se réclamant de la doctrine du Santo Daime dans plusieurs villes aux États-Unis et en Europe, de même qu'au Canada, au Mexique, en Amérique du Sud, en Asie et en Afrique. Voir par exemple Labate, MacRae et Goulart, « Brazilian Ayahuasca Religions in Perspective », *supra* note 60 aux pp 4, 15; Shanon, *supra* note 2 à la p 21.

⁶² 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 le thé comme étant la source de la connaissance. Les enseignements de la *hoasca* ne sont pas écrits. La religion *União do Vegetal* (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'Amazonie. Cette religion intègre aussi des éléments chrétiens et autochtones, mais son syncrétisme semble plus large que celui du Santo Daime, alors qu'elle 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. Originellement basée dans la capitale de l'État de Rondônia, l'UDV rassemble des fidèles de diverses classes sociales. L'UDV est implantée dans plusieurs villes brésiliennes, ainsi que dans certains États des États-Unis (notamment le Nouveau Mexique, la Californie, le Colorado, Washington, le Texas et 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 », *supra* note 60 à la p 8; Shanon, *supra* note 2 à la p 24.

⁶³ *Ibid* à la p 301.

⁶⁴ Voir par exemple Mariana Ciavatta Pantoja et Osmildo Silva da Conceição, « The Use of Ayahuasca Among Rubber Tappers of the Upper Juará » dans Labate et MacRae, *supra* note 57.

⁶⁵ L'institutionnalisation des groupes religieux faisant usage de l'ayahuasca est unique au Brésil. Cela démontre la façon unique dont le phénomène d'hybridation se manifeste au Brésil, où se construisent, s'organisent et s'institutionnalisent des groupes syncrétistes religieux centrés autour du rituel de l'ayahuasca. On réfère communément à ces groupes religieux sous le terme de « religions d'ayahuasca »; Voir Labate, MacRae et Goulart, « Brazilian Ayahuasca Religions in Perspective »,

Cependant, il est important de retenir que l'ayahuasca est aussi utilisé par des populations autochtones⁶⁶ et *mestizos*⁶⁷ et ce, partout dans la région amazonienne. Or, aujourd'hui, ces derniers atteignent également la population des classes moyennes et élevées. Il est indéniable que ces groupes commencent à se globaliser, alors que des églises sont ouvertes dans différentes villes d'Occident⁶⁸. Par conséquent, soulignons que ces groupes sont directement confrontés au discours dominant sur les drogues. Le rituel d'ayahuasca est central à la vie spirituelle de ces croyants et propose une relecture du rituel autochtone de l'ayahuasca à partir des valeurs fondamentales chrétiennes.

La seconde catégorie d'hybridation du rituel de l'ayahuasca identifiée par Tupper - celle des guérisseurs non-autochtones - est constituée du *vegetalismo* transculturel et réfère aux rituels d'ayahuasca inspirés des traditions autochtones, mais réaménagés pour les non-autochtones. 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 détiennent des éléments du savoir traditionnel autochtone sur les plantes tout en s'inspirant 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 capables d'enseigner et guérir. Ce phénomène, né de l'intérêt des populations non-autochtones envers les autres traditions religieuses, s'incarne de plusieurs façons. Cette approche de l'ayahuasca commence à entrer dans le monde globalisé. De telles cérémonies peuvent avoir lieu tant dans la région amazonienne qu'en Occident⁶⁹. Le *vegetalismo*

supra note 60 à la p 8; Shanon, *supra* note 2 aux pp 1, 2 et 10. Le groupe Santo Daime, l'UDV et leur cousin plus discret et confidentiel, le Barquinha, sont tous trois fondés sur les préceptes et les rituels établis par leur fondateur respectif. Après la mort de ces fondateurs, les religions se sont atomisées et ont connu une expansion. Ce double mouvement de fragmentation et d'expansion mena à une diversification qui s'intensifia sans cesse. Ces groupes religieux sont aujourd'hui marqués par une constante reconstruction et multiplication de leurs rituels et de leurs symboles. Ainsi, les pratiques, les doctrines et les structures de ces groupes religieux sont en constante reconstruction/et redéfinition. Malgré leurs différences et les différents schismes entre les doctrines de ces différents groupes, 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 Development of Brazilian Public Policies on the Religious Use of Ayahuasca » dans Labate et MacRae, *supra* note 57 à la p 194.

⁶⁶ Parmi les ouvrages anthropologiques ou d'ethnobotaniques qui se sont penchés sur l'usage de l'ayahuasca chez les peuples autochtones, citons les suivants. Voir par exemple Gerardo Reichel-Dolmatoff, *The Shaman and the Jaguar : A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Columbia*, Philadelphie, Temple University Press, 1975; Norman E. Whitten, *Sacha Runa : Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*, Urbana, University of Illinois Press, 1976; Walter Andritzky, « Socio psychotherapeutic Functions of Ayahuasca Healing in Amazonia » (1989) 21:1 *Journal of Psychoactive Drugs* 77; Sébastien Baud, « Chamanisme et plantes psychotropes parmi les Awajun (groupe Jivaro, Pérou) » (2009) 7 *Phytothérapie* 20.

⁶⁷ Voir par exemple Luna, *supra* note 49; Marlene Dobkin de Rios, *Visionary Vine : Psychedelic Healing in the Peruvian Amazon*, San Francisco, Chandler Publishing, 1972; Stephan V. Beyer, *Singing to the Plants : A Guide to Mestizo Shamanism in the Upper Amazon*, New Mexico, University of New Mexico Press, 2009 (Ouvrages anthropologiques qui se sont penchés sur le *vegetalismo*).

⁶⁸ Andrew Dawson, « Foreword » dans Labate et MacRae, *supra* note 57 à la p xvi; Tupper, « Ayahuasca Healing Beyond the Amazon », *supra* note 51 à la p 119; Tupper, « The Globalization of Ayahuasca », *supra* note 55 à la p 299.

⁶⁹ Tupper, « Ayahuasca Healing Beyond the Amazon », *supra* note 51 aux pp 119-120.

transculturel – tradition portée en Amérique du Sud par des gens se définissant comme *mestizos*⁷⁰ – a aussi perpétué la construction sociale autochtone de l'ayahuasca, considérée comme un remède thérapeutique et une plante sacrée.

La différence fondamentale entre les religions d'ayahuasca et ce second type d'hybridation du rituel tient principalement au fait que, pour les premières, l'infusion est avant tout un sacrement alors que, pour les seconds, elle est consommée principalement pour la guérison et pour accéder au monde des esprits. L'usage que fait de l'ayahuasca le guérisseur implique bien sûr une dimension spirituelle. Toutefois, celle-ci est moins centrale que dans la démarche des groupes religieux⁷¹.

2. LE STATUT LÉGISLATIF DE L'AYAHUASCA EN DROIT INTERNATIONAL

Les alcaloïdes harmales sont reconnus comme étant des drogues susceptibles d'entraîner des abus par certaines législations nationales⁷² et le DMT est prohibé au niveau international, étant classé dans la catégorie des drogues les plus dangereuses (catégorie I) selon la *Convention internationale sur les stupéfiants de 1971*.

Il est difficile d'élucider les raisons pour lesquelles le DMT a d'abord été inclus dans les lois de prohibition des drogues et dans la *Convention internationale sur les stupéfiants de 1971*. En même temps, l'inclusion de cette substance sur la liste des substances contrôlées - dans la liste de catégorie I, celle des substances les plus dangereuses de surcroît - est fort révélatrice des fondements idéologiques et non-empiriques qui se trouvent à la base du régime de prohibition. En effet, si les nouvelles lois adoptées dans les années 1960 en matière de drogues - celles ayant mené à l'adoption de la *Convention sur les stupéfiants de 1971* - furent en grande partie animées par la peur des autorités quant à la montée de la popularité du LSD et des amphétamines⁷³, ces réformes tendaient à inclure toutes les substances psychoactives connues à l'époque. Le DMT ne représentait pourtant en rien une drogue populaire à l'époque⁷⁴ et ne le sera probablement jamais⁷⁵. Ott note en effet

⁷⁰ Notre traduction : métis (identité hybridée).

