

Université de Montréal

**À la rencontre des esprits brésiliens :
La construction des relations avec l'au-delà chez les adeptes du
Santo Daime au Québec**

par
Jennifer Lopes

Département d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade de Maitre ès science en anthropologie
Août 2016

© Jennifer Lopes, 2016

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

À la rencontre des esprits brésiliens : La construction des relations avec l'au-delà chez
des adeptes du Santo Daimé au Québec

Présenté par :
Jennifer Lopes

évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Robert Crépeau, président-rapporteur
Deirdre Meintel, directeur de recherche
John Leavitt, examinateur externe

Résumé

Le Santo Daime, culte brésilien amazonien, s'est implanté dans la Belle Province depuis une vingtaine d'années. Issue d'un syncrétisme qui mêle traditions indigènes, afro-brésiliennes, catholiques, ésotériques et spiritiques européennes, cette religion est intrinsèquement liée à la culture brésilienne et plus particulièrement à l'Amazonie dans son usage de l'ayahuasca, une substance hallucinogène. Les *fardados* (membres) entrent en contact avec le divin grâce à cet enthéogène, appelé Daime.

Ce mémoire parcourt l'implantation du Santo Daime dans la province du Québec, à travers l'histoire d'un groupe que l'on nommera l'Église daimiste québécoise. À partir d'une ethnographie du groupe daimiste, nous proposons d'explorer les mécanismes mis en œuvre par les membres pour donner du sens à ce culte si distant culturellement.

S'inspirant d'une approche expérientielle et phénoménologique, la présente recherche vise à saisir l'expérience du religieux chez les daimistes du Québec dans laquelle ils nouent des relations privilégiées avec les êtres de l'astral, jardin de l'au-delà. En ce sens, les expériences mystiques et la clairvoyance sont deux phénomènes que nous abordons comme les catalyseurs de ces relations. À travers l'examen du processus d'insertion du culte dans la réalité québécoise des membres, nous verrons qu'apprendre la religion constitue une première étape essentielle passant par la compréhension de la langue et des symboles du Santo Daime. Face à cet apprentissage, l'assemblage d'éléments religieux avec les croyances antérieures peut s'opérer afin de formuler un nouvel ensemble sensé, intelligible et s'intégrant à leur quotidien. Nous verrons que dès lors un engagement du membre envers les êtres de l'astral est possible et que se développe une véritable relation de disciples (les membres) et de maître (les esprits).

Mots-clés : Brésil, Santo Daime, Québec, religion et modernité, ayahuasca, enthéogènes, esprits, bricolage religieux, anthropologie, ethnologie

Abstract

The Santo Daime, an Amazonian Brazilian religion, expanded into the *Belle Province* almost twenty years ago. This syncretic religion, stemming from indigenous traditions, Afro-Brazilian religions, Catholicism, European esoteric currents and Spiritism, is intrinsically connected to Brazilian culture and more specifically to the Amazon rainforest through the use of ayahuasca, a hallucinogenic substance. The *fardados* (uniformed members) make contact with the divine thanks to this entheogen called Daime.

This thesis examines the expansion of Santo Daime in the province of Quebec through the history of a group we call the *Église daimiste québécoise*. An ethnography of the Daimista group will help us to explore the mechanisms that are implemented by members to make sense of this culturally distant religion.

Inspired by both experiential and phenomenological approaches, this research aims to understand the religious experience amongst Quebec's Daimistas, in which they build special relationships with the beings of the Astral, the beyond. In that sense, mystical experiences and clairvoyance are two phenomena that we will address as a catalyst of these relationships. By examining how Santo Daime enters into members' everyday life, we will see that the process of learning the religion establishes an understanding of the language and the symbols of Santo Daime. Along with this apprenticeship, and connecting elements of Santo Daime with the other faiths they have experienced forms an intelligible ensemble that can be integrated into their everyday life. We will see that from this point on, a commitment of the members to the beings of the Astral is possible and that a real disciple (the members) / master (the spirits) relationship can develop.

Keywords : Brazil, Santo Daime, Quebec, religion and modernity, ayahuasca, entheogens, spirits, religious bricolage, anthropology, ethnology

Table des matières

À la rencontre des esprits brésiliens :.....	i
La construction des relations avec l’au-delà chez les adeptes du Santo Daime.....	i
Résumé.....	v
Abstract.....	vi
Table des matières.....	vii
Liste des abréviations.....	x
Remerciements.....	xii
1. AVANT-PROPOS	xv
2. INTRODUCTION	2
Chapitre 1 Histoire, diffusion et insertion.....	4
1. De l’ayahuasca au Santo Daime.....	4
1.1. L’ayahuasca et les peuples de la forêt.....	4
1.2. Les usages ancestraux des peuples autochtones et des mestizos.....	5
1.3. L’usage moderne.....	6
1.3.1 <i>Caboclos</i> et <i>Seringueiros</i>	6
1.4. Cosmologie et symbolique de l’ayahuasca.....	8
1.5. Les religions ayahuasqueiras brésiliennes.....	11
1.5.1. Contexte brésilien d’émergence des religions de l’ayahuasca.....	11
1.5.1.1. La fièvre du caoutchouc (« O ciclo da borracha »).....	11
1.5.1.2. La question de l’Acre.....	12
1.5.2. Le deuxième cycle du caoutchouc.....	13
1.6. Naissance du Santo Daime.....	15
1.6.1. « Viva o Mestre! ».....	15
1.6.2. La doctrine.....	17
1.6.2.1. Les influences religieuses et spirituelles.....	18
1.6.3. Schisme daimiste et autres.....	21
1.6.4. Barquinha et l’União do Vegetal.....	24
2. Expansion, diffusion et arrivée au Québec.....	26
2.1. Rayonnement à travers le Brésil.....	26
2.2. Au-delà du Brésil, le Santo Daime.....	29
2.3. Le Santo Daime au Québec.....	30

3. L'importation de l'ayahuasca : une problématique occidentale.....	32
3.1. Importation illégale et législation.....	32
3.2. Les stratégies de procuration.....	34
3.3. La situation européenne	35
Chapitre 2 Cadre conceptuel	37
2.1 Mobilité du religieux, circulation et hybridité.....	37
2.2 L'apprentissage religieux.....	40
2.3 L'authenticité	41
2.4 L'ayahuasca : une perspective multidisciplinaire	42
Chapitre 3 La méthodologie.....	45
3.1 Collecte de données	45
3.2 Observation participante.....	46
3.3 L'approche expérientielle.....	47
3.4 L'approche phénoménologique	49
3.5 Complémentarité des outils méthodologiques	51
3.6 Entrevues semi-dirigées et discussions informelles	54
3.7 Revue de la littérature	55
Chapitre 4 L'église daimiste québécoise	58
4.1 Historique de l'église daimiste québécoise	58
4.1.1 La fondatrice	58
4.2 La création de l'église daimiste québécoise.....	59
4.3 Les membres et les visiteurs	60
4.3.1 Les <i>fardados</i>	60
4.3.2 Les visiteurs	65
4.4 Les fondements doctrinaires.....	66
4.4.1 Les enseignements	68
4.5 Les <i>Works</i> ou les travaux	70
4.5.1 L'espace rituel, l'énergie circulaire et musicale	75
4.5.2 Le matériel rituel et le corps ritualisé	78
4.5.3 L'ordre rituel.....	80
4.6 Le patrimoine des entités spirituelles et la guérison	82
4.7 Conclusion.....	85
Chapitre 5 Apprivoiser la culture religieuse brésilienne.....	87

5.1 L'apprentissage comme générateur de relations sociales.....	88
5.1.1 Apprendre une nouvelle langue.....	88
5.1.2 La réception d'hymnes et le discernement.....	94
5.1.3 Saisir les rituels et apprendre la <i>firmeza</i>	98
5.1.4 Apprendre à s'engager et à être au service.....	101
5.2 Trajectoire religieuse et bricolage.....	105
5.2.1 Construire un religieux qui a du sens.....	108
5.2.2 La possession : une authenticité collective.....	110
5.2.3 Négocier les frontières du religieux.....	112
5.2.4 Justifier les éléments « inintégrables ».....	114
5.3 Le contrat tacite entre <i>fardados</i> et êtres de l'astral.....	116
5.4 Conclusion.....	119
Chapitre 6 Conclusion.....	123
6.1 En résumé.....	123
6.2 Perspectives d'études sur l'usage rituel des psychoactifs.....	125
Annexe 1.....	128
Annexe 2.....	129
Annexe 3.....	130
Annexe 4.....	133
Annexe 5.....	134
Annexe 6.....	137
Bibliographie.....	138

Liste des abréviations

CECLU : *Centro Eclético de Correntes da Luz Universal*

CECP : *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento*

CEFLURIS : *Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra*

CICLU : *Centro de Iluminação Cristã Luz Universal*

CRF : *Círculo de Regeneração e Fé*

DMT : *N, N- dymethyltryptamine*

LSD : *d-lysergic acid diethylamide*

UDV : *União do Vegetal*

*À mes Amours,
Ma fille Norah et mon conjoint Thierry*

Remerciements

Mes remerciements les plus sincères et respectueux aux membres de l'église observée. Merci de votre confiance et de votre aide. Je remercie particulièrement Madrinha J. et les daimistes qui m'ont aidée à faire de ce terrain une expérience de vie des plus marquantes et de faire de ce mémoire une véritable collaboration.

Je souhaite remercier chaleureusement ma directrice de maîtrise Deirdre Meintel de m'avoir accompagnée durant toutes ces années et d'accepter de le faire encore un peu plus. Merci de me guider chaque fois un peu plus haut.

Je souhaite remercier particulièrement ma plus chère amie Julie pour toute l'aide et le soutien qu'elle m'a apporté durant ce parcours.

Enfin, du plus profond de mon cœur, je remercie mon âme sœur Thierry qui me soutient depuis toutes ces années dans mon cheminement personnel et professionnel; à notre fille Norah qui a dû être patiente pour de si longs moments. Pour finir, je remercie du plus profond de mon être mes parents Nuno et Maria-Helena et mon frère Philippe qui malgré la distance ont toujours été là pour moi.

1. AVANT-PROPOS

Cet avant-propos a pour dessein d'éclaircir d'emblée plusieurs points, dont des définitions essentielles à la compréhension de l'analyse qui suit. Le Santo Daime est un culte que l'on nomme communément « religion ayahuasqueira » (religion de l'ayahuasca) tout comme ses homologues l'União do Vegetal et Barquinha aussi issus du Brésil. L'ayahuasca est un breuvage dont la couleur brune rappelle la terre et dont la composition botanique est une synergie entre deux plantes : une liane *Banisteriopsis Caapi* et des feuilles de *Psychotria viridis* (d'autres variétés peuvent être utilisées selon les traditions). Ce sont les feuilles de *Psychotria viridis* qui contiennent la DMT (N,N-Dimethyltryptamine), substance contrôlée au Canada et classée parmi les drogues telles que la cocaïne notamment. Afin que la DMT soit active, celle-ci doit interagir avec un composé présent dans la liane *Banisteriopsis Caapi* les β -carbolines. Le nom de l'ayahuasca provient par ailleurs de son appellation Quéchuwa *aya* : mort, défunt, âmes et *huasca* : corde ou liane, ainsi la signification serait « liane des âmes » ou « liane des morts ». La mixture porte divers noms selon les peuples qui en usent dont yagé chez les Peuples Tukano, caapi chez les peuples de langue tupi, Santo Daime, Daime. Dans cette étude, les références à l'ayahuasca sont multiples et constituent toutes un vocabulaire utilisé par le groupe observé et de manière générale dans la religion du Santo Daime. Ainsi, les références au thé, à la plante, au sacrement, au breuvage ou à la mixture désignent toutes l'ayahuasca. En outre, le terme enthéogène est rappelé à quelques occasions et évoque les visions divines que l'ayahuasca procure.

Outre ces définitions, nous employons à plusieurs reprises des termes faisant référence aux esprits de l'astral dont les entités, les êtres de l'astral, les esprits ou

énergies, êtres spirituels ou esprits spirituels et évoquent tous la même idée. Ces esprits peuvent être des *orixas*, des *pretos velhos* tous deux évoquant des catégories spécifiques d'entités selon les traditions afro-brésiliennes; les *caboclos/as* réfèrent eux aux esprits autochtones amazoniens résidant tous dans l'astral. L'astral justement, que nous écrivons volontairement avec une majuscule pour évoquer la sainteté du lieu respectant ainsi la vision du groupe observé, peut-être référé comme l'au-delà. Certains termes seront explicités à mesure du texte. Il convient également de mentionner qu'afin de préserver l'anonymat de chacun, les noms des répondants et de l'église ont été modifiés.

2. INTRODUCTION

Notre étude s'est fondée par le cumul d'heureux hasards. Nous étions à la recherche de groupes religieux brésiliens installés à Montréal et fort peu d'études avaient été publiées en ce sens à part celle d'un temple d'Umbanda (Hernandez, 2010). Nous souhaitions trouver un groupe qui n'avait pas encore fait l'objet d'une analyse anthropologique et c'est ainsi qu'avec Internet nous nous sommes informés sur cette église daimiste québécoise. Le Santo Daimé était alors une religion que nous ne connaissions pas, néanmoins l'usage de l'ayahuasca de ce culte nous intriguait. En fait, nous nous rappelions avoir assisté à la présentation d'un de nos pairs sur un groupe d'inspiration chamanique au Québec faisant usage de la décoction. C'est cette curiosité qui nous a menés à découvrir, au-delà même de la religion, un domaine de recherche aussi vaste que riche et une passion grandissante pour celui-ci. Aussi étendu que soit le domaine, notre enquête au sein d'une église daimiste québécoise nécessitait que l'on s'intéressât à la particularité de son implantation dans la métropole québécoise. En fait, nous nous interrogeons sur le sens que donnaient les membres québécois d'une religion tant ancrée dans la culture brésilienne. Comment les membres de cette église parvenaient-ils à incorporer le culte amazonien dans leur vie quotidienne? Notre enquête de terrain nous avait permis de déterminer qu'une relation particulière se nouait entre les membres et les entités spirituelles ce qui, dans une certaine mesure, le leur permettait en plus d'un apprentissage religieux, de parvenir à intégrer ce culte fondamentalement brésilien dans leur réalité nord-américaine.

À travers cette recherche, trois axes principaux seront explorés. Le premier, consiste à comprendre le phénomène global religieux du Santo Daime et d'en saisir les mécanismes d'implantation dans le contexte québécois actuel, qui présente lui-même déjà un pluralisme religieux assez complexe. En fait, il est important de comprendre ce nouveau milieu d'établissement du Santo Daime afin de connaître ses acteurs sociaux ainsi que leur trajectoire religieuse d'une part, et ensuite de déconstruire les processus d'imbrications religieuses dont ceux-ci font preuve pour les intégrer à leur réalité d'autre part. En réalité, les membres de l'église daimiste québécoise sont, en majorité, mais pas seulement, issus de la génération de la « Révolution tranquille ». La sécularisation de la province a, en revanche, laissé un déséquilibre spirituel notable dans la vie des Québécois, qui souvent sont en manque de structure religieuse. Le deuxième axe exploré se veut être une analyse des *modus operandi* des apprentissages religieux mis en place par les membres de cette religion dans le but de la comprendre et de l'interpréter à travers les événements de leur vie. Cet apprentissage de la religion passe notamment par la connaissance du patrimoine spirituel des religions afro-brésiliennes (*orixas et pretos velhos*), des spiritualités chamaniques d'Amazonie (*Caboclos*) et des mouvements religieux occidentaux kardécistes ou spirites, et quelques fois par des éléments de la mouvance nouvel-âge. L'acquisition de certaines compétences telles que le discernement, l'apprentissage du portugais, ou encore l'approfondissement de la connaissance de son Soi intérieur afin d'entrer en contact avec les esprits, sont nécessaires comme nous le verrons. C'est d'ailleurs l'expérience du religieux par la transe et le contact avec l'astral (dimension où circulent les êtres spirituels) qui permettent aux membres d'appriivoiser un contexte culturel et religieux brésilien dont non seulement cette nouvelle langue, mais

aussi le patrimoine spirituel leur sont inconnus. Enfin, le dernier axe s'attachera à approfondir la recherche de l'authenticité dans la pratique du Santo Daime au Québec à travers les relations entretenues avec les entités spirituelles d'une part, mais aussi dans une praxie rigoureuse des rituels et des hymnes d'autre part. Par ailleurs, autant le respect irréprochable de l'harmonie énergétique générée par les chants et les mouvements pendant les cérémonies que l'engagement envers les esprits démontre la volonté individuelle et collective de se conformer aux enseignements de Mestre Irineu, mais pas seulement; point sur lequel nous nous attarderons.

Chapitre 1 Histoire, diffusion et insertion

1. De l'ayahuasca au Santo Daime

1.1. L'ayahuasca et les peuples de la forêt

Plusieurs théories fort intéressantes ont été formulées quant aux psychoactifs opérant comme catalyseurs des religions (Wasson 1986; Shanon 2008). C'est bien le cas de l'ayahuasca, cette mixture de plantes amazoniennes aux vertus hallucinogènes a donné naissance à plusieurs spiritualités et religions dans le bassin amazonien. Certains anthropologues proposent que l'usage traditionnel de l'ayahuasca chez les peuples autochtones remonte à 5000 ans, d'autres suggèrent plutôt qu'il remonterait à 3000 ans, néanmoins une datation au carbone 14 de deux pipes présentant des particules de DMT (N,N-Dimethyltryptamine) en Argentine suggèrerait un usage daté de 2130 AC selon Torres (1995) ou encore entre 500 et 1000 AC dans les Andes selon Ogalde, Arriaza et Soto (2007). Par ailleurs, l'usage de l'ayahuasca comme décoction chez les autochtones s'étant de la région Nord de la Colombie à l'Est de la Bolivie en passant par le Pérou, et du sud du Venezuela au sud du Guyana ainsi qu'en Amazonie brésilienne. Aussi, la tradition a été transmise jusqu'à aujourd'hui et les peuples de la forêt (*povos da floresta*) autant que des guérisseurs mestizos contemporains en connaissent toutes les ficelles. Avant tout, consacrons un temps de réflexion aux usages ancestraux de la plante ainsi qu'à la cosmologie et la symbolique forgée autour de celle-ci.

1.2. Les usages ancestraux des peuples autochtones et des mestizos

La revitalisation des savoirs autochtones qui s'opère actuellement dans notre monde globalisé a contribué à regain d'intérêt de l'usage des plantes à des fins de guérison entre autres. Si aujourd'hui, comme l'indique le Dr Mabit (2001) la coca, le tabac, le cannabis ou autres sont perçus comme des drogues lorsqu'ils sont extirpés de leur contexte, ces substances étaient en premier lieu utilisées pour leurs vertus curatives (p.9). De nos jours, les connaissances profondes des Natifs de leur environnement et des essences que leur procure celui-ci nous permettent de comprendre comment jadis les matières extraites de la nature ou parfois même animales pouvaient être utilisées. Pour autant et bien qu'aujourd'hui l'ayahuasca soit utilisée à des fins de guérison chez les peuples autochtones, les chamanes faisaient usage du breuvage comme d'une « source d'information » (Beyer 2014). Selon l'académicien, l'ayahuasca procure avant tout des réponses aux questions que l'on se pose sur toute sorte de sujets tels que la santé, l'amour, la famille... Il explique dans son entrevue que l'on peut venir consulter un chamane pour savoir si un conjoint est infidèle. Aussi, la plante sera en mesure de fournir des visions de la personne étant adultère ou non. De la même manière, Beyer cite l'exemple d'un homme malade que le chamane sera en mesure de guérir en sachant exactement d'où, sur le corps du patient, le mal doit être extrait. Les visions enthéogènes générées par l'ayahuasca sont antérieures à la guérison; le savoir-faire du chamane interviendrait donc ensuite pour guérir le patient. De Rios (2008) note l'importance du breuvage pour les chamanes dans la compréhension des relations sociales et également pour conjurer les sorts, en illustrant par l'exemple d'un chamane Piaroa du Venezuela qui est appelé pour conjurer un sort qu'ils pensaient avoir été jeté par un autre chamane

malintentionné (p.5). La décoction joue, d'autre part, un rôle essentiel dans la chasse (De Rios 2008; Losonczy et Mesturini Cappo 2011; Shanon 2002), mais également dans la guerre (Shanon 2002; MacRae 1999; Saez 2014; Lewis 2008). Les visions procuraient clairvoyance, force et habileté autant aux chasseurs qu'aux guerriers. Enfin, n'oublions pas la dimension spirituelle générée par le thé qui conférait aux chamanes un statut supérieur. La maîtrise, dont ceux-ci faisaient preuve, sur les animaux, les plantes et les esprits leur permettaient d'exercer un pouvoir sur leur communauté selon De Rios (2008 : 11). Par ailleurs, l'auteure mentionne qu'à partir du 15^e siècle l'usage de la plante s'est étendu jusque chez les agriculteurs mestizos (*ibid.* : 19). Au Brésil, mentionne-t-elle, la présence des mestiços faisant usage de l'ayahuasca dans la région de l'Acre est notable (*ibid.*). C'est dans cette région d'ailleurs que naissent les religions ayahuasqueiras.

1.3. L'usage moderne

1.3.1 Caboclos et Seringueiros

La naissance des religions ayahuasqueiras découle du phénomène d'immigration impliqué par le commerce du caoutchouc de la fin du 19^e siècle. À cette époque, la vallée de Juruá (mésorégion) de l'État de l'Acre¹ et frontalière du Pérou, est subie une exploitation intense de l'extraction du latex. Bien que l'économie de la région explose, les populations indigènes sont les premières à souffrir de cette dense production et de ses exploitants. Les conflits entre les autochtones qui ne se soumettent pas et les exploitants qui peinent à trouver de la main-d'œuvre. Les populations locales sont alors exterminées

¹ La seconde mésorégion étant la Vallée de l'Acre

² MacRae dans son œuvre « Guiado pela lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo

et les survivants sont chassés de leur territoire comme pour le cas des Kaxinawá (Pantoja et da Conceição 2010 : 25). La migration de travailleurs venant des états du Nordeste est inévitable; les exploitants importent des hommes pour pallier ce manque. Ainsi que le décrivent Pantoja et da Conceição (2010 : 25), le système de labeur mis en place par les *patrões* (patrons) leur permet, en plus d'avoir le monopole sur la production des travailleurs, d'avoir la main mise sur ces derniers les endettant par le prêt d'argent, de matériel et autres. Cette nouvelle forme d'esclavage est alors appelée *sistema de aviamento* (système d'acquisition) qui endettaient les travailleurs de manière indéterminée afin que ceux-ci soient redevables et qu'ils ne puissent que travailler pour rembourser leur dû (Neces 2004 : 2). Lorsque l'industrie se tourne vers le latex provenant d'Asie, une véritable crise secoue la région. Pour autant, plutôt que de désertir la zone, les travailleurs s'adaptent et développent entre autres une agriculture de subsistance (Pantoja et Conceição, 2010 : 26). Le contact avec les populations autochtones, selon les auteurs, provient des mariages entre les *seringueiros* (travailleurs du caoutchouc) et les femmes indigènes capturées par «battues» organisées contre les opposants à l'exploitation du territoire (Pantoja et Conceição, 2010 : 26). Les *seringueiros* isolés dans cet environnement hostile de l'Amazonie finissent par apprendre les secrets de ces mestiços descendants directs des Peuples indigènes, s'accaparent leurs connaissances des plantes notamment contribuant ainsi à leur survie (MacRae 1992 : 30). Ainsi, MacRae relève trois usages de l'ayahuasca chez ces mestiços, curandeiros ou vegetalistas² :

² MacRae dans son œuvre « Guiado pela lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daimé » (1992) explique que chez la population dite métisse (mestiços), il existe plusieurs types de pratiquants chamanes appelés communément « curandeiro » (guérisseur). Les vegetalistas représentent, selon l'anthropologue, une sous-catégorie des curandeiros et peuvent être appelés « mestre, doutor, médico, velhinho ou vovozinho » (maitre, docteur, médecin, petit vieux ou petit grand-père) (MacRae 1992 : 30) [traduction libre].

« 1. L'ayahuasca et le surnaturel

a. Rituels magiques et religieux. Pour recevoir une guidance divine et communiquer avec les esprits qui animent les plantes; pour recevoir un esprit protecteur.

b. Divination. Pour savoir si des étrangers arrivent; découvrir la localisation d'ennemis et quels sont leurs plans; pour savoir si un conjoint a été infidèle; prévoir le futur avec précision.

c. Sorcellerie. Causer des maladies par des moyens psychiques; prévention contre les mauvaises intentions d'un tiers

2. L'ayahuasca et le traitement des maladies

Pour déterminer les causes d'une maladie et/ou la guérir.

3. L'ayahuasca, le plaisir et les interactions sociales

Pour produire des états plaisants ou aphrodisiaques, pour renforcer l'activité sexuelle, pour atteindre une extase ou un état d'ivresse; pour faciliter les interactions sociales entre les hommes. » [Traduction libre] (MacRae 1992: 29)³

De ces usages chez les populations *mestiças*, le Santo Daime a conservé plusieurs éléments et pour en comprendre le substrat, nous devons nous intéresser aux aspects de la cosmologie amérindienne.

1.4. Cosmologie et symbolique de l'ayahuasca

Une cosmologie s'est construite autour des différents usages traditionnels indigènes. Bien évidemment, autant la cosmologie que la symbolique en passant par la mythologie associée à la décoction ou à la plante en particulier sont variables selon les peuples. En dépit de cette diversité des groupes autochtones du bassin amazonien, les populations indigènes de la région du Haut Plateau amazonien présentent à tout le moins des caractéristiques similaires quant à l'usage de l'ayahuasca (MacRae 1992 : 26). De la même manière, divers aspects projetant la cosmologie des peuples se rejoignent notamment sur les pouvoirs du breuvage, sur ses vertus spirituelles et sur les chants qui

³ Voir aussi De Rios (2008 : 22) mentionné également par MacRae (1992 : 29)

accompagnent son ingestion. En ce sens, les Yaminawa (Autochtones du groupe Pano) doivent d'entrer en contact avec les *yoshi*⁴ afin d'obtenir des connaissances et du pouvoir (Luz 2004 : 41). Dans la cosmologie de cette tribu, la rencontre avec ces êtres *yoshi* est possible soit à travers les rêves ou par l'ingestion du *shori* (*ayahuasca*); le premier ne pouvant être contrôlé tandis que l'accès par le second l'est grâce à son contexte rituel selon Luz (2004 : 41-42). Ce premier élément est intéressant, car il perdure dans la cosmologie daimiste. En fait, l'accès aux connaissances de l'astral est possible par la consommation du Daime et, bien que certains daimistes soient capables d'entrer en contact avec l'astral par le rêve également, ceux-ci semblent plus à même de le faire avec l'*ayahuasca*. Le second aspect se trouve dans les chants entonnés pendant les rituels. Toujours chez les Yaminawa, les chants ou *Icaros* permettraient d'intervenir dans le monde spirituel, mais auraient également une influence sur le monde des incarnés (Luz 2004 : 42). Chez les daimistes québécois, les hymnes chantés permettent autant aux hommes d'initier le contact avec les êtres spirituels que de maintenir l'énergie du rituel pour les participants. En générant une telle énergie par les chants, ceux-ci ont une influence directe sur le monde des incarnés. D'autre part, Luz mentionne combien les chants contiennent des enseignements qui évoquent la vision du monde du peuple en question (Luz 2010 : 42-43); tout comme c'est le cas pour les daimistes de manière globale. Par ailleurs, ces enseignements sont le fruit des êtres spirituels chez l'un comme chez l'autre. Le dernier facteur auquel nous devrions prêter attention réside dans la construction du mythe autour de la figure de la mère. MacRae fait d'ailleurs le lien entre

⁴ Selon Pedro Luz : « Pour les Yaminawa, tout ce qui existe contient des *yoshi*. Les *yoshi* à une ou la moitié d'une société conformément aux caractéristiques de ce à qui il appartient. À la moitié *Roa* correspondent les êtres de l'eau et du ciel, les choses douces, grandes, blanches ou colorées et à celles qui ont une odeur désagréable ou aucune odeur. À la moitié *Dawa* appartiennent les êtres de la terre, de la forêt, les choses dures, petites, noires ou brillantes et odorantes » (2004 :41)

la tradition amérindienne qui voit les esprits protecteurs comme des entités féminines et sont conçues comme des mères (1992 : 128). En cela, au Pérou notamment l'ayahuasca est présentée comme une « planta con madre » (une plante avec la mère- qui contient la mère) [traduction libre] (Jauregui, Claco, Jovel et Pardo de Santayana 2011); une expression qui bien plus que d'exprimer la vision du monde des Indigènes amazoniens fait transparaître les bénéfices tirés de son usage. En sommes, ces mères protectrices apportent une sécurité et des connaissances sacrées sur la plante, son usage et sur le monde spirituel. Aussi, on retrouvera cette figure maternelle dans le culte du Santo Daime et à moindre échelle chez les daimistes québécois dans la personne de la Madrinha. Le Santo Daime a été transmis à Mestre Irineu par la Rainha da floresta / Virgem Mae (Vierge Marie) qu'il ne perçoit pas, selon MacRae, comme une entité indigène, mais comme « le grand archétype catholique de la maternité, Notre Dame de La Conception, largement vénérée dans toute la région » et d'ajouter que le but de cette « opération » est nécessaire à son acception par la société brésilienne de la région et de l'époque » [Traduction libre] (1992 :128). Pour autant, il s'agit bien d'un élément cosmologique indigène en premier lieu. Par ailleurs, il est important de noter que cette cosmologie est présentée dans les enseignements dispensés dans les *hinários*.

La cosmologie indigène autour de l'ayahuasca aura eu un impact majeur sur le paysage religieux du bassin amazonien et d'autant plus au Brésil qui a vu naître trois religions découlant des relations entretenues entre les *seringueiros* et les Autochtones de la région.

1.5. Les religions ayahuasqueiras brésiliennes

1.5.1. Contexte brésilien d'émergence des religions de l'ayahuasca

1.5.1.1. La fièvre du caoutchouc (« O ciclo da borracha »)

Bien avant la colonisation du continent sud-américain par les Portugais et les Espagnols au 15^e siècle, les Autochtones du Bassin amazonien jouissaient d'un espace de 6.5 millions de kilomètres carrés. La forêt Amazonienne et son Amazone de 7025 kilomètres carrés voient s'installer sur les Peuples Premiers sur ses berges et y développer des activités de subsistances par la chasse et la pêche entre autres. Bien que ce fleuve soit le plus puissant au monde, celui-ci est facile d'accès et permet alors aux Portugais d'entrer sans trop d'inconvénients dans les antres de cette forêt que l'on nomme à juste titre le « poumon de la planète » (Carrière s.d.). C'est au cours de son second voyage que Christophe Colomb découvre l'usage du caoutchouc par les populations amérindiennes et s'en presse d'en faire part à son retour en Europe. Charles-Marie de la Condamine, scientifique française, grâce au savoir-faire des Autochtones étudiera dès 1743, les techniques d'extraction de la sève puis de sa transformation en caoutchouc (D'Agostini et al. 2013). Pendant le 18^e siècle et jusqu'au milieu du 19^e siècle, les découvertes autour de la matière première se succèdent notamment le développement de la gomme à effacer et du pneu par Goodyear et Dunlop entre autres. La renommée mondiale du caoutchouc amazonien transforme cependant totalement le contexte économique et social de la région. Le commerce de la matière battant son plein générait alors une multitude d'emplois que les *Nordestinos*⁵ s'en pressent de combler aux vues de la sécheresse qui sévit dans leur région. Si le Nordeste se vide de ses habitants, la

⁵ Individus originaires de la région du Nordeste du Brésil

région occidentale de l'Amazonie voit sa population croître de manière exponentielle (D'Agostini et al. 2013). Selon Benchimol (cité par Monteiro da Silva 1983 : 31) qui compare les années 1872 et 1920, la population de l'Amazonie aurait atteint des sommets avec un taux de 332%. Les crises économiques de 1920 et 1930 stopperont par ailleurs cette hémorragie nordestine. Ainsi, la contrebande initiée par le botaniste anglais Henry Alexander Wickham va faire sombrer le Brésil dans une grave crise économique. En effet, en 1877 le scientifique enverra plus de 70 000 semences de caoutchoutier vers L'Angleterre, qui s'empressera de les faire germer au Ceylan (Sri Lanka), mais également en Malaisie (D'Agostini et al. 2013 : 4). Entre 1910 et 1920, le prix du latex amazonien chute au profit de son homologue asiatique et contraint les producteurs à vendre leur production à des prix dérisoires (D'Agostini et al. 2013 : 9). L'émigration qui s'en suit ébranle l'Amazonie qui se vide de ses familles et de ses travailleurs laissant un territoire complètement dépeuplé. Rien qu'à lui seul l'État de l'Acre aurait perdu près de 12 611 personnes pendant cette période (Monteiro da Silva 1983 :31).

1.5.1.2. La question de l'Acre

Le début du 20^e siècle est également marqué par un tournant politique pour la région de l'Acre lorsque le Traité de Petrópolis est signé un 17 novembre 1903. En effet, l'Acre qui jadis appartenait à la Bolivie était disputée entre les deux nations depuis qu'un grand nombre de producteurs de *seringais* brésiliens (*Havea brasiliensis*- abre à caoutchouc) s'y étaient installés. Selon Bandeira (2000 : 152), la Bolivie n'avait jamais réellement occupé le territoire; sa population favorisant plutôt l'Altiplano. Ainsi d'après l'auteur, en 1900 la population de l'Acre est d'environ 60 000 habitants; un nombre qui

change définitivement le paysage amazonien et voit émerger une urbanisation éclairée avec d'importants centres d'exportation comme Belém et Manaus (Bandeira 2000 :152). Le conflit qui s'oppose les deux pays dessert les intérêts des États-Unis, qui souhaitent conserver leur mainmise sur la production du caoutchouc de la région. Le conflit aura été jonglé avec l'incident diplomatique impliquant le Pérou et les États-Unis qui soutiennent la Bolivie avant de se retirer, et la Grande-Bretagne à travers les négociations du Baron de Rothschild. Finalement et puisque les États-Unis n'offrent plus leur soutien à la Bolivie, la République bolivarienne concède le territoire de l'Acre au Brésil contre une compensation financière de plus de £ 2 millions (livres sterling) pour la construction de voies navigables sur l'Amazone facilitant les exportations ainsi que l'accord sur la construction d'une voie ferrée reliant Madeira à Mamoré⁶ (D'Agostini et al. 2013 : 8). L'intervention couronnée de succès du Baron du Rio Branco, José Maria da Silva Paranhos Junior, dans les négociations du conflit entre les deux pays vaudra à l'homme l'attribution de son nom à la capitale acreenne.

