

## La Native American Church, l'anthropologie états-unienne et le peyote

Thomas Grillot

CNRS, UMR8244 IHTP (Institut d'Histoire du Temps Présent)

2021

### POUR CITER CET ARTICLE

Grillot, Thomas, 2021. «La Native American Church, l'anthropologie états-unienne et le peyote», in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris.

URL Bérose : [article2404.html](http://article2404.html)

Publication Bérose : ISSN 2648-2770

© UMR9022 Héritages (CY Cergy Paris Université, CNRS, Ministère de la culture)/DIRI, Direction générale des patrimoines et de l'architecture du Ministère de la culture. (Tous droits réservés).

Votre utilisation de cet article présuppose votre acceptation des conditions d'utilisation des contenus du site de Bérose ([www.berose.fr](http://www.berose.fr)), accessibles [ici](#).

Consulté le 24 janvier 2022 à 00h54min

Publié dans le cadre du thème de recherche «Circulations transnationales et usages sociaux des savoirs anthropologiques aux Amériques (20-21<sup>e</sup> siècle)», dirigé Thomas Grillot (CNRS, Paris) et Sara Le Menestrel (CNRS, Paris).

La Native American Church (NAC) est une organisation panindienne dont la création a été déclarée le 10 octobre 1918 auprès de l'État de l'Oklahoma. Elle a été constituée dans le but de légitimer la consommation du bouton du cactus *Lophophora williamsii* (*peyotl* en nahuatl, *peyote* en anglais américain) par des groupes habitant les réserves indiennes des États-Unis. L'officialisation de cette « église native américaine » participe alors d'un effort déjà ancien pour faire reconnaître l'ingestion de peyote comme un droit relevant de la liberté de culte (*religious freedom*). Entamé dans les années 1880, au moment où la consommation rituelle du bouton se répand dans les Grandes Plaines, ce travail de cadrage intellectuel et légal s'accélère au début du XX<sup>e</sup> siècle, en même temps que se durcissent les efforts pour imposer une prohibition légale à ses consommateurs. En 1917-1918, alors que les prohibitionnistes américains viennent d'imposer de très sévères limites à la consommation de cocaïne et d'opium et font cause commune avec le Bureau des Affaires indiennes dans l'espoir de frapper le cactus d'un interdit similaire, les peyotistes amérindiens mobilisent une alliance avec l'anthropologie pour leur faire pièce. Le Bureau américain d'ethnologie y tient un rôle de premier plan, autour de la figure de James Mooney [1]. Assez marginal dans une profession qui entre à l'université sous d'autres égides, Mooney n'en est pas moins reconnu pour ses travaux de premier plan sur les Cherokee et la *Ghost Dance* (Danse des esprits). Son engagement aux côtés des peyotistes date de 1891. Il est manifesté avec éclat en février 1918

lors des auditions qui font entendre les arguments des deux parties devant le sous-comité du comité des Affaires indiennes de la Chambre des représentants des États-Unis et où il apparaît comme le principal témoin non-indien de « la défense » (La Barre 1938 : 170). C'est quelques mois plus tard qu'à l'instigation, semble-t-il, de Mooney, les principaux leaders peyotistes des États-Unis fondent la NAC.

La Native American Church n'a jamais financé de recherche anthropologique ni suscité en son sein de vocations de chercheurs. En revanche, elle a constamment coopté le travail des anthropologues nord-américains sur le peyote, en a accueilli certains dans ses instances dirigeantes, et a mobilisé les énergies d'un nombre considérable de représentants de la discipline dans une activité de témoignage écrit et oral en sa faveur. Elle a également forcé ses opposants à s'armer scientifiquement, en sollicitant leurs propres experts. L'exemple de la NAC a ceci de particulier qu'il met en évidence la précocité de l'échange de bons services entre anthropologues et « sujets » de l'anthropologie sur la scène publique, et la multiplicité des effets en retour sur la discipline elle-même. La construction du savoir anthropologique sur la consommation du peyote suppose en effet une participation au rituel qui est, par ailleurs, et dès l'origine, conçu par les peyotistes comme une démonstration de la valeur religieuse, morale et médicale de leur pratique. L'ethnographie du peyotisme est ainsi tout autant militante par nature qu'expérientielle. Ici, « science » n'est nullement contradictoire avec « apologie », le témoignage des anthropologues étant recherché parce qu'il donne une forme et une caution scientifiques au récit d'une expérience vécue : l'ingestion d'une substance psychotrope et ses effets contrôlés dans le cadre du rituel. Le savoir se constitue de manière circulaire, anthropologie du peyotisme et église se constituant mutuellement sur plus d'un siècle de collaborations et d'échanges.