⁷¹ Tupper, « Ayahuasca, Entheogenic Education & Public Policy », *supra* note 37 à la p 15.

⁷² Tupper, « Ayahuasca Healing Beyond the Amazon », *supra* note 51 à la p 118.

⁷³ McAllister, *supra* note 35 aux pp 219-220; Jonathan Ott, *Pharmacotheon : Entheogenic Drugs, their Plant Sources and History*, 2e ed, Kennewick, Natural Products Company, 1996 aux pp 134-138; Fernanda Mena et Dick Hobbs, « Narcophobia : Drugs Prohibition and the Generation of Human Rights Abuses » (2010) 13 Trends in Organized Crime 60 à la p 63.

⁷⁴ Comme l'ayahuasca était très peu connue à l'époque, l'inclusion spécifique du DMT dans la liste des drogues prohibées par la loi étasunienne visait probablement spécifiquement le DMT dans sa version synthétisée. C'est en 1931 que le DMT fut synthétisé pour la première fois par Richard Manske. *A priori* sans intérêt pour la pharmacologie, il fut peu étudié, jusqu'en 1956, alors que l'équipe du scientifique Stephen I. Szara en expérimentèrent les effets pour la première fois. Parallèlement à cette découverte de la synthèse du DMT, un chercheur travaillant sur une boisson psychoactive prisée dans certains cercles populaires du nord-est brésilien (*vinho da jurema*) en isola un alcaloïde, démontrant qu'il causait des effets psychoactifs. Cette découverte, survenue en 1946, semble aujourd'hui représenter la première occurrence de la découverte du DMT dans un produit naturel. Voir Ott, *supra* note 73 aux pp 163-164.

⁷⁵ Ceci s'explique par une très faible production et une minuscule demande. En effet, son coût de production (sous forme synthétique) est prohibitif en comparaison des autres substances illicites. En

que le « *DMT was never widely distributed either before or after its illegalization in the sixties* »⁷⁶.

La science sait aujourd'hui qu'on retrouve du DMT dans une multitude de plantes, que le cerveau de chaque mammifère est muni de récepteurs de DMT et que l'on retrouve des traces de ce composé dans les fluides de tout corps humain⁷⁷. Ainsi, la science sait dorénavant que le DMT est un composé chimique non seulement endogène à plusieurs plantes, mais également à plusieurs autres espèces, dont l'être humain, ce qui était ignoré au moment où le DMT fut placé sur les listes de produits prohibés par le régime de prohibition des drogues. C'est donc dire qu'aux yeux de plusieurs législations, y compris du droit international, chaque humain est en possession d'une substance classée comme étant illégale, simplement car elle est endogène à son propre corps!

Il est intéressant de remarquer que contrairement au DMT, l'ayahuasca, mélange fabriqué à base de plantes contenant du DMT, n'entre pas dans la définition juridique des drogues contrôlées par le régime international de prohibition. En effet, l'institution onusienne chargée de l'application du régime international de prohibition des drogues, l'Organe international de contrôle des stupéfiants (OICS) établit clairement dans son dernier rapport annuel que les plantes et les préparations contenant les substances interdites par la *Convention de 1971 sur les substances psychotropes* ne sont pas prohibées :

[B]ien 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*.⁷⁸

Ce vide laissé par le droit international est en fait un pouvoir discrétionnaire laissé aux États de faire ce qu'ils entendent vis-à-vis ces plantes et préparations à base de plantes. Les seules plantes qui sont couvertes par le régime international restent le cannabis (marijuana), le pavot (opium) et la coca (cocaïne). Certaines juridictions décideront donc d'être plus libérales que d'autres devant le mélange de plantes comprenant des substances illicites. La position de l'OICS laisse croire qu'il n'y a pas

outre, la substance reste peu connue et peu susceptible de séduire les masses, de par l'intensité de ses effets psychoactifs, la courte durée de ceux-ci et la complexité des modes d'administration. Notons toutefois que, si le DMT n'est pas largement connu dans la société et ne figure pas sur le « menu » de l'offre commune des drogues illicites, il n'en demeure pas moins connu et prisé dans des petits cercles confidentiels d'adeptes des substances dites *enthéogènes*.

⁷⁶ Ott, *supra* note 73 à la p 164.

⁷⁷ *Ibid* à la p 185. Mais l'utilité du DMT pour le corps humain reste un mystère non-expliqué par la science. Voir par exemple Rick Strassman, *DMT : The Spirit Molecule*, CD (livre audio) : Rochester, Park Street Press, 2001.

⁷⁸ Organe international de contrôle des stupéfiants, *Rapport 2010*, Doc off OICS NU, 2011, DOC NU E/INCB/2010/1 à la p 51 aux para 284-285.

lieu de contrôler les substances sous cette forme, c'est du moins la façon dont les Pays-Bas ont interprété la position de l'OICS, comme nous le verrons. À l'opposé du spectre, la France a inclus de façon expresse les plantes qui constituent l'ayahuasca dans la liste des substances prohibées. Entre ces deux positions opposées, on pourrait prendre l'exemple des États-Unis - que le Canada semble enclin à suivre comme nous le verrons) - qui, tout en reconnaissant que l'infusion puisse être utilisée dans un but religieux, s'engage à contrôler cette dernière dans le but de prévenir sa propagation dans la société. Cela provient du discours dominant selon lequel toute drogue représenterait une menace potentielle pour la société. L'usage religieux de l'ayahuasca est donc reconnu, mais le rituel reste analysé à travers la loupe du discours dominant sur les drogues.

II. Luttres pour la reconnaissance de la légitimité du rituel de l'ayahuasca dans le monde globalisé

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 mondialisation, 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 mondialisation restent méfiants envers certains des mouvements transnationaux que cette mondialisation peut engendrer⁷⁹. L'arrivée de ces religions dans des pays d'Europe et d'Amérique du Nord a causé un malaise juridique évident, alors que quelques-uns semblent avoir eu du mal à répondre au défi posé par ces groupes religieux. 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 occidentaux d'appliquer de manière égale a 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. Sur cet aspect, nous adopterons d'abord une approche globale en décrivant l'état des choses dans différentes juridictions, pour ensuite voir plus en profondeur la situation de la légitimité de l'usage religieux de l'ayahuasca au Canada⁸⁰.

⁷⁹ Tupper, « Ayahuasca Healing Beyond the Amazon », *supra* note 51 à la p 197.

⁸⁰ Tupper, « Ayahuasca, Entheogenic Education and Public Policy », *supra* note 37.

1. LUTTES POUR LA LÉGITIMITÉ DE L'USAGE RELIGIEUX DE L'AYAHUASCA DANS LE MONDE

Des adeptes de Santo Daime et de l'UDV ont subi des poursuites et ont dû faire valoir leurs droits en justice et ce, en Australie, en France, en Allemagne, en Italie, aux Pays-Bas, en Espagne et aux États-Unis⁸¹. À partir d'octobre 1999, on a pu assister en Europe à une vague de descentes policières visant ces groupes religieux, aux termes de laquelle des arrestations et des confiscations ont été effectuées⁸². Il semble que cette vague de répression faisait suite à des pressions exercées par les États-Unis sur les pays d'Europe⁸³. Santo Daime et l'UDV ont donc dû développer des stratégies leur permettant de survivre dans le régime global de prohibition⁸⁴.