1.5.2. Le deuxième cycle du caoutchouc

La Seconde Guerre mondiale redonne un souffle au latex amazonien. En effet, l'occupation japonaise inquiète les commerçants du caoutchouc; il leur faut trouver une alternative aux extractions du latex asiatique (Cardoso et Muller 2008 : 142). Aussi, ces marchands retournent à leurs premières amours. Commence ainsi une nouvelle ère pour la matière première amazonienne dès 1940 (MacRae 1992 : 60). Avec la dernière immigration de masse du Nordeste auxquels se sont jointes les populations natives, le

⁶ Inaugurée en 1912. Elle sera connue comme « a ferrovia do diabo » (la ferroviaire du diable) pour avoir coûté plus de 30 millions de dollars et vu périr 6000 de ses travailleurs (D'Agostini et al. 2013 : 4)

processus d'urbanisation s'est accéléré considérablement. En recherche de meilleures conditions de vie, les plus démunis remplissent les petites et moyennes villes de l'intérieur de l'Amazonie (Monteiro da Silva 1983 : 32). Les plus fortunés tels que les commerçants, les chefs d'exploitation des plantations (latex, châtaignes) et les propriétaires de *fazendas* (exploitations agricoles) entre autres envoyaient leurs familles dans les capitales contribuant ainsi à la polarisation du processus d'urbanisation (Monteiro da Silva 1983 : 31-32; MacRae 1992 : 60). Une situation qui contribuera largement à leur ghettoïsation (MacRae 1992 : 60). Les années quarante ne font qu'empirer la situation socioéconomique des habitants venus des communes rurales. Dans les dernières décennies du deuxième cycle du caoutchouc, l'exode des *patrões* (patrons- exploitants) plonge les derniers *seringueiros* dans un dénuement sans précédent.

Lorsque l'État brésilien s'ouvre au marché global, l'Amazonie devient le quartier général de grandes multinationales qui n'hésitent pas à exproprier ses habitants

« [...] Autochtones, propriétaires des terres, métis, petits producteurs et autres travailleurs ruraux auraient été [...] transformés en paysans, cowboys, agriculteurs, mineurs, exploitants de mines, ouvriers ou même des journaliers ruraux » (Monteiro da Silva 1983 : 32-33).

L'entrée en matière de l'Amazonie dans l'ère du capitalisme provoque des changements sociaux économiques radicaux. Perdu, ce groupe de population déjà fragilisé par les précédents bouleversements souffre de la désorganisation sociale dont l'État est responsable. C'est dans cette structure sociale ébranlée que les religions ayahuasqueiras verront le jour.

1.6. Naissance du Santo Daime

Avant que nous ne nous intéressions davantage à l'émergence du Santo Daime, il convient de rappeler combien le rôle du *patrão* a été essentiel dans la construction des relations sociales. En ce sens, Deshayes (2006 : 4) suggère que la structure sociale de l'époque se serait construite autour du *patrão* qui, hormis par les dettes qu'ils imposaient aux *seringueiros* et malgré le contexte d'esclavage officieux que celui-ci générait, le

« [...] *patrão* (et son marché captif) réglait tout, il était l'État, la police, le centre de soin, etc. Au-delà de l'aspect négatif du *patrão* précédemment décrit, il était aussi l'aide, et acceptait l'endettement de certains *seringueiros* incapables de travailler, parce que malades, voire moribonds. Ainsi, le *patrão* était l'organisation sociale à lui tout seul, au moins au niveau de l'infrastructure »

avant d'ajouter que le *patrão* devenait presque un membre des familles des *seringueiros* qui faisait de lui le *padrinho* (parrain) de leurs enfants. Ce n'est alors pas surprenant de concevoir une certaine désorganisation sociale lorsque le *patrão* déserte le territoire. Ce contexte houleux voit naître le premier culte faisant l'usage rituel de l'ayahuasca chez les non autochtones : le Santo Daime.

1.6.1. « Viva o Mestre! »

Si l'usage de l'ayahuasca passe des populations autochtones aux populations non autochtones, c'est par l'entremise de « the formation of mixed-race (*mestiços*) communities and by way of sporadic contact between indigenous peoples and non-indigenes (such as Irineu Serra) working in remote parts of the Amazonian forest »,

estime Dawson (2013 : 9)⁷. Et en effet, Raimundo Irineu Serra, *seringueiro* de son état, par sa fréquentation des *vegetalistas* amazoniens pendra connaissance de l'enthéogène qui sera par la suite au cœur de sa doctrine. Originaire du Maranhão dans le Nordeste du Brésil et né le 15 décembre 1892, Raimundo Irineu Serra est le descendant d'esclaves africains. Cet homme de plus de deux mètres de haut migre de sa ville natale São Vicente do Ferré, s'installant deux ans à Xapuri et trois ans à Brasiléia et passant par Sena Madureira pour s'établir finalement dans l'État de l'Acre en 1912 (Goulart 1996 : 1). Selon des témoignages recueillis par Labate et Pacheco (2004 : 308, 309), Irineu comme il était appelé communément aurait quitté le Maranhão à cause d'une dispute avec son oncle et aurait profité de la vague d'émigration due à la sécheresse de la région pour rejoindre l'industrie du latex amazonien. Son charisme lui vaut d'être recruté par un organisme d'état pour les missions de délimitations des frontières (Goulart 1996 : 1). À la fin de son mandat, il retourne travailler comme *seringueiro*, un métier qu'il avait appris dès son arrivée dans l'Acre. En 1920, recruté comme garde territorial⁸, Irineu s'installe à Rio Branco, la capitale. Il développe des activités religieuses entre 1912 et 1931 où il fréquente le *Círculo de Regeneração e Fé – CRF* (Centre de la Régénération et de la Foi) à Brasiléia; un centre créé par ces compagnons Antonio et André Costa. C'est, par ailleurs, pendant cette période qu'il découvre l'ayahuasca dans un voyage au Pérou auprès d'un chamane connu d'Antonio Costa. En effet, il réalise ainsi sa première séance avec le *vegetalista* Dom Pizango, un puissant chamane descendant du roi Inca Huascar (MacRae 1992 :62; Goulart 1996 : 12). De plus, MacRae (1992 : 62) affirme qu'une

⁷ Paraphrasant les anthropologues Franco (Pantoja) et Conceição sur leur article « Breves revelações sobre a ayahuasca. O uso do chá entre os seringueiros do Alto Juruá » (2004) citer plus tôt.

⁸ Le rôle du garde territorial était de veiller à l'ordre sur un territoire dont les frontières avaient été délimitées quelque peu avant. Celui-ci exécutait également des travaux de main d'œuvre.

dispute aurait surgi entre les frères Costa et Irineu Serra, ce qui aurait contribué à l'avènement de la doctrine du Santo Daime. Irineu Serra aurait ainsi initié plusieurs travaux d'ayahuasca au sein du CRF avant de recevoir une *miração* (vision) d'une femme qu'il dit s'appelait Clara lui mandatant de se retirer huit jours dans la forêt avec seulement du manioc bouilli et de l'ayahuasca. Il s'exécute et reçoit une nouvelle vision de l'entité féminine Clara étant en fait la *Rainha da floresta* (Reine de la forêt) également assimilée à Notre Dame de La Conception. Il la voit au centre de la lune d'abord comme un aigle (*águia*) puis ensuite comme la Reine de la forêt. Celle-ci lui donne pour mission de faire connaître cette nouvelle doctrine où l'ayahuasca serait nommée Santo Daime⁹. En 1930, il réalise les premiers travaux publics de Santo Daime dans le quartier de Vila Ivonete aux alentours de Rio Branco (MacRae 1992 :64).

1.6.2. La doctrine

Les influences du Santo Daime ont énormément été discutées au cours des dernières décennies. Comment s'est-il formé? Quelles sont ses croyances? Nous allons articuler le paragraphe suivant sur la formation de cette religion de l'ayahuasca et ouvrirons la voie sur une brève description des deux autres religions brésiliennes União do Vegetal et Barquinha.

Le Santo Daime apparait dans un contexte ébranlé par une crise économique importante, mais également dans un contexte politique fragile comme nous l'avons vu

⁹ Daime : Donne-moi ou donnez-moi est repris dans plusieurs hymnes (vus comme des enseignements) comme dans « Donnez-moi la force, donnez-moi la lumière! » (Dai-me força, dai-me luz!)

précédemment. Irineu Serra, Mestre Irineu¹⁰ désormais, formé par des chamanes, intègre des éléments de plusieurs religions et spiritualités dans sa nouvelle doctrine. Ainsi, il est possible de comprendre les diverses influences autochtones, chrétiennes ou catholiques, ésotériques ou kardécistes et afro-brésiliennes desquelles nous allons discuter maintenant. En effet, pour comprendre l'essence même de la doctrine, il convient de considérer plus particulièrement son substrat originel.

1.6.2.1. Les influences religieuses et spirituelles

Les recherches de Labate et Pacheco (2004) nous informent des influences du Maranhão et de ses cultes afro-brésiliens dans la « composition » du Santo Daime. Ainsi, si les rythmes qui composent les hymnes sont issus d'Europe comme la valse et la mazurka, de nombreux éléments rituels et cosmologiques du culte démontrent clairement leurs origines afro-brésiliennes ou amérindiennes. En ce sens, les anthropologues relèvent dans un premier temps le contexte religieux dans lequel Mestre Irineu aurait évolué avant son départ pour l'Amazonie. On est alors en mesure de comprendre que Mestre Irineu participait à des sessions de *Tambor de Mina* (tambour des mines), un culte d'origine africaine impliquant un tambour et des incorporations par des esprits, mais également à des sessions de *Pajelança* (cura ou guérison) appelée aussi *Linha de pena e maracá* (ligne de la plume et maracas) culte amérindien (Labate et Pacheco 2004 : 312, 315); deux cultes qui ont fait l'objet d'une hybridation obligatoire avec le catholicisme instauré par les colons portugais. Le *Tambor de Mina* est marqué par le contact avec les esprits défunts entre autres tandis que la *Pajelança* est un culte qui se concentre sur les

¹⁰ Mestre signifie Maître. Il s'agit de la dénomination qu'Irineu Serra s'est donné déterminant sa place de leader enseignant la doctrine du Santo Daime

« traitements des maladies et des souffrances, par une transe de possession caractéristique, avec des passages de diverses entités spirituelles dans une même session, et par la présence de certaines pratiques comme l'usage du tabac et d'autres substances pour l'enfumage. » (Labate et Pacheco 2004 : 316).

Sans entrer dans les détails de tous les éléments relevés par les deux anthropologues, notons que l'influence du Maranhão se perçoit dans des concepts clés du Santo Daime et notamment la notion de firmeza qui, nous le verrons, est essentielle, ou encore le terme même de doctrine qui s'utilise abondamment dans la région et que l'on retrouve à de nombreuses reprises dans les hymnes (Labate et Pacheco 2004 : 318). Par ailleurs, les deux auteurs mentionnent les influences du catholicisme populaire que Mestre Irineu aurait subi dans sa région natale et ont recueilli des témoignages de la participation du leader daimiste à la *Festa do Divino Espírito Santo* (Fête du Divin Saint-Esprit). Cette fête était originellement célébrée aux Açores et qui fut intégrée dans les pratiques des femmes noires les plus modestes ainsi que dans la pratique du *Tambor de Mina* du Maranhão (Labate et Pacheco 2004 : 324-325). Ainsi, ce lègue catholique s'observe dans de nombreux hymnes où le vocabulaire ne manque pas de faire référence au Père Divin, au Créateur entre autres au tambour, à la *caixa*¹¹. Les auteurs nommes entre autres l'hymne 17 intitulée « *Confissão* » (Confession) où les paroles s'adressent à « *Meu Divino Pai do Céu* » (Mon divin père du ciel) (Labate et Pacheco 2004 : 327), mais il est possible d'en nommer bien d'autres notamment « *Lua Branca* » (Lune blanche) invoquant la Vierge « *Ó Virgem da Conceição* »¹². Monteiro da Silva affirme que les mélodies qui accompagnent les hymnes ne ressemblent en rien à celles entendues à l'Église Catholique Romane, néanmoins la dévotion aux saints est d'une importance

¹¹ Littéralement « une boîte », mais faisant référence ici à la danse bambaê da caixa dansée pendant le Festa do Divino Espírito Santo (Labate et Pacheco 2004 : 325, 327)

¹² Voir annexe 1

capitale comme la dévotion à la Vierge de La Conception ou encore à Saint-Jean en tant qu'enfant-pasteur (1983 : 90). En effet, les hymnes nous renseignent sur la doctrine et les enseignements qu'elle souhaite dispenser, mais également sur la construction synchrétique de son essence. Ainsi, les caractéristiques d'interpénétration religieuse d'origine africaine et amérindienne se percevaient par

« Des traces de religion médiumnique d'acculturation africaine coexistant avec des éléments religieux de "l'indo-américain dans le rituel du breuvage avec la *miração* (vision) et dans les paroles qui s'adressent au soleil, à la lune et aux étoiles" comme à des êtres d'une réalité divine, à laquelle appartiennent aussi Juramidam, Equior, Dona Soloina et la Reine de la forêt¹³. » (Monteiro da Silva 1983 : 90-91)

Notons également les tendances européennes ésotériques et kardécistes sous-jacentes au culte du Santo Daime. Selon Goulart (2004 : 57), les rituels de *Mesa branca* (Table blanche) ont fondamentalement été influencés par l'ésotérisme européen et plus précisément par le *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento* (Cercle Ésotérique de la Communion de la Pensée — CECP), un centre que fréquentait Mestre Irineu dès les années 1940¹⁴ (Dawson 2013 : 16). Goulart affirme que lien entre le Santo Daime et le *CECP* se serait davantage consolidé dans les années soixante-dix grâce à la publication de la revue « *O Pensamento* » (La Pensée) permettant de diffuser de nombreuses pratiques et informations sur le kardécisme notamment (2004 : 57). L'anthropologue considère par ailleurs que la pratique même de « concentration »¹⁵ s'est développée et s'effectuait au sein du CECP. D'autre part selon l'auteur, un des membres du CICLU-

¹³ Juramidam, Equior, Dona Soloina et la Reine de la forêt sont tous des entités issues des traditions autochtones sauf Equior, issu du panthéon afro-brésilien.

¹⁴ Selon Dawson, le *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento* fondé en 1909 à São Paulo était un outils notable dans la dissémination de la philosophie ésotérique européenne et des notions de karma et de réincarnation, mais également de techniques de méditation, introspection et régression (2013 : 16-17)

¹⁵ Rituel exécuté encore aujourd'hui notamment chez les daimistes québécois où les daimistes ingèrent le breuvage, s'assoient et méditent pendant plusieurs heures sans parler.

Alto Santo¹⁶ fréquentait de manière récurrente le CECP et aurait ainsi contribué à propager ces pratiques ésotériques (Goulart 2004 : 58).

Comme nous venons de le voir, le culte du Santo Daime s'est construit à partir de diverses influences n'ayant pas pour seul point d'émergence son contexte géographique de Rio Branco. En effet, la région est propice au multiculturalisme avec ses Amérindiens, les *caboclos* issus du métissage des populations, ses consonances afro-brésiliennes apportées par les seringueiros originaires du Nordeste. Pour autant, le culte a tiré de multiples éléments provenant d'autres horizons, dont l'ésotérisme venant d'Europe et transitant par São Paulo. Par ailleurs, le contexte politique où le culte daimiste a vu le jour l'a, selon MacRae (1992 : 65-66), contraint à minimiser quelques pratiques gênantes jusqu'alors telles que la possession ou l'usage de forces mystiques contre un ennemi tiré des traditions végétalistes.

Si déjà Mestre Irineu, déconcerté par le contexte politique, a dû opérer quelque changements pour faire accepter le culte, au sein-même du CICLU des divergences d'opinions font émerger des nouvelles lignées du Santo Daime. Il convient donc de nous attarder sur le sujet.

1.6.3. Schisme daimiste et autres

In the history of human development, most great traditions begin with a seed – usually the life and teachings of a great Master. After the growth of a movement and the passing of a Master (and sometimes even during her or his lifetime), it is to be expected that the trunk of the tree that grows from the seed will branch out

¹⁶ Le CICLU (*Centro de Iluminação Cristã Luz Universal*) est l'ancienne dénomination du centre daimiste fondé par Mestre Irineu (Alto Santo est la nouvelle dénomination) et se situait dans le quartier de Custodio Freitas en banlieue de Rio Branco.

Madrinha J.

Mestre Irineu décède en novembre 1971 précipitant le centre dans des divergences d'opinions et menant éventuellement à la création d'une nouvelle branche. La succession de Mestre Irineu est remise en question entre la veuve du leader Peregrina Gomes Serra et les successeurs de son défunt mari. En réalité, le premier à remplacer Mestre Irineu était Leônicio Gomes, fils d'un de ses collaborateurs. Son inexpérience à mener un groupe se ressent et des tensions apparaissent. À la mort de celui-ci, Francisco Fernandez Filho surnommé Teteu lui succède, mais une mésentente avec la veuve d'Irineu éclate jusqu'à ce que celle-ci l'expulse et prenne la tête du centre. Teteu fondera son propre centre et revendique le nom de CICLU. À la mort de Teteu, Luis Mendes prendra les commandes du-dit nouveau centre CICLU tandis que Dona Peregrina, veuve d'Irineu, dirige le premier centre où, par ailleurs, la tombe de Mestre Irineu est disposée et devenue lieu de pèlerinage. En 1964, une autre église autonome nommée CECLU (*Centro Eclético de Correntes da Luz Universal* — Centre Éclectique des Courants de la Lumière Universelle), mais en relation avec le CICLU s'est implantée dans la ville de Porto Velho dans l'État de Rondônia, à environ deux heures de Rio Branco (MacRae 1992 : 71). La deuxième figure emblématique du Santo Daime est sans conteste Padrinho Sebastião (Parrain Sébastien) qui implanta une nouvelle église en 1974. Sebastião Mota de Melo est né un 7 octobre 1920 dans une plantation d'hévéas¹⁷ près du Rio Juruá. Médiun depuis son plus jeune âge, Padrinho Sebastião a premièrement évolué dans un milieu spirite avant de rejoindre le Santo Daime. Il était connu pour ses

¹⁷ Plantation d'arbres à caoutchouc.

incorporations par des guides kardécistes tels que le Docteur José Bezerra de Menezes¹⁸ lui permettant d'exercer des guérisons (MarRae 1992 : 71). En 1959, Padrinho Sebastião et sa famille rejoignent des parents à Rio Branco où il poursuivra son chemin exerçant des guérisons spirites. Une maladie du foie l'accable en 1965. Padrinho Sebastião participe à un travail du Santo Daime initié par Mestre Irineu. Il sort guéri grâce au pouvoir de l'ayahuasca et décide de devenir *fardado* (membres) à l'Alto Santo. Avec l'autorisation de Mestre Irineu, il établira une deuxième église daimiste dans la Colonia 5000 où la moitié de la production du Daime serait destinée à la première église. En 1974, trois années après la mort de Mestre Irineu et alors qu'ils se disputent la succession du centre Alto Santo, Leôncio Gomes le successeur de Mestre Irineu met en doute l'accord passer sur la Colonia 5000. Après une énième dispute entre les deux hommes, Padrinho Sebastião se retire avec de nombreux adeptes constituant dès lors un centre autonome. Bien qu'il reste fidèle aux enseignements du Mestre, Padrinho Sebastião incorporera d'autres enthéogènes tels que la *Santa Maria* (Cannabis) perçue comme une entité féminine dans l'astral. Les autorités ne tarderont pas à mettre fin à l'usage des deux enthéogènes et, à partir de cet instant, des enquêtes seront menées afin de légitimer l'usage rituel de l'ayahuasca au Brésil. Son affluence grandissant avec entre trois-cents et quatre-cents adeptes, Padrinho Sebastião décidera à plusieurs reprises de délocaliser le centre et s'établira enfin à abords de Igarapé de Mapiá se faisant communément appeler *Céu do Mapiá*. La branche créée par Padrinho Sebastião sera désormais désignée comme étant le CEFLURIS (*Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra* – Centre Éclectique de la Fluide Lumière Universelle

¹⁸ José Bezerra de Menezes (1831-1900) était un médecin, écrivain, militaire et politique brésilien. Il devient un grand adepte de la doctrine spirite et est élu président de la Fédération Spirite Brésilienne en 1889 et 1895.

Raimondo Irineu Serra) à laquelle se rattachent les centres nationaux et internationaux (MacRae 1992 : 84).

1.6.4. Barquinha et l'União do Vegetal

Parallèlement au Santo Daime émerge une autre religion ayahuasqueira, celle de Barquinha (petite barque). Fondé en 1945 par Daniel Pereira de Matos dans la zone rurale de Rio Branco à l'instar du Santo Daime. Par ailleurs, ses influences sont identiques à celles du Santo Daime avec un substrat catholique populaire, des croyances du chamanisme indigène, des religions afro-brésiliennes et de l'ésotérisme du *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento* dont nous discutons plus tôt avec les propos de Dawson (2013). Tout comme Mestre Irineu, le fondateur de Barquinha Daniel Pereira de Matos était originaire du Maranhão dans le Nordeste du Brésil. Fils d'esclaves africains, il est formé très jeune à la marine; ce qui aura une influence notable sur la doctrine qu'il fondera perceptible notamment avec le nom du culte. En fait, Daniel rencontrera Mestre Irineu pour se faire soigner alors qu'il était malade. Il reçoit un message qu'il considère avoir déjà reçu quelques années auparavant. Ainsi, deux anges seraient descendus du ciel pour le remettre un livre. Cette dernière révélation le pousse à créer une doctrine indépendante appelée *Capelinha* (petite chapelle) aussi nommée *Capelinha de São Francisco* (petite chapelle de Saint-François) (Araújo 2004 : 542). Contrairement aux deux autres religions ayahuasqueiras, Barquinha ne s'est jamais répandue au-delà du Brésil. Pour autant, Labate affirme qu'une « extension de la Barquinha » s'est établie à Rio de Janeiro par Manuel Araújo (2000 : 35).

Ainsi, il convient maintenant de nous intéresser à la dernière religion de l'ayahuasca : l'União do Vegetal (UDV). Le culte est fondé un 22 juillet 1961 par José Gabriel da Costa désormais appelé Mestre Gabriel. Un premier centre est alors érigé dans la région frontalière du Brésil et de la Bolivie. Cette religion est également fondée sur le principe de l'ingestion de l'ayahuasca dénommée Hoasca ou Vegetal d'où son nom. Dès 1965, le centre s'installe à Porto Velho. Suite à des poursuites judiciaires où l'usage du breuvage était en cause, le centre se déterminera en dernier lieu comme *Centro Espírita Beneficente União do Vegetal* (Centre Spirite Bienfaisant Union du Végétal). Son expansion nationale commence quelque temps avant la mort de Mestre Gabriel en 1971 avec l'implantation d'un centre à Manaus. Un an après sa mort en 1972, un autre centre est inauguré à São Paulo. Depuis 2001, on dénombre plus de 90 centres à travers le Brésil (Brissac 2004 : 572).

Ce bref paragraphe avait pour visée de survoler les religions jumelles du Santo Daime. Nous avons ainsi choisi de ne présenter que les caractéristiques qui nous semblaient pertinentes à notre recherche soient les similitudes de leurs origines et leur rayonnement national ou international. Bien que les trois religions brésiliennes ayahuasqueiras aient des trajectoires d'origines similaires, leur expansion à travers le Brésil n'en reste pas moins distincte. Comme nous le mentionnions, Barquinha s'est développé régionalement, tandis que le Santo Daime et l'UDV se sont d'abord répandus dans les centres urbains brésiliens, puis internationalement.

2. Expansion, diffusion et arrivée au Québec

Cette partie se concentre sur la dispersion du Santo Daime à travers le Brésil dans un premier temps, puis dans le reste du monde. Plusieurs facteurs que nous proposons d'examiner ont contribué au développement et à l'implantation d'autres centres daimistes à l'extérieur de la région de l'Acre.

2.1. Rayonnement à travers le Brésil

Nous nous appuyons ici sur les propos de Labate (2000) entre autres qui s'intéresse à l'usage moderne de l'ayahuasca dans les centres urbains. L'anthropologue attribue notamment l'expansion du Santo Daime dans les années soixante-dix au courant de la « nouvelle conscience religieuse », un concept défini par Luiz Eduardo Soares comme participant à un réenchâtement du religieux par des expériences et des pratiques alternatives (Labate 2000 : 39). En effet, la classe sociale moyenne et éduquée s'évertue à trouver de nouveaux outils afin de vivre une vie qu'elle estime trop matérialiste. Ces intellectuels se cherchent et cherchent un chemin leur permettant d'expérimenter d'autres voies spirituelles entre autres et vont alors se tourner vers des traditions qu'ils pensent authentiques comme le chamanisme autochtone ou les cultes afro-brésiliens notamment. MacRae (1992 : 77) estime que le contexte politique de répression qui sévit sur le Brésil contre les résistances politiques ou les mouvements armés a malgré tout permis la dispersion des différents mouvements ayahuasqueiros par une nouvelle idéologie hippie provenant des États-Unis et d'Europe. Ce mouvement hippie que l'on connaît pour sa devise « Peace and love » militait contre une société aux valeurs capitalistes et survient au moment de la Guerre du Vietnam. Labate (2000 : 39) démontre d'ailleurs un point

intéressant sur le lien entre la nouvelle conscience religieuse et la modernité. Ces deux mouvements pourraient, selon nous, en effet se confondre ou à tout le moins s'imbriquer laissant ainsi l'opportunité à d'anciennes traditions d'émerger à travers un contexte moderne. L'anthropologue mentionne d'autre part l'arrivée du mouvement Nouvel-Âge (New Age) prenant ses sources dans l'hindouisme (Labate 2000 : 39). Il est essentiel de comprendre l'influence du mouvement Nouvel-Âge non seulement sur le culte du Santo Daime, mais aussi sur ses pratiquants; c'est-à-dire que la philosophie du mouvement se retrouve de manière claire dans les discours des daimistes et notamment chez les daimistes québécois dont nous parlerons plus loin. Le Nouvel-Âge prône l'unité et se fonde ainsi sur le précepte de la réunification des dualités que l'on dirait occidentales ou encore de la complémentarité. Aussi, le Nouvel-Âge n'est pas une religion, mais un « type de religiosité à caractère diffus » pour reprendre les termes de Labate (2000 : 39) avec laquelle l'imbrication d'autres religions ne pose aucun problème. D'autre part, l'anthropologue attribue l'expansion de l'usage de l'ayahuasca à des réseaux thérapeutiques alternatifs évoqués par Tavares (cité dans Labate 2000 : 40). En effet, les années quatre-vingt ont vu se développer des thérapies alternatives avec notamment l'usage rituel de substances psychoactives comme l'ayahuasca, mais également le tabac par exemple. De son côté, MacRae (1992 : 78) alloue le rayonnement du Santo Daime aux jeunes *mochileiros* (routards) issus de la classe moyenne du Sud-Ouest brésilien. Ces derniers en quête d'authenticité, de vraies valeurs et dans une idéologie contestataire d'une société matérialiste s'aventurent à connaître les régions andines avec notamment la visite du Machu Picchu au Pérou. Ainsi, quelques-uns de ces *mochileiros* se dirigeront dans l'État de l'Acre et s'initient au Daime. MacRae ajoutera d'ailleurs que ces jeunes

routards trouveront les réponses à leurs questions existentielles grâce à la Colonia 5000 de Padrinho Sebastião, le reflet parfait de leurs espérances avec une agriculture de subsistance et une communauté à échelle humaine unie (1992 : 78). L'expérience religieuse et communautaire conquiert les jeunes mochileiros qui, à leur retour, vanteront les mérites du breuvage et propageront la nouvelle foi qui les anime. Les mochileiros sont donc le facteur d'expansion le plus important puisque s'implanteront dès lors des centres un peu partout dans les zones urbaines brésiliennes (MacRae 1992 : 78). Le quartier de São Conrado à Rio de Janeiro accueillera dès 1992 la toute première église officielle en dehors de l'Acre (Rehen 2007 : 41). Le groupe sera dirigé par un psychologue du nom de Paulo Roberto Silva e Souza, aujourd'hui imminent spécialiste des questions de spiritualités amazoniennes entre autres. Entre 1982 et 1983, Alex Polari de Alverga, ancien guérillero de la *Vanguarda Popular Revolucionária*¹⁹ (Avant-garde Populaire Révolutionnaire) et auteur, prendra la tête du nouveau centre Céu da Montanha à Visconde do Mauá, dans l'État de Rio de Janeiro (Costa 2012 : 175).

La popularité des églises daimistes urbaines forcera le gouvernement à s'intéresser de plus près au culte. En 1985, la DIMED — Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde (Division des Médicaments du Ministère de la Santé) portera l'une des composantes principales de l'ayahuasca, la *Banisteriopsis caapi* sur la liste des substances interdites au Brésil. Deux années plus tard, l'interdiction fut levée par la CONFEN — *Conselho Federal de Entorpecentes* (Conseil Fédéral de Stupéfiants), un groupe constitué de scientifiques chargés d'enquêter sur les dangers de l'ayahuasca. L'enquête aura aussi permis de classer les différentes églises en quatre catégories soient

¹⁹ Groupe armé brésilien d'extrême gauche luttant contre le régime politique militaire instauré au Brésil en 1964

en premier lieu les églises possédant un brevet spécifique étant les seules à pouvoir gérer de nouveaux centres, puis en second les églises avec une licence définitive, suivit d'églises ayant une licence provisoire, et finalement les postes d'urgence spirituelle étant sous le contrôle d'une église détenant un brevet spécial.

2.2. Au-delà du Brésil, le Santo Daime

Le Santo Daime a pu rayonner à l'extérieur du Brésil pour deux raisons principales. La première par le CEFLURIS de Padrinho Sebastião et son ouverture aux *new-agers* à la recherche de spiritualité authentique ou simplement à la recherche de consommation de psychoactifs, mais également par les praticiens de thérapies alternatives dans les années soixante-dix. Si l'œuvre de Harner (1972) a grandement contribué à informer les pays de l'Atlantique Nord sur l'ayahuasca, des scientifiques comme le Docteur Stanislav Grof ayant développé des thérapies à partir de LSD (d-lysergic acid diethylamide)²⁰ ont de même suscité l'intérêt de soins alternatifs par l'ayahuasca. En réalité, ces deux raisons sont interreliées selon Dawson qui suggère que

« Whether already using ayahuasca or not, the desire of a number of otherwise independant alternative practitioners to augment their existing ritual repertoires with practices informed by the daimista paradigm furnished one of the earliest platforms upon which Cefluris expanded beyond its native South American context. » (2013 : 34)

L'anthropologue ajoutera par ailleurs que plusieurs représentants du CEFLURIS furent invités à mener des rituels dès les années quatre-vingt notamment en Argentine (1987), en aux États-Unis (1987), en Belgique et en Espagne (1989). D'autre part, l'auteur

²⁰ Stanislav Grof voir note 33

évoque les facteurs humains appuyant davantage l'expansion du culte avec la migration de certains daimistes brésiliens, ainsi que la réception de groupes étrangers que les *comitivas* (Délégations) daimistes formaient afin de soutenir le rayonnement international du Santo Daime (Dawson 2013 : 34, 203). Les *comitivas de instrução* (Délégations d'instruction) composés de plusieurs daimistes dont des musiciens et chanteurs afin d'instruire les nouveaux centres étrangers notamment sur la doctrine, les hymnes et sur l'usage du thé (Santo Daime : A doutrina da floresta 2015). De cette manière s'implantent petit à petit des *núcleos*²¹ (centres) dans les années quatre-vingt-dix avec des centres aux États-Unis et en Europe notamment. Plus tard, la doctrine s'implantera du Moyen-Orient jusqu'en Asie en passant par l'Océanie. Le Canada a toutefois une histoire particulière; voyons comment le culte s'est introduit dans la métropole québécoise de Montréal puis s'est répandu dans le reste de la province.

2.3. Le Santo Daime au Québec

La première église de Santo Daime jamais installée au Canada fut celle de Céu do Montréal, implantée dans la métropole québécoise du même nom en 1997. En 1996 à la suite d'un séjour au Brésil, Jessica Rochester découvrira le Santo Daime et vivra l'expérience profonde de la projection dans l'astral. Une année plus tard, elle se rendra à nouveau au Brésil pour devenir *fardada* (membre officielle). À son retour au Canada, elle fonde la toute première église et dirigera des rituels en tant que Madrinha Jessica. L'église Céu do Montréal est un centre affilié au CEFLURIS — lignée de Padrinho Sebastião. Le rayonnement du centre montréalais est tel qu'il reçoit de nombreux

²¹ Nucléo signifie littéralement « noyau », dans le contexte lusophone sera traduit par centre.

visiteurs provenant du reste du Québec et de l'Ontario. Une ramification s'opère au long des années pour faire émerger d'autres centres daimistes ou d'inspiration daimiste dans la province et dans le reste du Canada. En effet, d'anciens membres de l'église montréalaise se sépareront et fonderont leur propre groupe au Québec (Brazeau 2010), mais également en Ontario²². En 2010, Céu do Montréal devient un centre indépendant; il reçoit toutefois régulièrement la visite de membres brésiliens du CEFLURIS. Ainsi, bien que le centre soit autonome, il ferait toujours partie de la grande famille Juramidam²³ et la circulation de ses membres entre le Brésil et le Canada permet de consolider le réseau diasporique pour reprendre les termes de Rocha et Vasquez (2013). Pour autant, alors que l'église a toujours importé son sacrement avec une autorisation agricole, elle se voit ôter le droit d'importation en 2000, car la composition du breuvage détenait des alcaloïdes DMT (N, N-Dimethyltryptamine) et Harmala, interdits au Canada. Après plusieurs années de procédures juridiques, une exemption est délivrée au centre. Cependant, le Brésil manquant de politiques d'exportation entre autres, le centre serait toujours aujourd'hui en attente.

Tout comme pour Céu do Montréal, de nombreux autres cas sont en attente d'une autorisation pour l'usage rituel de l'ayahuasca. À vrai dire, le Brésil, les Pays-Bas, les États-Unis (en Oregon seulement), l'Espagne et l'Italie sont les seuls à avoir autorisé le breuvage sacré dans leur pays. Il convient alors de discuter de cette problématique occidentale. Quelle est-elle exactement ? Quel impact a-t-elle sur les centres ou les individus ?

²² Information obtenue dans une communication personnelle par un ancien membre ayant fondé une église dans la banlieue torontoise.

²³ La famille Juramidam est reconnue comme regroupant toutes les lignées du Santo Daime.