Autre particularité notable de l'histoire de cette église : le rôle joué par le peyote dans le rituel de la NAC favorise aussi l'intégration de la chimie, la botanique et la médecine aux débats scientifiques sur son usage, toutes disciplines qui ne sont pas apparentées à l'anthropologie à la différence d'autres expertises également mobilisées, comme la psychologie ou la psychiatrie. Vingt ans au moins avant que ne commence à se constituer la discipline ethno-historique, le peyote crée ainsi, en faveur de groupes amérindiens, une tradition de mobilisation interdisciplinaire et judiciarisée dans laquelle l'anthropologie se trouve élevée au rang de science publique sur la base de sa capacité à se positionner comme passeuse entre populations, entre disciplines et entre scènes sociales. Chargée de coordonner et de synthétiser les savoirs sur le peyote, elle en donne aussi une interprétation surplombante, appropriable par tous. Ses sujets de prédilection (pratiques culturelles et religion, psychologie des populations « primitives », transition vers la modernité) sont traités non seulement à travers articles et monographies redistribuant sous forme académique l'expérience de l'observation participante, mais aussi par l'intermédiaire du témoignage. Pratique solennelle de la parole, celui-ci valide en acte l'interprétation du peyotisme comme religion respectable, ayant sa place dans un monde chrétien, en l'incarnant dans un locuteur non indien qui est à la fois expert en description de populations indigènes et parfait représentant du public non indien.

Une troisième caractéristique intéressante du peyotisme est qu'il s'agit (ou du moins qu'il s'est agi jusqu'à récemment) d'une histoire avant tout états-unienne. Alors qu'au début de sa consommation sur le territoire états-unien le bouton a d'abord été rapporté du Mexique, qu'il doit une part considérable de l'intérêt qu'il suscite dans le grand public à des ethnographies de pratiques mexicaines et qu'il connaît une carrière internationale, il contribue en fait à la création d'un usage domestique, voire insulaire de l'anthropologie aux États-Unis. Il met en évidence la contrainte juridique qui pèse plus que tout sur les transferts de savoirs entre groupes indigènes, malgré les évidents points de passage entre le Mexique et les États-Unis voire avec le Canada. Ce sont le prohibitionnisme américain, la défense constitutionnelle de la liberté de culte et l'usage précoce et constant qu'en font les membres de la NAC – avant tout des faits juridiques, donc – qui façonnent la compréhension anthropologique et publique du peyotisme, plus encore que les débats scientifiques sur les définitions de la drogue ou de la religion. L'organisation d'églises et de groupes peyotistes au Mexique à partir des années 1990 est un mouvement que les anthropologues états-uniens accompagnent (peu) mais qu'ils n'ont guère suscité ni facilité, par leur collaboration avec des collègues mexicains par exemple. Élevé en église par la force d'une tradition juridique spécifique, le peyote s'est vu du même coup nationalisé, alors même qu'il avait commencé sa carrière états-unienne par un rapide franchissement de frontière et d'espace.

## Le modèle Mooney

Selon James S. Slotkin, un de ces anthropologues pour lesquels ethnographie et témoignage sont intimement liés, le peyote est utilisé avant 1800 dans un ensemble d'aires ethnoculturelles qui vont des territoires aztèques, au sud, à l'Arizona et au Texas, au nord. Sa consommation n'est pas limitée aux Indiens et l'Inquisition semble s'en préoccuper dès 1620. Ses usages sont très divers, de sorte que sa transformation en « culte » ou « religion » indigène sous la forme qui va devenir celle propre à la NAC (cérémonie nocturne dans un tipi avec ingestion du peyote, mais aussi d'autres substances, rythmée par des chants et de la méditation) n'en est qu'une facette plus tardive (Slotkin 1956). Elle est très liée à la colonisation américaine elle-même, dans toutes ses dimensions, à ses chemins de fer comme à ses pensionnats indiens (Stewart 1987 : 65). L'étiquette de « religion indienne » n'est d'ailleurs pas une invention des anthropologues ; elle relève d'une apologétique indienne ancienne, qui, elle aussi, accompagne la colonisation euro-américaine, et à laquelle certains missionnaires participent. Mais l'opposition ancienne de ces derniers au peyote oblige les Amérindiens à se tourner vers d'autres collaborations pour légitimer cet étiquetage.

Il n'est pas indifférent que celui qui donne le premier témoignage sur cette consommation rituelle en 1891, cinq ou six ans après en avoir pris connaissance, soit James Mooney (Mooney 1891). Associé surtout à l'histoire de la *Ghost Dance*, sur laquelle il enquête au même moment, l'ethnographe états-unien d'origine irlandaise est particulièrement sensible à l'enjeu de légitimation de pratiques culturelles indigènes que les colonisateurs ont parfois tout intérêt à dénoncer comme immorales, dangereuses ou arriérées, afin d'asseoir leur domination. C'est bien en effet ce qui arrive aux participants de la Danse des esprits. Ce mouvement de

revitalisation syncrétique dans lequel des éléments du christianisme sont mis au service d'un projet panindien de régénération sociale, naturelle et spirituelle se heurte à une vaste et rapide répression en 1890, et s'achève par un massacre chez les Sioux à Wounded Knee.