Les arrestations menées aux Pays-Bas furent fortement médiatisées et choquèrent la population, car la police avait débarquée à l'improviste durant une cérémonie. Gêné par cette affaire, le procureur chercha à la régler à l'amiable, mais Santo Daime tenait à ce que la justice établisse un verdict clair⁸⁵. Suite à celui-ci, 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 officiellement reconnu comme un groupe religieux, mais l'usage religieux de l'ayahuasca n'y est pas légal, il n'y est que toléré⁸⁶. 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 ans⁸⁷. Les leaders du groupe furent détenus durant trois semaines⁸⁸. 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 prohibés⁸⁹. Cette affaire fut peu médiatisée, contrairement à ce qui s'est produit aux Pays-Bas⁹⁰.

En Irlande, après avoir été reconnu coupable de possession d'une substance prohibée par la loi irlandaise (le DMT), le leader d'un chapitre irlandais de Santo Daime attend présentement que son appel soit entendu par la Cour suprême. Dans sa décision, le juge ayant inculpé ce pratiquant de Santo Daime a considéré l'aspect religieux du rituel, laissant tomber les accusations plus graves de trafic. Par la suite, un juge différent a diminué la sentence imposée, soulignant le statut constitutionnel de la liberté de pratiquer sa propre religion⁹¹.

⁸¹ Tupper, « Ayahuasca Healing Beyond the Amazon », *supra* note 51 à la p 119.

⁸² Alain Labrousse et Laurent Laniel, « Part three : Europe » (2001) 36:1-2 *Crime Law and Social Change* 103 à la p 134.

⁸³ Les motifs des États-Unis demeurent flous et inexpliqués. Voir *ibid* à la p 137.

⁸⁴ Labate, MacRae et Goulart, « Brazilian Ayahuasca Religions in Perspective », *supra* note 60 à la p 15.

⁸⁵ Labrousse et Laniel, *supra* note 82 à la p 135.

⁸⁶ Labate, MacRae et Goulart, « Brazilian Ayahuasca Religions in Perspective », *supra* note 60 à la p 15.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Labrousse et Laniel, *supra* note 82 à la p 135.

⁸⁹ Labate, MacRae et Goulart, « Brazilian Ayahuasca Religions in Perspective », *supra* note 60 à la p 15.

⁹⁰ Labrousse et Laniel, *supra* note 82 à la p 135.

⁹¹ Thomas St John O'Dea, « Legal Update on the Santo Daime Case in Ireland » (2010), en ligne : Bialabate.net <http://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/O_Dea_Legal_Update_Santo_Daime_Case_-Ireland.pdf>.

Aux États-Unis, une affaire impliquant l'UDV fut fort importante pour 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 Brésil à Los Angeles, d'où les substances étaient ensuite envoyées aux différents chapitres du pays. En 1999, les douanes étasuniennes décidèrent de retenir ledit colis afin de l'inspecter. Après avoir déterminé que les plantes contenaient du DMT, une substance prohibée⁹², 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 suprême⁹³, laquelle conclut en 2006 que le gouvernement n'avait pas réussi à démontrer à la Cour que l'usage de l'ayahuasca fait par l'UDV présente suffisamment de dangers pour justifier une répression⁹⁴. Ainsi, grâce à cette décision, l'UDV a légalement le droit de pratiquer sa religion aux États-Unis, ce qui implique le droit d'importer de l'ayahuasca. Il reste que cette décision concerne spécifiquement l'UDV et non l'usage religieux de l'ayahuasca en général. Malgré cela, l'esprit de la décision semble être suivi : en 2009 une cour de district accorda à un chapitre de Santo Daime en Oregon le droit d'importer et d'utiliser l'ayahuasca dans des rituels⁹⁵, en s'appuyant fortement sur la décision de la Cour suprême⁹⁶. Santo Daime (du moins en Oregon) et l'UDV ont donc le droit de pratiquer leur religion en toute liberté aux États-Unis.

Ainsi, dans la plupart des cas, la justice finit par reconnaître le droit de l'usage spirituel de l'ayahuasca aux groupes religieux. Dans d'autres cas, les procédures judiciaires traînent en longueur et consolident ainsi le flou entourant le statut légal de ces religions dans les États concernés⁹⁷. 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 faire face à des poursuites criminelles.

2. LÉGITIMITÉ DE L'USAGE RELIGIEUX DE L'AYAHUASCA AU CANADA

La *Loi réglementant certaines drogues et autres substances*⁹⁸ fut adoptée afin de remplir les obligations contractées par le Canada dans le cadre des conventions internationales sur les drogues. Celle-ci interdit donc de façon spécifique trois plantes (opium, cannabis et coca) ainsi qu'une multitude de composés chimiques psychoactifs, dont le DMT. La section 56 de la *Loi* octroie au ministre de la Santé le pouvoir d'exempter des groupes ou des personnes de la portée de cette loi⁹⁹. Bien que

⁹² *Controlled Substances Act*, CSA § 812 (c) schedule I (c) 6 (1970).

⁹³ *Gonzales v O Centro Espirita Beneficiente Uniao do Vegetal* 546 US 418 (2006).

⁹⁴ Labate, MacRae et Goulart, « Brazilian Ayahuasca Religions in Perspective », *supra* note 60 à la p 17.

⁹⁵ *Ibid* à la p 18.

⁹⁶ *Church of the Holy Light of the Queen v. Mukasey*, 615 F Supp (2d) 1210 (Or Dist Ct 2009).

⁹⁷ Andrew Dawson, « Foreword » dans Labate et MacRae, *supra* note 57 à la p xvi.

⁹⁸ *Loi réglementant certaines drogues et autres substances*, LRC 1996, c 19.

⁹⁹ Ces exemptions seront généralement émises pour permettre l'usage médical de certaines substances prohibées, permettant à des groupes ou des individus de distribuer ou d'importer/exporter certaines substances contrôlées. Le Ministre peut aussi émettre une exemption dans un but de recherche

ce pouvoir discrétionnaire soit très large, Santé Canada estime qu'on ne peut y avoir recours qu'en circonstances exceptionnelles¹⁰⁰. Au-delà des buts scientifiques et médicaux, l'article 56 permet aussi l'exemption du régime de prohibition pour des raisons d'intérêt public. Cette troisième raison distingue la loi canadienne du régime international de la prohibition, qui ne prévoit des exemptions que pour les deux premières raisons¹⁰¹. Ce type de permission est toutefois très rarement demandée ou octroyée¹⁰².

Au Canada, on remarque qu'aucun cas impliquant l'ayahuasca n'a été judiciairisé. Par contre, un chapitre de Santo Daime du Québec nommé *Céu do Montreal*¹⁰³ s'est engagé dans un processus administratif en tentant de se prévaloir de cette exemption rendue possible grâce à l'article 56 de la *Loi*, cherchant à obtenir une exemption pour une raison d'intérêt public. Ainsi, en 2003, une demande fut déposée auprès de Santé Canada visant à permettre à *Céu do Montreal* de pratiquer son rituel en toute légalité. Voyons plus en détails ce cas qui révèle la position actuelle de l'État canadien sur l'ayahuasca et son usage religieux, et ce, tout en démontrant la façon dont celle-ci fut structurée en fonction du régime de vérité sur les drogues.