3. L'importation de l'ayahuasca : une problématique occidentale

L'importation de l'ayahuasca présente de nombreux défis tant au niveau des réglementations gouvernementales que dans son utilisation en Occident. L'ayahuasca, rappelons-le, est un psychotrope assez puissant aux vertus hallucinogènes puisqu'il contient des alcaloïdes puissants (DMT, Harmalol et Harmaline), trois substances faisant l'objet d'un contrôle strict antinarcotique. Si l'expansion de la religion du Santo Daime à l'extérieur même des frontières de la forêt amazonienne présentait déjà à l'époque des défis dans son adaptation urbaine (Labate 2000), son acclimatation occidentale et même orientale est d'autant plus difficile que son sacrement, central à son culte, est prohibé dans la majorité des pays où elle s'est implantée.

3.1. Importation illégale et législation

L'Occident a bâti une relation de tension avec les substances hallucinogènes. Le narcotrafic en est sans doute pour quelque chose. Les États-Unis et l'Europe notamment se sont engagés dans cette lutte contre la drogue depuis les années Escobar et bien qu'il ne s'agisse pas des mêmes substances et bien moins encore du même contexte, l'amalgame est souvent fait. Le rapport à l'intégrité du corps est, par ailleurs, souvent questionné dans l'usage de telles substances comme le soulève brillamment le Dr Ede Frecska²⁴ (2011). Ingérer une telle décoction mettrait en péril le corps, haut lieu de « sainteté » comme le nomme le psychiatre :

« With all good reasons, the principle of sanctity is yet strictly applied to laymen, but trained professionals following guidelines do not risk the stake nowadays —

²⁴ Ede Frecska est Docteur en psychiatrie et Directeur de département du National Institute of Psychiatry of Budapest, Hungary.

like their predecessors did hundreds of years ago. However, carefully interfering with the integrity of the human psyche with mind altering, so called psychedelic drugs is not there yet, but is awaiting a renaissance: since altering consciousness with hallucinogens evokes similar public disgust, and faces regulative prohibition like approaching the body with a scalpel did 500 years ago. » (2011 : 151).

Ainsi, cette « paranoïa irrationnelle » serait devenue le fondement de cette aversion occidentale pour les substances altérant notre état d'esprit. L'exploration de l'esprit par certaines cultures semble néanmoins vouloir s'implanter dans les sociétés occidentales malgré les réglementations gouvernementales. En fait, de nombreuses études ont démontré combien des substances telles que l'ayahuasca ou le Peyotl utilisés dans l'unique cadre de la religion, auraient des effets bénéfiques sur les individus (Frecska 2011; Nichols 2004; Tupper 2006; Halpern et Al. 2008). Notons l'article intéressant du Dr Jacques Mabit²⁵ « Apport thérapeutique de l'ayahuasca dans les cas de dépendances » (2007) qui démontre les bienfaits de thé dans les cas de traitement de la toxicomanie. Dans cet article, le médecin s'insurge contre les tendances réductionnistes qui consistent à voir la décoction comme une simple drogue (2007 : 1). Il estime, à juste titre, que la substance doit être consommée dans le cadre de rituels clairement établis avec l'aide de chamanes ou guides spirituels (Mabit 2007 : 10). Pendant la conférence « Dialogos entre medicinas » (2009), il explique que dans la phase purgative de la consommation de l'ayahuasca, les recherches ont illustré combien le fait d'être encadré par un guide dans un rituel précis avait tendance à amoindrir l'état de malêtre dû à la purge de l'individu d'une part et que, d'autre part, l'individu se montrait plus calme que lorsqu'il n'avait aucun accompagnement. En effet, lorsque l'ayahuasca est consommée en dehors de

²⁵ Jacques Mabit est médecin et fondateur du centre Takiwasi, centre de réhabilitation pour toxicomanes à San Martin au Pérou. Il travaille avec les différentes méthodes de médecine traditionnelle autochtone et offre des traitements par l'ayahuasca.

cadres rituels, les individus sont sujets à des risques plus élevés. C'est en ce sens que plusieurs intellectuels, académiciens, et leaders de groupes spirituels tels que Céu do Montréal et Union de Medicos Indigenas Yageceros de la Amazonia Colombiana (Trichter 2010 : 145) souhaitent mettre en place une éthique quant à la consommation du sacrement et ouvrir le dialogue entre médecine occidentale et médecine traditionnelle (Trichter 2010; Frecska 2011; Rochester 2012; De Rios 2009). C'est par ailleurs dans cette optique que le Dr Mabit, évoqué plus haut, a fondé son centre au Pérou. Comme nous venons de le voir, l'importation de l'ayahuasca est cernée de défis. Certains gouvernements l'acceptent sous des conditions strictement religieuses comme dans certains états des États-Unis ou encore aux Pays-Bas et d'autres l'interdisent totalement comme c'est le cas pour la France ou le Canada; quoique ce dernier soit en processus d'acceptation (<http://santodaime.ca/fr/legalisation/>).

3.2. Les stratégies de procurement

En réalité, au Canada il existe une ambiguïté dans la législation, car bien que le breuvage soit interdit, les plantes contenant des alcaloïdes ne le sont pas. Ainsi, il est possible de détenir les deux plantes *Psychotria viridis* et *Banisteriopsis caapi* qui ne font pas explicitement l'objet d'un contrôle, mais il est illégal de posséder ou de vendre des plantes qui serviraient à produire de l'ayahuasca (Tupper 2011b : 319). Cette brèche législative est exploitée par des individus qui vendent alors les plantes sèches chez des marchands « ethnobotaniques » ou encore sur Internet (Tupper 2011b : 320). En effet, il est assez simple de nos jours de pouvoir se procurer des « kits » d'ayahuasca sur Internet; pour autant les centres et églises de Santo Daime ou d'União do Vegetal luttent

formellement contre ce type de consommation et prônent une régulation strictement réservée au cadre rituel comme nous le mentionnions plus haut. De leur côté, les centres ou les groupes religieux qui ont une consommation spirituelle du thé peinent à se procurer le breuvage pour exercer leurs cérémonies. La stratégie adoptée pour s'approvisionner s'appuie sur un réseau sous-terrain où des individus se risquent à en rapporter du Brésil notamment. Certains centres choisissent de ne pas en consommer jusqu'à l'obtention de l'exemption, d'autres prennent le risque pour vivre librement leur religion. Ainsi, il serait même possible de dessiner une cartographie de la circulation illégale de l'ayahuasca entre les points centraux fournisseurs au Brésil et les pays demandeurs, puis entre les groupes d'un même pays. Notons que les États-Unis se fournissent aussi auprès de la communauté hawaïenne, dont le climat est favorable à la pousse des deux plantes.

3.3. La situation européenne

Assis et Labate (2014) relatent la situation difficile à laquelle sont confrontés plusieurs pays européens et notamment l'Allemagne et la France. La présence du DMT dans le breuvage est en cause dans les deux cas, néanmoins l'Allemagne évoquera un danger pour la sécurité publique tandis que la France allègue le potentiel « lavage de cerveau » induit par un produit qualifié de « sectoïdal » (Assis et Labate 2014 : 24). Les auteurs rappellent par ailleurs que cette prohibition, plus que de réguler, fait émerger des réseaux clandestins et augmentent les risques d'une consommation récréative et non cérémonielle (Assis et Labate 2014 : 25). Ainsi, des groupes clandestins exercent des rituels dans plusieurs pays d'Europe tels l'Irlande, la Belgique et le Portugal notamment.

D'un autre côté, les Pays-Bas, l'Espagne et l'Italie ont autorisé l'usage rituel de l'ayahuasca pour les églises de Santo Daimé et de l'União do Vegetal. Dans ce cadre, la régulation du thé est contrôlée par des padrinhos et madrinhas affiliés aux églises mères brésiliennes assurant, par la même occasion, une formation sur leurs doctrines respectives.

Chapitre 2 Cadre conceptuel

2.1 Mobilité du religieux, circulation et hybridité

Le culte du Santo Daime s'inscrit dans une mobilité religieuse que nous noterons en deux points particuliers. En premier lieu, sa circulation démontre une trajectoire propre. La religion a émergé des zones rurales de l'Amazonie, s'exportant ensuite vers les centres urbains périphériques, puis dans les vastes métropoles brésiliennes telles que Sao Paulo, Rio de Janeiro ou encore Brasilia (Labate 2004), pour s'étendre finalement au reste du monde de l'Amérique du Nord à l'Europe en passant par l'Asie et l'Océanie. En second lieu, il est possible de déterminer la mobilité du religieux à travers un processus interne; c'est-à-dire un déplacement des frontières ou plutôt une fluidité des frontières du culte laissant place à une possible nouvelle hybridité. En ce sens, nous nous accordons avec les propos de Meintel et Leblanc qui analysent la circulation à un plan micro soit en observant les phénomènes « d'individualisation des référents religieux » (2003 : 5) en portant une attention particulière à la mobilité des symboles. Dans notre étude, nous nous intéresserons non seulement aux déplacements des daimistes québécois, mais aussi à ceux des esprits qui questionnent en conséquence la relation qu'entretiennent les esprits avec leur territoire (Pachocinski et Gagnon 2007). En outre, il sera question de saisir la fusion des patrimoines spirituels (des esprits) du Santo Daime notamment des esprits brésiliens *caboclos/pretos velhos/orixas* avec de celui des esprits natifs nord-américains.

L'hybridité à la lumière des propos de McGuire doit, elle, être considérée lorsque comme dans notre cas, la pratique de la religion s'exerce à l'extérieur de son berceau

d'émergence (2008 : 191). D'autre part, dans le groupe observé l'hybridité est perçue à partir d'un contexte culturel préexistant; c'est-à-dire que l'internalisation de la religion est postérieure à la langue, aux us et coutumes et aux normes culturelles d'un individu. De cette manière, un espace est ouvert pour permettre une hybridation religieuse. Par ailleurs, pour faire sens de cette nouvelle construction du religieux, un lien doit nécessairement se former entre la culture préexistante de l'individu et l'élément religieux qui s'imbriquera à cet ensemble (McGuire 2008 : 191). C'est ce que nous allons tenter de comprendre dans notre analyse. Deux autres notions nous semblent essentielles dans notre étude et que nous devons définir : celles de syncrétisme et de bricolage religieux. À l'instar de Droogers, nous postulons que le syncrétisme implique un degré de profondeur plus important que le bricolage en cela que l'on observe un phénomène de symbiose ou de fusion, comme il l'évoque, entre les éléments de deux (ou plus) religions distinctes (2005 : 465). L'intentionnalité ou plutôt la non-intentionnalité dans l'action d'imbriquer deux éléments religieux ensemble est au cœur du phénomène (Drooger 2005 : 465). En fait, le syncrétisme est observé par l'adepte de la religion comme étant un ordre naturel des choses. À contrario, la notion de bricolage suppose un *actus voluntatis* d'éléments religieux de la part de l'adepte. Le bricolage tel que présenté par D. Hervieu-Léger (2005) note des particularités que nous acceptons, mais qui, selon nous, nécessitent des accommodations pour notre analyse. En effet, la sociologue postule qu'une reformulation du concept de bricolage est essentielle, car son usage courant ne respecte pas certaines contraintes internes et externes dont l'environnement culturel et social, les conditions sociales et notamment l'inégalité face à l'accès aux ressources symboliques de l'environnement en question (Hervieu-Léger 2005 : 298). L'intelligibilité sociologique du

concept de bricolage doit être incluse dans la modernité religieuse. Tout comme la sociologue, nous admettons que la définition lévi-straussienne impose l'existence de contraintes antérieures créant un espace d'ouverture dans lequel la créativité religieuse s'exerce alors que le cadre d'ultra modernité n'en impose aucune ou très peu (Hervieu-Léger 2005 : 297). Ainsi, nous proposons d'ajuster la notion de bricolage à notre terrain qui se situe dans la pratique discursive des membres daimistes québécois plus que dans la praxie à proprement parler, mais pas toujours comme nous le verrons. Nous examinerons d'autre part comment la trajectoire religieuse des membres interrogés se soumet à un processus d'imbrication avec les éléments nouveaux apportés par le Santo Daime. Ce mécanisme de bricolage, légitimé par les fidèles individuellement ou collectivement, est central à sa transposition dans la vie des daimistes québécois afin que le culte leur devienne intelligible. Les degrés d'absorption (Luhrmann 2005, 2007, 2010) et d'implication des adeptes détermineront la qualité des perceptions internes transmises par les êtres de l'astral. En réalité, l'absorption vue par Luhrmann (2010) est la propension de certains individus à avoir des expériences mystiques plus profondes à travers une pratique plus poussée et par certaines prières. En cela, l'auteure explique que « there is a capacity for absorption and those who have the talent for it and who train to develop it are more likely to have powerful sensory experiences of the presence of God » (Luhrmann 2010: 66). En ce sens, comme Meintel (2011) nous verrons que la conversion des membres n'est pas nécessaire, mais qu'un engagement est néanmoins attendu envers l'église autant qu'envers les esprits.

Ainsi, le bricolage est essentiel à la compréhension des processus d'apprentissage dont les membres du groupe observé doivent faire preuve pour communiquer avec les esprits.

2.2 L'apprentissage religieux

Afin de rendre compte des mécanismes utilisés par les daimistes de l'église québécoise, il faudra comprendre par quels processus d'apprentissage (Halloy et Namescu 2012) passent ces derniers pour intégrer le culte à leur conception religieuse. La dimension expérientielle est l'un des aspects majeurs intrinsèquement liés à l'apprentissage religieux; même si ce n'est pas le seul. À la lumière de l'étude de Luhrmann (2007, 2010) sur l'apprentissage religieux à travers l'expérience de la prière d'une congrégation évangélique, nous nous intéresserons aux modes d'apprentissage du Santo Daime chez les membres de l'église daimiste québécoise. Nous argüons que la mise en œuvre de ces processus s'exerce par l'intention d'apprendre de l'individu, par son désir de l'intégrer à sa propre vie. C'est ce mécanisme volontaire d'apprentissage qui est au cœur du développement de la relation avec les entités spirituelles. Chez les daimistes québécois, les connaissances élaborées de manière intentionnelle doivent être comprises à l'intérieur d'un cheminement personnel et individuel donnant lieu à la construction de relations sociales dans une dimension spirituelle de l'astral. Nous verrons qu'il est essentiel de développer certaines capacités comme le discernement notamment (Greganich 2010 : 119) afin d'avoir accès aux enseignements ou aux messages délivrés par les êtres spirituels.

L'apprentissage est un point d'ancrage non seulement pour les relations sociales avec les êtres de l'astral, mais il constitue aussi un gage d'authenticité.

2.3 L'authenticité

L'authenticité est un questionnement qui surgit obligatoirement pour les religions dites transnationales comme toutes les religions brésiliennes implantées à travers le monde (Meintel et Hernandez 2013; Capone 2010; Bava et Capone 2010; Guillot 2009; Rocha et Vasquez 2013). En effet, comment être authentique lorsque la culture est si éloignée? Pourquoi cette nécessité? L'authenticité, selon Beyer, réside en premier lieu dans son emplacement géographique « à la maison » tandis que la diaspora reste en périphérie (1998 : 69). Ainsi, le référent de l'authenticité pour les daimistes du Québec reste les églises brésiliennes et notamment une église de Rio de Janeiro où plusieurs des membres de l'église observée sont allés participer à des rituels. Par ailleurs, les liens que l'église daimiste québécoise entretient avec d'autres églises transnationales démontrent d'autant plus la nécessité de marquer la justesse des pratiques. Les dynamiques transnationales entre les différentes églises de l'Atlantique Nord (Amérique/Europe) et de l'Atlantique Sud (Brésil) font transparaître un modèle circulaire de caractères authentiques. Si d'autre part, ces modèles font émerger une dynamique collective, ils marquent également une spécificité individuelle de ce qu'appelle Lemieux « un itinéraire de sens » (1992). L'authenticité se procure aussi bien collectivement qu'individuellement. C'est pourquoi nous nous sommes questionnés sur cette « composition personnelle » (Lemieux 1992 : 3). Ainsi donc, comment justifier l'authenticité dans le bricolage individuel constaté chez les daimistes du Québec?

Le caractère d'authenticité est sans cesse interrogé dans la pratique de ces cultes à l'extérieur de leur berceau d'émergence. Aussi, la praxie devient souvent une manière

« d'être authentique » et demande une rigueur des plus fermes. Autant les rituels, leur matériel sacré que l'apprentissage des hymnes démontre chez les daimistes québécois une volonté impressionnante de suivre les enseignements du Maître spirituel --Mestre Irineu. D'autre part, l'authenticité se présente également dans le caractère individuel de la pratique religieuse. L'expérience religieuse individuelle émergeant des trances permet de légitimer cette authenticité comme nous le verrons dans les chapitres 4 et 5. En outre, nous nous attacherons à saisir la recherche de validation individuelle ou collective auprès de référents brésiliens (églises ou personnes) que les daimistes s'imposent involontairement ou volontairement.

2.4 L'ayahuasca : une perspective multidisciplinaire

L'intérêt pour l'ayahuasca et ses différents usages a considérablement augmenté ces deux dernières décennies. La mixture a fait l'objet de diverses publications et études par de nombreuses disciplines. Elle est au cœur des débats autant en sciences « pures » qu'en sciences sociales. Parmi les questionnements de son usage moderne, mentionnons celui de son efficacité thérapeutique contre la dépendance à la drogue ou à l'alcool (Mabit 2001, 2007, 2014; Labate 2014; Halpern 2007; Buso et Riba 2011; Winkelman 2014; Lu et al. 2009). D'autres études pertinentes se consacrent aux bienfaits que la décoction procure aux individus en faisant un usage religieux tel que la baisse de l'anxiété, des états de panique et du désespoir chez des membres du Santo Daime (Santos, Landeira-Fernandez, Strassman, Motta et Cruz 2007; Halpern 2008; Mercante 2006). En fait, on remarque un intérêt particulier des disciplines comme la neuroscience qui cherche à comprendre les effets de l'ayahuasca sur le cerveau et le corps

en général avec des travaux tels que ceux de McKenna et Riba (2015); l'ethnopharmacologie (McKenna, Towers et Abbott 1984; McKenna, Callaway, Grob 1998; McKenna 2004) ou encore la toxicologie (Costa, Figueiredo et Cazenave 2005; Tupper 2008; Callaway et Grob 1998; Callaway et al. 2006). D'autres champs disciplinaires accordent une importance particulière au breuvage notamment les sciences sociales qui s'intéressent davantage à son usage ancestral et contemporain avec le chamanisme et les religions dites ayahuasqueiras dont Barquinha, União do Vegetal et Santo Daime, mais également à la réappropriation moderne dans les centres urbains et à l'extérieur de l'Amérique du Sud (Labate 2000, 2002; Goulart et al. 2003; Silveira 2003). De nombreuses études ont émergé du contexte impliquant la légalisation de l'ayahuasca sur les territoires américains, canadiens, et européens entre autres puisque sa teneur en DMT (*N, N*. dimethyltryptamine) la classe parmi les substances psychoactives dangereuses et illégales dans de nombreux pays; soulignons notamment des travaux relevant des champs disciplinaires en droit ou en politique des drogues sur le cas de la légalisation aux États-Unis (Groisman et al. 2007; De Rios 2008) ou ailleurs (Bourgogne 2011; Tupper 2011; Sanchez et Bouso 2011; Chavez 2013). En anthropologie, les études sont abondantes avec des recherches sur les trois religions ayahuasqueiras (le Santo Daime, l'União do Vegetal et Barquinha) et le chamanisme, comme nous l'avions mentionné plus haut. Néanmoins, on a vu surgir de nouveaux champs d'études notamment sur des groupes d'influences néochamaniques comme celles de Brazeau au Québec (2010, et par conséquent, des travaux sur le tourisme néochamanique avec des études ethnographiques qui se multiplient Chabloz (2009) en Afrique, Demanget (2007) au Mexique, de Fotiou au Pérou (2010), ou encore de Fernandez en Colombie (2014).

Ce domaine, aussi vaste soit-il, est criblé de défis pour les chercheurs en raison de la subjectivité qu'induit assez souvent la consommation de la mixture dite d'enthéogène²⁶ d'une part, et d'autre part par son illégalité sur certains territoires comme le note par ailleurs Hanegraaff (2011). Au Québec et en Ontario, de nombreux groupes et églises daimistes et d'inspiration daimiste ont vu le jour, néanmoins le contrôle judiciaire du sacrement limite largement leur investigation et freine l'avancée de la science à cet égard. Notons toutefois que la communauté ayahuasqueira canadienne place de grands espoirs dans le gouvernement Trudeau pour l'avancement de son cas.

²⁶ Qui génère le divin en soi.

Chapitre 3 La méthodologie

3.1 Collecte de données

Notre intérêt pour la religion du Santo Daime découle d'un véritable idéal que nous nous étions forgé par les récits extraordinaires des « conquêtes » de l'Amérique latine. Originaire d'un contexte familial portugais, nous nous bercions souvent sur ces légendes historiques de Da Gama et de Cabral. Bien des années plus tard, cette passion nous menait à étudier les religions brésiliennes et l'impact majeur de l'anthropologie brésilienne dans ce domaine. Il paraissait donc évident que notre mémoire de maîtrise s'articule autour de la religion brésilienne du Santo Daime pratiquée par des Québécois.

Nous avons pris contact avec la Madrinha (Marraine – leadeur du groupe) de l'Église en septembre 2015 et avons eu notre première rencontre dans les semaines qui suivirent. Ce premier contact eut lieu chez, elle dans une ville cossue de la province. Nous nous étions accordés afin que nous participions aux répétitions des hymnes²⁷ qui se donnaient un mercredi soir sur deux avant de pouvoir participer à notre première cérémonie. Nous avons été présentés comme chercheurs aux yeux de tous les membres ce qui a impulsé l'intérêt et les conversations de plusieurs adeptes. Nous avons donc été en mesure de discuter informellement avec les membres et les visiteurs²⁸ et de présenter l'objet de notre recherche. L'ouverture dont ont fait preuve les membres quant à notre étude, nous a permis de collecter des données dès les premiers jours au cours, justement, de quelques discussions informelles. Les adeptes ont souvent reçu une éducation

²⁷ Chants entonnés pendant les cérémonies

²⁸ Individus non membre, mais qui participent aux cérémonies et à certaines répétitions. Le statut de membre (fardado) implique plus d'engagement dans l'Église.

universitaire au Canada et certains mêmes sont chercheurs; c'est pourquoi les contacts se sont noués en toute simplicité. D'autre part, nous avons assisté à deux cérémonies rituelles qui ont révélé de nombreuses données et nous ont permis de cerner le culte et de nombreux aspects de son espace invisible. En effet, les rituels présentent deux niveaux l'un matériel avec les membres, l'espace de rituel et les objets et l'autre immatériel soit la rencontre avec les esprits qui opère pendant la transe et la méditation. Afin de saisir l'entièreté de ce terrain si particulier, nous avons dû faire usage d'une méthodologie que l'on pourrait dire mixte soit la combinaison de plusieurs approches que nous allons déterminer.

3.2 Observation participante

La subjectivité des terrains abordant l'invisible, le monde des esprits ou les spiritualités est présente à chaque instant. Nous avons donc utilisé l'observation participante pour des activités, ou phénomènes visibles et délimités dans l'espace et dans le temps. Ainsi, les répétitions du mercredi soir ont été suivies systématiquement de notes prises après les rencontres offrant ainsi la possibilité de rendre compte des aspects matériels, physiques, et humains entre autres. Nous avons notamment pu comptabiliser les membres présents à chacune des répétitions, le nombre en terme de genre, décrire les lieux, ainsi que les hymnes chantés; le tout consigné sur un journal de terrain. Les cérémonies ont également donné lieu à une prise de notes postrituelle si puissions-nous dire. C'est à travers notre participation aux cérémonies que nous avons atteint la limite de la méthode de l'observation participante puisque l'enthéogène qui est au cœur du rituel nous induisait dans un état altéré de conscience pouvant biaiser nos observations. En

outre, le rituel en lui-même ne permettait pas une pleine observation des interactions puisqu'il est demandé à chacun de se concentrer sur sa propre méditation et par là même, de ne pas fixer les individus les laissant libres d'agir sans jugement. Il nous a tout de même été possible de noter plusieurs phénomènes, mais nous soulignerons ici le caractère subjectif de l'expérience. Aussi, était-il nécessaire que nous recourions à une nouvelle approche méthodologique qui peut rendre compte de la sphère immatérielle mentionnée plus haut.

3.3 L'approche expérientielle

Les terrains où des expériences mystiques se produisent présentent de véritables défis pour les chercheurs qui, dans un but scientifique, participent aux rituels du plus profond de leur âme. En effet, le corps et l'esprit de l'anthropologue sont mis à contribution et permettent d'ouvrir de nouvelles perspectives quant à la collecte de données. En ce sens, Jean-Guy Goulet (1993) propose d'aborder « l'Autre monde », celui des esprits et des rêves en usant de l'approche expérientielle. Il explique ainsi que bien plus qu'écouter ses informateurs s'exprimer sur leur vie, l'anthropologue s'écoute lui-même au regard de sa vie et notamment son « inner life » et d'échanger avec ceux-ci sur ses propres expériences mystiques (Goulet 1993 : 173). L'intérêt ici, selon Goulet est de faire le lien entre les expériences extraordinaires des informateurs et les propres expériences de l'anthropologue (Goulet 1993 : 172). Le discours émanant de la relation qui se construit autour de l'expérience entraîne une résonance autant du côté du répondant que du chercheur. Selon nous, l'espace se dessinant autour du dialogue sur les visions, les rêves ou tout ce qui se rapporte à un autre monde est un instant charnière de

la recherche, car celui-ci est générateur de données capitales d'une part, et confère une intimité particulière entre l'enquêteur et l'enquêté d'autre part. Cette intimité crée une relation de confiance par le partage de l'expérience. Dans notre cas, nous nous étions senties plus inclus dans le groupe encore après les « travaux » (*Trabalhos*)²⁹. Au moment du partage de nos expériences, nous avons tenté de comprendre nos visions ou nos sensations grâce à l'expérience des membres du groupe. Quelques daimistes nous ont ainsi guidés pour mieux saisir la perspective spirituelle des visions³⁰ et faire sens de ces messages de l'au-delà. L'immersion dans cet autre monde, celui de l'Autre ouvre une perspective nouvelle au chercheur sur son terrain :

« Having had dreams and visions in the lifeworld of others that appear to flow into one's own stream of consciousness from one's immersion in that lifeworld, and having entered into meaningful conversations and interactions with others on the basis of such accounts of dreams the anthropologist can simply ignore them in the presentation of one's work, or can attempt to incorporate these dreams and visions in one's ethnography » (1993 : 173)

Nous prenons le parti de suivre les suggestions de Goulet et d'incorporer nos propres visions à notre ethnographie afin d'exprimer le plus justement possible notre perspective du monde daimiste et ce qui nous a permis d'établir un espace commun de communication profonde avec nos informateurs.

²⁹ Nom des cérémonies rituelles

³⁰ L'idée que nous nous représentions relevait plus de l'hallucination que d'un côté spirituel. Les discussions informelles qui suivent chaque cérémonie nous ont permis petit à petit de percevoir quelques éléments spirituels dans les visions engendrées par l'ayahuasca. Malgré tout, nous ne pensons pas être parvenus à nous expliquer toutes nos visions d'une perspective spirituelle. Nous avons tout de même toujours cette impression de travail sur nous-même, de développement personnel en ce qui a trait à nos comportements dans la vie de tous les jours par exemple.

3.4 L'approche phénoménologique

L'une des approches les plus fameuses de ces trois dernières décennies dans notre domaine est sans conteste l'approche phénoménologique. Desjarlais et Throop, que l'on ne pouvait omettre de citer, se proposent d'observer la pertinence de la phénoménologie en anthropologie et la définissent comme étant une perspective à adopter sur le terrain pour comprendre « la vie telle qu'elle est vécue et la conscience humaine dans toutes ses réalités vécues » (2011 : 92). Ce que démontrent les deux auteurs en parcourant l'histoire de la phénoménologie est qu'il s'agit de saisir la représentation qu'un individu se fait de sa propre personne et de sa propre expérience en considérant toutes les variables qui caractérisent le contexte dans lequel il vit. L'une des critiques formulées par les détracteurs de l'approche phénoménologique arguait que cette perspective méprisait la question de l'expérience du quotidien, néanmoins sans cela la réflexion anthropologique manquerait d'interroger les « cultural assumptions concerning articulation of self, subjectivity, and social action that may blind us to other possible forms of life and ways of being » (Desjarlais et Throop 2011 : 93). C'est en ce sens que nous avons abordé notre terrain. Vivre l'expérience quotidienne telle que vécue par les membres de l'église daimiste québécoise pendant les cérémonies nous permettait d'appréhender la production de sens émanant de ce phénomène. Sans cela, nous aurions été incapables de toucher à la subjectivité des participants et d'accéder à une certaine compréhension du monde divin. En outre, l'approche ici évoquée par Desjarlais et Throop présente des caractéristiques propres, en ce sens qu'elle porte une attention particulière à l'expérience dont nous venons de discuter; mais aussi aux représentations, au discours et au corps. Les représentations évoquées plus haut, sont les perspectives de l'Autre sur sa propre réalité,

c'est-à-dire l'image qu'il se fait de lui-même et comment il se représente lui-même dans son monde. Le discours et le langage doivent eux être analysés à travers cette représentation et non selon ce que le chercheur pense être la réalité de son répondant. Ainsi un mot, qu'il ait une résonance ou non pour l'anthropologue, ne sera qu'appréhendé au travers des catégories cognitives de l'informateur (Dassetto 2013 : 10). Enfin, le corps est un point important parce qu'il est producteur de sens et non seulement de représentation. L'approche phénoménologique réunit la dualité corps/esprit créant de ce fait un potentiel notable de données empiriques. Ce tout, corps/esprit, est au cœur de notre terrain. Il représente une étape majeure par lequel véhicule la plante qui nous donne accès à la réalité daimiste.

Pour autant, cette perspective, bien qu'elle ait été de mise pour appréhender le « religieux vécu » (McGuire 2008), révèle quelques limites sur lesquelles nous devons nous arrêter. La première limite est le « bracketing » ou « la suspension du jugement » relevé par Desjarlais et Throop (2011 : 88), notion abordée par le philosophe français Dupeyron (2013). Maître de conférences à l'Université de Bordeaux 4, Dupeyron aborde la pratique phénoménologique dans la recherche qualitative selon trois vecteurs : la nature de la pratique phénoménologique, la nature du phénomène et l'expression phénoménologique (2013 : 36). En cela, la suspension du jugement dans l'approche phénoménologique présente selon lui, un problème qui n'en est pas un finalement. En fait, pour définir le concept brièvement, suspendre son jugement consiste en « une première vigilance exercée à l'égard de soi-même, de ses habitudes mentales, de ses idées préconçues et de ces représentations, dont il faut s'efforcer de suspendre les effets » et d'ajouter qu'il ne s'agit en aucun cas d'effacer réellement toute sorte de jugement de la

part du chercheur, mais de le mettre en suspens pour laisser le phénomène s'exprimer lui-même (Dupeyron 2013 :39). Or, notre enquête présente une dimension dans laquelle le chercheur et ses propres jugements sont le point d'entrée même de la compréhension du phénomène. La suspension du jugement entraîne, dit-il, « un effort de conversion épistémologique [...] (puisque) le sujet n'étudie pas vraiment le phénomène, il le vit autant que faire se peut » (Dupeyron 2013 : 40). La conversion s'opère à travers l'expérience vécue et non par la distanciation de l'objet de recherche selon le philosophe (Dupeyron 2013 : 40). Or, encore une fois, l'anthropologue de la religion et encore plus les recherches sur les expériences mystiques, nécessitent de se rapprocher autant que faire se peut de son objet de recherche, d'entrer en contact en vivant lui-même l'expérience extraordinaire. De plus, une telle conversion présupposerait, selon l'auteur, une « passivité apparente qui est en fait une réceptivité active (Dupeyron 2013 : 41); ce qui rendrait notre enquête impossible. Qu'en est-il donc alors? Quelle approche est préconisée pour des terrains ethnographiques observant des expériences spirituelles profondes engageant le tout corps/esprit des répondants et de l'anthropologue?

3.5 Complémentarité des outils méthodologiques

De nombreux anthropologues de la religion utilisent les approches phénoménologiques et expérientielles afin de saisir au mieux autant « l'expérience vive » (Dupeyron 2013) que d'incorporer eux-mêmes l'expérience pour atteindre le « lifeworld » (Goulet 1993) des enquêtés. Meintel (2007 : 152), de son côté, a conçu sa méthodologie de terrain à travers les approches de Favret-Saada (1977) et de Wikan (1991). L'anthropologue a ainsi choisi de « accept becoming a participant in the

situations where this experience is manifested and shared in the discourse through which it is expressed »³¹ d'une part, et de s'inspirer du concept de l' « experience near » de Wikan d'autre part (Meintel 2007 : 152). L'auteure scelle sa posture dans une perspective subjective à travers laquelle elle utilise son propre vécu religieux pour analyser celui de ses répondants. Ainsi, sa participation comme médium entre autres lui a permis de faire une ethnographie qui semblerait plus authentique à la lumière des propos de Wikan (1991 : 300). En effet, dans ses conversations avec les Balinais qu'elle étudiait, Wikan a dû s'interroger sur le discours entendu et la signification de celui-ci selon la conception qu'un individu s'en fait. En fait, la notion d'« experience near » pousse à la réflexion quant à la question d'authenticité que celle-ci suppose contrairement à la perspective de distanciation selon l'anthropologue :

« There seems to be a tacit notion that somehow experience-near is more authentic than experience-distant, because it evokes praxis (rather than structure), events (rather than generalization), and feeling rather than thinking. » (Wikan 1991 : 300)

Malgré tout, il s'agit bien là de la posture qu'elle adopte, néanmoins l'importance réside dans le fait qu'elle exprime clairement cette position donnant les éléments pour une lecture dénuée d'ambiguïté épistémologique. Dans un autre article de Meintel en collaboration avec Mossière où une réflexion sur l'ethnicité et les migrations vues à travers la religion est proposée, les anthropologues mentionnent s'être largement inspirées des approches évoquées plus haut (expérientielles, phénoménologiques et/ou « experience-near ») afin de donner « place to the voice of the actors, their subjectivity and embodied experiences » (2012 : 132). Par contre, elles notent les limites observées de

³¹ Meintel s'exprime en paraphrasant Favret-Saada (1977 :43).

ces méthodes et décident de les surmonter par une méthode plus catégorique résonnant en qualité systématique soit « the use of a standardised interviews and observation formats (adjusted as needed for each group), a common analytical grid for research reports and careful supervision of the group of the assistants by several researchers » (Mossière 2012 : 132). Ainsi, la méthodologie à privilégier sur un terrain religieux devrait être une combinaison des approches expérientielles et phénoménologiques et, lorsque celles-ci atteignent leurs limites, prendre le relai avec des outils méthodologiques standardisés offrant la possibilité à tous les informateurs de répondre aux mêmes types de questions et au chercheur de recueillir des témoignages en des termes précis qu'il aura lui-même prédéterminés. En fait, ces données aideront l'anthropologue à amasser l'opinion si ce n'est le(s) sentiment(s) du répondant par rapport à sa vision de lui-même et de son expérience dans son milieu religieux. Cette méthode permet non pas de générer des données empiriques émergeant d'un discours autour d'une expérience analogue entre enquêteur et enquêté, mais offre plutôt l'opportunité à l'informateur de faire un retour sur lui-même sans subir une quelconque influence du discours du chercheur.