À première vue, les différences entre les deux phénomènes, *Ghost Dance* et peyotisme, sont nombreuses et importantes – à commencer par l'absence, dans la première, d'une substance altérant la conscience, ce rôle étant justement réservé à la danse elle-même. Ils participent cependant d'un même effort collectif d'innovation, comme d'un même épisode de répression des pratiques indigènes. Des conflits ont existé entre praticiens du peyote et *ghost dancers*, mais aussi des doubles appartenances et des pratiques associées, et il semble bien que, chez certains groupes des Plaines du Sud, le peyote ait dans un premier temps facilité l'introduction de la Danse des esprits (Kracht 2018 : 90). La danse a ensuite été associée à une menace militaire et est devenue l'exemple par excellence du phénomène religieux indigène honni par le colonisateur, Bureau des Affaires indiennes et missionnaires chrétiens en tête. En 1918, le souvenir de la *Ghost Dance* est encore mobilisé par le médecin sioux Charles Eastman qui parle en qualité d'expert médical, mais aussi de spécialiste en « philosophie indienne ». Il dénonce dans le peyotisme un phénomène tout à fait comparable par les risques qu'il présenterait pour la « race indienne ». Fausse religion tout comme la *Ghost Dance*, épisode de « folie collective » (*craze*) plutôt que phénomène religieux légitime, il ne serait en réalité « indien ni en idée ni en pratique » (U.S. Congress, House Committee on Indian Affairs 1918 : 139)

Depuis la première mention de sa consommation sur le territoire américain, qui est aussi le premier appel à sa prohibition (Commissioner of Indian Affairs, 1886 : 130), le peyotisme doit donc sans cesse démontrer sa nature religieuse. L'auto-désignation comme « église » n'est que l'un des éléments constituant un ensemble d'efforts d'étiquetage qui portent sur les effets différenciés du peyote (sur les adeptes et les non-adeptes, en particulier non indiens), le caractère médical du rituel, ses effets pacificateurs chez l'individu et pour la société environnante. Sous-jacente dans tous ces efforts de cadrage est la mise à distance de la violence, de l'immoralité, du désordre, traits négatifs associés aux phénomènes religieux indigènes depuis les années 1880. La distinction imprégnera une bonne part des travaux portant sur les mouvements dits de *revitalization* et sera théorisée dans les années 1960 par l'anthropologue David F. Aberle, dont le travail sur le peyotisme navajo évoquera la nature « rédemptrice » et « passive » de la pratique, par opposition à la *Ghost Dance* (Aberle 1982). Elle a sans nul doute affecté également la présentation de soi et l'argumentaire apologétique des peyotistes depuis la fin du XIXe siècle.

Dans ce jeu d'équilibrisme qui consiste à démontrer à la fois le caractère irréductiblement indigène de la pratique et son adéquation avec une vision de la religion imprégnée de référents chrétiens, la parole de l'anthropologue-témoin est cruciale. Face aux membres du Congrès en 1918, Mooney commence par présenter une ethnographie « scientifique » (impersonnelle, descriptive, historique) de la pratique qui mette en avant prière et rituel. Il présente le peyote comme un « sacrement » et le peyotisme comme une religion de transition

vers le christianisme, tout orientée vers une fraternité universelle (U.S. Congress, House Committee on Indian Affairs 1918 : 89). Il évoque ensuite sa profonde moralité : la consommation de peyote est selon lui corrélée au rejet de l'alcool, à une plus grande assiduité au travail, et serait totalement déconnectée de tout comportement sexuel déviant. Tout en répétant qu'il n'est pas médecin, que les effets médicaux du peyote sont incertains et qu'il faut poursuivre des études qu'il a lui-même contribué à lancer, Mooney témoigne des conséquences positives de sa consommation, visibles sur le corps de ses compagnons indiens. De fait, ce sont surtout les effets physiologiques du peyote qui font l'objet de controverses, et sa nature de drogue ou d' « intoxicant ». Sommé de différencier ceux du peyote de l'alcool, de la cocaïne et de la morphine, Mooney devient lui-même l'objet de l'investigation. Il doit évoquer les visions qu'il aurait eues pendant les cérémonies auxquelles il a pris part, sa croyance aux esprits, les effets sur lui du peyote, qu'il compare à celui des gaz hilarants chez le dentiste. Une partie de sa stratégie face à ces sollicitations consiste à répondre partiellement, mais surtout à se distinguer du consommateur indien, et plus généralement à tracer une limite claire entre non-Indiens et Indiens, considérés comme des usagers anciens, avertis, et surtout religieux. C'est ce que montre sa réponse aux questions de John N. Tillman, représentant de l'Arkansas au Congrès :

*Mr. Mooney. I favor the continuance of this peyote religion among the Indians as a religious ceremony.*

*Mr. Tillman. Why?*

*Mr. Mooney. Because it is their religion, because they understand it, because it kills out whisky drinking among them, and because we have medical testimony that, as they use it, it is practically impossible for them to take an overdose, and because it does not result in a habit. I have numberless statements to that effect here. They take it only as certain persons or religious denominations take the communion, or go in to a love feast, at certain definite intervals*

(U.S. Congress, House Committee on Indian Affairs 1918 : 111).