En septembre 2000, les douanes canadiennes interceptèrent un colis destiné à l'église *Céu do Montreal* et l'envoyèrent à la Gendarmerie Royale du Canada (ci-après GRC). Après analyse, la GRC confirma la présence de DMT dans le thé et, l'estimant illégal, contacta la directrice du groupe religieux pour l'aviser que leur paquet serait détruit. La GRC lui indiqua qu'elle pouvait contacter Santé Canada afin de tenter d'obtenir une exemption, ce qui fut fait dans les plus brefs délais¹⁰⁴. Plus de cinq ans après le dépôt de la requête, l'église montréalaise reçut une lettre de Santé Canada lui indiquant que sa demande était acceptée *en principe*. En effet, cette exemption est conditionnelle à certains critères concernant la distribution, l'entreposage, la sécurité et la transparence, mais dépend surtout de l'obtention d'un permis délivré par le gouvernement brésilien lui donnant la permission d'importer l'ayahuasca¹⁰⁵. Si *Céu do Montreal* peut très bien assurer le respect des premières

scientifique, permettant à certains chercheurs affiliés à une université ou à une institution privée de mener des recherches sur des substances contrôlées. Ces recherches peuvent être des recherches cliniques, parfois menée sur des animaux, parfois même sur des sujets humains. Les informations demandées pour ce type d'exemption sont fort détaillées et exhaustives, et les critères de sécurité, très sévères. Tupper, « Ayahuasca, Entheogenic Education and Public Policy », *supra* note 37 aux pp 166-167.

¹⁰⁰ *Ibid* à la p 162.

¹⁰¹ *Ibid* à la p 171.

¹⁰² Parmi les types d'exemptions octroyées dans ce cadre, on compte le droit d'expédier des substances contrôlées périmées, ou le droit de possession octroyé aux forces de l'ordre à des fins pédagogiques. En outre, Santé Canada a reçu, au début des années 2000, et refusé, quelques années plus tard, la requête d'un individu qui cherchait à être exempté de la prohibition du *khat* (classée dans la catégorie 3 des substances contrôlées au Canada), affirmant que cette pratique faisant partie de sa culture. *Ibid* à la p 172.

¹⁰³ L'église montréalaise *Céu de Montréal*, fondée en 1996 et constituée officiellement en 2000, est un groupe suivant la doctrine du Santo Daime.

¹⁰⁴ Tupper, « Ayahuasca, Entheogenic Education and Public Policy », *supra* note 37 à la p 182.

¹⁰⁵ Cela propulsa *Céu do Montreal* dans un imbroglio politico-juridique entre les exigences législatives du Brésil et du Canada. En effet, le Brésil a mis en place un système de permis permettant l'exportation de l'ayahuasca uniquement vers les pays en ayant préalablement autorisé l'importation, ce que le Canada

conditions, cette dernière pose problème et, malgré la décision favorable *en principe* de Santé Canada, le chapitre montréalais de Santo Daime cherche toujours à obtenir ces permis d'importation pour pouvoir pratiquer son rituel en toute légalité. Remarquons que celui-ci a avisé Santé Canada de la situation et tente d'utiliser ses contacts au Brésil, dont certains représentants hauts placés de Santo Daime ayant des contacts officiels avec les autorités, afin d'obtenir les permis requis.

Bien que Santé Canada ait déjà refusé deux fois des demandes d'individus cherchant à être exemptés de la prohibition du cannabis en invoquant qu'ils en faisaient un usage religieux, la demande de l'église *Céu do Montreal* fut traitée de façon différente, car, pour vérifier la politique du régime international, l'institution étatique s'est naturellement tournée vers l'OICS afin de prendre en considération sa position sur l'ayahuasca¹⁰⁶. Contrairement aux Pays-Bas où Santo Daime fut reconnu comme étant une religion *bona fides* et donc protégée par la *Convention européenne des droits de l'homme*, le Canada estima qu'il se devait de contrôler l'ayahuasca dans le but de protéger ses citoyens et leur santé.

Kenneth Tupper, qui a parcouru les courriers internes de l'institution publique grâce à la *Loi sur l'accès à l'information*¹⁰⁷, démontre que l'institution ne montre pas une bonne compréhension de l'infusion psychoactive, qu'elle rapporte des faits erronés sur celle-ci et qu'elle la confond avec d'autres substances¹⁰⁸. En restant à l'intérieur des paramètres du discours dominant sur les drogues, Santé Canada n'a pas su comprendre le sens qui est communément donné à l'ayahuasca et, elle en est venue à percevoir celle-ci comme un danger duquel il faut protéger la population.

D'ailleurs, la formulation utilisée par Santé Canada dans la lettre d'exemption conditionnelle envoyée à *Céu do Montreal* montre en quoi l'ayahuasca fut considérée à partir du paradigme dominant du déterminisme scientifique : « *[i]t is therefore recommended that a s.56 exemption in the public interest (religious purposes) be issued to permit the import, possession, and administration of DMT, harmalol and harmaline in the form of Daime tea* »¹⁰⁹. Cette décision de Santé Canada représente néanmoins la première reconnaissance explicite par l'État de la légitimité de l'usage religieux d'une substance psychoactive. Cette avancée est fort importante, mais elle révèle aussi à quel point les substances psychoactives sont d'emblée envisagées comme étant des pathogènes et que ces religions sont d'abord jugées par l'État sous ce regard simpliste et inquisiteur du discours dominant sur les drogues, réduisant le sacrement de ces croyants aux simples effets psychoactifs d'une substance sur le corps humain – effets et substances que l'Occident perçoit généralement comme étant illégitimes, voire nocives. Par le fait même, l'État

n'a pas fait. Aux dernières nouvelles, *Céu do Montreal* est toujours pris dans cet imbroglio. *Ibid* à la p 187.

¹⁰⁶ Elle rencontra la même réponse qui avait été formulée par l'institution onusienne lorsqu'une cour néerlandaise l'avait interrogée à cet effet en 2001, signalant que l'ayahuasca n'était pas interdite par le régime international de prohibition car la Convention de 1971 n'interdit aucune plante ou préparation de plante, ce qui signifie que les États sont libres de contrôler ou non la substance. *Ibid* à la p 175.

¹⁰⁷ *Loi sur l'accès à l'information*, LRC 1985, c A-1.

¹⁰⁸ Tupper, « Ayahuasca, Entheogenic Education and Public Policy », *supra* note 37 à la p 189.

¹⁰⁹ *Ibid* à la p 186.

engendre de nouveaux sujets : des personnes ou des groupes religieux qui doivent s'identifier comme tels devant l'État afin d'obtenir le droit d'exemption, les différenciant des autres personnes et groupes religieux. Ainsi, la position canadienne par rapport à l'ayahuasca révèle à la fois la propension de l'État à contrôler de façon stricte la totalité des substances psychoactives illicites et la possibilité de reconnaître que celles-ci puissent être utilisées dans un but religieux, ce qui semble refléter en tout point la position qui prévaut aux États-Unis¹¹⁰. Le simple fait que l'État intervienne dans les pratiques de ces groupes pose en soi une certaine entrave au droit d'exercer pleinement sa propre religion tout en les différenciant des autres religions. De plus, l'intervention étatique contribue à figer ce qui est perçu par ces groupes comme étant un rituel sacré à l'intérieur du carcan des *effets hallucinogènes* causés par une substance potentiellement dangereuse.

Si les religions institutionnalisées comme Santo Daime et l'UDV réussissent en général fort bien à faire valoir leurs droits devant les cours étrangères, c'est entre autres car ces organisations disposent de ressources leur permettant de mener des batailles judiciaires complexes. D'ailleurs, la justice reconnaît souvent la nature religieuse de leur rituel et les religions d'ayahuasca l'ont compris : c'est le terrain principal qu'elles investissent dans le monde globalisé pour faire reconnaître leur droit de culte. Mais, si celles-ci ont réussi à trouver des canaux pour se faire entendre, *quid* de ceux qui utilisent l'ayahuasca qui ne sont pas rattachés à des groupes religieux institutionnalisés? Santo Daime et l'UDV portent-ils aussi leurs voix?