De notre côté sur le terrain, nous avons rapidement soulevé une réflexion sur les approches à adopter pour notre enquête chez les daimistes québécois. Nous nous étions rendu compte des limites que les perspectives phénoménologiques et expérientielles présentaient bien que nous tentions d'y remédier en mettant en place des entrevues semi-dirigées. La subjectivité est omniprésente dans des terrains religieux où s'exécutent des expériences hors-normes, dans les discours qui sont générés après et autour de cette expérience, et dans la façon dont l'anthropologue évoquera les évènements extraordinaires qui en émanent. De la même façon, l'intersubjectivité engendrée par le

partage de l'expérience mystique ne peut être évitée et, même plus, doit figurer spécifiquement sur le rapport d'enquête qui devrait, selon nous, être rappelée au cours de la description pour une compréhension des propos de l'auteur plus proche pour son lecteur. Cette intersubjectivité devrait par ailleurs être placée au cœur de la recherche à la lumière des paroles de Jackson (1989). En ce sens, nous suggérons d'aller plus loin dans l'intersubjectivité en question est de mener l'enquête plutôt comme une recherche collaborative, puisque nous concevons toute enquête, dans laquelle des sujets humains témoignent, comme un travail collaboratif. Les répondants ne sont pas de simples objets de recherche, mais prennent part à l'enquête en témoignant leurs expériences, leurs opinions et leurs visions entre autres. En acceptant de prendre part à la recherche, ceux-ci s'imposent volontairement ou non en collaborateurs à la connaissance scientifique quoi qu'il en soit. Ainsi, nous proposons aux lecteurs d'appréhender cette étude comme un modèle collaboratif qui a fait l'objet d'une révision volontaire par certains daimistes du groupe étudié.

3.6 Entrevues semi-dirigées et discussions informelles

Dix membres (fardados) ont été interviewés pour les besoins de cette enquête tandis que nous avons échangé plusieurs discussions informelles avec des visiteurs occasionnels. Notre grille d'entrevue semi-dirigée s'est inspirée en grande partie de la recherche « Pluralisme et ressources symboliques : les nouveaux groupes religieux au Québec » dirigée par Deirdre Meintel, directrice du *Groupe de recherche diversité urbaine* (GRDU — Université de Montréal). Les questions ont été centrées majoritairement sur la trajectoire religieuse de l'individu; puis sur le cheminement l'ayant

amené jusqu'au Santo Daimé, son expérience religieuse et les contacts entretenus avec les esprits de l'astral. Les entrevues se sont déroulées chez les participants (4 entrevues), par appels vidéos (3 entrevues) et dans des lieux publics (3 entrevues). Les répétitions des hymnes du mercredi soir se sont révélées fort utiles pour créer des liens avec les membres et visiteurs de l'église. Aussi, ces séances ainsi que les cérémonies rituelles (postrituel) ont généré de nombreuses discussions informelles qui ont été précieuses pour l'analyse des données. Nous avons choisi d'interroger les membres attirés de l'église, car ils présentaient plus de potentiel pour comprendre les mécanismes étudiés dans cette recherche; tandis que l'irrégularité de la présence des visiteurs n'aurait pas permis de transcrire des données systématiques. Pour autant, les discussions informelles avec les visiteurs ont permis de mesurer de manière plus large les trajectoires religieuses et le but de leur participation aux cérémonies.

3.7 Revue de la littérature

La littérature sur les religions de l'ayahuasca est en plein essor. Le Brésil est d'ailleurs un des principaux foyers des études sur le sujet. L'ayahuasca est d'autre part un sujet traité par de nombreuses disciplines; ce qui a généré une littérature scientifique abondante également. Il est important de mentionner que la littérature non scientifique a fait l'objet d'une étude parce qu'elle présentait des données provenant très souvent d'adeptes permettant ainsi de comprendre certains phénomènes tels que les visions, l'art, ou encore les voyages astraux entre autres; des données peu retrouvées dans la littérature scientifique.

Nous nous sommes en grande partie appuyés sur des études anthropologiques de spécialistes de la question comme Labate notamment qui a consacré un article et un livre à la revue de littérature sur le thème (Labate, Rose et Santos 2008). Les religions ayahuasqueiras (qui font un usage rituel de l'ayahuasca) se présentent sous trois dénominations le Santo Daime, l'União do Vegetal (UDV), et Barquinha et ont toutes émergé au Brésil. Bien que nous nous soyons intéressés aux trois lignées, nous nous sommes essentiellement concentrés sur la littérature concernant le Santo Daime. Pour autant, selon Labate et ses collègues (Labate, Rose et Santos 2008), ce champ d'études voit apparaître les premiers ouvrages littéraires dans les années 50 au Brésil tandis que le premier mémoire sur le Santo Daime voit le jour pendant les années 80 (Labate, Rose et Santos 2008: 3). De même, selon les auteurs, Alex Polari de Alverga, leader spirituel d'une église daimiste au Brésil et ancien prisonnier politique, a contribué à la connaissance populaire du Santo Daime grâce à sa première publication en 1984 (Labate, Rose et Santos 2008: 3). L'histoire tumultueuse de la substance dès les années 80 donne l'impulsion aux recherches sur le thème. Aussi, de nombreuses publications ont vu le jour dans les années 90 et un projet particulier impliquant le Brésil, les États-Unis et la Finlande nommé *Projeto Farmacologia Humana da Hoasca* (1995) qui aura un impact majeur pour la légalisation de la mixture 80 (Labate, Rose et Santos 2008 : 4). Enfin, les années 2000 seraient, selon les auteurs, l'âge d'or des études sur le sujet au Brésil, mais également à l'extérieur du pays. Les contributions au Brésil ont été considérables. Les auteurs ont pu recenser plus de 50 livres, près de 100 articles et plus de 120 travaux présentés lors d'évènements scientifiques et travaux académiques sur le thème (Labate, Rose et Santos 2008 : 4). Un travail de cette ampleur devient rapidement

caduc, comme les auteurs l'expriment, puisque viennent s'ajouter d'autres analyses progressivement (Labate, Rose et Santos 2008 : 1). L'apport le plus important est en portugais avec 279 références (Labate, Rose et Santos 2008 : 27-63) puis celui en anglais avec 87 références (Labate, Rose et Santos 2008 : 4-18). Les références en français sont peu nombreuses avec 11 résultats dont 10 sont des articles scientifiques et un mémoire de maîtrise (Labate, Rose et Santos 2008 : 18-19). Les apports les moins importants sont en danois, néerlandais, allemand, italien, japonais, norvégien et espagnol. Il est important de noter que nombre des auteurs brésiliens présentent des articles en deux voire trois langues comme c'est le cas pour Labate, MacRae ou Chaumeil par exemple. De notre côté au Québec, on perçoit un vif intérêt pour l'Ayahuasca, mais pas particulièrement pour le Santo Daime. Une recherche avec Google Scholar nous permet d'obtenir des articles des anthropologues D. Meintel (2012; 2014), R. Crépeau (1988) et K.W. Tupper (2011a, 2011 b); ou encore des mémoires de maîtrise et des thèses telles que ceux de N. Brazeau (2012) et Agnès Di Gennaro (2007). Deux articles liés à notre recherche ont été consultés sur le sujet de l'Ayahuasca au Québec et au Canada, celui de H. Brisson chercheur pour le NEIP³² de São Paulo « La légitimité des rituels de l'ayahuasca et du peyotl : entre liberté religieuse et déterminisme culturel » (2011) ainsi que celui K.W. Tupper cité plus haut « Ayahuasca in Canada : Cultural Phenomenon and Policy Issue » (2011). Le chemin reste donc à parcourir afin de documenter un phénomène qui prend de l'ampleur dans un Québec où le pluralisme religieux est au cœur des préoccupations.

³² NEIP : Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (Noyau des Études interdisciplinaire sur les psychotropes) Université de São Paulo.

Chapitre 4 L'église daimiste québécoise

4.1 Historique de l'église daimiste québécoise

4.1.1 La fondatrice

L'église daimiste que nous avons observée est dirigée par une femme, Madrinha J. (Marraine) en fin de soixantaine, qui par les visions qu'elle a reçues lors d'un séjour au Brésil a contribué à l'expansion du Santo Daime au Canada. J. est née à la fin des années quarante dans une Europe se relevant à peine de la Seconde Guerre mondiale. Elle immigré très jeune au Canada avec ses parents et sa sœur aînée et poursuivra ses études au Québec. Fille d'un général de l'armée britannique et d'une jeune femme pieuse, la jeune fille reçoit une éducation stricte postvictorienne où la femme doit adopter un comportement irréprochable afin de devenir une maîtresse de maison digne de ce nom. J. est élevée dans la foi de sa mère et se rend à l'Église anglicane toutes les semaines. Ainsi, la mère de J. a toujours été dévouée à l'Église anglicane et l'est toujours actuellement. Néanmoins, après avoir vécu les terribles événements de la guerre, le père de J. s'interroge sur sa foi. Il ne participe d'ailleurs plus aux messes avec le reste de sa famille. De son côté dans les années cinquante, J. vit des expériences spirituelles extraordinaires qu'elle ne peut expliquer avec les enseignements qu'elle reçoit à l'Église anglicane. Rien, à cette époque, ne lui permettait de comprendre ses rêves et quelconques autres expériences avec l'au-delà. Les années soixante, en revanche, lui permettront de se renseigner davantage lorsque les portes de l'Est s'ouvrent. En effet, l'Occident voit arriver le bouddhisme et l'hindouisme, ces cultes anciens qui bouleversent les concepts religieux occidentaux. À cette époque déjà, J. a délaissé l'Église anglicane et se dévoue à

une pratique rigoureuse du yoga dans un ashram. Elle participe, d'autre part, très souvent à des retraites bouddhiques et vipassana se consacrant à découvrir sa propre spiritualité. À partir de ce moment, J. se vouera à développer sa propre spiritualité en assistant à des cours et des retraites la menant à se former au *Transpersonal Training* du Professeur Stanislav Grof³³. Sa participation à une conférence sur la psychologie transpersonnelle au Brésil déterminera alors le chemin spirituel qu'elle devra suivre. Pendant son séjour, elle participe à une excursion à Céu do Mapia et découvre l'ayahuasca, thé sacré dont les adeptes du Santo Daime font un usage cérémoniel. Pendant un *trabalho* (travail – rituel), elle reçoit une vision importante de Juramidam (Guide-Maître du culte), qu'elle se souvient avoir rencontré une première fois dans une vision antérieure. Celui-ci la mandate alors de rapporter la doctrine chez elle, au Canada. À son retour, elle partage ses visions avec des amis qui offriront leur soutien dans la création du nouveau groupe. Un an plus tard, elle prendra son étoile³⁴. La même année, elle fondera l'église daimiste québécoise avec certains de ses amis comme premiers membres.

4.2 La création de l'église daimiste québécoise

L'église daimiste québécoise est ainsi fondée en 1997, grâce à J. qui dès lors sera nommée Madrinha J. et à plusieurs amis dont certains sont encore présents

³³ Le *Transpersonal Training* (psychologie transpersonnelle) est une approche développée par le psychiatre tchèque Stanislav Grof et le psychologue américain Abraham Maslow. Cette méthode se fonde sur la transcendance de soi sur deux niveaux : le premier étant le niveau personnel considérant le dépassement de soi pour un épanouissement personnel; le second étant le transpersonnel « l'élargissement de la conscience perceptive et intentionnelle ainsi que la réalisation de motivation d'ordre spirituel » (Hamel, Lefrançois et Leclerc 1999 : 28-29)

³⁴ Prendre son étoile signifie devenir membre, devenir un fardado/a. On remet une étoile au nouveau membre en signe d'appartenance. Celle-ci se place à droite pour les personnes mariées et à gauche pour les célibataires.

aujourd'hui. L'église sera tout d'abord affiliée au CEFLURIS (la lignée de Padrinho Sebastião), puis deviendra rapidement indépendante. Le groupe s'engage à apprendre et à vivre les enseignements laissés par Mestre Irineu, à développer leur conscience et à guérir de leurs maux.

4.3 Les membres et les visiteurs

Tout au long de son développement, l'église a vu arriver et repartir plusieurs membres. Bien qu'un compte ne puisse être garanti, l'église a parfois réussi à atteindre plus d'une trentaine de personnes durant les cérémonies. Pour autant, il convient de distinguer les membres réguliers *fardados*, les visiteurs réguliers et les visiteurs occasionnels.

4.3.1 Les *fardados*

Depuis le début de notre enquête, nous avons dénombré vingt-deux membres réguliers qui se présentent généralement à toutes les cérémonies (une fois tous les deux ou trois mois) et aux répétitions des hymnes (un mercredi sur deux). L'engagement officiel des membres réguliers est effectif au moment de la « prise de l'étoile ». Comme nous le notions plus tôt, l'étoile est remise pendant une cérémonie officielle appelée *White Works*³⁵ (Travaux blancs) à un nouveau membre ayant décidé de s'engager spirituellement aux côtés du groupe et à suivre les enseignements de Mestre Irineu. Quatre conditions sont requises pour devenir fardado : la première est d'avoir participé à

³⁵ Le groupe daimiste québécois est majoritairement anglophone. Tout se déroule en anglais et les termes portugais sont presque tous traduits en anglais également.

un minimum de trois travaux incluant un travail de concentration (*Concentração*) dont nous discuterons plus tard; la seconde est de connaître les valeurs fondamentales de la doctrine; la troisième est l'approbation des membres séniors (les membres les plus anciens indépendamment de l'âge); et enfin de s'engager à participer aux travaux ainsi qu'à toute rencontre relative à l'église daimiste. Pour revenir à l'engagement de « prendre son étoile », il faut noter qu'elle est en réalité le symbole du Roi Salomon, sur lequel nous reviendrons toutefois un peu plus tard. L'uniforme du *fardado* lui est remis avant la cérémonie. Il le portera et la Madrinha ou le Padrinho lui accrochera son étoile du côté droit s'il est marié et du côté gauche s'il est célibataire. Chez les membres de l'église daimiste québécoise, un homme *fardado* portera un pantalon à pince bleu-marine et une chemise blanche à manches courtes assortie d'un nœud papillon bleu-marine également. Les chaussures autorisées sont des chaussures de ville noires pour les hommes. Une femme *fardada*, de son côté, portera une jupe longue plissée bleu marine et également une chemise blanche à manche courte assortie d'un nœud papillon bleu-marine, des bas blancs et des souliers clairs type ballerines blanches. Nous tenions à préciser les détails de l'uniforme qui varie selon les centres. Notons l'exemple du centre Céu do Juruá, dirigé par Padrinho Alfredo, l'un des fils et successeurs de Padrinho Sebastião, dont la *farda* (uniforme) est plutôt verte et blanche. Ainsi, il est possible de distinguer différents centres selon les uniformes revêtus. Néanmoins, d'autres travaux célébrant les fêtes d'un calendrier daimiste que nous évoquerons plus bas, requièrent d'être vêtus d'un uniforme complètement blanc, souliers compris avec une veste de complet pour les hommes. Afonso (2007) fait une analyse intéressante des uniformes utilisés qui proviendraient de la formation militaire reçue par Mestre Irineu lorsqu'il fut engagé dans La Garde

militaire. L'auteur explique ainsi que les deux uniformes qu'ils soient blancs ou bleus sont

« [...] une intersection idéologique entre un uniforme militaire (“honorer l'uniforme que l'on revêt”) et un uniforme scolaire. En vérité, l'alternance entre un uniforme bleu quotidien et un uniforme blanc de gala est une militarisation reconnue de l'école publique brésilienne d'autres temps. L'uniforme bleu, dans le Daime, rappelle les uniformes sobres et austères des écoles d'il y a cinquante ans en arrière. Manches longues et, dans le cas des femmes, jupes plus longues que d'accoutumé de nos jours. Incluant aussi l'interdiction de se couper les cheveux, une icône de féminisation dans la culture populaire patriarcale. L'uniforme blanc est particulièrement exotisant dans le cas des femmes, couronnées comme Notre-Dame, comme dans les processions catholiques. Au contraire, l'uniforme blanc masculin rappelle les facteurs blancs de la bourgeoisie des pays aux climats tropicaux, aujourd'hui démodé, une expression de comment l'esthétisation dans le Daime élève le caboclo marginalisé jusqu'aux symboles et pratiques de consommation de la culture dominante. » [Traduction libre] (2007 : 7)

L'auteur mentionne plusieurs points particulièrement pertinents démontrant l'impact de la culture brésilienne de l'époque sur le Santo Daime avec la militarisation des uniformes scolaires notamment. Le contexte social et politique dans lequel évoluait Mestre Irineu aurait ainsi modelé la tradition daimiste en ce sens. D'autre part et bien que l'interdiction de se couper les cheveux ne soit pas respectée chez les adeptes de l'église daimiste québécoise, la jupe longue est en revanche un aspect conservé. Selon certains membres de l'église québécoise, les uniformes au-delà d'être une tradition sont un moyen d'uniformiser et d'harmoniser visuellement le groupe. De cette manière, aucun détail ne devrait déranger l'œil d'un individu dans son travail de concentration par exemple. Les traditions telles que celle de ne pas se couper les cheveux sont toutefois perçues comme marquées par une société aux valeurs patriarcales et ne pourraient en aucun cas s'appliquer dans un groupe où la liberté de la femme est une valeur respectée. Le troisième point intéressant se trouve dans l'exotisme de l'uniforme blanc et de la

couronne que les femmes portent. Les *fardadas* de l'église daimiste québécoise, ne portent plus ni les couronnes et sont en phase de délaissé plusieurs éléments jugés difficiles à porter. Elles portent en revanche les cheveux détachés, une tradition que l'on justifie par la fluidité dans la circulation de l'énergie.

Il est attendu des initiés ou *fardados* qu'ils se présentent à tous les rituels donnés ainsi qu'à la répétition des hymnes un mercredi sur deux. Ils seront donc conviés à assister aux rituels de *Concentração*, où sont présents les visiteurs également, mais aussi d'autres travaux où seuls les initiés sont invités tels que des *Curas* (travail de guérison), dont on discutera dans un paragraphe dédié aux cérémonies rituelles. Les membres réguliers observent par ailleurs un rôle particulier dans les Travaux de *Concentração* en tant que gardiens ou gardiennes. En fait, lors de rituels les initiés les plus expérimentés doivent tour à tour prendre soin des autres membres ou visiteurs dans leurs passages difficiles soit en leur parlant ou simplement en priant avec eux. Ils s'assurent de l'intégrité de tous et veillent à la sécurité de chaque personne pendant les cérémonies. Les *fardadas* s'occuperont des femmes tandis que les *fardados* s'occuperont des hommes. Par ailleurs, puisque l'église est menée par une femme, Madrinha J., un *comandante* masculin (commandant) étant l'ainé du groupe, s'occupera de superviser les hommes du groupe pendant leur travail. Il sert également d'homologue à la Madrinha afin d'harmoniser les énergies masculines et féminines. Parfois, lorsque Madrinha J. doit s'occuper elle-même d'une personne dans le besoin, l'ainée des femmes la remplace pour diriger la cérémonie le temps nécessaire. Soulignons ici que les cérémonies de *Concentração* se limitent aux chants et aux danses. Il s'agit d'un travail de méditation qui requiert un silence absolu afin que chacun puisse « faire son travail » sans être dérangé par les discussions

éventuelles. En ce sens, lorsque Madrinha est remplacée, le rôle de la *comandante* est de maintenir l'harmonie énergétique par le chant notamment.

L'église daimiste québécoise dont il est question est composée de vingt-deux membres comme nous le disions dont dix sont des femmes et douze des hommes. De manière globale, les membres sont issus de la classe moyenne et proviennent d'horizons ethniques variés. Un peu plus de la moitié est québécoise anglophone d'adoption ou dite « de souche » soit douze personnes, dont les origines sont l'Europe, le Maghreb, ou un métissage amérindien et européen. Trois sont Québécois francophones « de souche », deux sont américains, deux sont ontariens, une personne est mexicaine, une personne est argentine, puis une dernière personne est européenne. L'âge des membres féminins du groupe oscille entre trente-sept ans et soixante-sept ans; tandis que chez les membres masculins l'âge se situe entre vingt-cinq ans et soixante-treize ans. Bien que nous allions discuter des trajectoires religieuses des membres dans le dernier chapitre, soulignons qu'une partie du groupe a été élevée dans la religion catholique ou protestante (évangélique ou anglicane) ou est simplement issue d'une tradition catholique, mais non pratiquante. En outre, quatre couples se distinguent dans le groupe, alors que deux membres masculins ont une conjointe dans le groupe des visiteurs. Le reste des personnes peut être en couple, non marié ou simplement célibataire. La plupart des membres plus âgés sont divorcés et remariés ou vivent en union de fait. Tous les fardados ont suivi un cursus scolaire universitaire allant au minimum d'un baccalauréat à un doctorat pour d'autres. Par ailleurs, ceux-ci exercent des professions de cadres et cadres supérieurs pour des entreprises privées ou publiques. Trois personnes sont retraitées (une femme et deux hommes). Deux membres masculins sont étudiants; l'un à la maîtrise et le second au

doctorat. D'autre part et bien que tous les fardados et fardadas jouent d'un instrument pendant les rituels, tous ne sont pas musiciens. Seuls trois hommes et une femme sont musiciens en dehors du cercle religieux, mais jouent comme musiciens principaux pendant les cérémonies. En effet, les musiciens expérimentés jouent de la guitare, de l'ukulélé, et du djembé pendant que les autres membres battent le rythme avec des maracas. Notons que deux femmes chez les visiteurs accompagnent parfois les membres-musiciens avec un violon et une harpe.

4.3.2 Les visiteurs

De leur côté, les visiteurs peuvent être divisés en deux groupes : les visiteurs réguliers et les visiteurs occasionnels. Les visiteurs réguliers participant à toutes les cérémonies ou répétitions ou presque n'ont pas encore fait le cheminement pour devenir membres ou ne le souhaitent pas. En effet, si certains souhaitent *se fardar* (prendre l'uniforme – devenir membre) dans un avenir certain, d'autres préfèrent participer à leur guise sans se contraindre à assister à toutes les cérémonies et répétitions du groupe. Certains visiteurs réguliers suivent le groupe depuis le début. Les visiteurs réguliers varient peu soit environ entre quatre et cinq personnes. Il ne s'agit par ailleurs que de femmes québécoises anglophones et francophones et d'une femme originaire du Moyen-Orient. L'âge est variable et se situe entre le début de vingtaine et la mi-quarantaine, tandis que les professions exercées vont d'étudiants à employés d'entreprises privées montréalaises. Lors de notre enquête, nous n'avons pas pu recueillir d'informations supplémentaires sur l'identité religieuse précédant leur entrée dans l'église daimiste, pour diverses raisons telles que l'indisponibilité de certains et l'inconfort d'autres. Pour finir,

soulignons que deux des visiteurs réguliers sont des musiciens mettant à contribution leur habilité musicale pendant les cérémonies. L'un joue du violon et l'autre de l'ukulélé.

Le second groupe est déterminé par l'irrégularité de la participation des visiteurs. En fait, les visiteurs irréguliers sont bien plus nombreux que les visiteurs réguliers. Ainsi, selon les cérémonies auxquelles nous avons participé, leur nombre allait de sept à treize personnes. À de nombreuses reprises pendant des discussions informelles, la raison première de participation résidait dans l'exploration de soi et la guérison. Les rituels sont alors utilisés comme un outil de connaissance de soi et de soin.

Pendant les travaux, les visiteurs ne portent pas d'uniformes, en revanche il leur est demandé de porter des tenues propres blanches ainsi que des chaussures claires. Les hommes devront porter un pantalon et une chemise (un chandail est autorisé pour les journées plus fraîches). Les femmes quant à elles devront porter des jupes longues et un chandail de leur choix à manches longues ou courtes ne révélant pas le décolleté. Il est également recommandé aux femmes de choisir des vêtements amples et opaques pour plus de confort, mais aussi afin d'éviter d'attirer l'attention à un moment pieux.

4.4 Les fondements doctrinaux

L'église daimiste québécoise se fonde sur trente-cinq principes fondamentaux. Ces principes révèlent non seulement les valeurs du Santo Daime que les membres doivent respecter à l'intérieur du cercle religieux, mais également les fondements à honorer à l'extérieur de ce cadre. Ainsi, l'église préconise un mode de vie sain à travers les préceptes d'harmonie, d'amour, de vérité et justice et aussi de force, d'humilité, de

fraternité et de pureté de cœur prôné par Mestre Irineu. Cette longue liste (annexe 3) présente par là même la cosmologie et l'idéologie daimiste. Elle rassemble autant les principes du Santo Daime que ceux de l'église daimiste québécoise en question. Aussi, nous voyons une hiérarchie divine calquée sur la tradition chrétienne avec Dieu au centre, conçu comme le Divin Père Éternel, puis la Divine Mère Souveraine en la personne de Marie, suivie du Seigneur Jésus-Christ. Vient ensuite le Patriarche Saint-Joseph, Saint-Jean Baptiste, les anges et les archanges et toute entité composant la Cour Céleste évoluant dans l'enceinte de l'astrale. Par ailleurs, les daimistes québécois croient aussi à la deuxième venue du Christ telle qu'elle est perçue dans la Bible, néanmoins elle est symbolisée par la deuxième tige de la croix de Caravaca (annexe 4). Il est ensuite possible d'observer les syncrétismes qui s'opèrent avec le christianisme et les éléments nouveaux du culte daimiste comme la présence divine dans le sacrement qui est nommée Juramidam, mais qui symbolise l'esprit du Christ par exemple. Un autre exemple est la croyance en la rédemption et au baptême grâce au breuvage qu'est le Daime. Nous pourrions aussi bien mentionner la volonté de transformation et d'évolution pour devenir un être tel le Christ. D'autres commandements relèvent plutôt de la tradition amérindienne en soulignant particulièrement son origine inca justifiant leur usage du sacrement conférant également une authenticité que l'on peut retracer dans le temps. Par ailleurs, les entités spirituelles amérindiennes sud et nord-américaines ainsi que les entités spirituelles africaines et leur manifestation à travers les objets, la nature ou tout autre événement sont inclus dans leur vision du monde. Un autre exemple des traditions amérindiennes se trouve dans l'article 29 qui prône une relation fraternelle et une véritable communion avec la nature et tout élément la composant tel que le soleil, la lune

ou encore les arbres. L'influence kardéciste ou encore même bouddhiste ou hindouiste se note davantage dans les articles 25 et 27 où l'éternité de l'âme, la réincarnation et le Karma sont évoqués comme une croyance du culte. De plus, la méditation, la charité et l'humilité prêchées sont des concepts issus des philosophies orientales asiatiques.

4.4.1 Les enseignements

Les enseignements de la doctrine du Santo Daime sont regroupés dans plusieurs *hinários* (recueils d'hymnes). *L'hinário* principal est celui de Mestre Irineu « O Cruzeiro » (le bateau) qu'il a reçu tout au long de sa vie depuis sa vision de la *Rainha da floresta*. Il est composé de 129 hymnes qui fournissent toutes des enseignements généraux sur la doctrine, mais pouvant évoquer des leçons applicables à la vie personnelle des adeptes. La majorité des membres interrogés dans l'enquête estime que les préceptes de Mestre Irineu peuvent avoir un sens dans des situations particulières de leur vie et permettent, lorsqu'ils sont appliqués, une guérison souvent spirituelle ou parfois même physique pour certains. Prenons un exemple particulier avec la conjointe d'un des membres souffrant d'un cancer du sein. Il nous expliquera que celle-ci aurait obtenu des clés indispensables à la compréhension de la raison de sa maladie. Cette femme, ancienne membre également, avait suivi des traitements de chimiothérapies bien entendu; pour autant, comprendre le cœur de son mal, aurait selon son conjoint contribué à sa guérison physique.

Les hymnes sont des enseignements qui sont parvenus à Mestre Irineu et parviennent encore aujourd'hui aux membres aînés ou expérimentés, sont offerts par des

êtres spirituels venant de l'astral. En effet, la réception des hymnes s'effectue à travers les adeptes, néanmoins le processus n'est identique pour tous comme nous le verrons en dernière partie. En revanche, il est important de mentionner que ces hymnes sont dédiés à des adeptes en particulier; un détail que l'entité spirituelle révèle au « receveur ». Dans le groupe observé, quatre *fardados* ont reçu des hymnes parfois dédiés à d'autres membres parfois non. Madrinha J. a, quant à elle, reçu une quantité impressionnante d'hymnes depuis son entrée dans le Santo Daime. Elle a ainsi pu constituer un *hinário* dont elle est « l'auteure ». En réalité, l'auteur ou les auteurs sont les êtres spirituels, les adeptes ne sont que *l'aparelho* (l'appareil) — le moyen par lequel circulent les messages venant de l'astral.

D'autre part, les hymnes sont chantés pendant les travaux permettant ainsi aux adeptes de se connecter avec l'astral communiant par la même occasion avec le Daime (thé), mais aussi avec les entités spirituelles. En outre, chaque hymne est entonné à des moments particuliers dans les rituels ou sont même destinées à des travaux particuliers comme les *Curas* (travaux de guérison) ou les *Concentrações* par exemple puisqu'en effet elles font appel à des énergies/entités précises. À titre d'exemple, mentionnons l'hymne « Com o poder do céu » (annexe 7) qui fait appel à São Miguel (Saint Michel) afin de procéder à un nettoyage spirituel. Par ailleurs, en plus de permettre la guérison, les hymnes aident au processus du pardon et permettent également de retrouver la force qu'il peut parfois nous leur manquer pour traverser les épreuves difficiles.

Pour finir, l'église daimiste québécoise utilise d'autres *hinários* que ceux de Mestre Irineu et celui de Madrinha J., notamment « Harmonia Cósmica » de Padrinho Zé

Ricardo, leadeur de Céu do dedo de Deus (Ciel du doigt de Dieu), qui correspond à la vision de l'église daimiste québécoise selon ses membres. Des répétitions sont organisées avec tous les *fardados* et visiteurs réguliers afin d'apprendre et de comprendre les hymnes et leur portée. En effet, ces soirées de répétitions données un mercredi sur deux sont nécessaires pour harmoniser l'énergie des chants mettant une emphase sur l'apprentissage du portugais soit la prononciation des mots et leur signification. Les hymnes en portugais sont généralement traduits en anglais ou en français et parfois même les deux. Ainsi pour l'étude de psaumes daimistes, il est plus facile d'en saisir le sens. Toutefois et bien que les formulations aient l'air simples, elles semblent laisser transparaître une énergie que les adeptes arrivent à capter. Nous verrons d'ailleurs, en dernière partie, comment plusieurs membres se révèlent être en transe légère pendant les répétitions des hymnes, et quand bien même ils ne comprennent pas le portugais, ceux-ci sont capables de ressentir les mots à un niveau que l'on dirait supérieur de la perception du commun des mortels.

4.5 Les *Works* ou les travaux

Lors de notre enquête et puisque nous n'étions pas *fardados*, nous n'avons pu assister qu'aux travaux dits de concentration (*Concentração*). En effet, pour pouvoir assister à des travaux de type plus avancés tels que des *Curas* (travaux de guérison) ou de *Mesa branca* (Table blanche), le membre doit avoir acquis de l'expérience dans les relations avec les esprits; c'est-à-dire apprendre à les connaître et à travailler avec eux, un processus assez complexe. À l'église daimiste québécoise, le vocabulaire du culte est largement en anglais, la langue de communication commune. Par contre, les

francophones communiqueront entre eux en français et parleront en termes français des affaires du culte. Soulignons justement le terme de « work » ou de « travail » utilisés plutôt que le terme portugais « trabalho ». Quelques termes sont néanmoins conservés dans la langue originale tels que les noms propres; par exemple, « Mestre Irineu »; ou encore le nom d'entités spirituelles telles que Ogum ou Iemanjá pour la simple et bonne raison qu'il n'existe pas d'équivalence dans d'autres langues. En ce sens, nous pouvons observer que les noms des saints catholiques ou chrétiens sont automatiquement traduits dans la langue maternelle de l'individu. Les membres ne diront pas São João, mais plutôt Saint-Jean pour les francophones (communiquant entre eux) ou encore ils utiliseront plutôt Saint Mickael que São Miguel pour les anglophones et francophones dans une communication collective par exemple.