En 1918, le peyote force donc l'anthropologie à naviguer entre de multiples écueils. Accusé de maintenir les Indiens dans l'arriération en justifiant leurs pratiques rétrogrades, mais seul témoin non indien en ayant une connaissance directe et personnelle, Mooney se révèle devant les représentants du Congrès un praticien de la distanciation, insistant tour à tour sur sa proximité avec les peyotistes indiens puis sur ce qui le distingue d'eux, se confrontant à l'impossibilité de s'en tenir à un exposé impersonnel de connaissances livresques, tout en y ancrant son autorité. Au prisme du peyote, l'anthropologie se donne avec lui comme une discipline du témoignage, avec ce que cela implique d'engagement et de dévoilement contrôlés. Les limites du champ d'investigation de la discipline sont tantôt restreinte aux indigènes et aux rituels, tantôt à la société états-unienne toute entière, et à des questions philosophico-morales comme la frontière entre consommation rituelle et « récréative » ou de la survie de l'esprit après la mort. En définitive, c'est en témoin de moralité et en introducteur de témoins indiens que l'anthropologue agit le mieux. Présentés aux représentants du Congrès grâce à la médiation de Mooney, les peyotistes mettent en évidence leur maîtrise de pratiques de présentation de soi considérées comme civilisées. La partie est emportée. Il faudra attendre 1937 pour que les prohibitionnistes, qui n'ont pas

renoncé, obtiennent de nouveau l'organisation d'auditions au Congrès dans l'espoir d'interdire la consommation de peyote.



Figure 1

«Musicians, Peyote Ceremony», in William Hobart Hare, *A Hand-Book of the Church's Mission to the Indians*, 1894.

Domaine public.

## Problèmes de l'internationalisation d'un intérêt

Entre-temps, l'étude du peyotisme est devenue un véritable sous-champ de l'anthropologie des Amérindiens et des religions, phénomène qui se renforce encore après la Seconde Guerre mondiale. Les monographies de Vincenzo Petrullo (1934), Weston La Barre (1938), Omer C. Stewart (1944), James S. Slotkin (1952) et David F. Aberle (1957) se succèdent, à côté d'études plus limitées (Radin 1920, Lurie 1966 et Howard 1956, entre autres). L'alliance avec la botanique et l'histoire se confirment. La collaboration entre Weston La Barre et Richard Schultes, notamment, représente un des actes fondateurs de l'ethnobotanique. Ces spécialistes s'affrontent sur les causes de la diffusion et la signification du mouvement, valorisant au choix l'attrait pour une drogue provoquant des visions ou au contraire ses vertus curatives, mettant en avant le rôle décisif d'une église novatrice (la NAC) ou un simple renouvellement de pratiques traditionnelles (Hultkrantz 1975 ; La Barre 1939 ; Schultes 1938 ; Stewart 1987). Malgré leur ancrage dans une anthropologie des religions qui encourage à penser les phénomènes américains à travers des comparaisons sur les cinq continents, les débats anthropologiques sur la NAC n'impliquent pas de chercheurs non états-uniens. Peu après la publication de sa thèse sur le peyotisme états-unien, La Barre étudie les Aymara et les Uro au Pérou et en Bolivie sous l'angle de leurs *cults*, un terme qu'il emploie également pour le peyote. Mais, chez lui comme chez les autres spécialistes du champ, la pratique de terrains sud-américains n'aboutit pas à des travaux portant sur les groupes consommateurs au Mexique, Huichol ou Tarahumara, dont l'explorateur norvégien Lumholtz avait pourtant entamé précocement l'ethnographie (Lumholtz 1902) et chez lesquels Mooney lui-même avait fait des séjours au milieu des années 1890. Les spécialistes de la consommation rituelle des

deux côtés de la frontière américano-mexicaine s'accordent à considérer les deux traditions comme radicalement différentes (La Barre 1975 : appendix 4 ; Myerhoff 1974 : 190).

L'internationalisation des polémiques sur le peyote ne vient pas, en réalité, de l'internationale des anthropologues, mais de l'intérêt qui, de part et d'autre de l'Atlantique, se porte sur les effets d'un de ses composants, un alcaloïde en partie responsable des visions qu'il inspire : la mescaline. En 1896, Mooney a rapporté à Washington les premiers échantillons de peyote de l'Oklahoma. Confiés à des médecins, ces boutons ont ensuite circulé dans les milieux de la grande bourgeoisie et parmi les artistes, où ils ont encouragé les spéculations sur cette substance. Pharmaciens et marchands ont constitué de petites filières de commercialisation et d'exportation vers l'Europe. Les expériences d'ingestion et d'analyse chimique du peyote sont allées de pair. Très vite, l'attention s'est tournée vers les usages du peyote en territoire mexicain. L'expérimentation sur et avec le peyote a appuyé des enquêtes individuelles ou collectives sur les frontières de la conscience et de la santé mentale, et des critiques sur la pauvreté spirituelle de l'Occident (Perrine 2001).