E. **Légitimité des usages thérapeutiques de l'ayahuasca dans le monde globalisé**

En nous penchant maintenant sur deux cas de l'actualité récente, nous démontrerons que des pratiques impliquant l'utilisation d'ayahuasca dans un but thérapeutique/médical émergent dans le monde globalisé et que celles-ci, davantage portées par des individus, sont jugées sévèrement par le discours dominant, profondément teinté par le déterminisme pharmaceutique. Certains Européens ou Nord-Américains se sont établis dans la région amazonienne, où ils ont eux-mêmes ouvert des centres de traitement ou de guérison¹¹¹ ou vivent du métier de guérisseur.

¹¹⁰ Remarquons que le régime permettant l'usage religieux du peyotl est fort différent de celui permettant l'usage religieux de l'ayahuasca, le premier étant la conséquence d'une reconnaissance de l'exception autochtone, le second étant réellement une reconnaissance de la liberté religieuse universelle. C'est ce que nous démontrions dans notre article précédent. Voir Brisson, *supra* note 31. Voir aussi 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, décembre 2002, en ligne : <http://www.neip.info/html/objects/_downloadblob.php?cod_blob=720>.

¹¹¹ Par exemple, le docteur Jacques Mabit, d'origine française, est établi à Tarapoto dans la portion péruvienne de la région amazonienne, où il a ouvert le Centre Takiwasi, destiné au traitement des personnes toxicomanes. Voir Jacques Mabit, « Ayahuasca in the treatment of Addictions », dans Micheal J Winkelman et Thomas B Roberts, dir, *Psychedelic Medicine : New Evidence for Hallucinogenic Substances as Treatments*, vol 2, Westport, Praeger Publishers, 2007; Jacques Mabit, « Takiwasi : Ayahuasca Shamanism in Addiction Therapy », *MAPS Bulletin*, n° 6 (1996), en ligne : <<http://www.maps.org/news-letters/v06n3/06324aya.html>>. Voir David Dupuis, *Une ethnographie de la clinique Takiwasi; soigner la toxicomanie avec l'aide des non-humains*, Master de recherche en

Lorsque de tels projets sont initiés dans le territoire sud-américain, là où l'ayahuasca est endogène, ceux-ci ne semblent pas être remis en question par les autorités¹¹². Par contre, lorsque les rituels hybridés de l'ayahuasca sortent de ces frontières, l'État se montre méfiant envers cette substance psychoactive qui vient de l'étranger, de l'*autre*.

1. GUÉRISSEURS POPULAIRES : LE CAS AZIZ AU ROYAUME-UNI

Il reste donc le cas des *curanderos*¹¹³ qui travaillent en solitaires. Ces individus véhiculent un rituel hybridé correspondant à la seconde catégorie identifiée par Tupper, soit celle des guérisseurs populaires. Il est à noter que plusieurs des *curanderos* sont issus de la tradition *vegetalista*. Ils utilisent donc l'ayahuasca dans un but thérapeutique/médicinal, tout en étant teinté d'une dimension spirituelle puisque cette tradition s'insère dans une vision du monde dans laquelle les dimensions spirituelles et physiques sont liées. Ces *travailleurs autonomes* ne font pas partie d'organisations établies et ne disposent pas des ressources dont sont munies les organisations religieuses. Ainsi, il leur est plus difficile de faire valoir la légitimité de leurs pratiques lorsqu'ils se retrouvent devant la justice sous prétexte d'avoir enfreint les législations de prohibition des drogues. D'autant plus, dans un contexte de spiritualité plus individualisé, l'argument de la liberté religieuse est difficile à prouver devant la justice, cette dernière considérant l'existence d'une religion en fonction de critères matériels de type collectifs, soit l'existence d'une structure ainsi que d'un rituel formalisé et régulier.

Peter Aziz, citoyen britannique se présentant comme un chaman d'expérience, a été condamné à quinze années de prison et reconnu coupable de possession et de distribution de DMT, substance illégale de catégorie I selon la loi britannique¹¹⁴. Il prétend avoir passé quatre ans dans la jungle péruvienne à apprendre le métier de *curandero*. Aziz utilisait sa recette personnelle ainsi que sa propre construction du rituel de l'ayahuasca afin de guider des cérémonies de guérison aux intéressés, qui le payaient pour ses services. Il semble que durant ses cérémonies de guérison, Aziz prenait soin d'apporter une dimension sacrée au rituel, d'aviser les participants des produits pharmaceutiques contre-indiqués et de les inciter à suivre un régime particulier avant la cérémonie. Toutes ces composantes montrent qu'Aziz pourrait être placé dans la seconde catégorie d'hybridation du rituel de l'ayahuasca, s'inscrivant en quelque sorte dans la tradition *vegetalista*.

Il faut noter que, suite à son arrestation, certaines voix se sont fait entendre,

sciences sociales, École des hautes études en science sociales, 2009 [non publié] (pour une étude intéressante sur le centre Takiwasi).

¹¹² Remarquons par contre que le Brésil a émis un moratoire sur les usages thérapeutiques de l'infusion jusqu'à ce que de plus amples recherches scientifiques aient été menées sur le sujet, ce qui permettra de prendre une décision plus éclairée et de considérer comment encadrer de telles pratiques. En demandant de plus amples recherches, l'État semble admettre le potentiel thérapeutique du rituel de l'ayahuasca. Voir Brésil, Conselho Nacional de Políticas sobre as Drogas (CONAD), *Resolução no 1 de 25 de Janeiro de 2010*, n° 17, Diário Oficial da União, Seção.

¹¹³ Notre traduction littérale : « guérisseur ».

¹¹⁴ *Misuse of Drugs Act of 1971* (R.-U.) c 38, schedule 2, part I.

dénonçant son manque de professionnalisme et son inconstance dans la présentation des faits. Or, la question ici n'est pas tant de s'assurer de l'authenticité ou du professionnalisme de monsieur Aziz – d'autant qu'il n'y a aucun précédent en droit britannique à ce sujet – que de souligner à quel point celui-ci fut propulsé dans le discours du régime de prohibition des drogues¹¹⁵. Aziz fut accusé de possession et de distribution de DMT et non de se présenter en tant que thérapeute ou chaman. Ce cas montre plutôt un citoyen à qui l'État a imposé un de ses outils de coercition le plus extrême - la criminalisation - pour ses croyances et ses pratiques, lesquelles sont associées à la spiritualité de la personne – donc à son identité et à ses droits les plus fondamentaux – et sont partagées par un nombre croissant de gens sur la planète.

La défense d'Aziz était construite sur deux arguments principaux. D'abord, on remet en doute le fait que l'ayahuasca entre dans la portée de la loi de prohibition des drogues, soulignant le manque de clarté et l'ambivalence du *Home Office* quant à ce qui constitue une « *preparation of drugs/plants* ». Ensuite, on arguait que le droit fondamental de monsieur Aziz de pratiquer sa propre religion était bafoué. Le juge refusa de se pencher sur les détails de ces arguments juridiques techniques, ce pourquoi la défense déposa une demande d'appel. Remarquons qu'au moment de prononcer la sentence, le juge s'excusa d'emprisonner Aziz tout en expliquant que celui-ci savait par contre que ce qu'il faisait n'était « pas bien »¹¹⁶.