Avant que l'importation du Daime (ayahuasca) soit prohibée, l'église daimiste québécoise organisait plusieurs types de travaux, dont ceux mentionnés plus haut les travaux de *Concentração* (concentration), qui sont des rituels de méditation en position assise et les *Curas* (Guérisons), qui se présentent comme une collaboration avec les entités afin de guérir des individus atteints de maux physiques ou spirituels. Les autres travaux sont les Messes (*Missas* ou *Santa Missa* — Sainte Messe) et les travaux en blanc (*Mesa Branca* – Table blanche). Les Messes sont organisées pour la commémoration des morts tandis que les Travaux en blanc, aussi nommé *White Works* dans le groupe étudié, sont organisés. Ainsi une Missa est célébrée le jour du décès³⁶ de Padrinho Sebastião le 20 janvier se trouvant être la Saint-Sébastien par ailleurs; la Semaine sainte, le jour du décès de Mestre Irineu le 6 juillet; le jour des défunts le 2 novembre; ainsi que chaque

³⁶ Le décès dans le culte daimiste est plutôt référé comme étant un passage ou « uma passagem » entre l'état d'être incarné à celui d'être désincarné.

premier lundi du mois après, avoir prié le *Terço das almas* (chapelet des âmes), le jour du décès d'une personne chère ou toute autre occasion décrétée par le leader du groupe. Toutefois, l'église daimiste québécoise doit adapter son calendrier à la réalité québécoise, qui ne permet pas aux individus de se libérer en jour de semaine généralement, car ils travaillent. D'autre part, les Messes sont des travaux dans lesquels les membres ne dansent pas et qui ne requièrent aucun instrument, et où les chants sont à *capella*. Comme chaque rituel, la session est ouverte par une prière et dans ce cas-ci, il s'agit de « Pelo sinal da Santa Cruz, livrai-nos Deus, Nosso Senhor, de nossos inimigos. Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Amém » suivi du chapelet catholique. Les hymnes de la *Missa* sont chantés et entre chaque hymne sont récités trois *Pai-Nosso* (Notre Père) et trois *Ave-Maria* (Ave Marie) intercalés (<http://www.santodaine.org/site/ritual/2014-01-29-20-09-14/santa-missa>). Les travaux en blanc ont été intégrés en 1997 à la pratique de la lignée du CEFLURIS et font partie des pratiques rituelles de l'église daimiste québécoise. Issues du kardécisme, ces sessions sont des travaux de guérison faisant appel à des docteurs spirituels pour aider à guérir un individu. Selon Greganich, la Mesa Branca est :

« une pratique de médiumnité spiritualiste qui se fonde sur les enseignements de Jésus et qui est développée à partir des directions d'un ou plusieurs guides spirituels (esprits ou entités qui s'occupent des travaux du centre même). Bien qu'il soit présent dans quelques cultes religieux sous le nom de "Umbanda de Mesa" et "Sessions de l'astral", la Mesa Branca est pratiquée de manière indépendante et n'est normalement liée à aucune religion. » (2010 : 128)

Ce travail calqué sur celui de la lignée spirite diffère de celui des travaux de *Cura* quant aux appels aux entités. En effet, les *Curas* font appel à des entités de toute tradition et possède une liturgie propre l'*Hinário de Cura* mis en place par Padrinho Sebastião. Les

sessions sont ouvertes avec plusieurs prières pour ensuite inclure plusieurs types de travaux dont le *Círculo de cura* (cercle de guérison) pouvant être réalisé chez le malade et où l'*Hinário de Cura* est chanté en partie ou complètement. Ensuite un *Trabalho de São Miguel* (Travail de Saint-Michel) est réalisé avec l'appel au messager de Saint-Michel, principalement à travers le chant des hymnes de la *Cura* ou une partie seulement. Des prières spiritistes kardécistes sont intercalées entre les hymnes. Le travail de *Cura* observe une praxie plus stricte encore que les autres rituels. Selon MacRae (1992 :104), le nombre de participants doit être impair (entre trois et neuf). Neuf croix doivent être portées ou posées sur la table selon le nombre de participants. *Salva Rainha* (Je vous salue Marie) ainsi qu'une oraison contre les mauvaises énergies (*Consagração do Aposento – Consécration de la Salle*) sont récitées. En outre, des hymnes sont chantés pour invoquer des entités guérisseuses comme Tupequapá (MacRae 1992 : 104). Le rituel fonctionne comme un nettoyage physique et spirituel grâce aux propriétés purgatives du thé et aux hymnes et prières récités. Pour autant, depuis l'interdiction d'importation du Daime, l'église daimiste québécoise n'est plus en mesure d'exercer ces rituels de manière traditionnelle. Ainsi, avec le chant et la prière les membres tentent au mieux de parvenir à faire appel aux énergies et entités guérisseuses. Néanmoins, ces rituels se font qu'en de rares occasions. Le dernier rituel duquel nous allons discuter est celui de la *Concentração* auquel nous avons assisté plusieurs fois. Ce travail s'effectue en deux temps, le premier est la *concentração* qui est une méditation assise avec l'entonnement d'hymnes et plusieurs prières récitées; puis le *bailado* qui est une période de danse et de chant d'hymnes. L'ouverture de la session se fait par plusieurs prières en portugais, en anglais et français afin d'être équitable envers les divers membres, mais également pour faciliter

la compréhension de tous. Ces travaux qui durent de six à huit heures sont rythmés par l'entonnement de plusieurs *hinário* dont le *Cruzeirinho* de Mestre Irineu dans un premier temps, puis quelques hymnes de Padrinho Alfredo issus de l'*hinário Harmonia Cosmica*. Ce rituel consiste en un travail sur son Soi intérieur, à faire face à des problèmes personnels profonds tels que la perte d'un proche par exemple ou encore dépasser des peurs viscérales comme la peur du noir. La *Concentração* permet également une introspection sur nos actions passées et les conséquences qu'elles ont eues sur notre entourage entre autres. Ce rituel est un moyen de développement personnel en devenant une meilleure personne, une version améliorée de soi-même. Au cours de notre enquête et grâce aux entrevues de plusieurs membres, nous avons pu déterminer au moins que le chemin vers l'astral ou la communication avec l'astral se fait en plusieurs étapes. Premièrement, le retour sur soi et le travail sur notre propre personne sont indispensables. Après avoir amélioré son Soi par la connaissance de soi-même à travers le pardon notamment, l'humilité, la bienveillance et la force, il est possible d'atteindre une seconde étape qu'est l'entrée en contact avec des entités. Selon les individus, l'expérience peut être plus ou moins longue. Certains membres assistent depuis plusieurs années aux cérémonies, mais n'ont néanmoins pas aperçu l'ombre d'une âme. Dans ces cas de figure précis, le travail sur soi est encore trop important pour être libéré et passer à l'étape suivante. L'une de nos répondantes nous a confié avoir participé à des rituels daimistes et chamaniques depuis plus de cinq ans et n'être pas encore entrée en contact avec un être spirituel. Elle avoue avoir encore beaucoup de travail à faire sur elle-même pour parvenir à ce degré de communion avec l'astral. En plus de ce processus de développement personnel, le rituel permettrait au participant qui s'y prête de comprendre le sens de la vie

et de l'univers en communion avec la nature. En effet, ce travail offre la possibilité de ressentir la nature et de ne faire qu'un avec elle consentant ainsi à percevoir non pas l'homme comme étant supérieur à toute chose, mais en étant égal au reste du monde. On entend par là que l'homme fait partie d'un monde où tout devient vivant, les arbres, les plantes, les objets; l'homme ne ferait alors plus qu'un avec la nature. Bien que chaque rituel présente une disposition, un matériel cérémoniel, un ordre préétabli ainsi même un uniforme particulier, nous allons discuter maintenant du cadre rituel de la *Concentração* et offrir en comparaison les détails des autres rituels.

4.5.1 L'espace rituel, l'énergie circulaire et musicale

L'église daimiste québécoise est en grande partie déterminée par la procédure légale qui est en cours autorisant l'importation du sacrement. En effet, pour le moment l'église ne peut pas avoir d'espace déterminé par manque de moyens. Lorsque l'autorisation sera donnée, la cotisation des membres avec l'affluence de nouveaux membres potentiels permettra de louer un espace déterminé et d'exercer leur religion librement. Depuis le début des années deux-mille, l'église daimiste québécoise loue des espaces ou utilise un espace mis à disposition par l'un de leurs membres. L'espace dans lequel nous avons participé à plusieurs rituels est loué et sert entre autres à des cours de danses, de yoga, à des événements festifs, à des cours de musique ou encore à des ateliers de formation thérapeutique. Cet espace d'environ 100 mètres carrés restreint également le nombre de participants autorisés selon les normes de sécurité. Ainsi le nombre de personnes comptées pendant les rituels auxquels nous avons assisté se situe entre trente-deux et quarante-trois personnes. L'espace est séparé en deux parties : l'espace rituel et

l'espace de guérison. L'espace rituel prend la majeure partie de la salle et entre 3 et 5 mètres sont dédiés à l'espace de guérison. Au centre de l'espace rituel (appelé le *Salão*), une table rectangulaire est disposée. La tradition du Santo Daimé requiert une table en forme d'étoile, symbole de l'étoile de Salomon que l'on retrouve également épinglée à l'uniforme des *fardados*. La leadeuse a exprimé vouloir investir dans un tel matériel après la légalisation. Pour le moment, l'église use des seuls moyens dont elle dispose. La table, disions-nous, disposée au centre est orientée de façon verticale avec des chaises installées sur trois côtés, le dernier côté étant ouvert sur la zone de guérison. À l'opposé de la zone de guérison sont placés la Madrinha et les deux commandantes, l'homme à sa gauche et la femme à sa droite. Les hommes et les femmes seront donc respectivement installés à gauche et à droite de la table. Bien que la table soit rectangulaire, les chaises sont disposées de façon à former un cercle qui ne se fermerait pas de l'espace de guérison. La forme circulaire est importante pour faire circuler l'énergie; ce que nous constatons pendant le *bailado* (session dansée). Par ailleurs, originellement les travaux du Santo Daimé se font dans d'authentiques cercles formant une harmonie composée des énergies mâles et femelles. Au moment du *bailado*, une énergie de forme par les corps dansants faisant deux pas à droite de pas à gauche ou un pas à droite et un pas à gauche (femmes et hommes le faisant en sens inverse pour les deux). Ainsi, l'énergie se meut circulairement et permet d'ouvrir une brèche servant à faire passer des âmes errantes vers l'astral. Aussi, le placement des individus dans l'espace est important; c'est pourquoi les membres les plus expérimentés sachant travailler avec les guides spirituels et les entités sont autour de la table. Les musiciens par la double énergie qu'ils/elles dégagent (énergie de l'individu et énergie de l'instrument) sont néanmoins tous assis du côté des hommes bien qu'il y ait

des femmes; ceci pour des raisons pratiques de partage de partitions et pour suivre le rythme uniformément. Ceux-ci sont légèrement placés en quinconce afin que les manches de guitares ne gênent pas les autres membres. Alors qu'arrive le moment d'une méditation profonde sans chants ni instruments, seule une kalimba³⁷ est jouée favorisant la paix, l'harmonie et la sérénité. La joueuse de kalimba s'assied en retrait à gauche derrière le *comandante* homme pendant que les participants sont assis sur leur chaise dans une profonde transe. Nous disions donc que les membres les plus expérimentés sont placés autour de la table, les néophytes, quant à eux, se situent sur une deuxième rangée derrière les premiers. Selon le nombre de néophytes et de visiteurs, les deux catégories de personnes peuvent être placées sur la même rangée. Il est important de respecter une harmonie dans le placement des individus en essayant le plus possible d'avoir le même nombre de femmes que d'hommes. Ces deux rangées sont respectées également lors du *bailado*. Pour autant, les chaises sont retirées et la forme circulaire devient linéaire pour une question d'agencement de la salle; autrement il s'effectuerait circulairement également. Tous les *fardados* autour de la table battent le rythme avec les maracas, contribuant ainsi à conserver une dynamique collective dans la salle. Par ailleurs, il convient de noter que lorsqu'un membre s'absente de la table pour aller dans la zone de guérison notamment, la place de celui-ci doit être comblée par un membre moins expérimenté, et si celui-ci était indisponible alors un visiteur régulier prendrait sa place et ainsi de suite. La zone de guérison, en outre, est aménagée avec de petits matelas et oreillers au sol ainsi que des couvertures afin d'accueillir les participants dont le travail est difficile et qui ont besoin de s'allonger. Lorsque le participant de l'espace de guérison

³⁷ Une kalimba ou une Mbira est un petit instrument d'origine africaine fait d'un support en bois et dont les languettes métalliques créent des sonorités douces favorisant la méditation (annexe 4).

se sent mieux, il réintègre alors sa place. Si chaque participant tient une place particulière, le matériel rituel respecte d'autant plus un ordre précis.

4.5.2 Le matériel rituel et le corps ritualisé

La tradition du Santo Daime utilise un matériel rituel assez conséquent. Tout objet a une place déterminée et une fonction particulière. Cela se retrouve même avec l'uniforme que portent les *fardados* imposant ainsi une ritualisation du corps. Cela dit, concentrons-nous d'abord sur le matériel sacré utilisé par l'église daimiste québécoise. La salle louée porte les stigmates d'une salle de danse soit d'immenses miroirs sur deux pans de murs. À chaque rituel, ces murs sont couverts de tentures de style indien et des portraits en toile de Iemanjá (*Orixá* déesse de l'océan), des icônes du Christ et de la Vierge Marie notamment. Au coin gauche de la pièce sont disposées une table d'appoint et une statue de Bouddha, un élément important déterminé par l'église daimiste québécoise (celui-ci ne se retrouve pas dans les autres églises). Une console est placée plus loin derrière la table centrale. Celle-ci peut être conçue comme un autel d'une église catholique où l'eucharistie serait distribuée. Les églises brésiliennes et celles autorisées à faire usage du Daime déposent les jarres de thé sur cet autel. Suivant un *Padrinho* ou une *Madrinha*, le thé sera distribué respectivement aux hommes et aux femmes. Le matériel rituel le plus important se trouve sur la table centrale avec une croix de Caravaca³⁸ assez conséquente (environ de quarante-cinq à cinquante centimètres); quatre bougies représentant le soleil, la lune, les étoiles et les êtres divins. Les portraits photographiques

³⁸ La croix de Caravaca est une croix à deux tiges, la seconde tige symbolise la seconde venue de Jésus sur Terre qui s'apparente à la mission de Juramidam (Juramidam est syncrétisé par le Christ)

de Mestre Irineu et Padrinho Sebastião sont disposés sur la table ainsi que des fleurs fraîches. L'église daimiste québécoise entrepose également des cristaux qui, dans les traditions chamaniques, possèdent des pouvoirs énergétiques puissants. Cet élément est également une volonté de l'église, car dans la tradition, les pierres et les cristaux ne sont pas utilisés.

La culture rituelle du Santo Daime s'impose également au corps du membre. Ainsi, l'uniforme est de mise pour chaque travail. Pour le travail de *Concentração*, la *farda* bleue est de mise. Les femmes portent une longue jupe bleu marine et une chemise blanche à manches courtes agrémentée d'un nœud papillon bleu-marine et de l'étoile de Salomon du côté droit ou gauche comme nous le disions plus tôt. L'église daimiste québécoise avait décidé de ne pas porter la couronne qu'elle estime inutile. Les hommes portent des pantalons à pince bleus une chemise blanche à manches courtes, et également un nœud papillon bleu-marine et l'étoile de Salomon. En accord avec ses guides et les membres de son église, la Madrinha souhaite réformer les uniformes qui sont parfois difficiles à porter. La *farda branca* (uniforme officiel blanc) est composé d'un jupon, d'une jupe longue blanche, d'une couronne, de bracelets, le tout est bien trop lourd à porter pour une femme. Ainsi, bientôt ces tenues seront changées pour des tenues plus légères et plus simples. La Madrinha estime par ailleurs que les uniformes ont beaucoup changé depuis le début, alors même que Mestre Irineu était encore vivant. Par conséquent, le Mestre et les autres êtres divins ne devraient pas être offensés par ces changements. La tradition daimiste d'églises brésiliennes notamment ritualise le corps avec l'ingestion du sacrement. Le corps des participants est alors entièrement inclus dans le rituel par la préparation antérieure et la diète à suivre. En effet, de nombreux aliments

sont incompatibles avec la prise du Daime (annexe 5), mais également des médicaments dont l'interaction avec le breuvage peut conduire à des états de santé préoccupants. Aussi, les effets secondaires de vomissement ou de diarrhée dus au sacrement sont perçus comme une purge des énergies négatives. D'autre part, la ritualisation du corps s'opère aussi par la notion de *firmeza* (fermeté, l'endurance) prônée par les enseignements de Mestre Irineu. En fait, la *firmeza* est un but à atteindre en soi; elle fait partie du développement du soi recherché dans la tradition daimiste. Les rituels du Santo Daime requièrent une endurance particulière du corps qui se départit des énergies négatives tout en chantant les hymnes et dansant. Cette *firmeza* est une technique corporelle pour reprendre les termes de Mauss (1936), puisqu'elle discipline à quelques égards les corps en l'entraînant à subir un assainissement (purge) et une amélioration du Soi pour s'ouvrir au sacré, au pardon, à la bienveillance et à l'amour de soi et des autres. Aussi, nous abondons dans le sens de Mossière qui voit le corps « comme une entité ajustable et malléable, ouverte à des possibilités d'amélioration par le respect de procédures religieuses et sociales précises » (2011 : 137). La fermeté daimiste inscrit le corps dans un processus de discipline et d'apprentissage dans le but de faire progresser son Soi afin de devenir un être à l'image du Christ. La ritualisation du corps par l'uniforme, la discipline et l'apprentissage du corps constituent l'un des éléments clés de l'ordre rituel établi dans la tradition du Santo Daime, mais il ne s'agit pas là du seul comme nous allons le voir.

4.5.3 L'ordre rituel

Chaque rituel qu'il soit religieux ou non observe un ordre particulier. Dans le culte du Santo Daime, l'ordre rituel est un sujet ayant fait l'objet de nombreuses

recherches, il convient cependant d'y porter une attention particulière afin de nous informer sur le caractère collectif et normatif que le rituel revêt dans son implantation canadienne. Dawson, d'ailleurs, analyse l'ordre rituel daimiste à travers le concept de régulation des corps de Foucault lequel estimait que l'ordre se créait et se maintenait par des « régulations symboliques » de l'espace et du temps (1992 : 45). Ainsi, l'auteur explique que toute réglementation de l'espace physique où se déroule le rituel régule le corps du participant inévitablement. Au-delà de cette réglementation physique et spatiale, des idéaux hiérarchiques et normatifs opèrent dans l'espace rituel. Aussi, l'affectation des individus à des places précises et à des rôles spécifiques les inclut dans ce processus de régulation symbolique. En ce sens, Couto (2004) estime que l'orthopraxie des daimistes sous-tend leur soumission à l'Empire Juramidam (*Imperio Juramidam*) qu'est l'astral. Aussi, selon l'anthropologue l'efficacité du rituel tient dans la stricte observance de ces principes par les fidèles (Couto 2004 : 395). Nous avons par ailleurs constaté à plusieurs reprises l'orthopraxie dont les membres de l'église daimiste québécoise faisaient preuve lors des répétitions des hymnes. Certains hymnes étaient étudiés et chantés plusieurs fois afin d'obtenir soit un unisson harmonieux soit une la tonalité d'un vers par exemple. La précision de l'entonnement des hymnes suscitait une attention particulière chez les daimistes observés. Ceci étant, de notre côté, nous concevons les rituels daimistes à travers les principes de *communitas* et de *societas* que Turner (1990) définit comme une tension entre la contre structure et la structure. En effet, les églises daimistes disposant du droit à l'usage rituel du Daime, démontrent une cohésion sociale notoire durant l'ingestion du breuvage. En fait, l'action individuelle que le Daime opère sur le participant permet de renforcer la collectivité en vivant l'expérience de la *communitas* à

travers le processus de liminalité; soit lorsque ceux-ci passent d'un état d'individu ancré dans le monde des incarnés à celui de la communion avec l'astral étant le monde des désincarnés. La situation particulière des églises et des groupes daimistes du Canada possède un point commun : celui de la lutte pour la légalisation. Certains vont fonctionner contre la structure mise en place par l'état régulant les corps à ne pas user de leur sacrement et vont créer une contre structure dont les limites physiques et temporelles seront transcendées lors de l'ingestion du thé. Émergera alors une cohésion sociale interne agissant en parallèle de l'ordre et des normes établis par cet état. Vivre la *communitas* pendant les rituels du Santo Daime régit finalement l'ordre symbolique et hiérarchique de l'église avec à la tête de celle-ci les êtres de l'astral chapeautant les membres allant de la Madrinha, dans notre cas, aux fidèles les plus expérimentés puis aux néophytes. Mais quel est donc cet Empire de Juramidam? De quel patrimoine spirituel parle-t-on exactement? Et si les adeptes acceptent de se soumettre, quelle en est la raison?

4.6 Le patrimoine des entités spirituelles et la guérison

Ce que nous nommons patrimoine spirituel regroupe les entités avec lesquelles les *fardados* ont des interactions et travaillent. Le terme travailler ici connote un échange entre les êtres divins venus de l'astral et les incarnés dans l'espace rituel ou parfois ailleurs comme nous pourrions le voir dans le chapitre 5. Aussi, cet échange favorise la circulation des énergies, le nettoyage de mauvaises énergies et par conséquent la guérison. Le patrimoine daimiste est vaste et l'astral contient des entités originaires de plusieurs traditions. En effet, puisque le Santo Daime est une religion syncrétique, elle présente des êtres des traditions catholiques ou chrétiennes avec des saints comme le

Christ, la Vierge, Saint-Joseph ou Saint-Michel comme nous en discussions plus tôt; mais également d'autres entités, dont des *orixás* tels que Iemanjá, déesse de l'océan, Ogum, dieu de la guerre, du fer de l'agriculture et de la technologie ou encore Oxalá, associé à la création de l'homme et de la terre entre de nombreux autres. Les panthéons umbandistes et candomblistes sont insérés dans la tradition daimiste et présentent également une hiérarchie de l'astral. En fait, certaines énergies ne travaillent qu'avec des leaders soit les Padrinhos ou Madrinhas comme Tupinambá, un guérisseur-*caboclo* connu pour avoir travaillé avec Baixinha, une leadeuse importante du Umbandaime, ligne combinant Umbanda et Santo Daime. Dans l'église daimiste québécoise, Tupinambá offre sa guidance à la Madrinha, mais aussi à l'un des *fardados* ayant dirigé une église en Ontario il y a plusieurs années. D'autres entités faisant partie du répertoire daimiste proviennent des traditions indigènes brésiliennes telles que Tarumin, entité liée à l'eau que l'on invoque pour bénéficier de sa force notamment. L'église daimiste québécoise que nous avons observée trouve, dans son patrimoine, des entités *Natives* (issus des Premières Nations nord-américaines) comme nous le verrons dans le cas de Catherine émue d'une rencontre entre les entités *Native* et leurs homologues brésiliens. Dawson établit une hiérarchie du patrimoine spirituel daimiste classant les saints catholiques à la tête de cet organigramme divin (2013 : 122), néanmoins et bien que ceux-ci aient une importance majeure, ce sont les entités brésiliennes et *Native* avec qui les membres de l'église daimiste québécoise travaillent le plus. Toutefois, nous sommes d'accord avec l'auteur pour dire que l'expansion de la religion a davantage complété ce panthéon spirituel avec des déités issues d'autres traditions comme c'est le cas pour les êtres *Native* dans l'église daimiste québécoise, mais également des entités originaires des traditions hindouistes ou

bouddhistes notamment. Ces déités des traditions asiatiques sont en effet présentes chez les adeptes de l'église observée et intégrées de la même façon aux rituels avec, comme nous l'avons dit, une statue de Bouddha placée sur une table d'appoint.

Bref, cette panoplie d'entités, d'êtres divins, d'êtres de la forêt et d'*orixás*, lesquelles sont référées dans les *hinários*, ont un rôle déterminant dans la vie du *fardado* et dans celle de tout être humain selon la vision du Santo Daime. Chacun de nous voyage avec des guides spirituels qui nous aident à faire des choix dans la vie quotidienne. Aussi, certains daimistes sont enclins à les voir, à travailler avec eux, à communiquer et à interagir physiquement avec eux. L'une des missions capitales dans cette tradition est, sans nul doute, celle de la guérison. La guérison chez les daimistes passe par une meilleure connaissance de soi, un développement de son Soi intérieur en suivant les instructions données par les êtres de l'astral. Si l'individu peut lui-même agir dans sa guérison, les aînés (*fardados* les plus expérimentés) adressent une attention particulière à lutter pour la guérison spirituelle des âmes en souffrance. Les travaux de *Cura* font souvent appel aux docteurs spirituels des traditions kardécistes Pr Antonio Jorge et Dr José Bezerra de Menezes et incorporent les médiums afin de procéder à une guérison. Les travaux de *Concentração* appellent des entités comme *Sete Flechas*, nommé dans notre cas par son nom anglais *Seven Arrows* qui est un être guérisseur. Il est d'ailleurs possible de savoir qu'il est présent lorsqu'il incorpore des *fardados*, car il a pour caractéristique de faire claquer ses doigts. L'opération de guérison passe par le nettoyage énergétique, une mission que plusieurs entités *Natives*, qui parfois ne peuvent être nommées par les membres mêmes, prennent en charge. Aussi, Catherine est souvent incorporée par l'une d'elles pendant les travaux auxquels nous avons assisté, prenant une plume et exécutant

des mouvements pour nettoyer comme un chamane l'aurait fait. Selon Pachocinski et Gagnon (2007), les esprits ont un attachement particulier au territoire où ils ont vécu. En ce sens, il serait donc naturel de voir apparaître des entités nord-américaines et d'autant plus celles des traditions autochtones faisant écho aux esprits des *Caboclos* cités plus tôt. D'autre part, bien que l'église daimiste québécoise observée ne prétende pas guérir les maux physiques, le nettoyage spirituel et énergétique agrémentée de rétrospection interne permettent dans une moindre mesure d'accéder à une certaine sérénité. Cette paix participe d'un lâcher-prise qui peut être atteint grâce à la méditation notamment. Par conséquent, cet état d'esprit contribuera au relâchement du stress et des points de tensions dans le corps selon nous. La guérison par ailleurs participe elle-même à la transformation du participant au rituel : une transformation qui apparaît à plusieurs niveaux, spirituel, mental, émotionnel et physique (Barnard 2014 : 678).

4.7 Conclusion

Pour conclure ce chapitre, il convient de mentionner que les *fardados* de l'église daimiste québécoise nous ont fait part de leurs expériences antérieures avec le Daim et combien la plante, comme elle est parfois nommée, les a transformés en tant que personne. De nombreuses études sur les vertus thérapeutiques du thé ont été faites ou sont en cours (Escobar 2010; Labate et al. 2010; Blainey 2015) et notamment au Canada (Thomas, Lucas, Capler, Tupper et Martin 2013). En ce sens, la légalisation du breuvage permettrait d'autant plus de faire des recherches autant en pharmacologie qu'en psychologie ou qu'en sciences sociales, et par là même contribuerait à ouvrir le champ à des médecines alternatives.

Dans le chapitre suivant, nous nous pencherons sur l'adaptation culturelle que doit subir la tradition daimiste brésilienne par son implantation au Québec. Comment donc les membres de l'église daimiste québécoise ont-ils apprivoisé une religion si éloignée de leur culture?

Chapitre 5 Apprivoiser la culture religieuse brésilienne

Ce chapitre porte sur l'adoption de la tradition religieuse du Santo Daime par les daimistes québécois. En effet, le Santo Daime est une religion fortement ancrée dans la culture brésilienne; une culture assez distante de la culture canadienne et québécoise en l'occurrence. Aussi, pour comprendre les mécanismes qui ont permis l'adaptation du culte brésilien à la réalité québécoise, nous devons nous intéresser plus particulièrement aux modes d'apprentissage des membres de l'église daimiste québécoise. En réalité, ces mécanismes se déclinent en trois phases d'apprentissage : une phase d'initiation permettant d'apprendre à connaître le culte, une phase d'adaptation visant à incorporer cette nouvelle religion dans le quotidien des *fardados* de l'église québécoise et une troisième phase voulant appliquer les préceptes acquis dans la première phase. Pour résumer, afin de faire sens de ce culte, les daimistes du Québec devront s'appliquer à l'apprentissage du fond et de la forme de la religion du Santo Daime. Cet apprentissage des mécanismes qui constituent la religion du Santo Daime nous laisse croire qu'il est possible d'apprendre la religion (Berliner et Sarró 2007). L'importance dans cet apprentissage de la religion est la volonté de croire, le désir de devenir croyant. Aussi, nous allons voir en quoi le Santo Daime a su donner un sens « au croire » de ses fidèles grâce à une praxie rituelle riche en signification que ces derniers internalisent et s'approprient.

5.1 L'apprentissage comme générateur de relations sociales

5.1.1 Apprendre une nouvelle langue

Les trois phases dont nous venons de discuter participent d'un processus de familiarisation avec un élément religieux et culturel étranger. Ainsi pour l'intégrer aux vies quotidiennes des membres de l'église daimiste québécoise, l'apprentissage de divers aspects est nécessaire et notamment l'initiation au portugais, langue dans laquelle toutes les hymnes originaux et les prières (celles de Mestre Irineu, Padrinho Sebastião et d'autres Padrinho et Madrinha au Brésil) sont écrits. Avant toute chose, il est important de mentionner que l'apprentissage, bien qu'il puisse être perçu comme fonctionnant à un niveau collectif, est un processus individuel donnant l'impulsion à l'entretien de relations sociales avec les êtres spirituels. En effet, la volonté de s'initier au portugais ainsi qu'à tout apprentissage relatif à la tradition religieuse brésilienne est catalyseur de communication avec les esprits de l'astral et favorise l'émergence de relations avec ces derniers. Apprendre à comprendre les hymnes devient une discipline qui sort des uniques frontières des rassemblements de l'église, puisqu'elle intervient également dans la sphère personnelle. En effet, outre les répétitions qui permettent de s'initier au chant et aux mélodies des hymnes, la plupart des membres nous a confié s'entraîner à la prononciation des mots en portugais en répétant les hymnes, mais également en s'aidant de sites Internet proposant des enregistrements d'autres églises ou sur des plateformes d'apprentissage de la langue portugaise en ligne. Pour les besoins de l'église, les hymnes et les prières sont traduits dans les deux langues officielles du Canada soit en anglais et en français. Ceci permet, dans un premier temps, d'assimiler les divers enseignements de Mestre Irineu et des Padrinhos/Madrinhas et ensuite d'intégrer un vocabulaire propre au

Santo Daime avec des termes difficilement traduisibles tels que *firmeza* ou *concentração* évoqués plus tôt. Intégrer ce vocabulaire au sien inclut le membre qui le maîtrise dans le cercle des experts, des aînés du Santo Daime. En fait, il est possible de distinguer une hiérarchie informelle chez les membres soient les aînés ou les daimistes ayant le plus d'expérience et les plus récents. Aussi, savoir manier les symboles linguistiques permet à certains membres « juniors » d'intégrer d'une part plus simplement la sphère sénior, et atteste d'autre part chez les séniors entre eux une implication plus importante. En ce sens, nous avons remarqué que quelques membres ont des connaissances plus pointues du portugais leur permettant de démontrer des capacités à traduire des hymnes ou des prières lorsque surgissent des questions des néophytes par exemple.

Manipuler la langue ne représente que la première démarche de l'apprentissage tandis que savoir manier le vocabulaire lors de discussions pousse l'apprenti à un statut supérieur. Ainsi, s'initier au portugais peut être perçu comme vecteur de relations sociales dans le groupe en lui-même; toutefois, ce ne sont pas les seules relations à se créer puisque la langue déclamée à travers les hymnes et les prières va initier également le contact avec des êtres de l'astral. Loin de dire que les membres de l'église daimiste québécoise dialoguent avec les esprits en portugais, nous avons néanmoins constaté combien les êtres spirituels accordent de l'importance à ce que les membres connaissent les hymnes par cœur. Afin d'illustrer nos propos, nous parlerons de Catherine et de son implication dans l'église. Lors d'un rituel de *Concentração*, Catherine perçoit la présence de Mestre Irineu qui lui demande d'observer autour d'elle. Elle s'exécute, mais ne comprend pas. Mestre Irineu lui fait remarquer que du côté des femmes, elle est la seule à être à la table alors que toutes les autres sont en zone de guérison. Bien qu'elle ne

comprene toujours, Mestre Irineu lui fait remarquer qu'aucune femme n'est présente pour chanter les hymnes et qu'elle aurait grand intérêt à les apprendre par cœur afin de soutenir l'énergie que ces chants font émerger. Catherine explique à Mestre Irineu qu'elle ne parle pas portugais, néanmoins celui-ci n'en tient pas compte et lui demande de s'exécuter. Après cette discussion, Catherine s'exercera à apprendre les hymnes comme il lui a été demandé. La question de la langue sous-tend alors un processus d'apprentissage certes, mais place également les membres dans une position de disciple s'évertuant à exécuter les instructions données par les êtres de l'astral.