C'est à la suite de bien d'autres que l'écrivain britannique Aldous Huxley consacre un livre à sa propre expérience de la mescaline, qu'il ingère à Los Angeles en mai 1953 en marge de la conférence annuelle de l'American Psychiatric Association, grâce aux bons offices d'Humphry Osmond, un psychiatre anglais expatrié au Canada. Paru la même année, *Doors of Perception* dresse un portrait flatteur de la NAC. En s'appuyant sur l'autorité du « Professeur Slotkin », Huxley déclare que l'église amérindienne a réussi là où le(s) (autres) christianisme(s) a/ont échoué : dans la manipulation réglée d'une substance altérant la conscience à des fins d'illumination spirituelle. Éloignant l'ennui sans tomber dans l'anarchie, la pratique religieuse de la NAC fait à Huxley l'impression d'une synthèse harmonieuse, « le meilleur de deux mondes ». Il y voit la preuve de l'intérêt qu'il y aurait à s'interroger librement sur les bénéfices sociaux de la consommation de drogues (Huxley 1954 : 55-56).

Les recherches en psychiatrie sur la mescaline se multiplient alors, en même temps que sa consommation illicite dans les milieux marginaux. Elles font l'objet d'une grande attention dans la presse. Bien que les experts mobilisés soient souvent des chimistes ou des médecins, ils produisent des récits qui, comme le texte d'Huxley, s'appuient sur l'autorité anthropologique et relatent leur expérience personnelle de participation au rituel à l'aide de notes de terrain et de digressions ethno-historiques. Le récit est toujours imprégné de considérations morales. Le décorum, la beauté, l'adéquation du rituel avec la spiritualité du christianisme des origines sont régulièrement mis en avant, tout comme est soulignée la différence entre peyote et alcool sur tous ces points. La description du rituel est l'occasion de vibrants plaidoyers en faveur des Indiens, victimes de la modernité occidentale (Osmond 1961 ; Dyck & Bradford 2012). Avant même la publication du livre de Castaneda sur ses expériences réelles ou supposées avec un « shaman yaqui » utilisant le peyote (1968), les premières tentatives d'organisation de rituels peyotistes par des non-Indiens ont lieu en Californie au début des années 1960 (Jay 2019 : 299).

L'intérêt du grand public pour la mescaline et le peyote, ainsi que le développement de cérémonies par des non-Indiens intensifient la surveillance policière de la NAC, qui s'est par ailleurs accentuée avec l'expansion de l'église dans les années 1940. Le débat continue de porter sur les effets physiologiques du peyote et sa qualification comme drogue, mais il s'agit désormais tout autant de préserver la santé et la moralité des non-Indiens que celle des Indiens. Certains États fédérés (Nouveau Mexique, Arizona, Californie) mais aussi certains gouvernements indiens, comme le gouvernement navajo, tentent alors de pénaliser sa consommation. Face à ces attaques, la NAC reprend devant les tribunaux la stratégie de défense fondée sur l'institutionnalisation de ses pratiques et la revendication d'un droit fondé sur la liberté de culte. Alors que se multiplient les chapitres (sections locales) de l'église, la NAC suscite la création d'une église nationale en 1944 (la NAC of the United States) puis, en 1955, après la fondation d'une organisation canadienne, son incorporation dans une structure commune, la NAC of North America. À l'internationalisation anarchique de la consommation répond ainsi une internationalisation nord-américaine de l'église, internationalisation limitée et fondée sur le droit (Stewart 1987 : 239-244).