Comment l'État – et le Droit – peut-il en arriver à utiliser le régime de prohibition des drogues afin de justifier une telle violence à l'encontre de pratiques et de gens qui ne troublent aucunement l'ordre social, qui sont absolument pacifiques et paisibles alors que nous savons les horreurs quotidiennes que les drogues et leur commerce engendrent? Ces législations sont vues comme ayant pour objectif d'éradiquer la consommation et le commerce des substances contrôlées et ceci conduit le juge à refuser de considérer l'aspect pacifique et spirituel du rituel de l'ayahuasca, estimant que la loi lui dicte avant tout de freiner et interdire de telles pratiques car elles seraient intrinsèquement nocives : ce régime ne peut être remis en question et il représente un objectif d'ordre public. Pourtant, selon le *Misuse of Drugs Act*, le critère permettant l'intervention devrait être celui des maux sociaux qu'engendrent ces substances. En effet, si on ne peut montrer qu'une drogue et sa consommation engendrent des coûts sociaux et troublent l'ordre public, alors la criminalisation semble disproportionnée par rapport à l'acte en question¹¹⁷.

Cette invasion de l'État à l'intérieur du corps du citoyen¹¹⁸, à l'intérieur même de sa conscience, nous montre la voix vers un droit fondamental à la liberté de

¹¹⁵ Darryl Bickler, « Class A for Ayahuasca : Looking for Loopholes Leads to UK's First Ayahuasca Supply Conviction » (septembre 2011), en ligne : Núcleo de Pesquisa sobre Psicoativos <<http://www.bialabate.net/news/class-a-for-ayahuasca-looking-for-loopholes-leads-to-uk-s-first-ayahuasca-supply-conviction>>.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Escototado, *supra* note 31 à la p 36. L'auteur rappelle les idées de Foucault selon lesquelles « l'analyse de l'investissement politique du corps » est de première importance dans l'étude du pouvoir. Voir Michel Foucault, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1989. Voir aussi Corva, *supra* note 36 (sur la violence du régime de prohibition des drogues d'un point de vue post-structuraliste).

conscience ou à ce que certains auteurs commencent à formuler comme étant – le terme anglais semble plus précis et neutre – « *cognitive liberty* »¹¹⁹. Cette liberté cognitive est un droit fondamental puisqu'elle représente le carrefour de plusieurs autres droits humains déjà reconnus et protégés, notamment la liberté de pensée, la liberté religieuse, la liberté d'association, la liberté de parole et les droits culturels. La liberté cognitive assure la souveraineté de l'individu sur sa conscience de même que sur sa pensée et le mène vers l'émancipation en lui permettant de se forger une identité qui lui est propre. De tels droits individuels sur son propre corps et sur sa propre conscience sont essentiels en cette ère du développement exponentiel des progrès technologiques et pharmacologiques. Cela nous ramène aux débats éthiques les plus profonds, tels que ceux sur la question de la légalisation de l'euthanasie : l'État a-t-il le droit d'obliger un citoyen à se faire guérir¹²⁰? La question de l'ayahuasca ne fait qu'exposer cette problématique sous un nouveau jour : l'État a-t-il le droit d'empêcher des citoyens de chercher à se guérir et à s'accomplir – les deux étant liés dans les croyances des *vegetalistas* et des religions d'ayahuasca – de la façon dont ils le désirent?

Si nous ne pouvons reconnaître la nature fondamentale d'une telle liberté, alors nous devons en conclure que la liberté de religion et le droit fondamental à l'identité sont en fait tronqués, ne permettant la protection que de *certaines* religions et identités, en évacuant d'autres plus marginales. Le droit ne deviendrait malheureusement qu'un mécanisme discursif et récuratif permettant la reproduction du discours dominant et de ses idées. Nous croyons pourtant que le droit, tout particulièrement les droits fondamentaux, permettent aussi de protéger les minorités, les plus faibles, les marginalisés et les subalternes, en garantissant la reproduction de leurs pratiques et croyances malgré la présence évanescence du discours dominant. Pour ce faire, la liberté cognitive devra se propager et être davantage théorisée et réfléchie en tant que droit fondamental. Il ne serait pas étonnant que la réflexion sur cette liberté prenne de plus en plus de place dans un avenir rapproché, entre autres avec les développements des nanotechnologies et des implants cybernétiques. Il serait dommage que cette méfiance envers l'exploration de la conscience continue à dicter les politiques publiques à venir.

¹¹⁹ Voir Richard Glen Boire, « On Cognitive Liberty (Part I) » (1999/2000) 1 Journal of Cognitive Liberties 7, en ligne : <<http://www.cognitiveliberty.org/1jcl/1jcl7.htm>>; Voir aussi Center for Cognitive Liberty & Ethics, *Publications*, 2004, en ligne : [CognitiveLiberty.org](http://www.cognitiveliberty.org) <<http://www.cognitiveliberty.org/2004/publicationsindx.html>>.

¹²⁰ Center for Cognitive Liberty & Ethics, *Brief Amicus Curiae of the Center for Cognitive Liberty & Ethics in Support of the Petition for Certiorari, amicus curiae on behalf of Dr. Charles Thomas Sell by Richard Glen Boire* présenté dans la cause *Dr Charles Thomas Sell v United States of America*, 539 US 166 (2003) en ligne : [CognitiveLiberty.org](http://www.cognitiveliberty.org/pdf/sell_ussc_merits.pdf) <http://www.cognitiveliberty.org/pdf/sell_ussc_merits.pdf>. Dans cet *amicus curiae*, on affirme que « *[b]y altering a person's mind with the forced administration of drugs, the government commits an act of cognitive censorship and mental manipulation, an action surely more disfavored under the First Amendment than even the censorship of speech* » [souligné dans le texte]. Nous croyons qu'il est possible d'affirmer que, de la même façon, en empêchant un individu de s'administrer les substances thérapeutiques/médicinales qui correspondent à ses croyances, le gouvernement censure certaines régions de la conscience.

2. USAGES THÉRAPEUTIQUE AU CANADA : TRAITEMENT DES DÉPENDANCES

Encore une fois du côté canadien, on note un autre cas intéressant d'ordre administratif concernant l'usage thérapeutique, d'autant qu'il présente une hybridité encore plus profonde que le cas précédent. Si certains peuvent douter avec raison de la crédibilité de Aziz en tant que thérapeute, il sera ici question d'un médecin bien établi.

Gabor Maté¹²¹ est un médecin canadien travaillant depuis plusieurs années sur la problématique des dépendances. Il a publié un livre¹²² et plusieurs articles dans des quotidiens sur le sujet¹²³ ainsi que d'autres livres sur d'autres questions, dont quelques uns sont des *bestsellers*. Il est un praticien connu et entendu, tant pour ses écrits que pour ses pratiques. Après avoir découvert le rituel de l'ayahuasca il y a quelques années, il mit sur pied un projet expérimental intégrant l'infusion psychoactive dans ses thérapies avec des patients volontaires, persuadé que l'expérience profonde induite par la substance pouvait permettre de guérir des blessures psychologiques profondément enfouies chez ses patients aux prises avec des problèmes de toxicomanie¹²⁴. Dans le cadre de ce projet mené dans la confidentialité, il traita entre cent cinquante et deux cent patients sur une période d'environ trois ans¹²⁵. Dr. Maté ne fit pas préalablement de demande à Santé Canada pour que celle-ci autorise son projet de façon officielle.

¹²¹ Il se définit comme un médecin, un auteur et un conférencier. Voir Gabor Maté, *Dr. Gabor Maté: Physician, Author, Public Speaker*, 2012, en ligne : Dr Gabor Maté <<http://drgabormate.com/>>.

¹²² Gabor Maté, *In the Realm of Hungry Ghosts : Close Encounters with Addiction*, Toronto, Knopf Canada, 2008.