Rehen (2013) s'intéresse justement à la question de la langue chez les daimistes étrangers dans une étude comparative des rituels à travers l'expérience de membres hollandais et brésiliens. L'anthropologue se questionne alors sur la consolidation du Santo Daime dans un contexte linguistique autre que le Brésil. En premier lieu et tout comme nous, l'auteur brésilien s'est étonné de la qualité de la prononciation des membres hollandais lors de l'entonnement des hymnes en portugais. À plusieurs reprises, il est sollicité quand certains ont des doutes sur la conjugaison de verbes notamment (Rehen 2013 : 17-18), comme nous l'avons été nous-mêmes. Ainsi, le positionnement de l'anthropologue est particulier, car il se trouve être le « natif » au lieu d'être chez les « natifs ». De notre côté et bien que nous ne soyons pas brésilienne, notre maîtrise de la langue en tant que native lusophone nous a placé dans une situation similaire, à tel point qu'il nous a été confié un travail de traduction de prières (anglais-portugais ou portugais-français). Aussi, la langue aura été, pour nous, un facteur d'intégration d'autant plus important puisqu'il aura suscité l'ouverture au dialogue et ainsi aux relations sociales. Outre le facteur de la langue dynamisant les relations sociales intragroupes, la réception

d'hymne en portugais permet également de renforcer les préceptes de la doctrine et d'authentifier 1 — le receveur et son hymne 2 — le culte en lui-même. Effectivement, consolider les piliers de la doctrine est nécessaire afin de faire perdurer la tradition daimiste chez les daimistes du Québec et de réaffirmer l'église daimiste québécoise comme une unité appartenant à une communauté plus large brésilienne en premier lieu. Puis, en second lieu, le besoin d'authenticité, comme dans toute religion transnationale, est comblé par la réception d'hymnes en portugais attestant de la véracité du don reçu, d'une part, surtout lorsque la personne ne connaît pas cette langue et légitime, d'autre part, le culte où « les rituels sont caractérisés par des hymnes qui substituent la parole et où les enseignements sont transmis prioritairement par la voie musicale poétique, dispensant de plus larges explications extramusicales » [traduction libre] (Rehen 2013 : 83). Bien que nous traitions un peu plus loin de la réception des hymnes en diverses langues, il est intéressant de noter comment la langue portugaise accorde une certaine authenticité qui, dans l'église daimiste québécoise, tend à s'effacer quelque peu. En fait, le Québec présente déjà une controverse quant à l'usage du français comme première langue dans un pays où la majorité est anglophone. Afin de protéger la langue de la province, une politique linguistique sur l'usage principal du français dans toutes sphères publiques et privées a été mise en place en 1977. Dans l'église daimiste québécoise, un effort est investi pour tenter de représenter les deux langues officielles canadiennes et la langue d'origine du culte. Néanmoins, plusieurs membres dont les communications avec l'astral sont récurrentes estiment qu'il est normal que leurs interactions avec les êtres spirituels s'exécutent en leur langue maternelle. En ce sens, R. nous a révélé que lorsqu'il a été incorporé la première fois par l'entité *Águia Branca*, celui-ci s'est présenté en tant

que White Eagle puisqu'il est anglophone. Toutefois, Catherine statue sur le fait que généralement et sans savoir pourquoi, les communications avec l'astral s'opèrent en anglais alors qu'elle-même est francophone. Nous l'aurons compris, l'apprentissage de la langue portugaise est essentiel pour comprendre les préceptes de la doctrine. Pour autant, la notion même de compréhension est restreinte à sa conception traditionnelle; c'est-à-dire, la production de sens s'effectue par la représentation émanant des mots d'un hymne ou d'une prière. De toute évidence, la compréhension et la représentation des mots dépendent de plusieurs facteurs qui varient selon les individus, comme les origines, la culture, le niveau d'éducation notamment; cependant, ce processus naturel de représentation cognitive des mots s'exécute, de manière générale, spontanément. Pourtant, cette définition moderne n'est pas admissible lorsqu'un terme issu d'une langue nous étant inconnue nous est intelligible. Aussi, chez les daimistes du Québec un deuxième système de compréhension semble émerger lors d'entonnement d'hymnes. En fait, plusieurs de nos informateurs ont affirmé saisir le sens des mots à un niveau émotionnel malgré leur ignorance de la langue. L'accès à une compréhension émotionnelle d'une hymne semble composer un entendement. C'est à travers cet entendement magique que se fondent les communications avec l'astral. Chez les daimistes hollandais observés par Rehen, il s'opère le même processus d'intelligibilité sacrée :

« Selon mes informateurs, la compréhension de la langue peut aider à saisir cet entendement plus sacré, qui de son côté, serait même possible entre les individus qui méconnaissent la langue chantée : “une communication directe” aussi provenant d’un “non-langage”. De cette manière, il serait possible de comprendre les hymnes même sans comprendre sa poésie ou ne pas les comprendre même lorsqu'on domine la langue chantée. » [Traduction libre] (2013 : 183)

Effectivement, puisque les daimistes québécois et les daimistes hollandais ne sont en général pas brésiliens, ils présentent une capacité limitée de la compréhension de la liturgie du culte, néanmoins et comme le pointe Rehen ici, bien que certains membres connaissent le portugais, ceux-ci ne sont pas plus en mesure de comprendre le sens global de l'hymne. En réalité, les hymnes présentent des vers simples, mais dont parfois il est difficile de saisir l'intention; seul l'apprentissage de la doctrine sera en mesure de donner accès à l'entendement qu'il soit symbolique ou intuitif. À propos justement de l'entendement intuitif, Rehen propose une théorie s'appuyant sur le concept d'« audition créative »³⁹ de Blacking (1973) à partir du groupe daimiste hollandais qu'il a observé (2013 : 126). Ainsi selon lui, ce processus auditif chez les daimistes hollandais :

« [...] vide les “mots” de leur sens, les transformant en “musique-sentiment” et cette musique produite dans le rituel et finit elle-même par nouveau type d'expérience subjective avec le Santo Daime, par le chant et par l'écoute d'hymnes religieux pour eux alors inintelligibles. Pour les daimistes en général, l'expérience avec les hymnes, décrites comme authentiques, est dans le “sentir” et non dans le “penser” et ces Hollandais semblent dire qu'ils ressentent plus justement parce qu'ils ne comprennent pas. » [Traduction libre] (Rehen 2013 : 126)

Enfin, l'expérience subjective est au cœur de la compréhension des hymnes pour les daimistes sans connaissance de la langue portugaise. Au fond, cette expérience du ressenti transcende même la linguistique pour donner un sens à des mots inintelligibles pour certains. On remarque alors combien l'un des premiers mécanismes constitue l'adaptation du Santo Daime à des individus issus d'une autre culture. Revenons

³⁹ Reformulant les propos de Blacking (1973), Rehen définit la pensée de l'ethnomusicologue comme devant « analyser la relation entre les sons organisés et la vie sociale et de même il est nécessaire d'investiguer les théories musicales natives, incluant non seulement la manière dont ses musiques sont exécutées, mais aussi comment elles sont entendues par le propre groupe ou un autre (ce qu'il a appelé “audition créative”).

maintenant au point concernant la réception d'hymnes par les daimistes de l'église québécoise.

5.1.2 La réception d'hymnes et le discernement

Le thème de la réception d'hymnes dans le Santo Daime pourrait constituer à lui seul une recherche comme cela a été le cas pour Rehen (2007a; 2007 b; 2013) notamment. Néanmoins, dans notre cas il compose l'un des éléments principaux qui font évoluer un *fardado* vers un statut de membre expérimenté. La réception d'hymne forme une étape dans l'évolution du membre dans son chemin spirituel, mais également dans la hiérarchie informelle de l'église. « Techniquement, tout le monde peut en recevoir! », nous a-t-on confié à plusieurs reprises. En réalité, la réception d'hymnes est un processus bien plus complexe qu'il n'y paraît. En plus de devoir être approuvé par les aînés de l'église, recevoir une hymne requiert de développer une qualité de discernement que les néophytes ne peuvent déployer qu'après une période de participation plus ou moins longue. Le discernement est une aptitude qui s'inscrit également dans le processus d'apprentissage des nouveaux *fardados*. Luhrmann (2007) offre, en ce sens, une perspective intéressante sur les mécanismes d'apprentissage à travers l'expérience du ressenti du Divin dans le corps. En effet, l'auteure postule qu'entendre Dieu requiert de percevoir l'expérience par le corps (2007 : 84). Aussi, selon l'anthropologue, cette expérience extraordinaire nécessite de l'individu qu'il apprenne à « use cognitive concept to interpret their minds and bodies, and the practice people learn which change bodily experiences in relation to those concepts, to make those concept real. That is what they are learning to do when they learn to experience participation » (Luhrmann 2007: 84). Luhrmann résume ainsi combien la volonté d'un individu à croire est essentielle pour

rendre l'expérience vraie à leurs yeux. Dans une conférence à l'Université de Stanford (Californie, États-Unis) (2015), l'anthropologue examine les résultats de ses recherches dans une communauté évangélique de Chicago (États-Unis). Ainsi, selon elle, entendre Dieu est une réelle capacité que l'on développe en cultivant la perception de nos sensations internes (*inner senses*) et qui transforment. En ce sens, les individus qui entendent Dieu ont une capacité plus importante à se projeter des images; c'est-à-dire que ceux-ci sont alors capables de voir Dieu comme ils verraient un proche assis près d'eux. La capacité dont nous parlons ici est le discernement soit une habilité à distinguer ses propres pensées des propos dont Dieu pourrait nous faire part (Luhrmann 2006 : 9). Cette situation peut être transposable à celles rencontrées à l'église daimiste québécoise, car le discernement est une aptitude qu'il est impératif de développer pour différencier nos pensées propres et la parole des êtres spirituels. Cette aptitude est d'autant plus importante au moment de la réception d'un hymne qu'elle pourrait très simplement être issue de l'imagination de celui qui le reçoit au lieu d'être un réel don de l'astral. La réception d'une hymne peut survenir à n'importe quel moment de la journée et n'est pas cantonnée à l'unique cadre du rituel. En fait, il est plus rare de recevoir une hymne pendant un *travail* que d'en recevoir à l'extérieur de ce cadre. En fait, des quatre *fardados* qui ont reçu des hymnes à l'église daimiste québécoise, seuls deux de nos informateurs déclarent avoir reçu des hymnes pendant un ou plusieurs travaux tandis que généralement la réception arrive à d'autres moments, en conduisant, sous la douche ou même en dormant. Le processus de réception diffère selon les individus. Madrinha J., bien qu'ayant une compréhension limitée du portugais, a reçu plusieurs hymnes dans cette langue deux années après *se fardar* (devenir membre). Madrinha J. explique qu'au

moment de recevoir une hymne, elle ressent une sensation particulière que les mots ne sauraient décrire. Lorsque cela arrive, celle-ci ressent le besoin de prendre l'*hinário* de Mestre Irineu et certains mots lui apparaissent en plus gros caractères lui permettant de construire des vers qu'elle peut alors coucher sur le papier. C'est ainsi qu'elle décrit la réception d'hymnes en portugais. Quant aux hymnes en anglais, Madrinha J. décrit leur réception comme une voix lui dictant les vers accompagnés d'une mélodie propre à l'hymne. De son côté, Léo a reçu son premier hymne en portugais au milieu de nuit.

Fardado depuis seize ans, il évoque ce processus divin :

Léo : — C'est arrivé en 2005 ou 2006. C'est arrivé une seule fois, mais c'était très spécial. On dormait dans une tente et au milieu de la nuit je me suis réveillé puis il y avait comme ce message-là qui montait, qui montait. Il y avait une impulsion encore là de le mettre sur papier puis de le partager. Mais là, il y avait de la musique qui venait avec. Je ne souviens plus si la musique est venue en même temps, mais c'est vraiment comme quelque chose qui s'élevait de l'intérieur. Ce n'était pas du tout de mon mental parce que je me méfie beaucoup de mon mental... C'est de ma pratique bouddhiste! Mais ça, ça venait vraiment de l'intérieur.

J.L : — C'était en portugais?

Léo : — Oui, oui. C'était en portugais. Je l'ai d'abord écrite en portugais et je l'ai traduite en anglais puis en français.

J.L : — Ta connaissance du portugais quand tu as reçu cet hymne, tu la situes comment? Est-ce que tu arrivais à comprendre tout ce que tu écrivais?

Léo : — Oui, c'est pas mal tout venu en portugais. Après, je l'ai révisée pour m'assurer qu'il n'y avait pas trop d'erreurs. Je ne dirais pas qu'elle était impeccable, mais... Bien, le contenu était comme sans langue au début puis ça a pris forme en portugais. C'était un peu comme un résumé du travail que je venais de faire. C'est comme si pendant la nuit j'avais eu un résumé de ce qui s'était passé. Il y avait un message de sagesse qui sortait de là.

J.L : — Tu dis que la musique venait avec, mais comment as-tu réussi à la mettre en pratique? Es-tu musicien à la base?

Léo : — Non, je ne l'ai pas écrite, je l'ai enregistrée. C'est souvent comme ça que ça se passe. Ce n'est pas tout le monde qui a l'habileté d'écrire la musique. D'ailleurs, quand je l'ai chantée pour la première fois j'étais déçu parce que quelqu'un m'as dit que c'était une mazurka et une mazurka c'est un rythme que je n'ai jamais été capable de faire avec une maraca. Au début, je pensais que c'était une valse à trois temps, mais c'est une mazurka à trois temps plus trois temps... Alors quand je l'ai chanté pendant le travail, j'ai demandé aux autres de jouer la maraca.

L'expérience de Léo nous fait part de sa capacité de discernement entre « son mental » et cette action divine provenant de « l'intérieur »; comme un besoin vital d'exprimer des mots qui ne sont pas à lui, mais qui, somme toute, sont liés à son expérience personnelle. Proposons encore ici de nous intéresser au cas de Catherine, médium depuis son enfance et n'ayant aucune notion de portugais. Cette femme québécoise francophone a reçu également une hymne en portugais, sans le moindre effort, selon ses dires. Elle explique avoir reçu une hymne pour Mae Baixinha dont la syntaxe était étrangement parfaite. Catherine ajoutera que malgré tout, la plupart du temps Mestre Irineu s'adresse à elle en anglais plutôt qu'en portugais. À vrai dire, Catherine avait un « ami imaginaire » avec qui elle jouait lorsqu'elle était jeune enfant; un ami qu'elle nommait Iriné sans même savoir qui il était. Ce n'est que plus tard qu'elle voit une photographie de Mestre Irineu et se rend compte qu'il s'agit de son « ami » d'enfance. À cette époque déjà, Mestre Irineu s'adressait à elle en anglais alors même qu'elle ne parlait pas cette langue. Il s'agissait, selon elle, d'un « anglais bizarre » qu'elle était capable de comprendre.

Résumons ainsi les points de ce paragraphe. Le processus de la réception d'hymne participe d'une action divine opérant à travers le corps et l'esprit d'un *fardado*. Ce phénomène divin fait appel à une capacité de discernement qui tend à se développer au fil de la participation aux rituels et au degré d'engagement d'un membre notamment en

appliquant les enseignements dispensés par Mestre Irineu à leur quotidien. Les langues utilisées sont essentielles pour la compréhension « terrestre » des symboles, des rituels et des enseignements. Pour autant, il semblerait que l'astral n'ait pas de langue. Toutes les communications s'opérant dans l'au-delà fonctionnent à un niveau inintelligible pour la strate des incarnés, mais compréhensible pour un incarné travaillant dans l'astral. Aussi, les sciences sociales ne peuvent réellement lever le voile sur la question de la communication extrasensorielle et moins encore pourquoi les daimistes du Québec expliquent que la communication avec l'astral s'exécute en anglais. En revanche, en plus de développer des aptitudes grâce à un apprentissage soutenu, la participation accrue des membres aux cérémonies permet de créer des liens étroits avec les entités spirituelles avec lesquelles les *fardados* travaillent. Ces relations qui se nouent découlent de la nécessité d'un individu à vouloir être intime avec Dieu (Luhrmann 2005) ou les êtres de l'astral. En effet, c'est l'un des aspects qui a modifié la perception de la religion par les individus où l'on souhaite davantage « vivre Dieu », le sentir au sein de nous-mêmes, « lui parler et qu'il nous réponde » ce que Luhrmann appelle le « renouveau spirituel » (2005). En cela justement, il convient de noter que ce renouveau spirituel requiert de vivre l'expérience de Dieu, ainsi donc le rituel permet de partager une expérience aussi bien collective qu'individuelle, mais qui néanmoins demande une pratique physique et spirituelle.

5.1.3 Saisir les rituels et apprendre la *firmeza*

Les rituels du Santo Daime sont conçus et exécutés de manière méticuleuse à l'église daimiste québécoise. C'est par la pratique de ces rituels que les *fardados* et visiteurs réguliers sont à même de développer toutes les qualités nécessaires pour accéder

et travailler dans l'astral. Si les rituels offrent un cadre hautement symbolique, être capable d'entrer dans l'astral sollicite une force particulière chez le pratiquant que l'on nomme *firmeza* et dont nous avons discuté plus tôt. Rappelons que cette fermeté ou endurance a été étudiée dans le cadre du corps ritualisé au chapitre 4. Bien que de nombreux hymnes le mentionnent, il semble que le concept soit assez flou au sein même de la doctrine. Chacun semble avoir une définition propre de ce que Mestre Irineu et les êtres de l'astral appelaient *firmeza*. À vrai dire, cette notion ne se définit pas seulement comme disciplinant le corps lors d'un rituel, mais elle évoque également l'idée d'avoir la foi, de croire et d'avoir la conviction du bienfondé des enseignements et de la doctrine. Aussi, la *firmeza* est très souvent mise à l'épreuve par les esprits de l'astral qui, pendant les rituels, « examinent » le bon jugement d'un *fardado* de suivre ou non les conseils qu'un esprit mal intentionné par exemple. Illustrons ces propos notamment avec le récit d'un visiteur irrégulier qui, pendant une *concentração* assis dans la zone de guérison, faisait de grands gestes avec ses bras. Il racontera par la suite qu'il lançait de l'amour à tous. Catherine, *fardada* depuis 10 ans et bien *firmada* dans la doctrine, s'aperçoit qu'il n'envoie pas d'amour, mais de mauvaises énergies rendant le reste des participants malades, selon ses dires. En effet, ce visiteur irrégulier et néophyte de la doctrine n'était pas *firmado* et était donc incapable de différencier les bons esprits des mauvais. Avoir cette *firmeza* est une exigence qui s'apprend avec l'expérience des rituels. Bien que nous ayons délibérément omis de parler de la *firmeza* dans le *bailado* (danse pendant le rituel), mentionnons maintenant l'importance que la notion représente au moment crucial de la danse sacrée. Nous voulions noter un point précis quant à la conscience de son corps à travers le rituel; c'est pourquoi nous en discutons dans cette partie. Mestre Irineu

affirmait « firmeza, firmeza, firmeza no pensamento » (hymne 70 du Cruzeiroinho) prônant la fermeté dans la pensée et, en effet le corps comme vecteur d'énergie enclin à des faiblesses liées à la fatigue, à l'état altéré de la conscience et aux énergies circulant. Aussi, le leader réclamait de ces disciples qu'ils soient fermes dans leur conscience; ce qui leur permet d'avoir foi en leur capacité à se mouvoir pour le *bailado*, mais également en leur capacité à chanter les hymnes et à ressentir les enseignements. Ainsi, connaître le déroulement du rituel permet d'ancrer le corps et l'esprit dans un cadre où la confiance en soi est nécessaire pour évoluer dans son cheminement spirituel. Cette confiance se fige, par ailleurs, dans la volonté de trouver un équilibre entre le mental et le physique. Nunes et Trindade (2012) qui s'intéressent notamment au *bailado* dans le Santo Daime décèlent plusieurs éléments pertinents pour saisir la notion de *firmeza*. Selon les auteures, au moment du rituel et de la danse notamment, les membres prennent conscience de leur propre corps comme d'un lien entre la terre et l'astral; un lien ferme (2012 : 9). D'autre part, celles-ci affirment que la fermeté peut être perçue comme un moyen de rester en état de méditation et non de se laisser aller à ses pensées (Nunes et Trindade 2012 : 9). La méditation doit s'opérer à l'intérieur du cadre doctrinaire en réfléchissant aux enseignements et au développement du Soi. Par ailleurs, la fermeté dans le *bailado* permet de contribuer au courant énergétique (*a corrente*) (Nunes et Trindade 2012 : 10) facilitant la circulation des entités vers la lumière de l'astral (*cf. 4.3.1 L'espace rituel*).

Enfin, comprendre les rituels et ce qu'il est attendu de chaque participant ne se situe pas totalement dans la pratique du physique et symbolique, mais plutôt dans le développement non verbal de la méditation pendant le rituel. En effet, c'est dans cette méditation/concentration que se cristallisent les relations entre les incarnés et les êtres

spirituels. Cet espace insaisissable est le lieu où s'organisent les leaders de la doctrine, ceux auprès de qui s'engagent les membres à être au service de Juramidam.

5.1.4 Apprendre à s'engager et à être au service

S'engager dans le Santo Daime s'exécute en deux temps : le premier est l'engagement auprès des êtres spirituels et le second intervient dans l'espace rituel avec la « prise de l'étoile » ou le moment de *se fardar* (prendre son uniforme). Intéressons-nous d'abord à la première étape où l'engagement intervient dans l'astral. Plusieurs de nos répondants racontent leur décision de s'engager comme une réponse à la demande de certains esprits. Élodie fut visiteuse régulière pendant près de huit ans avant de prendre son étoile très récemment à l'occasion d'une cérémonie à laquelle nous avons assisté. Elle raconte que les rituels sont l'occasion de nombreuses remises en question en ajoutant que son cheminement spirituel est un travail de longue haleine. Elle nous confie pendant une entrevue qu'elle a senti une légère pression de l'astral pour qu'elle prenne son étoile et commence à travailler avec les esprits. Aussi, Élodie se souvient d'une *concentração* où il y a eu des entités qu'elle ne peut pas identifier :

« Je me suis longtemps sentie comme jugée [...] comme si j'étais une mauvaise élève. Tu sais il y avait une partie de moi qui disait : « bon alors ce n'est pas encore bien, vous ne m'encouragez jamais. Vous ne me dites jamais... C'est toujours fais mieux, fais mieux! »

Je me rappelle d'une expérience où j'ai réagi comme ça et j'entendais que ça soupirait en haut! Ils avaient hâte de dealer avec une personne un petit peu plus mature. Ils se parlaient entre eux. C'est comme s'il y avait plusieurs personnes qui se parlaient. Puis il y en avait une qui disait : « mais ne lui parle pas de même aussi. Tu sais comment elle est! » Et là, l'autre il soupirait et disait : « Quand même ça va être le fun quand elle va [dépasser cela]! »

Un autre discours que j'entends souvent c'est : « Viens travailler avec nous! » Je me rappelle d'une cérémonie [...] J'étais vraiment comme Madrinha J. dit « dans la force » (*firmeza*). J'avais peur, je pensais que j'allais peut-être être malade [...]. Et puis là, ça parlait en haut. C'était comme un hôpital. C'était comme les services d'urgence, les médecins d'urgence, les urgentologues. Ils m'appelaient et disaient : « Ok, regarde! On a plusieurs cas, est-ce que tu viens travailler avec nous autres? ». Puis je disais : « Non parce que moi je feel pas là! » et là ça me disait : « Mais oui là tu es correcte. C'est correct. Il y a beaucoup de choses à faire est-ce que tu viens? ». Ça me demandait ça à plusieurs reprises puis je disais : « Non, non, je suis encore un peu... pas bien. Je ne suis pas tout à fait bien! » Là ça a soupiré encore et ça a dit : « Regarde, ça a l'air qu'elle n'est pas prête! ».

Élodie ajoutera ensuite qu'à la prise de son étoile, les entités ne cessaient de lui réclamer un « oui total » soit de s'investir dans la mission que ceux-ci lui proposent. Malgré le rituel, Élodie n'est toujours pas en mesure de satisfaire la demande des êtres de l'astral, mais continue de progresser sur son développement personnel en attendant de se sentir prête à s'engager du plus profond de son âme.

La peur de l'inconnu est un facteur qui freine l'engagement de certains membres ou visiteurs réguliers de l'église daimiste québécoise; pour autant, ce n'est pas le seul. La culture, l'éducation et parfois le caractère de certains font obstacle à l'engagement auprès des êtres de l'astral. Catherine, par exemple, a appris à se mettre au service des entités, explique-t-elle lors d'une entrevue. Bien qu'elle ait toujours été médium, elle remettait en question l'existence de certains êtres comme la Vierge Marie, Jésus ou les anges notamment. Elle se souvient que la Vierge lui est apparue et qu'elle était en colère de la voir alors que, dit-elle, bien d'autres personnes auraient voulu que la Sainte leur apparaisse. Catherine soutient par ailleurs que la Vierge lui serait apparue précisément parce que celle-ci n'y croyait pas. Selon la *fardada*, son scepticisme aurait poussé les entités spirituelles à lui apparaître afin qu'elle se rende compte de leur existence. Elle

exprime avoir eu un rapport conflictuel avec les entités à son entrée dans le Santo Daimé et notamment avec ses guides qui « l'achalaient » selon ses dires. Au fur et à mesure de ses expériences rituelles, Catherine a appris à respecter les entités qui venaient la consulter et à comprendre que leur but était de l'aider et de l'ouvrir à l'interaction entre les deux mondes. Aujourd'hui, ces entités lui apparaissent bien moins qu'auparavant, car elle est devenue croyante. Catherine vivait une contradiction dans ses croyances puisqu'en tant que médium, elle était capable de voir les âmes d'êtres décédés, mais ne croyait pas à ceux dont elle a toujours entendu parler dans son éducation catholique (non pratiquante). Elle s'expliquait pouvoir voir des individus décédés, car la mort de l'humain est un processus naturel et les âmes qu'elle perçoit, selon elle, sont des énergies résiduelles de ces corps alors qu'aucune explication ne justifiait « l'existence » de Jésus par exemple. C'est en apprenant à connaître les différents êtres de l'astral que Catherine transforme son indifférence en respect notamment avec une des rencontres les plus marquantes, d'après la *fiada*, avec Juramidam. Pendant un rituel de *Cura*, alors qu'elle chante un hymne de Padrinho Sebastião, Catherine sent au fond d'elle que quelque chose d'important va arriver. Elle nous raconte :

« Mes guides me demandent d'aller dans le *healing room* et apparaît Mestre Irineu d'un côté, Sebastião de l'autre [...]. Ils sont très solennels et là ils me disent

- « Agenouille-toi! On veut te présenter quelqu'un! »

Et là, je suis toujours un peu comme « pourquoi je dois m'agenouiller? Et ils disent

- Agenouille-toi! On veut te présenter quelqu'un! »

Et là, je dis Ok et je m'agenouille. Là, le rideau s'ouvre. Souvent comme des visions. Je ne sais pas si ça t'est arrivé comme ça, mais tu as souvent l'impression qu'il y a comme un rideau qui s'ouvre soudainement. Et apparaît une espèce de *being* de lumière tellement intense que je ne pouvais pas le regarder. C'était comme trop fort. C'est comme si tu essaies de regarder le soleil. Ce n'est pas possible. Je voyais juste son contour. Lui apparaît et Mestre dit :

- « Je te présente Juramidam! Juramidam – Catherine! »

Tu sais quand on te dit (*chantant*) : « Eu peço força, da-me força! ». Tu sais c'est lui. La force c'est lui! [...] C'était tellement fort que je ne pouvais pas bouger. Je ne pouvais rien

faire d'autre que de pleurer et d'être extrêmement reconnaissante d'être présentée comme ça, parce que je me disais que oui on travaille ensemble, mais pour eux c'était important qu'il y ait une présentation officielle, consciente, voir avec quoi tu travailles et il te connaît et tu le connais. C'était comme une reconnaissance mutuelle. C'était très beau. Ça a été une expérience marquante. Ça a complètement changé ma façon de travailler avec le Daime par la suite. Je n'ai plus travaillé du tout de la même façon. Je suis devenue beaucoup plus au service. Ça s'est fait très facilement. [...] Mon travail devenait [alors] beaucoup plus conscient et beaucoup plus détaché! Je ne sais pas comment l'expliquer, mais jusque-là c'est comme si c'était une expérience. J'allais faire des expériences, j'allais expérimenter avec des *beings*... Et là, c'est devenu comme « On passe à une autre étape : le service un, mais aussi la conscience de ce qu'on est en train de faire vraiment! »

L'expérience du religieux prend ici tout son sens. En effet, Catherine vit une transformation après cette rencontre avec Juramidam. C'est à cet instant que son engagement est ferme et qu'elle prend conscience de son rôle et de sa mission au sein du Santo Daime. Malgré son caractère indomptable, Catherine sera dès lors au service des êtres de l'astral. Le « contrat » passé entre l'Empire Juramidam et les membres va sceller la relation qu'entretiennent les deux parties dans un système de maître et disciple. Aussi, à cette occasion le disciple atteint le statut « d'expert » dans cette nouvelle étape du cheminement spirituel et va alors travailler consciemment avec les entités au lieu de vivre simplement une expérience avec elles. Ce point liminal vécu par plusieurs des membres de l'église daimiste québécoise transforme l'individu qui passe d'un statut de travailleur subordonné dont la pratique se situe dans le vécu religieux à celui de collaborateur guidé par les êtres spirituels.

Apprendre à s'engager nécessite une compréhension profonde du fonctionnement du Santo Daime. De nombreux membres et visiteurs notamment, ne peuvent se faire à l'idée de cette soumission, car elle requiert une certaine abnégation de leur part. En effet, se conformer à des règles, suivre les instructions et appliquer des enseignements nécessite

d'un individu qu'il travaille sur ses qualités d'humilité et d'orgueil : des principes prônés par Mestre Irineu dans son *hinário*. La religion du Santo Daime ne constitue que la partie visible de l'iceberg si l'on peut s'exprimer de la sorte, car c'est sur le plan invisible que l'apprentissage est le plus actif. Bien évidemment, le fonctionnement symbolique des rituels doit être saisi par le participant, pour autant la profondeur des enseignements et des relations s'opèrent dans l'astral en permettant à chacun d'évoluer individuellement dans son chemin spirituel comme un disciple dont l'objectif est l'étroite collaboration avec les entités. Ainsi, l'apprentissage est l'un des éléments clés qui permet d'adapter ce contenu religieux et culturel brésilien à une culture aussi éloignée que celle du Canada et plus encore du Québec. Passons alors maintenant au second mécanisme facilitant cette adaptation et à fortiori son apprivoisement par les daimistes québécois.

5.2 Trajectoire religieuse et bricolage

La trajectoire religieuse des membres est marquée par des similarités laissant place à son intégration dans leur quotidien. Pour expliquer les antécédents religieux des *fardados*, il convient de scinder le groupe en deux parties avec le premier réunissant les aînés (entre 45 et 70 ans) et le second regroupant les plus jeunes (entre 25 et 36 ans). Ce choix a été déterminé en fonction du contexte religieux dans lequel les deux groupes ont été éduqués, mais également afin de démontrer l'influence de la *Révolution tranquille* du Québec sur le premier groupe. Bien que seuls trois membres du groupe soient Québécois dits « de souche », les autres membres du groupe des aînés ont tous été élevés au Québec et ont, de plus ou moins près vécu les événements de cette période. Rappelons-le, s'il le faut, que la *Révolution tranquille* (1960-1966) que l'on oppose volontiers aux années de

gouvernance du ministre Duplessis et de son conservatisme, est une période mouvementée à tous niveaux et par laquelle une sécularisation rapide de la région s'est opérée. Aussi, la mainmise de l'Église catholique est remplacée par un système d'éducation séculier et d'autres institutions étatiques (Meintel 2014 : 78). Bien qu'une baisse significative du nombre de pratiquants ait été observée (Lemieux 1990 : 146)⁴⁰, les Québécois s'identifient malgré tout assez souvent comme étant catholiques (Meintel et Gélinas (2012 : 6). Ainsi, la culture québécoise est empreinte du catholicisme lequel est ancré dans les « mentalités et [des] attitudes fondamentales des Québécois » (Lemieux 1990 : 150). Mentionnons tout de même que le reste du Canada est enclin aux mêmes transformations et voit également un recul clair du protestantisme (Beyer, 1996). Aussi, puisque les membres ont majoritairement reçu une éducation religieuse catholique (pratiquante et non pratiquante) ou protestante (anglicane pratiquante). En bref, le contexte religioculturel du Québec dans lequel ont vécu les membres aînés du groupe observé a eu un impact sérieux sur leur perception de la religion et les poussera à chercher une voie spirituelle à même d'expliquer les expériences extraordinaires vécues à de nombreuses occasions. Outre une éducation religieuse catholique ou anglicane, la moitié des membres du groupe des aînés est en contact avec les spiritualités autochtones dans leur vie adulte. Ceux-ci ont participé ou participent encore régulièrement à des Cercles de guérison ou à des tentes de sudations et à des Danses du Soleil. Du côté du groupe des plus jeunes *fardados*, nous avons inclus une visiteuse régulière dont le *fardamento* (engagement) ne saurait tarder. De ce groupe deux sont originaires de

⁴⁰ Selon Lemieux, la pratique dominicale aurait baissée dans tout le Canada, et particulièrement au Québec où le nombre est passé de 85% en 1965 à 35% au début des années quatre-vingt-dix (1990 : 146).

l'Ontario, l'un catholique, l'autre anglicane et quaker; le troisième membre est originaire d'Europe et éduqué dans foi catholique malgré des parents non croyants.

En revanche, il est possible de constater dans les deux groupes que plusieurs membres ont une pratique régulière du yoga et/ou du reiki. Par ailleurs, deux membres offrent également des soins professionnels de reiki⁴¹. Outre ces pratiques plusieurs fidèles de l'église daimiste québécoise ont suivi ou suivent encore les enseignements bouddhistes et hindouistes. Madrinha J., par exemple, estime avoir pu répondre à de nombreux questionnements spirituels grâce à ces préceptes arrivés au Québec dans les années soixante-dix. Elle participait par ailleurs à de multiples retraites Vipassana⁴² avant de *se fardar* dans le Santo Daime. C'est également le cas encore de nos jours pour des membres avec qui nous avons eu des discussions informelles dont un couple, en particulier, qui part en Inde au moins une fois par an afin participer à ces retraites. Léo, évoqué plus tôt, pratique aussi les enseignements bouddhistes depuis plus de trente ans. Bouddha est par ailleurs une figure intégrée à la pratique daimiste québécoise.

Finalement, il est important de noter que l'un des aspects majeurs qui ont poussé les membres vers la voie du Santo Daime provient incontestablement des expériences spirituelles profondes vécues avec l'usage de psychoactifs tels que le LSD (d-lysergic acid diethylamide), les champignons hallucinogènes (psilocybine) ou encore le cannabis. Lors de ces expériences, plusieurs adeptes racontent avoir été en contact avec leur véritable nature, s'être retrouvé en somme avoir eu une révélation sur eux-mêmes et le monde de l'invisible. Effectivement, non seulement le fait de « se retrouver » réfère à une

⁴¹ Cette pratique ne constitue pas un emploi à temps plein.

⁴² Technique de méditation indienne

identité perdue au long de la vie sur terre insinuant qu'une relation avec l'astral existait antérieurement, mais cela implique de la même façon l'idée de réincarnation où les croyances se perdent au fil des vies. D'autres fardados avouent avoir pris conscience qu'il y avait « quelque chose d'autre », « quelque chose de plus grand », en somme une autre réalité. D'autre part, quelques membres interrogés et ceux avec qui nous avons communiqué informellement révèlent avoir eu connaissance de l'ayahuasca antérieurement à leur entrée dans le Santo Daime. Ceux-ci racontent avoir participé à des cérémonies dans des cercles d'inspiration néochamanique ou même d'inspiration daimiste⁴³.

Les trajectoires religieuses sont alors différentes pour les deux groupes d'âge; en revanche, on peut constater combien la recherche d'expériences spirituelles est au cœur même de leur entrée dans le Santo Daime. Nous nous interrogeons alors sur les mécanismes mis en place par les membres afin d'inclure une religion aux antipodes d'un catholicisme ou protestantisme traditionnel. Comment font-ils sens de cette intégration religioculturelle amazonienne dans leur culture nord-américaine?

5.2.1 Construire un religieux qui a du sens

Pour apprivoiser un concept religieux si vaste et autrement plus distant culturellement, les membres mettent en branle un processus inconscient d'imbrication d'éléments religieux pour construire un tout religieusement vivable au quotidien. En

⁴³ Nous entendons par cercles d'inspirations néo-shamanique des groupes dont les pratiques s'inspirent de la mouvance Nouvel-Âge avec des influences spirituelles autochtones et bouddhiste notamment. Quant aux cercles d'inspiration daimiste, ils peuvent être définis par une pratique de certaines hymnes et enseignements, mais ne respectent pas le même cadre rituel. Ces derniers cercles sont créés par d'anciens fardados généralement selon nos informateurs.

réalité, l'influence des religions issues du sous-continent indien aura eu un impact considérable sur l'ouverture à d'autres religions, mais surtout sur la conscience du Soi. L'homme au centre de la religion est un concept nouveau pour les individus issus de cultes monothéistes où Dieu est au contrôle. En effet, l'individualisation du religieux est un des effets de la globalisation sur les cultures de confession catholique ou protestante dans notre cas; ce que Csordas (2009) considère par ailleurs comme la transcendance transnationale. Aussi, il paraissait naturel que le Santo Daime intéresse des individus dont la conscience du Soi dans le cheminement spirituel est une préoccupation majeure. Bien plus que cela, c'est la recherche de « l'expérience personnelle du sacré » (Meintel 2012 : 6) qui est au centre des attentes. Des attentes auxquelles le Santo Daime répond en associant le meilleur des deux mondes, si nous pouvons dire, puisqu'au-delà de proposer un système où l'expérience extraordinaire est maîtresse, le culte daimiste, par son syncrétisme, offre un cadre chrétien dont l'adepte a déjà connaissance lui procurant un certain confort. L'inconnu et l'attirant, en revanche, se situent dans l'exotisme amazonien du Daime et dans son cadre hybride amérindo africain. À l'instar des spiritualistes montréalais étudiés par Meintel et, chez qui « the experience itself seemed to be quite as important as the content of what was said » (2007 : 151), vivre le religieux chez les daimistes québécois passe par l'expérience mystique des trances ou des méditations profondes. Vivre le divin est un aspect fondamental de la religion daimiste, car il est fondateur des relations sociales avec les êtres spirituels. Le contact avec l'astral est capital entre autres parce qu'il est créateur d'authenticité et par conséquent justifiable dans l'esprit des membres. Effectivement, d'une part, ressentir le divin par le corps justifie l'expérience authentifiant ainsi toute la doctrine. D'autre part, les discussions qui

s'entament entre incarnés et désincarnés se concentrent souvent⁴⁴ sur la personnalité ou sur les actions du participant aux rituels. Aussi, il devient naturel pour ceux-ci d'affirmer qu'une telle expérience est authentique. En outre, la transe n'est pas une action volontaire du participant et se légitime alors comme la manifestation du divin à travers le corps tout comme les possessions par les esprits d'ailleurs. Dans quelle mesure alors, les trances de possession renforcent-elles l'idée d'authenticité collective?