Dans ce processus, l'anthropologie reste l'instance de légitimation la plus volontiers mobilisée par les dirigeants. En 1937, un groupe d'anthropologues comptant dans ses rangs Franz Boas et Aleš Hrdlička avait colligé des témoignages favorables à la NAC sous la forme de « Documents sur le peyote » transmis au Congrès (en réponse à d'autres compilations, prohibitionnistes celles-là, cf. Newberne 1922). En 1951, c'est dans *Science* qu'un autre collectif fait paraître un « Statement on peyote », court rappel des « faits » qui ne manque pas de souligner, comme Huxley deux ans plus tard, la proximité de cette pratique avec le christianisme des origines, son statut de religion marqué par l'existence d'une église, le cadre réglé de son exercice, et l'absence d'addiction au peyote. La NAC catapulte l'anthropologue James Slotkin, un des spécialistes du champ et qui s'en était un temps éloigné, au poste de secrétaire. Elle fait également participer ses membres à plusieurs procès qui mettent de nouveau à l'épreuve le statut du peyote (drogue ou sacrement) et les limites du droit à le consommer. Selon la logique défendue avec succès en 1918, les procès arriment fermement le droit à consommer le peyote à la liberté de culte, marginalisant en même temps les usages médicaux du cactus, et le réservent aux seuls Indiens. Ce droit est d'ailleurs régulièrement remis en cause jusqu'au milieu des années 1980. Quand, licenciés pour consommation religieuse de peyote, deux employés d'une clinique privée de l'Oregon poursuivent cet État pour non-paiement de leur allocation chômage, leur cas remonte jusqu'à la Cour suprême des États-Unis. La plus haute instance juridique du pays tranche en 1990 et donne raison aux autorités de l'Oregon. Les peyotistes renouvellent alors leurs efforts de lobbying et, en 1994, témoignent en faveur du passage d'amendements à l'American Indian Religious Freedom Act de 1978, propres à renforcer leurs droits. Le texte de loi de 1994 définit les termes « indien » (appartenant à une tribu légalement reconnue) et « religion indienne » comme « (A) pratiquée par des/les Indiens, et (B) dont les origines et l'interprétation prennent leur source dans une culture ou une communauté traditionnelles indiennes » (Wenger 2009). Le témoignage anthropologique vient renforcer ainsi une tendance lourde dans la jurisprudence états-



unienne : la formalisation de droits indiens exclusifs et marqués par une logique d'exception par rapport au reste de la population.

Certains anthropologues sont des témoins à répétition dans ces procès. Ancien missionnaire mormon en France, professeur à l'université du Colorado, Omer C. Stewart commence sa carrière d'expert en 1951, dans un procès portant sur les terres des Ute. À partir de 1960 et jusqu'en 1982, c'est en faveur de la consommation du peyote qu'il paraît, à huit reprises, devant les tribunaux (Bouayad 2019). Sollicité comme lui par les avocats des peyotistes, les anthropologues cités à comparaître (Weston La Barre, Carling Malouf, J. Gilbert McAllister, David F. Aberle et J. Sidney Slotkin) utilisent, à la manière de Mooney en 1918, la description ethnographique pour appuyer la qualification du peyotisme comme religion. Ces passages sont repris, dans leur substance sinon mot pour mot, dans les attendus de jugement (Stewart 1987 : 306-307). En réponse à la multiplication des reportages sur le peyote et la mescaline dans la presse, dont les experts du champ prennent soin de se distinguer (La Barre 1960 : 55), le témoignage anthropologique adopte aussi une forme journalistique. Dans un travail de gardes-barrières soucieux de démentir les délires complaisants des consommateurs non indiens (La Barre 1966, 1969, 1975), ils insistent encore et toujours sur la différence fondamentale qui séparerait la consommation rituelle par la NAC de toutes les autres. Une attitude qui les distingue d'autres spécialistes du peyote, comme l'ethnobotaniste Andrew Weil, élève de Schultes, qui témoigne en faveur de la Peyote Way Church of God, une organisation non indienne [2]. Ou de nombreux chapitres de la NAC, qui accueillent à l'occasion des participants non indiens... et des non-anthropologues (Stewart 1987 : 333-334) [3].

Cette pratique du témoignage répété produit des effets en retour dans la profession anthropologique. Occupant une part substantielle de l'activité professionnelle des anthropologues, elle finit par susciter les doutes de certains sur la légitimité de leur place au tribunal (Stewart 1979). Dans ses formes écrites, elle est également prise dans les polémiques sur l'écriture anthropologique. Au moment même, au tournant des années 1970, où l'autorité ethnographique commence à être remise en cause et son appartenance au genre littéraire décortiqué, c'est le succès de l'anthropologie comme genre de la médiation qui pose problème, notamment avec le cas Castaneda [4]. Ancien étudiant en anthropologie de UCLA, lecteur probable des travaux de Mooney et d'autres spécialistes du peyotisme, Castaneda se prévaut de sa relation privilégiée avec Don Juan, un « shaman yaqui » dont la première partie du livre qu'il publie en 1968, *The Teachings of Don Juan*, se contente de restituer la parole. Le succès, immense, est inédit, mais le procédé ancien. Castaneda ne fait au fond que reprendre à son compte le positionnement de tous ceux qui, avant lui, ont mis en avant leurs initiateurs dans le peyotisme et donné à lire au grand public le récit de leurs vies sous forme autobiographique (par exemple Radin 1920, 1926). À travers une multiplicité de genres (articles scientifiques ou de vulgarisation, monographies, récits d'exploration, récits de terrain à la première personne, autobiographies dirigées), les anthropologues du peyote se sont, depuis Mooney, alternativement positionnés en garants de véracité et de scientificité, expérimentateurs-témoins, révélateurs et défenseurs de sagesses ignorées, et ont servi eux-

mêmes, pas toujours à leur corps défendant, de prétexte à d'autres expérimentations et à d'autres genres (poésie, science-fiction, etc.). La mise en cause de Castaneda dans un livre accusateur (De Mille 1976) fragilise sans doute cette mobilité des anthropologues. Elle contribue à renforcer la frontière qui sépare expertises mexicaine et états-unienne en frappant de soupçon l'anthropologue le plus lu sur la question et qui dit avoir fait du terrain au Mexique. Tandis que la consommation états-unienne de peyote s'appuie sur une légitimation ancienne et puissamment argumentée, celle sur le Mexique se trouve associée à la controverse.