¹²³ Dont plusieurs articles dans le quotidien *The Globe and Mail*. Nous ne prétendons pas que Gabor Maté représente la communauté scientifique. Il est plutôt un chercheur original, unique et rebelle, avec des idées nouvelles, qui tente de mettre de l'avant des nouvelles pratiques et une nouvelle conception de la dépendance aux drogues. Les actions et le discours de Gabor Maté seront décrits ici, car nous considérons qu'ils peuvent représenter des gestes de résistance. Nous trouvons intéressant de prendre cet exemple car, bien qu'il ne fasse pas l'unanimité et que ses livres cherchent à atteindre de larges auditoires, donc pas uniquement la communauté scientifique - il est l'auteur de quatre ouvrages qui furent des *bestsellers* -, il s'affiche néanmoins comme un médecin qui traite les dépendances plutôt que comme un shaman. L'intérêt de ce cas est donc qu'il a su attirer l'attention de la population sur le potentiel thérapeutique de l'ayahuasca, à la différence des groupes religieux, qui revendiquent la reconnaissance de son usage religieux/spirituel. Notons toutefois que Maté avance que le potentiel de la thérapie d'ayahuasca repose en grande partie sur cet espace de recueillement, de compréhension, de présence, de béatitude, de pardon, qui peut engendrer chez la personne atteinte de dépendance un changement et une prise en main. Ainsi, même quand l'ayahuasca est utilisée dans un contexte thérapeutique, l'aspect religieux/spirituel de l'expérience semble se perpétuer d'une incarnation à l'autre du rituel de l'ayahuasca.

¹²⁴ Le film « *The Jungle Prescription* » documente de façon détaillée une partie de ce projet expérimental de Gabor Maté. Voir Mark Ellam, *The Jungle Prescription*, diffusé à l'émission *The Nature of Things*, CBC (10 novembre 2011 à 20hrs), en ligne : CBC.ca <<http://www.cbc.ca/natureofthings/episode/jungle-prescription.html>>. De l'extérieur du Canada, on peut consulter le site du film : <http://flavors.me/ayahuasca#_>.

¹²⁵ Michael Posner, « B.C. Doctor Agrees to Stop Using Amazonian Plant to Treat Addiction », *The Globe and Mail* (9 novembre 2011), en ligne : *The Globe and Mail* <<http://www.theglobeandmail.com/life/health/new-health/health-news/bc-doctor-agrees-to-stop-using-amazonian-plant-to-treat-addictions/article2231413/>>.

En novembre 2011, quelques jours avant que la *Canadian Broadcasting Corporation* (CBC) ne diffuse un film documentant le projet expérimental du Dr. Maté, le médecin gagna une certaine attention médiatique et l'émission d'information *CBC News* diffusa un reportage à ce sujet¹²⁶. Quelques jours après la diffusion de cette émission, Santé Canada envoya une mise en demeure à Gabor Maté l'enjoignant de cesser son usage thérapeutique de l'ayahuasca sans quoi des poursuites criminelles seraient entamées. La mise en demeure de Santé Canada rappela que l'ayahuasca contenait du DMT, une substance contrôlée par la *Loi canadienne réglementant les drogues illicites*¹²⁷. Remarquons toutefois que Gabor Maté n'avait pas, contrairement au chapitre canadien de Santo Daime, déposé auprès de Santé Canada une demande d'exemption¹²⁸. Certains patients ayant suivi des thérapies organisées par Gabor Maté durant lesquelles ils consommèrent de l'ayahuasca trouvent l'action de Santé Canada dommage, d'autant que certains affirment avoir fait des progrès importants grâce à ces thérapies¹²⁹.

Suite à ces faits, rapportés encore une fois par la CBC¹³⁰, puis par le quotidien *The Globe and Mail*¹³¹, Gabor Maté affirma obtempérer sur le champ, se montrant désolé du fait que « *it's a loss for the people who can benefit from this work and we have people whose life could be saved by it* »¹³², et précisa que ses recherches sur l'infusion psychoactive ne représentaient qu'une portion de son travail sur les dépendances. On remarque que Maté est fort optimiste (tout en restant réaliste) sur le potentiel thérapeutique de l'ayahuasca pour les personnes toxicomanes : « *Dr. Maté admits it doesn't work all the time, but he says he's seen enough success to fight to bring the healing power of this ancient ritual to mainstream medicine* »¹³³ [notre transcription].

Cet élan sera-t-il freiné, maintenant que le médecin ne peut plus continuer de développer son projet et sa recherche? Cela reste à voir. Le Dr. Maté semble jouer ses cartes astucieusement, profitant de l'opportunité médiatique qui lui est offerte pour bien expliquer sa position, tout en s'assurant de rester un citoyen exemplaire en obtempérant à la mise en demeure, en protégeant sa crédibilité en tant que médecin et en affirmant qu'il déposera une demande auprès de Santé Canada pour pouvoir

¹²⁶ Kelly Crowe, « B.C. Doctor Investigates Addiction Drug », *CBC News* (6 novembre 2011), en ligne : <http://www.cbc.ca/news/health/story/2011/11/04/addiction-alternative.html>.

¹²⁷ *Loi réglementant certaines drogues et autres substances*, supra note 98, annexe III (7).

¹²⁸ À la suite de la réception de la mise en demeure, Dr. Maté affirma aux médias qu'il espérait éventuellement pouvoir obtenir une permission de Santé Canada pour pouvoir continuer à expérimenter sur l'usage thérapeutique de l'ayahuasca.

¹²⁹ Posner, supra note 125. Pour le témoignage d'un autre toxicomane en réhabilitation grâce à la thérapie d'ayahuasca guidée par Gabor Maté, on écouterait le seul écho concernant le projet du médecin canadien ayant surgi dans les médias francophones canadiens jusqu'à ce jour : « L'ayahuasca, une plante hallucinogène pour traiter les toxicomanes », à l'émission *Désautels*, Radio-Canada (12 décembre 2011), en ligne : <http://www.radio-canada.ca/emissions/desautels/2011-2012/chronique.asp?idChronique=190871>.

¹³⁰ Kelly Crowe, « B.C. Doctor Ordered to Stop Anti-Addiction Tea Use », *CBC News* (8 novembre 2011), en ligne : <http://www.cbc.ca/news/health/story/2011/11/08/addiction-alternative-mate.html>.

¹³¹ Posner, supra note 125.

¹³² Crowe, supra note 130.

¹³³ *Ibid.*

reprendre son projet. Les gestes de résistance de monsieur Maté sont exemplaires. En outre, il reconnaît les outils qui lui sont utiles dans sa lutte pour faire connaître l'ayahuasca et pour que ce type de thérapie commence à être envisagé dans le traitement de la toxicomanie : il utilise sa crédibilité scientifique et l'attention des médias afin de prendre la parole et véhiculer son message. De plus, la présence de l'équipe de tournage et le film documentaire donnent à Gabor Maté le mérite de pouvoir dire qu'il œuvre en toute transparence.

Ce médecin s'occupe au quotidien de toxicomanes ayant un besoin urgent d'outils pour se sortir de cette condition et, voyant le potentiel de l'ayahuasca, il a cherché à les aider. Cela fait de lui un acteur important au niveau des pratiques quotidiennes. Dans le présent cas, cette pratique est en contradiction avec celui des politiques publiques. En effet, monsieur Maté n'a pas préalablement obtenu de permission officielle pour mettre en œuvre ses thérapies impliquant la consommation de l'infusion psychoactive. Néanmoins, devant une bureaucratie qui prend plus de sept ans à émettre une exemption effective pour un groupe religieux (comme ce fut le cas pour *Céu do Montreal*) et face à un système dominé par une méfiance envers toute substance causant des effets psychoactifs, est-il vraiment à blâmer? Surtout lorsque l'on considère qu'il est témoin de la détresse dans laquelle ses patients se trouvent au quotidien et sachant qu'il croit avoir identifié un nouvel outil pour les aider, les gestes de Maté sont plutôt une preuve de compassion et de dévotion envers ses patients. C'est pour ces raisons que nous interprétons les actions de ce médecin comme étant un geste de résistance. De plus, elles ont permis d'offrir une visibilité aux potentiels thérapeutiques de l'ayahuasca tout en permettant d'entrevoir la façon dont le discours dominant sur les drogues peut constituer un obstacle pour son avancement et son émancipation.