5.2.2 La possession : une authenticité collective

Notons avant tout qu'aussi étrangement que cela paraisse, l'église daimiste québécoise n'encourage pas les incorporations pendant les rituels de *Concentração*. En vérité, l'ouverture à la possession est permise dans le cadre plus restreint des *Curas* où n'interviennent que des *fardados* expérimentés. Les cérémonies de *Concentração* sont des rituels silencieux où chacun travaille en méditation la plupart du temps. Les possessions sont perçues comme une distraction « sortant » les participants de leur méditation. Cependant, il arrive quelquefois que des incorporations surviennent en plein travail silencieux lorsque les énergies prenant possession du corps sont trop fortes pour le membre incorporé en question. Ron et Catherine sont deux des membres dont les incorporations sont récurrentes pendant les *Concentrações*. Le contrôle du corps devient difficile pendant les incorporations et nous avons eu l'occasion d'assister à plusieurs reprises à l'incorporation de Catherine par une entité autochtone nord-américaine qu'elle

⁴⁴ Ici, nous faisons référence à la première étape dans laquelle les participants aux rituels, (généralement novices) sont confrontés à une introspection ou à une discussion mouvementée concernant les mauvaises actions de ceux-ci. La seconde étape dont nous avons parlé plus tôt est davantage impliquée dans les interactions entre incarnés et êtres de l'Astral travaillant ensemble pour nettoyer les mauvaises énergies.

ne sait nommer et dont nous avons parlé au chapitre 4, et également chez Ron qui, à ces moments précis, quitte le cercle et se dirige vers la zone de guérison. Dans une entrevue, il nous expliquera que les incorporations lui sont récurrentes même à l'extérieur du cadre daimiste. Aussi, ces phénomènes sont marqueurs d'une authenticité collective légitimant la pratique du culte puisque, bien que non encouragés, ils surviennent malgré tout. En ce sens, cela démontre la puissance des êtres de l'astral à laquelle il faudra éventuellement se soumettre. À travers ce phénomène individuel, c'est la recevabilité de toute une religion et de la pratique de ses rituels qui se joue collectivement. Un facteur renforçant davantage cette authenticité collective est le discours qu'entretiennent les membres expérimentés dans les discussions suivant les rituels. En effet, après chaque rituel, un souper est partagé entre tous où sont favorisées des conversations dans lesquelles chacun demande à un autre comment s'est passé le travail. Bien que l'expérience de chacun soit assez personnelle et sans entrer réellement dans les détails, les participants partagent leur ressenti. En réalité, cette simple discussion informelle autour d'un souper conforte les apprentis daimistes qui, par le discours des plus expérimentés évoquant l'expérience du jour auprès des êtres spirituels, consentent d'autant plus à s'ouvrir à cette nouvelle réalité. Ainsi, le récit expérientiel des initiés légitime le Santo Daime tout en renforçant les phénomènes que les apprentis daimistes ont perçus eux-mêmes de leurs propres yeux.

À travers les deux précédentes sections, nous avons tenté d'établir une chronologie du processus d'intégration du Santo Daime à la réalité des daimistes québécois. Nous avons démontré alors comment l'expérience religieuse individuelle à travers la pratique du rituel et l'interaction avec l'autre dimension est nécessaire pour pouvoir saisir l'essence même du culte. Puis, nous avons mis en lumière que ce processus

individuel était légitimé de manière collective en particulier par le discours entourant l'expérience des daimistes expérimentés. Maintenant, il est question des bricolages auxquels ont recours les membres pour intégrer complètement la religion brésilienne à leur quotidien.

5.2.3 Négocier les frontières du religieux

Si le Santo Daime est une religion ancrée fermement dans la culture et l'Histoire du Brésil, il convient de dire que ces deux éléments ont sans aucun doute teinté le culte (Goulart 2004 : 12). Néanmoins, les daimistes québécois ont su s'approprier la religion grâce à la porosité des frontières du Santo Daime, une idée, par ailleurs, discutée par Assis et Labate (2014 : 16). La négociation des frontières s'opère ainsi sous une forme de réconciliation comme c'est le cas pour Léo par exemple. Léo, évoqué au début du chapitre, vivait une dualité entre sa pratique bouddhiste adoptée il y plus de trente ans et sa pratique daimiste. Bien que les enseignements du Santo Daime s'alignaient à quelques égards avec ceux du bouddhisme, celui-ci sentait une gêne au fait de participer aux rituels. Très récemment, Léo reçut un message de l'astral pendant un travail. À l'instar de la réception d'hymnes et bien que cela ne soit pas commun, ce message était si puissant, selon ses dires, qu'il dut l'écrire en quittant la cérémonie. Ce message expliquant que « peu importe le véhicule que l'on prend, l'important est que la destination soit la même », nous dira-t-il résumant le divin message. Ceci représentait alors pour lui une réconciliation entre ses deux pratiques et une paix qu'il recherchait depuis de nombreuses années. Mentionnons également le cas de Ron, mathématicien de formation, athée et cartésien, selon ses propos, mais qui après une expérience mystique profonde se réconcilie avec la spiritualité. Ron est aujourd'hui médium et incorpore des esprits

presque tous les jours au moment de sa prière du matin. Catherine constitue de la même façon un exemple parfait puisqu'elle refusait de croire en la Vierge, qui lui est finalement apparue et l'a réconciliée avec les Saints de la Bible. Les frontières du religieux sont également négociées en matière de fluidité de la circulation d'éléments religieux de diverses traditions. En ce sens, comme nous le disions au chapitre 2, ce phénomène est observable à travers de ce que Meintel et Leblanc définissent comme l'« individualisation des référents religieux » (2003 : 5). En effet, ce processus individuel permettra notamment à Élodie ainsi qu'à Jane d'employer des techniques yogiques de respiration pendant les moments difficiles du rituel. D'autres membres pratiquant le Reiki trouvent des similitudes avec les rituels daimistes dont l'un des objectifs fondamentaux est de retrouver une harmonie énergétique. Par ailleurs, le discours général est teinté d'éléments symboliques originaires du sous-continent indien et en particulier avec la notion de chakra que les daimistes québécois utilisent pour expliquer les flux d'énergies ou encore en quoi les hymnes influent sur certaines parties du corps. En outre, aucun des membres pratiquant une religion antérieurement à leur arrivée à l'église daimiste québécoise n'a évoqué avoir délaissé sa première pratique, au contraire. Léo se dit toujours bouddhiste, Jane quant à elle participe toujours aux rassemblements Quaker et d'autres prennent toujours part à des cérémonies autochtones ou néochamaniques notamment.

Néanmoins et malgré un contexte permissif (Meintel 2003 : 36), l'église daimiste québécoise s'attache à une authenticité qu'elle mesure en comparaison à la pratique d'une église brésilienne de Rio de Janeiro, évoquée au chapitre 2 et à laquelle celle-ci est affiliée. Aussi, la mobilité des membres vers le Brésil et leur participation à des rituels à l'église affiliée ou à d'autres leur permettent de calquer leur pratique sur ce qu'eux-

mêmes considèrent comme authentique. Et en effet, à la lumière des propos de Beyer (1998 : 69) pour les religions transnationales, l'authenticité se trouve « à la maison », au Brésil dans notre cas. Malgré cela, quelques pratiques ont été volontairement abandonnées et nous allons voir pourquoi.

5.2.4 Justifier les éléments « inintégrables »

L'adaptabilité du Santo Daime est presque idyllique si l'on en croit la permissivité du culte que nous venons d'aborder. Il semblerait alors malgré tout que cette religion n'ait pas été si distante que nous le croyions. En vérité, cela s'explique par le simple fait que la mobilité du culte a transité par de grands centres urbains brésiliens avant de se répandre au reste du monde. En cela, plusieurs adaptations ont été nécessaires notamment sur la fréquence des rituels qui a grandement diminué en raison d'éléments de la modernité urbaine : en particulier l'emploi à temps plein des membres par exemple ou encore son ouverture à d'autres religions comme l'Umbanda (Assis et Labate 2014 : 22). Si des changements s'opéraient déjà au sein même du pays, sa transplantation, bien que facilitée par ses adaptations au Brésil urbain, implique nécessairement une adaptation à son environnement. Aussi, le Québec d'aujourd'hui, qui est bien moins patriarcal que le Brésil, si ce n'est plus du tout, ne peut tolérer un déséquilibre basé sur le genre. L'église daimiste québécoise ne pouvait se résoudre à ce que le leader soit obligatoirement un homme. Madrinha J. a toujours expliqué aux membres de l'église qu'il est légitime de s'adapter à son temps et à sa culture. Elle avoue s'être renseignée auprès de plusieurs leaders brésiliens qui l'ont soutenue dans sa démarche. D'autre part, Mãe Baixinha dirigeait une église depuis quelques années et bien que des critiques d'autres églises aient

surgi, l'évolution ne s'est pas arrêtée pour autant. C'est en suivant ce modèle que Madrinha J. légitime son autorité en tant que femme. Par ailleurs, un élément intéressant appuyant cette décision se trouve dans le fait que les femmes, selon les traditions chamaniques usant de l'ayahuasca, n'étaient pas autorisées à consommer le breuvage, ni même à le toucher pour le servir durant leur cycle menstruel. Aussi, Madrinha J. a fondé son église au Québec et alors qu'elle n'était encore que dans sa quarantaine, elle est entrée en ménopause. « This was meant to be! » nous déclarera-t-elle. Un signe que tout a une signification dans la vie, que le moindre signe peut être attribué à une entité ou à quelque chose en relation à l'astral. Nous pourrions tout aussi bien revenir sur le sujet des uniformes dont nous avons parlé au chapitre 4, lesquels sont actuellement en phase de modifications pour des raisons de confort notamment. En revanche, Madrinha J. et ses membres souhaitent conserver la jupe pour les femmes pour se conformer à la tradition. Les fidèles ne sont d'ailleurs pas plus en accord avec les règles qui régissent la confection du thé (*feitio*) au Brésil, où les femmes ne sont pas admises; évidemment, la question ne se pose pas pour le Québec, car la plante ne pousse qu'en milieu tropical.

En bref, au cours des précédents paragraphes nous avons tracé les mécanismes mis en place volontairement ou non par les membres pour que la religion daimiste, aussi distante soit-elle, s'adapte à leur compréhension de la religiosité. Apprivoiser le Santo Daimé requiert néanmoins un pas de plus pour l'immerger complètement dans le quotidien des daimistes québécois en acceptant de « travailler » avec les êtres de l'astral. En cela, le rôle de chacun attribué par les esprits du Santo Daimé va inéluctablement ancrer le *fardado* dans une mission divine. Tout comme les daimistes brésiliens décrits par Groisman (2004 : 10), les daimistes québécois « définissent leurs actions à partir

d'une dimension relationnelle avec la divinité et le monde spirituel — qui en dernière instance, et implicitement, est celui qui les intègre dans le contexte de son obligation, et ce qui aussi, par extension, organise, dramatise et stimule la relation de camaraderie et de soumission que de nombreux daimistes associent aux autres directions [lignées] du mouvement » [traduction libre]. Ici, l'anthropologue brésilien note que la mission conférée aux daimistes les circonscrit dans un rapport amical, mais quand bien même de soumission et poursuit l'analyse de ce devoir comme suit :

« Associée à cette articulation entre action-sacré-divinité-direction, se configure une idéologie d'honneur et de genre. De cette manière, celui qui “reçoit” et concrétise sa mission accomplit avec succès les desseins d'un Soi discipliné, humble, courageux et réalisateur, des valeurs hautement désirées dans un contexte de logique karmique qu'est le Santo Daime en tant que système religieux. » [Traduction libre] (Groisman 2004 : 10)

Aussi, le rapport d'obéissance qu'entretiennent les incarnés avec les entités contribue à l'évolution du *fardado* dans la hiérarchie de l'astral et confère de la même façon une autorité en matière de connaissance des esprits, mais également un statut de disciple exemplaire auprès des participants aux rituels. Cet aspect est marqué dans les discours où quelques *fardados* sont mentionnés comme référence en la matière. Catherine est souvent mentionnée dans les discussions informelles comme étant « la meilleure personne à qui parler » et davantage encore, alors que son caractère « insoumis » se laissait apprivoiser lors de sa rencontre avec Juramidam (cf. 5.1.4). Alors quelle est donc cette relation? Qu'est-ce que ce travail de collaboration entre incarnés et désincarnés?

5.3 Le contrat tacite entre *fardados* et êtres de l'astral

La collaboration entre les deux parties (incarnés et désincarnés) procure à chacune un intérêt. Quelles sont donc ces missions tacites confiées aux membres par les entités

daimistes ? Et quels bénéfices chacun en retire-t-il ? En fait, bien qu'il existe une réelle subordination des membres aux êtres spirituels, le discours des daimistes de l'église québécoise présente plutôt ce rapport en termes de « collaboration », de « travail avec les esprits » et de « relation d'entraide ». Aussi, le conformisme dont ceux-là font preuve n'est pas perçu de la sorte, mais plutôt comme une nécessité pour le bon fonctionnement du monde énergétique, et par conséquent celui du monde des incarnés. Le rapport entre les deux parties repose entièrement sur un contrat tacite; c'est-à-dire que les « règlements » de l'astral ne sont pas formellement explicités au *fardado*, mais sont néanmoins sous-entendus quoique certains membres aient reçu des messages clairs d'une mission ou d'une action à exécuter. Cela a été le cas pour Madrinha J. qui reçut l'instruction de fonder son église au Canada ou encore pour Catherine à qui les guides ont expressément demandé d'interrompre un rituel pour passer un message à Madrinha J.. En fait, l'exemple de Catherine est d'autant plus intéressant qu'il soit survenu pendant une période difficile pour l'église qui s'était vue interdire l'usage du sacrement. Aussi, le message confié à Catherine lors d'une *miração* (vision) révélait qu'une exemption allait être octroyée sous peu; un message qui contribua autant à soulager les membres qu'à renforcer l'appartenance au groupe.

Nous argüons que la compréhension des missions de chacun est tacite, car elle ne s'exprime pas verbalement. En effet, les entités spirituelles ne formulent aucune instruction comme telle, mais l'entendement est possible à un niveau inintelligible, celui du ressenti dont nous avons aussi discuté pour l'entendement d'hymnes en portugais chez les non-lusophones (cf. 5.1.2). Ainsi, lorsque les « urgentistes » d'Élodie lui demandent de venir travailler avec eux, nous comprenons que l'entraide configure et concrétise la

relation qui se noue entre celle-ci et l'astral. Le rôle des *fardados* est circonscrit dans les valeurs morales du Santo Daime soit celle de l'entraide, de la communauté et de l'engagement. De manière plus concrète, la fonction des daimistes se concentre plus particulièrement sur la circulation des énergies soit des entités au sein du groupe et pour le reste du monde. Bien que ce dernier projet soit vaste, il est néanmoins véritablement inscrit dans la collaboration des deux parties. Aussi, les rituels offrent un couloir énergétique, que l'on pourrait tout aussi bien dessiner au-dessus de l'autel central, où les entités circulent de l'astral à la Terre et vice-versa. Effectivement, en maintenant le flux énergétique grâce aux hymnes et à la *firmeza* de chacun, les âmes errantes de défunts restés fixés dans la dimension terrestre pour quelques raisons (suicides, enfants avortés, mort accidentelle) profitent de ce passage pour voyager vers la lumière. Cette action est nécessaire, car le fait d'errer dans notre dimension provoque un déséquilibre énergétique et a des conséquences négatives sur les humains (inconfort, dépresses et maladies en général) selon plusieurs de nos informateurs. Grâce à la *corrente* (courant) énergétique, les entités peuvent également se déplacer de l'astral vers notre dimension. En ce sens, cela permet à certains esprits de converger vers des *fardados* afin de transmettre des messages se synthétisant en réception d'hymnes ou même en incorporation. Catherine, dont les incorporations sont récurrentes, estime que les entités « aiment incorporer les gens » et explique que ces énergies n'ont pas de matière, n'ont pas de limites comme celles d'un corps, et n'ont pas de sensations comme celles qu'un humain pourrait avoir (sentir le vent, toucher un objet, respirer entre autres). Cette circulation d'énergies à laquelle les participants d'un rituel collaborent est un chantier de longue haleine, mais qui apporte autant de bénéfices aux entités qu'aux participants eux-mêmes. En effet, les

daimistes tirent avantage de cet échange en matière de guérison. Bien que l'église daimiste québécoise ne clame aucune guérison physique par les rituels, la guérison spirituelle est néanmoins un aspect sur lequel il est possible de travailler. Le travail de l'éveil de la conscience à la vérité, soit ce qui est bon et juste, permet au participant de retourner aux sources de ces maux dont le noyau est souvent situé dans le mental. Aussi, une introspection permet de travailler sur les aspects les moins reluisants de la personnalité et d'évacuer le stress relié à celui-ci. La guérison dont il est question dans le Santo Daime est relative au nettoyage d'énergies négatives qui d'accoutumé peuvent être purgées pendant un rituel par des vomissements et des diarrhées ou par la *corrente* énergétique. À la suite des rituels, malgré des travaux parfois très difficiles pour certains, la grande majorité des participants évoque un sentiment de paix profonde et de relaxation importante. Deux notions qui sont également relatives au sentiment intense d'amour envers soi et envers les autres; des sentiments que nous avons nous-mêmes partagés. Ces sentiments que les *fardados* attribuent volontiers aux relations entretenues avec les êtres de l'astral cimentent davantage encore les membres dans le culte et légitiment leur engagement dans celui-ci.

5.4 Conclusion

Les piliers de l'appriovissement du Santo Daime pour les daimistes québécois reposent sur trois mécanismes imbriqués les uns dans les autres. Le premier réside d'une part dans l'apprentissage du culte à l'initiation au portugais notamment qui permet au membre d'intégrer et de saisir la cosmologie et les préceptes contenus dans les hymnes. Cet apprentissage est nécessaire d'autre part afin de pouvoir chanter les hymnes pendant

les rituels; des hymnes qui sont reconnus pour leurs pouvoirs d'éveil de la conscience, mais également d'induction en transe, instant où une relation avec les êtres spirituels est créée. Le second élément de l'apprentissage demeure la réception des hymnes réclamant du *fardado* une qualité de discernement consentant à distinguer « le bien du mal » (Pelaez 1994 : 64), les pensées qui viennent du mental et celles qui nous proviennent de l'astral. Le troisième devoir des *fardados* est de comprendre la symbolique rituelle par leur pratique et par la discipline du corps à travers les méditations et la *firmeza* décrites par Dawson comme « disciplined, resolute and focused » (2010 : 143). Le quatrième élément à intégrer se situe dans l'engagement envers le culte. Bien que le rite de passage (Van Gennep 2011) de la prise de l'étoile soit symbolisé par une cérémonie, le véritable engagement s'effectue auprès des êtres spirituels qu'il faut apprendre à connaître. L'engagement implique une certaine introspection du membre sur la place de son égo dans sa prise de décision comme cela a été le cas pour Catherine ou la confiance en ses capacités dans le cas d'Élodie par exemple.

Par ailleurs, à travers la trajectoire religieuse des membres, nous aurons compris combien le bricolage des éléments religieux antérieurs nécessitait une réorganisation ou plutôt une ouverture afin d'y imbriquer les nouveaux éléments du Santo Daime et ainsi définir une nouvelle réalité religieuse. En effet, la porosité des frontières du Santo Daime à certains égards est nécessaire à son implantation comme nouveau système de sens dans la réalité des daimistes de l'église québécoise. Aussi, reformuler ou reconfigurer sa compréhension du religieux dépend de la nouvelle combinaison des symboles antérieurs et postérieurs. Ainsi, il faut donc aux daimistes québécois trouver des éléments de leur première confession qui ont du sens dans ce nouveau culte et même justifier son

engagement dans le Santo Daime comme un ordre naturel des choses. En somme, certains événements de la vie devront justifier le chemin qui a mené des individus à intégrer cette nouvelle religion. Notons l'exemple discuté plus haut de Madrinha J. dont le cycle s'est arrêté très tôt lui permettant ainsi d'officier comme leadeur ou encore Catherine qui voyait des signes l'appelant vers le Brésil.

Suite à ce processus d'apprentissage et de bricolage religieux, la question d'authenticité s'impose comme un besoin réel pour la collectivité. En effet, c'est au niveau collectif que s'opère la légitimation du culte en particulier à travers les possessions qui voient apparaître des êtres spirituels brésiliens ou encore à travers une réception d'hymne en portugais par des non-lusophones.

Nous avons vu que certains éléments du culte qui ne peuvent avoir de sens dans la réalité québécoise, sinon canadienne sont éliminés et justifiés comme des pratiques découlant d'une tradition patriarcale plutôt que de celle de la religion en elle-même. En outre, certaines modifications peuvent être apportées à la pratique des rituels comme l'uniforme pour des questions de confort par exemple. Ces petits changements seront expliqués tantôt comme étant nécessaires pour notre société moderne, tantôt justifiés en recherchant des similitudes à travers l'évolution de l'histoire du culte. Mentionnons la discussion avec Madrinha J. qui légitime également les modifications de la *farda* par le fait que l'instigateur du Santo Daime, Mestre Irineu ait changé par deux fois les détails des uniformes.

Le dernier point que nous ayons abordé fait référence au contrat tacite qui s'opère entre les incarnés et les désincarnés. Il est attendu des membres qu'ils s'impliquent dans

le rôle que leur attribuent les entités de l'astral. Par ailleurs, nous évoquons que la compréhension de la mission qui leur est donnée s'exerce sur un plan inintelligible dans le sens où elle n'est pas verbale. Ainsi, son entendement est perçu à travers un ressenti plutôt que d'être circonscrit dans des paroles. La mission des *fardados* se concentre sur la circulation des énergies qui favorisent le déplacement des entités entre l'astral et la terre; une mission de laquelle les membres retirent également des bénéfices avec la possibilité d'une guérison pour eux-mêmes, leurs coreligionnaires et pour le reste du monde. C'est ainsi que, malgré un discours qui tend à démontrer une collaboration avec les êtres de l'astral, les *fardados* obéissent à une hiérarchie où les entités sont à la tête. Ce contrat tacite marque donc une relation de disciple à maître, mais dont les *fardados* retirent une sensation incommensurable d'amour et de paix interne irradiant leur vie quotidienne.

Chapitre 6 Conclusion

Avant d'évoquer nos dernières considérations sur les perspectives dans le champ d'études de l'usage rituel des psychotropes, résumons notre analyse en quelques points.

6.1 En résumé

Pour comprendre comment la religion brésilienne du Santo Daime s'est implantée au Québec, il était important de dessiner une esquisse de sa trajectoire historique et géographique. Aussi, nous l'aurons compris, le Santo Daime découle d'une tradition chamanique sud-américaine née aux confins de l'Amazonie. La région entière partage cette tradition qui use de l'ayahuasca rituellement. L'étrangeté du phénomène réside dans le fait que les religions ayahuasqueiras ne se sont développées qu'au Brésil; il serait donc intéressant d'explorer cet axe qui pourrait former, selon nous, une étude fort pertinente. Les religions de l'ayahuasca sont nées, comme nous l'avons vu, dans un contexte en pleine mutation, mais qui ont malgré tout conservé plusieurs aspects des traditions chamaniques. Outre les éléments des traditions chamaniques, le Santo Daime, religion synchrétique, présente les influences des religions afro-brésiliennes dont l'instigateur Mestre Irineu est issu, du catholicisme évoluant au Brésil depuis l'arrivée des Portugais ainsi que de l'ésotérisme et du kardécisme européen. D'autre part, comme nous l'avons mentionné antérieurement, de la diversification du Santo Daime ont résulté d'autres religions ayahuasqueiras dont l'União do Vegetal et Barquinha; puis une expansion vers les centres urbains brésiliens pour ensuite se répandre au reste du monde notamment en Amérique du Nord et en Europe. Pour autant, il existe des églises daimistes du Japon

jusqu'en Australie en passant par Israël, donnant lieu par ailleurs à des combinaisons religieuses des plus formidables sur lesquelles l'anthropologie devrait se pencher.

À l'instar du temple umbandiste Aran à Montréal (Hernandez 2009), l'église daimiste québécoise ne s'est pas fondée par le biais d'immigrants brésiliens, mais par une résidente de la province. De cette façon, le Santo Daime qui était auparavant exercé par une couche de population pauvre s'exerce dorénavant par une population issue de la classe moyenne dans les centres urbains brésiliens et plus lorsque celle-ci arrive au Québec notamment où l'église étudiée présente une population hautement éduquée. Aussi, Madrinha J. aura contribué à l'expansion de la religion daimiste à travers le Québec et le reste du Canada. Nous avons fait part du problème occidental de l'importation de l'ayahuasca qui n'est finalement autorisé que par quelques rares pays. Le Canada n'a pas encore octroyé d'exemption, néanmoins plusieurs groupes et églises en importent encore illégalement. D'autres ont fait les démarches légales qui leur permettront éventuellement, grâce au nouveau gouvernement, d'en faire un usage rituel, mais également de pouvoir réguler son importation au pays.

Le chapitre 4 nous a renseignés sur l'église étudiée de sa fondation à ses membres en passant par ses rituels. Nous avons vu quels étaient les préceptes sur lesquels se fondait la religion en observant notamment la symbolique des hymnes et des travaux de *Concentração* auxquels nous avons assisté. Nous avons discuté brièvement du patrimoine des entités spirituelles du Santo Daime et n'avons pu détailler toutes celles existant aux vues de la densité de la liste. Une liste qui comprend autant d'esprits issus des religions afro-brésiliennes, que ceux des traditions chamaniques, catholiques et

kardécistes notamment, mais dans notre cas de nombreux esprits des traditions autochtones d'Amérique du Nord (*Native*).

Notre dernier chapitre a présenté une analyse des mécanismes établis, souvent de manière instinctive ou involontaire, permettant à des individus issus d'une culture fort éloignée du Brésil d'appivoiser une telle religion. Nous avons constaté que trois phases étaient nécessaires pour ce faire soit l'apprentissage, l'adaptation et l'application. Cette partie aura su démontrer combien les membres redoublent de créativité dans l'imbrication de ce nouveau culte autant à leur confession antérieure qu'à leur vie quotidienne et en particulier en ce qui concerne l'explication d'évènements qu'ils observent comme un signe annonciateur de leur rencontre avec la religion brésilienne. La dernière partie a eu pour but de répondre plus précisément à la problématique du sens dans la transposition d'un système symbolique religieux d'une culture à une autre. Aussi, nous avons compris que les daimistes québécois, bien plus que de légitimer leur implication au présent, la conjuguent au passé en démontrant par « a plus b », qu'ils y étaient destinés et que cette destinée est contrôlée par ceux que l'on ne voit pas, mais qui sont là. Ceux qui nous guident dans notre chemin de vie que l'on soit croyant ou non.

6.2 Perspectives d'études sur l'usage rituel des psychoactifs

En tout dernier point, nous aimerions aborder ce qui constituera pour nous une direction à creuser pour une prochaine recherche. Notons tout d'abord les difficultés auxquelles font face les chercheurs dans le cas où des substances considérées comme des drogues sont impliquées. En effet, bien qu'il s'agisse de contributions importantes à la science, de tels sujets se voient souvent refuser un certificat d'éthique. Il n'en demeure

pas moins que ce sujet extraordinairement vaste peut être analysé sous plusieurs angles et notamment celui des thérapies développées à travers l'absorption d'une substance enthéogène, nous en discutons plus haut par ailleurs. Le centre Takiwasi au Pérou, dirigé par le Dr Mabit en est un exemple et offre des thérapies aux toxicomanes ou aux alcooliques et qui en tire des résultats encourageants (Mabit 2001). D'autres utilisent de telles substances contre les états dépressifs, dont des traumatismes psychologiques chez les vétérans, notamment⁴⁵. À vrai dire, de nombreuses études voient le jour actuellement sur le potentiel de l'ayahuasca notamment comme nous l'avons cité au chapitre 3. Certaines autres substances aborigènes sont explorées comme l'ibogaïne utilisée par les Bwiti en Afrique entre autres ou le peyotl chez les Autochtones du Mexique et du sud des États-Unis par exemple. Il y a là pléthore d'axes à étudier et notamment les théories postulant que ces substances auraient été à l'origine des religions (Wasson, Kramrisch, Ott et Ruck 1986) ou encore ceux qui voient dans les enthéogènes un avenir pour la religion (Forte 2012), un aspect auquel Weber et Durkheim n'ont probablement pas songé. Somme toute, ces perspectives d'études semblent être une excellente opportunité de convergence des savoirs interdisciplinaires; surtout au Canada où depuis près de vingt ans, l'usage rituel de l'ayahuasca est interdit.

⁴⁵ Communication personnelle avec un ancien pilote d'hélicoptère de l'armée américaine qui s'est soigné par une thérapie usant l'ayahuasca.

Annexe 1

17 — CONFISSÃO (3x, de pé)

Meu divino pai do céu
Soberano criador
Eu sou um filho seu
Neste mundo pecador

Meu divino pai do céu
Meu soberano senhor
Perdoai as minhas culpas
Pelo vosso santo amor

Meu divino pai do céu
Soberano onipotente
Perdoai as minhas culpas
E vós perdoe aos inocentes

Eu confesso os meus pecados
E reconheço os crimes meus
Eu a vós peço perdão
Ao meu divino senhor Deus

3 PAI-NOSSO E 3 AVE-MARIA INTERCALADOS;
UMA SALVE-RAINHA; LOUVADO SEJA NOSSO
SENHOR JESUS CRISTO, PARA SEMPRE SEJA
LOUVADA A NOSSA MÃE MARIA SANTÍSSIMA
AMÉM;
PELO SINAL DA SANTA CRUZ...

Annexe 2

1 — LUA BRANCA (de pé)

Deus te salve ó lua branca
Da luz tão prateada
Tu sois minha protetora
De Deus tu sois estimada

Ó mãe divina do coração
Lá nas altur (as) onde estás
Minha mãe lá no céu
Dai-me o perdão

Das flores do meu país
Tu sois a, mais delicada
De todo o meu coração
Tu sois de Deus estimada

Ó mãe divina do coração...

Tu sois a flor mais bela
Aonde Deus pôs a mão
Tu sois minha advogada
Ó Virgem da Conceição

Ó mãe divina do coração...

Estrela do universo
Que me parece um jardim
Assim como sois brilhante
Quero que brilhes a mim

Ó mãe divina do coração...

Annexe 3

LES PRINCIPES DU SANTO DAIME

1. Nous croyons à l'existence d'un Dieu omniscient, omniprésent et tout-puissant dont l'attribut principal est l'amour cosmique universel et qui se manifeste à travers toute la création.
2. Nous croyons à l'existence d'un Royaume Impérial d'Êtres Divins incluant le Divin Père Éternel, la Divine Mère Souveraine, le Seigneur Jésus Christ, le Patriarche St Joseph, St-Jean Le Baptiste, les Anges, les Archanges et les autres hiérarchies d'Anges qui avec les saints illuminés composent la Cour Céleste.
3. Nous consacrons une dévotion spéciale aux Archanges Michel, Raphaël, Gabriel, Uriel et aux différents êtres spirituels de l'Astral qui émanent de l'Esprit Saint et servent le Christ en illuminant la conscience humaine.
4. Nous respectons les manifestations et les êtres spirituels des traditions indigènes de différentes régions d'Afrique et des continents américains, esprits ancestraux ayant des capacités de guérison et dotés d'une immense sagesse.
5. Nous croyons en la protection et la guidance de ces Êtres Divins dans le but de nettoyer nos corps émotionnels, mentaux et spirituels.
6. Nous croyons en la Sainte Doctrine tel que reçue par Maître Raimundo Irineu Serra, à travers une apparition de Notre Divine Mère sous forme de la Reine de la Forêt.
7. Nous croyons que la deuxième venue du Christ, symbolisée par le deuxième bras de la Croix de Caravaca, réfère à la mission de Maître Juramidam.
8. Nous croyons que la deuxième venue du Christ a aussi une signification ésotérique et doit être interprétée comme Sa présence en nous, qui peut être expérimentée par chacun de nous.
9. Nous croyons au but divin de la communion avec notre sacrement, le Santo Daime, qui est la recherche d'une connaissance de soi se révélant par l'expérience directe et personnelle de cette conscience christique se manifestant en nous.
10. Nous croyons que cette présence christique est expérimentée comme un conseiller intime qui nous apprend comment devenir l'instrument de sa paix et de sa sagesse, nous réalignant avec notre divinité intérieure.
11. Nous croyons que le sacrement du Santo Daime est un véhicule de l'expérience directe avec le Divin et le Royaume Céleste où résident les Êtres Divins.
12. Nous croyons que le sacrement du Santo Daime est fondamental au rituel du Santo Daime, car il fournit la possibilité d'atteindre les états de conscience supérieure d'une authentique expérience mystique.
13. Nous croyons que le thé du Daime est un mariage sacré des principes masculin et féminin par l'ébullition de la feuille Rainha et de la vigne Jagube.
14. Nous croyons que le Santo Daime tire ses racines des traditions millénaires des Incas et des cultures indigènes précolombiennes, et qu'il s'est développé par la communion directe avec le Divin rendue possible par ce sacrement vivant utilisé par les sages, les clairvoyants et les shamans de l'Antiquité.
15. Nous croyons que ce courant ininterrompu de tradition a culminé avec Maître Raimundo Irineu Serra, qui a rebaptisé l'Ayahuasca, qui est le nom d'un prince

- Inca et le sacrement des habitants vaincus par la conquête européenne, « Santo Daime ».
16. Nous croyons que notre sacrement végétal est le véhicule d'une présence Divine (connue sous le nom de Juramidam) qui représente l'esprit du Christ et révèle Ses enseignements à travers les « miracões » (états de conscience visionnaires) et les hymnes.
 17. Nous croyons que les hymnes reçus par les Aînés, les maîtres et les membres plus expérimentés de notre foi religieuse sont sacrés et contiennent des enseignements spirituels de valeur perpétuelle et universelle.
 18. Nous croyons que les principaux messages des hymnes incluent la communion spirituelle avec le Divin, les louanges aux êtres célestes, le respect et la compassion pour nos frères et sœurs, la foi dans le Divin Père Éternel et la Divine Mère Créatrice, et le respect et la préservation de la Nature.
 19. Nous croyons que les rites de cette approche synchrétique permettent d'expérimenter une connexion avec le Divin dans la Nature, avec l'Univers et avec notre moi supérieur.
 20. Nous croyons en la rédemption et le baptême dans cette véritable eau de vie qu'est le Santo Daime, pour la rémission des erreurs passées et l'entrée dans une vie nouvelle.
 21. Nous croyons que le Santo Daime est expérimenté par ses adeptes comme une Eucharistie de la Nature.
 22. Nous croyons que la fabrication de ce sacrement est un processus sacré et initiatique, étant exécuté en accord avec les règles directement formulées par la Vierge Mère à Maître Irineu.
 23. Les rituels du Santo Daime sont appelés « Travaux », car nous croyons qu'ils permettent aux initiés de prendre la responsabilité consciente de corriger leurs lacunes personnelles et de se transformer pendant les rituels.
 24. Nous croyons avoir la responsabilité de nous transformer nous-mêmes et de nous développer en un être plus évolué à l'image du Christ.
 25. Nous croyons en la vie éternelle de l'âme, à la réincarnation et à l'examen de nos incarnations, à la lumière de la clairvoyance permise par le Santo Daime pour comprendre notre Karma et éliminer les obstacles à l'évolution de notre esprit.
 26. Nous croyons qu'il est possible lors de notre « travail » d'obtenir une guérison spirituelle, car elle fait partie du processus naturel que chacun expérimente dans la recherche de son Moi véritable et de l'unité avec le Divin.
 27. Nous croyons en la pratique quotidienne de la prière et de la méditation, en la pratique du pardon, de la charité, de l'humilité et en l'obéissance aux enseignements spirituels révélés intérieurement à travers la communication avec le Divin rendue possible par le Santo Daime.
 28. Nous croyons en une vie sacrée dans le contexte d'une communauté dédiée à cette fin. La communauté du Santo Daime croit que de vivre une vie religieuse est plus important que d'avoir des expériences religieuses.
 29. La communauté est vue comme une famille de frères et sœurs et cette relation familiale inclut aussi une profonde identification et une empathie avec les éléments de la Nature, les êtres spirituels de la forêt, des rivières et des océans, le soleil, la lune et les étoiles du firmament.