Le cas de Jay Fikes est éclairant à cet égard. Commençant sa carrière au milieu des années 1980 avec une ethnographie des Huichol, il se mobilise en faveur du peyote à la suite de la décision défavorable de la Cour Suprême en 1990. Il participe ensuite à la publication de l'autobiographie du peyotiste winnebago Reuben Snake (Echo-Hawk *et al.* 1996), et attaque Diego Delgado, Peter T. Furst, Barbara Myerhoff et Carlos Castaneda, leur reprochant des descriptions partielles ou inventées des rituels peyotistes des Huichol (Fikes 1993). Poursuivi en diffamation par Furst, il se range par ailleurs aux côtés de Derek Freeman dans sa célèbre dénonciation du travail de terrain de Margaret Mead aux Samoa, moment clé du grand révisionnisme qui touche un à un, depuis Malinowski et Boas, les pères et mères fondateurs de la discipline dans les années 1970-1990 (Lyttle 2002).

C'est une autre logique de contrôle des circulations qui se fait jour ici. L'écriture ethnographique du peyotisme aux États-Unis a toujours supposé un échange de savoirs par-dessus la frontière mexicano-états-unienne. Elle mêle presque systématiquement présent ethnographique narratif, pour la description du rituel, brève notice botanique et rappel ethno-historique des origines mexicaines de la consommation – la légitimité de la science s'affirmant aussi dans cette capacité à traverser frontières nationales et disciplinaires, pour mieux assurer à une pratique, en réalité assez récente, la légitimité qui s'attache à la longue durée. Ces incipits historiques à vocation de légitimation peuvent bien être copiés-collés d'une publication à l'autre ; ils supposent, à un moment, des compétences linguistiques et des collaborations avec des collègues hispanophones. Ainsi Omer C. Stewart évoque-t-il dans la préface de son ouvrage de 1987 le compagnonnage avec un collègue plus jeune de l'université du Colorado : le spécialiste du Mexique colonial William B. Taylor (Stewart 1987 : xvi). Mais, alors que les spécialistes du peyotisme au Mexique comme aux États-Unis se lisent, qu'ils se fréquentent dans les mêmes institutions états-uniennes, voire, comme le montre le cas de Fikes, qu'ils militent de concert, alors aussi que le peyote circule dans les deux sociétés malgré l'interdiction, le contrôle des frontières se déplace du domaine géographique dans celui de l'écrit : soupçonné de fraude sur la marchandise, c'est l'écrit ethnographique qui se voit contester son rôle de médiateur entre sociétés et cultures. Castaneda a poussé jusqu'à ses limites la logique de mise à disposition d'un savoir ésotérique placé sous la bannière de l'anthropologie. Il a fait de l'écrit (ou plutôt de la transcription de la parole du praticien indigène) le lieu même de la bataille. Passeur sans pareil, il a finalement renforcé la compartimentation du champ entre spécialistes de populations différentes.

## Pèlerinages, récoltes et bibliothèques

Ce ne sont pas tant les anthropologues qui ouvrent les frontières nationales, malgré leur capacité à se positionner à la jonction entre groupes sociaux, que le peyote lui-même et la NAC. Au XIXe siècle et au XXe siècle, le bouton est passé du Mexique au Texas et en Oklahoma, d'où sa consommation s'est diffusée en plusieurs vagues dans tout l'ouest des États-Unis et en pays iroquois, portées par des missionnaires indiens, puis au Canada. Cette diffusion a été possible malgré le classement de la substance comme narcotique et « drogue contrôlée » parce que le bouton, récolté et traité au Texas, passait peu les frontières, et ne circulait qu'en pays indien. La raréfaction de la récolte texane dans les années 1990, dans un contexte de croissance de la consommation, conduit la NAC, alors dirigée par le Navajo Emerson Jackson à reprendre contact avec le Mexique. Sont alors fondés des chapitres mexicains de l'église, tandis que sa direction se rend en pèlerinage dans les territoires indigènes, où le peyote est considéré comme traditionnellement consommé (chez les Huichol, Tarahumara, Cora et Tepehuan). Les leaders peyotistes états-uniens invitent en retour leurs « collègues » chez eux (Stewart 1987 : 334 ; Hinojosa 2018). Les contacts sont facilités par des références indigénistes communes fondées sur un discours de type anthropologique qui postule des invariants amérindiens de la spiritualité : rapport à la terre-mère, personnification des plantes et des animaux et dialogue avec eux, attention aux rêves et aux visions. Les échanges s'affirment également au niveau des pratiques : présence de tipis pour la consommation du peyote en territoire huichol ; fréquentation commune d'un « circuit » international du sacré ; utilisation de termes comme shaman ou médecine-man. Une sacralité indigène s'affirme qui distingue les peyotistes indiens des consommateurs non indiens, mais entre également en dialogue avec ces derniers à travers une attention aux sites sacrés et à leurs « énergies » (Molinié & Galinier 2006). Les objets sont également partie prenante de ces circulations. Ils se voient éventuellement qualifiés d'art et collectionnés, voire expressément produits pour le marché. Si le maître-ouvrage de La Barre circule parmi les peyotistes états-uniens (Jay 2019 : 214), en est-il de même ailleurs ? Existe-t-il une « bibliothèque peyotiste » dont on pourrait suivre la circulation et qui serait en partie adossée à la production anthropologique universitaire et juridique ? On peut le penser.