Cette décision de Santé Canada confirme que l'État canadien a senti le besoin et s'est octroyé le droit de contrôler l'ayahuasca, sous prétexte qu'elle est psychoactive et donc, selon les postulants du discours dominant, qu'elle serait susceptible d'entraîner des abus et d'être nocive pour la société.

L'unicité de ces hybridités que sont Santo Daime, l'UDV et le *Vegetalismo* consiste dans le fait de porter l'héritage de générations et de générations qui, oubliées par l'histoire écrite, ont su faire survivre ces pratiques jusqu'à aujourd'hui. Alors que les frontières s'apaisent dans le sillon de la mondialisation, ces diverses pratiques originaires de la région amazonienne commencent à se répandre dans le monde. C'est là un legs de plusieurs générations de subalternes (travailleurs, autochtones, *mestizos*), un héritage qui fait partie du patrimoine de l'humanité¹³⁴, dont l'histoire intime avec les substances psychoactives lui a été subtilisé. Aujourd'hui encore, des groupes et des individus perpétuent et reconstruisent ces rituels, convaincus de leurs vertus

¹³⁴ Voir par exemple Escotado, *supra* note 31 (au sujet de l'importance des substances psychoactives avant le Moyen-Âge). Voir aussi Brian Hayden, *Shamans, Sorcerers and Saints : A Prehistory of Religion*, Washington, Smithsonian Books, 2003.

thérapeutiques et spirituelles. Ces porteurs de rituels hybridés sont stigmatisés devant le discours dominant sur les drogues. L'ayahuasca semble cependant bien résister à ce régime de vérité : dans ses diverses manifestations, on semble systématiquement insuffler une dimension spirituelle et thérapeutique très forte au rituel de l'ayahuasca et ce, dans ses plus diverses itérations. L'État intervient dans la construction sociale de l'ayahuasca, mais les porteurs du rituel sont au garde-à-vous et, grâce à de multiples pratiques de résistance, réussissent généralement à survivre malgré l'omniprésence du régime de vérité dominant sur les drogues et convainquent l'État de la légitimité de leurs pratiques

Qui plus est, ces hybrides ne font pas seulement foi de l'agentivité des dominés; ils nous propulsent au cœur même de l'éthique foucauldienne et de son projet d'émancipation. Celui-ci était centré sur la créativité des dominés, par laquelle de nouvelles manières de façonner leur quotidien, de nouveaux modes de vie pourront être engendrés, incarnant ainsi la réelle émancipation face au pouvoir évanescent. En effet, les groupes religieux d'ayahuasca comme Santo Daimé et UDV sont le fruit d'individus – leurs fondateurs d'abord, mais ensuite tous les fidèles de ces groupes – qui ont modifié de façon drastique leur mode de vie. Ce nouveau mode de vie créé par des travailleurs afro-brésiliens dans les années 1930 et 1960 a eu un impact énorme quelques décennies plus tard sur le monde global, alors qu'il est venu provoquer une remise en question des idées hégémoniques. Ainsi, en transformant de façon radicale leurs modes de vie, les fondateurs de ces religions auront finalement un impact sur le monde idéal d'aujourd'hui, et donc ultimement, sur le monde matériel de demain!

Ceci nous ramène au défi que l'ayahuasca pose au régime international de prohibition, tel que l'identifie Tupper : les législations et politiques en matière de drogues sont l'extension du projet moderniste du matérialisme scientifique¹³⁵ et donc, expliquent les effets des drogues uniquement par la biochimie et la psychopharmacologie. Ce déterminisme pharmacologique¹³⁶ expliquera uniquement les effets des substances psychoactives par leurs propriétés pharmacologiques, sans égard aux conditionnements sociaux et psychologiques dans lesquels la substance est prise. L'ayahuasca remet en question la catégorisation simpliste des « drogues » qui est enchâssée dans les législations et les politiques. Malgré cela, le sens qui est socialement attribué à l'ayahuasca réfère toujours à l'enseignement des esprits des plantes, à la guérison, à une expérience spirituelle et à la thérapie¹³⁷.

De plus, l'infusion est toujours accompagnée d'un rituel et d'une cérémonie, ce que le déterminisme scientifique ne sait prendre en compte. L'ayahuasca tenterait-elle d'enseigner au régime international que le contexte et l'intention dans lesquelles une substance est consommée devrait être considérés avant d'en déclarer la nocivité? En acceptant la sincérité des groupes religieux, tout en considérant l'ayahuasca en fonction du régime de vérité sur les drogues, l'État pratique présentement un jeu d'équilibriste. C'est en nous intéressant à l'usage thérapeutique que ce qui est occulté par ce jeu est révélé : l'État ne sait pour l'instant admettre ce type d'usage, davantage

¹³⁵ Tupper, « The Globalization of Ayahuasca », *supra* note 55 à la p 300.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*

défendu par des individus, reléguant des gens bien intentionnés, thérapeutes, guérisseurs populaires, chercheurs scientifiques non seulement dans la marginalité, mais même dans la criminalité. Dans le cas de l'usage religieux, l'État réussit à surpasser le déterminisme pharmacologique du discours dominant sur les drogues car il intègre l'histoire, les pratiques, les discours et les témoignages du groupe religieux afin d'en déterminer la sincérité et la légitimité. Cependant dans le cas de l'usage thérapeutique, l'État ne réussit aucunement à surpasser ce régime de vérité et reproduit les subjectivités du discours dominant sur les drogues de la façon la plus réductrice et pernicieuse, confondant l'objet et le sujet de la prohibition des drogues, et bloquant ultimement toute possibilité d'en faire valoir la légitimité. En effet, bien que, par exemple, Santé Canada puisse reconnaître *en principe* un usage religieux de l'ayahuasca, elle confond Gabor Maté avec le narco-délinquant. Si l'État en venait à vouloir juger de la sincérité et de la légitimité des pratiques du Dr. Maté, il ne pourrait pas faire appel à ceux qui ont participé à ces cérémonies, puisque les patients de monsieur Maté sont aussi des narco-délinquants, catégorie subjective engendrée par ce même discours sur les drogues¹³⁸.

Pour l'instant, l'État semble accepter de reconnaître que des substances psychoactives puissent être utilisées à des fins religieuses, ce qui représente une avancée importante en soi et qui révèle une certaine volonté de la part de l'État à la perpétuation de la valeur spirituelle du rituel de l'ayahuasca. Néanmoins, cet article aura aussi permis de démontrer que l'État n'accepte pas encore de protéger et de perpétuer le sens thérapeutique qui est accordé à l'ayahuasca et ce, depuis son usage chez les autochtones, lequel s'est transporté dans toutes les formes d'hybridités prises par le rituel pour finalement se rendre jusque dans le monde globalisé.

¹³⁸ C'est sans doute vers la science que l'État se tournerait pour évaluer la légitimité des pratiques de monsieur Maté. Néanmoins, est-il utile de rappeler que c'est cette science pour qui les narco-délinquants sont des « patients », cette même science qui a initialement engendré le déterminisme pharmacologique inhérent au régime de vérité sur les drogues, celle-là même dont les preuves empiriques furent écartées dans la construction du régime international de prohibition des drogues.