30. Nous croyons en l'importance de préserver et de respecter la Nature, la faune, la flore et toutes les créatures vivantes.
31. Nous croyons que l'harmonie avec la Nature et les autres êtres, ainsi que de vivre une vie communautaire avec une conscience écologique, font partie des fondations de notre chemin spirituel.
32. En tant qu'individus et citoyen (ne) s responsables, nous croyons dans le respect et l'accomplissement de nos responsabilités civiles et collectives.
33. Nous reconnaissons le droit à un individu de choisir sa religion et/ou son cheminement spirituel.
34. L'adhésion à la doctrine du Santo Daime est volontaire. L'initiation (l'entrée officielle dans la communauté) est aussi volontaire. Le retrait de la communauté est aussi volontaire; aucune espèce de contrainte n'est appliquée. Le prosélytisme est interdit. Le Santo Daime accueille toute personne en quête d'un réconfort spirituel. Les mêmes principes sont respectés dans toutes les communautés du Santo Daime, indépendamment de la nationalité, de la race, de la couleur et de la croyance. Le Santo Daime diffère des autres religions de masse en ne recherchant pas de nouveaux participants. Elle assume sa mission charitable sans solliciter, mais plutôt en accueillant sans discrimination toute personne qui cherche.
35. Notre religion, bien qu'étant de confession chrétienne, a des racines éclectiques. En conséquence elle respecte les autres traditions, et parfois incorpore dans ses enseignements des éléments venant d'autres grandes traditions spirituelles. (exemple basé sur les mêmes principes tirés du site de Céu do Montréal <http://santodaime.ca/fr/wp-content/uploads/2013/07/CDM-Guide-des-visiteurs.pdf>)

Annexe 4



Annexe 5

INFORMATION DIÉTÉTIQUE ALIMENTS AYANT UNE INTERACTION POSSIBLE AVEC LE THÉ SANTO DAIME

La tyramine est un acide aminé que l'on trouve dans divers aliments, et est un sympathomimétique indirect qui peut causer une réaction hypertensive chez les patients recevant la thérapie par IMAO.

La monoamine oxydase (IMAO) se trouve dans le tractus gastro-intestinal et désactive la tyramine; lorsque les médicaments empêchent le catabolisme de la tyramine exogène, cet acide aminé est absorbé et déplace la noradrénaline de l'extrémité du nerf sympathique et l'adrénaline des glandes surrénales. Si une quantité suffisante d'amines vasopressives est libérée, un patient peut ressentir des maux de tête occipitaux ou temporaux violents, diaphorèse, mydriase, raideur de la nuque, des palpitations, et une élévation de la pression sanguine systolique et diastolique peut s'ensuivre. (Anon, 1989; Da Prada et al, 1988; Brown et Bryant, 1988).

En de rares occasions, des arythmies cardiaques, défaillances cardiaques, et hémorragies intracérébrales se sont développées chez des malades suivant une thérapie IMAO sans respecter de restrictions alimentaires. (Brown et Bryant, 1988). Des restrictions alimentaires sont donc exigées pour les malades recevant des IMAO. Les nombreuses restrictions alimentaires publiées auparavant avaient été recueillies vers 1976 et en raison de changements dans le traitement de la nourriture et de méthodes analytiques plus fiables, de nouvelles recommandations ont été publiées (Anon, 1989 ; McCabe, 1986).

La teneur en tyramine des aliments varie considérablement en raison des différences dans la transformation, de la fermentation, du mûrissement, de la dégradation, ou de contamination accidentelle. Beaucoup de nourritures contiennent de petites quantités de tyramine et la formation de grandes quantités de tyramine a été rapportée si des produits ont été vieillis, fermentés, ou avariés. Étant donné que les conséquences d'une combinaison de tyramine et IMAO sont proportionnelles à la dose, les réactions peuvent être minimisées sans éliminer complètement les aliments contenant de la tyramine. Il faut approximativement de 10 à 25 mg de tyramine pour susciter une réaction sévère, comparativement à 6 à 10 mg pour une réaction faible. Les nourritures qui contiennent normalement de faibles quantités de tyramine peuvent poser un risque si elles sont consommées en quantité anormalement grande ou si elles sont avariées (McCabe, 1986).

Trois listes ont été compilées, soit les aliments à éviter, les aliments pouvant être consommés en petites quantités, et les aliments insuffisamment documentés pour les restreindre) dans le but de réduire au minimum les restrictions alimentaires strictes utilisées auparavant et améliorer la conformité et la sécurité de thérapie par IMAO.

Les aliments à éviter ci-dessous sont ceux contenant suffisamment de tyramine (en portions petite ou normale) pour créer une élévation dangereuse de la tension. (McCabe, 1986).

ALIMENTS À ÉVITER

Boissons alcoolisées : toutes, y compris les bière et vins sans alcool. Elles peuvent contenir de la tyramine et doivent être évitées (Anon, 1989; Stockley, 1993).

Choucroute

La teneur en tyramine variait de 20 à 95 mg/g. À éviter (McCabe, 1986).

Extraits protéiques

Trois marques d'extrait de viande contenait 95, 206, et 304 mg/g de tyramine. Les extraits de viande doivent donc être évités (McCabe, 1986). Évitez les suppléments de protéines alimentaires liquides ou en

poudre (Anon, 1989).

Fromage

On ne peut pas juger de la teneur en tyramine par l'apparence, le goût, ou la variété de fromage. Ceux-ci devraient donc être évités. (Le fromage à la crème et le fromage cottage peuvent être consommés) (McCabe, 1986; Anon, 1989, Brown & Bryant, 1988).

Ginseng

Certaines préparations ont donné lieu à des maux de tête, des tremblements, et des symptômes de manies (Anon, 1989).

Gousses de haricots

Ces fèves ne contiennent pas de tyramine, mais de la DOPA, qui est métabolisée en dopamine et peut déclencher une réaction vasopressine et ne devrait donc pas être consommés, en particulier si elles sont trop mûres (McCabe, 1986; Anon, 1989; Brown & Bryant, 1988).

Pâte de crevettes

Contiennent une grande quantité de tyramine (Anon, 1989).

Poisson

Les poissons fumés, fermentés, marinés (hareng) ou vieillis de quelque façon que ce soit peuvent contenir des niveaux élevés de tyramine et doivent être évités (Anon, 1989; Brown & Bryant, 1988).

Levure

Levure de bière ou extraits – des extraits de levure (Marmite) qui sont répandus sur du pain ou mélangé avec de l'eau, la levure de bière, ou les suppléments de levure vitaminiques ne doivent pas être consommés. La levure utilisée dans la cuisson est sûre (Anon, 1989; Da Prada et al, 1988; McCabe, 1986).

Soupes

À éviter, car des extraits de protéines peuvent être présents. La soupe au miso est préparée à partir de tofu fermenté et contient de la tyramine en grandes quantités et ne doit pas être consommé (Anon, 1989).

Tofu

Le tofu fermenté, les fèves soja fermentées et les pâtes de haricots de soja contiennent une quantité importante de tyramine (Anon, 1989).

Viande

La viande fraîche est sûre, mais faites preuve de prudence dans les restaurants (Anon, 1989; Da Prada et al, 1988). La saucisse, la mortadelle, le pepperoni et le salami contiennent de grandes quantités de tyramine (Anon, 1989; Da Prada et al, 1988; McCabe, 1986).

RÉFÉRENCES

1. Anon: Foods interacting with IMAO inhibitors. *Med Lett Drug Ther* 1989; 31:11-12.
2. Ayd FJ: Diet and monoamine oxidase inhibitors (IMAO) : an update. *Int Drug Ther Newslett* 1986; 21:19-20.
3. Brown CS & Bryant SG: Monoamine oxidase inhibitors: safety and efficacy issues. *Drug Intell Clin Pharm* 1988; 22:232-235.
4. Clary C & Schweizer E: Treatment of IMAO hypertensive crisis with sublingual nifedipine. *J Clin Psychiatry* 1987; 48:249-250.
5. Da Prada M, Zurcher G, Wuthrich I et al: On tyramine, food, beverages and the reversible MAO inhibitor moclobemide. *J Neural Transm* 1988; 26(Suppl) : 31-56.
6. Gilman AG, Goodman LS & Rall TW et al (Ed): Goodman and Gilman's *The Pharmacological Basis of Therapeutics*, 7th ed., Macmillan Publishing, New York, NY,

1985.

7. Lippman SB & Nash K: Monoamine oxidase inhibitor update. Potential adverse food and drug interactions. *Drug Safety* 1990; 5:195-204.

8. McCabe BJ: Dietary tyramine and other pressor amines in IMAO regimens: a review. *J Am Diet Assoc* 1986; 86:1059-1064.

9. Stockley I: Alcohol-free beer not safe for IMAO patients. *Pharm J* 1993; 250:174.

10. Zisook S: A clinical overview of monoamine oxidase inhibitors. *Psychosomatics* 1985; 26:240-251.

Annexe 6

Valse

Com o poder do Céu
Da Terra e também do Mar

Ordeno a São Miguel
A força Deus é quem dá

A força Deus é quem dá
Para quem tem conhecimento
Reconhecendo os primores
E não tirar do pensamento

Só Deus, só Deus, só Deus
É quem pode nos segurar
Para nós vencer a batalha
Para adiante se alcançar

Para adiante se alcançar
O que custa grande sofrimento
Que é amar com firmeza
A Deus Pai do firmamento

O Deus do firmamento
É o Sol e a Lua
No firmamento está o carreiro
E o Cruzeiro, caminhada sua

A constelação chegou
Bem juntinho da Virgem Maria
No Cruzeiro está o rosário
Dos pedidos em agonia

A força quem tem é o Rei
Jesus Cristo, o Mestre de sempre
Tudo no coração de Maria
Na Terra e em todo firmamento

Bibliographie

- Afonso, C. A. (2007). Paródia Sacra. *Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos-Neip*.
- Ayahuasca & Vegetalismo — Dr. Jacques Mabit (Conferencia “Dialogos Entre Medicinas” 2009)*. Departamento de Salud de la Generalitat de Catalunya, 2009.
https://www.youtube.com/watch?v=cUBb1_U1Q1A.
- Araújo, W. S. (2004). A Barquinha: espaço simbólico de uma cosmologia em construção. *O uso ritual da ayahuasca*, 541-555.
- Assis, G. L. D., & Labate, B. C. (2014). From the creeks of the Amazon to the other side of the Atlantic: The Expansion and Internationalization of Santo Daime in the global religious context. *Religião & Sociedade*, 34(2), 11-35.
- Bandeira, L. A. M. (2000). O Barão de Rothschild e a questão do Acre. *Revista brasileira de política internacional*, 43(2), 150-169.
- Barnard, G. W. (2014). Entheogens in a Religious Context: The Case of the Santo Daime Religious Tradition. *Zygon®*, 49(3), 666-684.
- Bava, S., & Capone, S. (2010). Religions transnationales et migrations : regards croisés sur un champ en mouvement. *Autrepart*, (4), 3-15.
- Benny Shanon (2008) Biblical Entheogens: a Speculative Hypothesis, *Time and Mind*, 1:1, 51-74
- Berliner, D., & Sarró, R. (Eds.). (2013). *Learning religion: anthropological approaches* (Vol. 17). Berghahn Books.
- Beyer, Peter, 1998, « The City and Beyond as Dialogue: Negotiating Religious Authenticity in Global Society, *Social Compass*, vol. 45, no. 1, p. 67-79.
- Beyer, P. (1997). Religious vitality in Canada: The complementarity of religious market and secularization perspectives. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 272-288.
- Beyer, SV. (2014, September 29). The purpose of ayahuasca may not be what you think [Video file]. Retrieved from URL <https://www.youtube.com/watch?v=Td8glD7G3j0>
- Blainey, Marc G. “Forbidden therapies: Santo Daime, Ayahuasca, and the prohibition of entheogens in western society.” *Journal of religion and health* 54.1 (2015) : 287-302.
- Bourgogne, G. (2011). One hundred days of ayahuasca in France: The story of a legal decision. In *The internationalization of ayahuasca* (pp. 353-364).

- Bouso, J. C., & Riba, J. (2011). An overview of the literature on the pharmacology and neuropsychiatric long term effects of ayahuasca. *The ethnopharmacology of ayahuasca. Kerala, India: Transworld Research Network. pp, 55-63.*
- Brazeau, N. (2012). Ethnographie de l'usage rituel d'ayahuasca au Québec.
- Brissac, S. (2004). José Gabriel da Costa : Trajetória de um brasileiro, Mestre e autor da União do Vegetal. *O uso ritual da ayahuasca, 571-587.*
- Callaway, J. C., & Grob, C. S. (1998). Ayahuasca preparations and serotonin reuptake inhibitors: a potential combination for severe adverse interactions. *Journal of Psychoactive Drugs, 30(4), 367-369.*
- Callaway, J. C., Grob, C. S., McKenna, D. J., Nichols, D. E., Shulgins, A., & Tupper, K. W. (2006). A demand for clarity regarding a case report on the ingestion of 5-methoxy-N, N-dimethyltryptamine (5-MeO-DMT) in an ayahuasca preparation. *Journal of Analytical Toxicology, 30(6), 406-407.*
- Capone, S. (2010). Religions "en migration" : De l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale. *Autrepart, (4), 235-259.*
- Cardoso, F. H., & Müller, G. (2008). Amazônia: expansão do capitalismo.
- Chabloz, N. (2009). Tourisme et primitivisme. *Cahiers d'études africaines, (1), 391-428.*
- Costa, J. A. C.O. olhar de um ex-guerrilheiro sobre a religião: Alex Polari de Alverga e a história ayahuasqueira. In : Virgínia Albuquerque de Castro Buarque. (Org.). História da Historiografia Religiosa. 1ed. Ouro Preto : UFOP, 2012, v. , p. 1-20.
- Chávez, M. G. G. (2013). El culto del Santo Daime. Apuntes para la legalización del uso de sustancias psicoactivas en contextos ceremoniales en México. *Revista de El Colegio de San Luis, (5), 56-89.*
- Costa, M. C. M., Figueiredo, M. C., & Cazenave, S. D. O. S. (2005). Ayahuasca : uma abordagem toxicológica do uso ritualístico. *Arch. clin. psychiatry (São Paulo, Impr.), 32(6), 310-318.*
- Crépeau, R. R. (1988). Le chamane achuar. Thérapeutique et socio-politique in Chamanismes des Amériques. *Recherches amérindiennes au Québec, 18(2-3), 101-114.*
- Csordas, T. (2009). Modalities of transnational transcendence. Introduction. *Thomas Csordas (éd.), Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization, 1-29.*
- D'AGOSTINI, S., Bacilieri, S., Vitiello, N., Hojo, H., Bilynskyj, M. C. V., Filho, A. B., & Rebouças, M. M. (2003). Ciclo Econômico Da Borracha–Seringueira Hevea Brasiliensis (Hbk) M. Arg. *O Biológico, 70(2), 205-206.*

- Da Silva, C. M. (1983). O palácio de juramidam.
- Dassetto, Felice. *Paradigmes à l'œuvre dans les sciences sociales pour l'étude des pratiques de transe et de possession : essai*. In : *Essais et Recherches en ligne*, p. 1-21 (décembre 2013)
- David, B., & Ramon, S. (2007). Learning religion. Anthropological approaches.
- Dawson, A. (2013). *Santo Daime : a new world religion*. A & C Black.
- Dawson, A. "Taking Possession of Santo Daime: The Growth of Umbanda within a Brazilian New Religion", dans Schmidt, B. E., & Huskinson, L. (Eds.). (2010). *Spirit possession and trance: New interdisciplinary perspectives*. Bloomsbury Publishing.
- Demanget, M. (2007). Tourisme à géométrie variable en terre indienne : l'exemple des Indiens mazatèques, Oaxaca, Mexique. *Autrepart*, (2), 21-38.
- De Rios, M. D., & Rumrill, R. (2008). *A hallucinogenic tea, laced with controversy: Ayahuasca in the Amazon and the United States*. ABC-CLIO.
- Desjarlais, Robert et C. Jason Throop, 2011, « Phenomenological Approaches in Anthropology » *Annual Review of Anthropology*, vol. 47, p. 87 – 102.
- Di Gennaro, Agnès (2007). Psychotropes et sociétés : étude à partir de l'usage rituel d'un hallucinogène naturel (ayahuasca) dans le cadre de la médecine traditionnelle en amazonie péruvienne.
- Droogers, André, 2005, « Syncretism and Fundamentalism: A Comparison » , *Social Compass* 52 (4) : 463-471.
- Dupeyron, J. (2013). Phénoménologie de l'expérience vive. In : *3^e Colloque du Réseau international francophone de recherche qualitative (Rifreq2011)*. [online] Bordeaux : Association pour la recherche qualitative, pp. http://www.recherche-qualitative.qc.ca/documents/files/revue/hors_serie/hs-15/hs-15-Dupeyron.pdf. [Accessed 5 may 2016]
- Favret-Saada, Jeanne, 1977, "Les mots, la mort, les sorts", Paris : Gallimard, collection Folio, essais, p. 31-57.
- Fernández, A. C. (2014). Yage-Related Neo-Shamanism in Colombian Urban Contexts1. *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*, 256.
- Forte, R. (Ed.). (2012). *Entheogens and the Future of Religion*. Inner Traditions/Bear & Co.
- Fotiou, E. (2010). *From medicine men to day trippers: Shamanic tourism in Iquitos, Peru* (Doctoral dissertation, UNIVERSITY OF WISCONSIN-MADISON).

- Gellner, David, 1997, "For Syncretism. The Position of Buddhism in Nepal and Japan Compared. *Social Anthropology* 5 (3) : 277-291.
- Goulart, S. L. (1996). A história do encontro do mestre Irineu com a Ayahuasca : mitos fundadores da religião do santo daime. *As Raízes Culturais do Santo Daime. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo : USP.*
- Goulart, S. L., de Trabalho, G., & do Sagrado, F. (2003, December). A construção de fronteiras religiosas através do consumo de um psicoativo: as religiões da ayahuasca e o tema das drogas. In *Comunicação apresentada em Congresso: V Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM) Florianópolis.*
- Goulart, S. L. (2004). Contrastes e continuidades em uma tradição Amazonica: as regiões da Ayahuasca.
- Greganich, J. (2010) Cura e reencarnação : o processo de " cura espiritual » no Santo Daime. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, 12(12), 107-129.*
- Goulet, G. J. A. (1993). Dreams and visions in indigenous lifeworlds: an experiential approach. *Canadian Journal of Native Studies, 13(2), 172-199.*
- Groisman, A. (2004). Missão e Projeto: motivos e contingências nas trajetórias dos agrupamentos do Santo Daime na Holanda. *Revista de Estudos da Religião, 1, 1-18.*
- Groisman, Alberto, and Marlene Dobkin de Rios. " Ayahuasca, the US Supreme Court and the UDV-US government case: Culture, religion and implications of a legal dispute. » *Psychedelic Medicine: Social, Clinical and Legal Perspectives* 1 (2007).
- Guillot, M. (2009). Du mythe de l'unité luso-afro-brésilienne. Le candomblé et l'umbanda au Portugal. *Lusotopie. Recherches politiques internationales sur les espaces issus de l'histoire et de la colonisation portugaises, (XVI (2)), 205-219.*
- Halloy, A., & Naumescu, V. (2012). Learning spirit possession : An introduction. *Ethnos, 77(2), 155-176.*
- Halpern, J. H. (2007). Hallucinogens in the treatment of alcoholism and other addictions.
- Halpern, J. H., Sherwood, A. R., Passie, T., Blackwell, K. C., & Rutenber, A. J. (2008). Evidence of health and safety in American members of a religion who use a hallucinogenic sacrament. *Medical Science Monitor, 14(8), SR15-SR22.*
- Hamel, S., Lefrançois, R., & Leclerc, G. (1999). La transcendance de soi : une tentative de définition. *Revue québécoise de psychologie, 20(3), 27-44.*

- Hanegraaff, W. J. (2011). Ayahuasca groups and networks in the Netherlands: A challenge to the study of contemporary religion. *The internationalization of ayahuasca*. Zürich : Lit Verlag, 85-103.
- Hernandez, A. (2010). Transnationalisation religieuse : un temple d'umbanda à Montréal.
- Hervieu-Léger, D. (2005). Bricolage vaut-il dissémination? Quelques réflexions sur l'opérationnalité sociologique d'une métaphore problématique. *Social Compass*, 52(3), 295-308.
- Hughes Brisson. La légitimité des rituels de l'ayahuasca et du peyotl : entre liberté religieuse et déterminisme culturel. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos – NEIP, 2011.
- Jackson, Michael. « Paths Toward a Clearing Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry. » (1989).
- Jauregui, X., Clavo, Z. M., Jovel, E. M., & Pardo-de-Santayana, M. (2011). « Plantas con madre » : Plants that teach and guide in the shamanic initiation process in the East-Central Peruvian Amazon. *Journal of ethnopharmacology*, 134(3), 739-752.
- Labate, B. C. (2000). A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos.
- Labate, B. C., & Araújo, W. S. (2002). O uso ritual da ayahuasca.
- Labate, B. C., & Cavnar, C. (Eds.). (2014). *The therapeutic use of ayahuasca* (pp. 153-159). Berlin : Springer.
- Labate, B. C., & Feeney, K. (2012). O processo de regulamentação da ayahuasca no Brasil e na esfera internacional: desafios e implicações. *International Journal of Drug Policy*, 23, 154-161.
- Labate, B. C., dos Santos, R. G., Anderson, B., Mercante, M., & Barbosa, P. C. R. (2010). Considerações sobre o tratamento da dependência por meio da ayahuasca. <http://www.neip.info> > e acessado em, 12, 01-12.
- Labate, B. C., Rose, I. D., & Santos, R. D. (2008). Panorama da bibliografia sobre as religiões ayahuasqueiras.
- Lemieux, R. (1992). Les croyances des Québécois. *religion*, 11, 386.
- Lemieux, R. (1990). Le catholicisme québécois : une question de culture. *Sociologie et sociétés*, 22(2), 145-164.
- Lewis, S. E. (2008). Ayahuasca and spiritual crisis: liminality as space for personal growth. *Anthropology of Consciousness*, 19(2), 109-133.

- Llamazares, A. M., Sarasola, C. M., & Funes, F. (2004). Principales plantas sagradas de Sudamérica. *El lenguaje de los dioses: arte, chamanismo y cosmovisión en Sudamérica*, 259-285.
- Losonczy, A. M., & Mesturini Cappelletti, S. (2011). Pourquoi l'ayahuasca?. De l'internationalisation d'une pratique rituelle amérindienne. *Archives de sciences sociales des religions*, (153), 207-228.
- Lu, L., Liu, Y., Zhu, W., Shi, J., Liu, Y., Ling, W., & Kosten, T. R. (2009). Traditional medicine in the treatment of drug addiction. *The American journal of drug and alcohol abuse*, 35(1), 1-11.
- Luhrmann, T. M., Nusbaum, H., & Thisted, R. (2010). The absorption hypothesis: learning to hear God in evangelical Christianity. *American Anthropologist*, 112(1), 66-78.
- Luhrmann, T. M. (2015). *When God Talks Back TEDxStanford*. Lecture, Stanford University, San Francisco CA.
- Luhrmann, T. M. (2005). The art of hearing God: Absorption, dissociation, and contemporary American spirituality. *Spiritus : A Journal of Christian Spirituality*, 5(2), 133-157.
- Luhrmann, T. M. (2006, September). Learning religion at the vineyard: prayer, discernment and participation in the divine. In *Religion and Culture Web Forum*.
- Luhrmann, T. M. (2007). How do you learn to know that it is God who speaks?. *Learning religion: Anthropological approaches*, 83-102.
- Luz, P. (2004) [1^e éd. 2002]. O uso ameríndio do caapi. *O uso ritual da Ayahuasca. Campinas : Mercado das Letras*, 37-68.
- Mabit, J. (2001). L'alternative des savoirs autochtones au « tout ou rien » thérapeutique. *Psychotropes*, 7(1), 7-18.
- Mabit, J. (2007). Ayahuasca in the treatment of addictions. *Psychedelic medicine: New evidence for hallucinogenic substances as treatments*, 2, 87-105.
- MacRae, E. (1992). Guiado pela lua. *Xamanismo Guiado pela Lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do e uso ritual da ayahuasca no culto do*.
- MacRae, E. (1999). The ritual and religious use of ayahuasca in contemporary Brazil. *DPF XII Policy Manual*, 47-50.
- Mauss, M. (1936). Les techniques du corps. *Journal de psychologie*, 32(3-4), 365-86.
- McGuire, Meredith, *Lived Religions : Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford, 2008, Ch. 8, « Rethinking Religious Identity, Commitment and Hybridity », p. 185-213.

- McKenna, D. J. (2004). Clinical investigations of the therapeutic potential of ayahuasca: rationale and regulatory challenges. *Pharmacology & therapeutics*, 102(2), 111-129.
- McKenna, D. J., Callaway, J. C., & Grob, C. S. (1998). The scientific investigation of Ayahuasca: a review of past and current research. *The Heffter Review of Psychedelic Research*, 1(65-77).
- McKenna, D. J., Towers, G. N., & Abbott, F. (1984). Monoamine oxidase inhibitors in South American hallucinogenic plants: tryptamine and β -carboline constituents of ayahuasca. *Journal of ethnopharmacology*, 10(2), 195-223.
- McKenna, D., & Riba, J. (2015). New world tryptamine hallucinogens and the neuroscience of ayahuasca.
- Meintel, D. (2014) « Ritual Creativity, Why and What For ? Examples from Quebec », *Journal of Ritual Studies*, vol. 28, no. 2, p. 77 – 92.
- Meintel, Deirdre, et Annick Hernandez, « Transnational Authenticity : An Umbanda Temple in Montreal ». In Cristina Rocha et Manuel Velasquez (éd.), *The Diaspora of Brazilian Religions*, (Australie), Brill, p. 223-248, 2013.
- Meintel, D., & Gélinas, C. (2012). Introduction. Nouveaux regards sur la religion et l'intégration. *Diversite urbaine*, 12(2), 5-11.
- Meintel, Deirdre et Géraldine Mossière, 2011, « Tendances actuelles des rituelles, pratiques et discours de guérison au sein des groupes religieux contemporains : quelques réflexions », *Ethnologies*, vol. 33, no. 1, p. 5 – 18; Reflections on Healing Rituals, Practices and Discourse in Contemporary Religious Groups, *Ethnologies*, vol. 33, no. 1, p. 19 – 33. (À lire dans la langue de votre choix).
- Meintel, D. (2007). When there is no conversion: Spiritualists and personal religious change. *Anthropologica*, 149-162.
- Meintel, D., & LeBlanc, M. N. (2003). Présentation : La mobilité du religieux à l'ère de la globalisation. *Anthropologie et sociétés*, 27(1), 5-10.
- Meintel, D. (2003). La stabilité dans le flou : parcours religieux et identités de spiritualistes. *Anthropologie et sociétés*, 27(1), 35-63.
- Mercante, M. S. (2006). Images of healing: Spontaneous mental imagery and healing process of the Barquinha, a Brazilian ayahuasca religious system. *San Francisco, CA : Saybrook Graduate School and Research Center*.
- Nunes, M. T., & Trindade, I. (2012). O Bailado do Santo Daime. *Anais dos Simpósios da ABHR*, 13.

Ogalde, J. P., Arriaza, B. T., & Soto, E. C. (2007). Prehistoric psychotropic consumption in Andean Chilean mummies. *Nature Precedings*.

Pachocinski, Cécile, and Mireille Gagnon. « What Are Spirits in Neo-Shamanism? A Closer Look at Examples from Quebec. » In *La Nature Des Esprits Dans Les Cosmologies Autochtones/Nature of Spirits in Aboriginal Cosmologies*, Les Presses de l'Université de Laval., 542. Mondes Autochtones. Frédéric B. Laugrand et Jarish G. Oosten, 2007.

Patrick Deshayes, « Les trois mondes du Santo Daime », *Socio-anthropologie* [En ligne], 17-18 | 2006, mis en ligne le 16 janvier 2007, consulté le 12 août 2016. URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/451>

PELAEZ, Maria Cristina, *et al.* No mundo se cura tudo : interpretações sobre a" cura espiritual » no Santo Daime. 1994.

Pierre CARRIÈRE, « AMAZONE, fleuve ». In Universalis éducation [en ligne]. Encyclopædia Universalis, consulté le 9 août 2016. Disponible sur <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/amazone-fleuve/>

Rehen, L. K. F. (2007a). Recebido e Ofertado: a natureza dos hinos na religião do Santo Daime. *Recebido e Ofertado: a natureza dos hinos na religião do Santo Daime*.

Rehen, L. K. F. (2007 b). " Receber não é compor": música e emoção na religião do Santo Daime. *Religião & Sociedade*, 27(2), 181-212.

Rehen, L. K. F. (2013). Música e Ayahuasca em duas religiões brasileiras. *Religião & Sociedade*, 33(1), 195-198.

Rocha, C., & Vasquez, M. A. (2013). *The diaspora of Brazilian religions*. Brill.

Rosalind Shaw et Charles Stewart, 1994, « Introduction : Problematizing Syncretism » in Ch. Stewart et R. Shaw (éd.), *Syncretism/Anti-Syncretism : The Politics of Religious Synthesis*. London, Routledge, p. 1-24.

Saéz, O. C. (2014). Authentic Ayahuasca. *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*.

Sánchez, C., & Bouso, C. (2015). Ayahuasca : From the Amazon to the Global Village An analysis of the challenges associated with the globalisation of ayahuasca. *Policy*.

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

Shanon, B. (2002). *The antipodes of the mind: Charting the phenomenology of the ayahuasca experience*. OUP Oxford.

- Silveira, E. D. X. D. (2003). Avaliação neuropsicológica de adolescentes que consomem chá de ayahuasca em contexto ritual religioso.
- Soares, L. E. (1990). O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa. *Cadernos do ISER, Sinais dos tempos. Diversidade religiosa no Brasil. Rio de Janeiro, ISER, (23)*.
- Thomas, G., Lucas, P., Capler, N. R., Tupper, K. W., & Martin, G. (2013). Ayahuasca-assisted therapy for addiction: Results from a preliminary observational study in Canada. *Curr Drug Abuse Rev, 6(1)*, 30-42.
- Torres, C. M. (1995). Archaeological evidence for the antiquity of psychoactive plant use in the Central Andes. *Annali dei Musei Civici Roverero, 11*, 291-326.
- Trichter, S. (2010). Ayahuasca beyond the amazon the benefits and risks of a spreading tradition. *Journal of Transpersonal Psychology, 42(2)*.
- Tupper, K. W. (2008). The globalization of ayahuasca: Harm reduction or benefit maximization?. *International Journal of Drug Policy, 19(4)*, 297-303.
- Tupper, K. W. (2011a). *Ayahuasca, entheogenic education & public policy* (Doctoral dissertation, University of British Columbia).
- Tupper, K. W. (2011 b). Ayahuasca in Canada : Cultural phenomenon and policy issue. *The internationalization ayahuasca. Göttingen: Hofgreffe*.
- Turner, V. (1990). Le phénomène rituel. *Structure et contre-structure*, 95-128.
- Van Gennep, A. (2011). *The rites of passage*. University of Chicago Press.
- Wasson, R. G., Kramrisch, S., Ott, J., & Ruck, C. A. (1986). *Persephone's quest : Entheogens and the origins of religion* (No. 10). Yale University Press.
- Winkelman, M. (2014). Psychedelics as medicines for substance abuse rehabilitation: evaluating treatments with LSD, peyote, ibogaine and ayahuasca. *Current drug abuse reviews, 7(2)*, 101-116.
- Wikan, Unni, 1991, « Toward an Experience near Anthropology », *Cultural Anthropology*, vol.6, p. 285-305.
- (2016, 01). A Expansão: Início e organização. *Santo Daime : A doutrina da floresta*. Récupérée 01, 2016, à partir de <http://www.santodaime.org>