Il ne semble pas que les efforts de légitimation de la légalisation soutenus par les anthropologues états-uniens donnent lieu à d'intenses collaborations avec leurs collègues mexicains, ni que ceux-ci soient appelés à témoigner aux États-Unis. Les « marchés du témoignage » semblent relativement hermétiques l'un à l'autre. Les récents échanges entre « traditions du peyote » n'ont pas non plus fait l'objet de travaux, même si l'étude des appropriations « new age » du peyote témoignent d'une grande inventivité des entrepreneurs en spiritualité, officiant dans plusieurs lieux de pèlerinage mexicains ou dans le sud-ouest états-unien et la Californie (De La Torre & Gutiérrez Zúñiga 2011 ; Basset 2013). Rares sont les chercheuses qui, comme Stacey B. Schaefer, étudient (successivement) les différentes consommations (Schaefer & Furst 1996 ; Schaefer 2015). En revanche, il semble bien que le Mexique ait imité les États-Unis dans sa délimitation juridique d'une exception/exclusivité indienne. La loi générale de santé de 1984 et le code pénal, tous deux révisés en 2009,

l'inscrivent dans le droit (Labat & Feeney in Labate & Cavnar 2016 : 220), alors que, comme aux États-Unis, le peyote reste inscrit au registre des substances narcotiques. Comme aux États-Unis aussi, la distinction est faite entre un usage légitime, appuyé sur l'anthropologie, et un usage illégitime et, partant, passible de sanctions. La même tendance à renforcer des définitions racialisées des usages légitimes se retrouve dans les deux pays, opposant non-Indiens et Indiens, Indiens et *mestizos*. D'une manière également similaire au rôle reconnu aux anthropologues au nord, la Comisión Nacional para el Desarrollo de Pueblos Indígenas requiert une expertise anthropologique (*peritaje antropológico*) lorsqu'un usage traditionnel du peyote est invoqué pour en exonérer sa consommation (Labate & Cavnar 2016 : 223).

Ces similarités sont-elles des convergences ou des transferts ? Les juges consultent-ils effectivement la littérature anthropologique ? Au contraire des États-Unis, le processus de reconnaissance des droits à la consommation des Tarahumara, Huichol, Cora et Tepehuan n'a pas fait l'objet d'enquête. Si les interventions publiques d'importants anthropologues comme Gonzalo Aguirre Beltrán en faveur du peyote existent (Aguirre Beltrán 1952), il ne semble pas que le pays ait connu un engagement aussi long et soutenu que celui qui, au nord du Rio Grande, a conduit les anthropologues états-uniens à soutenir la NAC pendant plus d'un siècle.

L'alliance entre l'église et l'anthropologie a été rendue possible par l'itinéraire de Mooney, puis par l'enracinement d'une tradition du témoignage ethnographique dans le monde juridique états-unien. Elle a conduit à une véritable relation d'interdépendance entre anthropologues étudiants le peyote et consommateurs de la NAC. Cette relation reposait au départ sur l'engagement personnel d'un anthropologue somme toute assez marginal, prêt à faire don d'une légitimité scientifique à un groupe stigmatisé et conscient de la nécessité de constituer le peyotisme en église. Le rôle de ce type d'engagements individuel des anthropologues ne s'est jamais démenti par la suite, mais la relation s'est quasiment institutionnalisée. Enquêter dans le sous-champ des études peyotistes est devenu synonyme de mobilisation dans la sphère publique. Tandis que les instances dirigeantes de la NAC ont pris l'habitude du combat juridique, elles ont mobilisé le discours ethnographique et la parole anthropologique. De leur côté, les anthropologues investis dans la lutte ont construit dans leurs interventions publiques une légitimité pour leur discipline qui n'était pas fondée sur l'idée d'une utilité pratique (comme l'anthropologie appliquée) mais sur une capacité à mettre en commun les savoirs. Ce travail de médiation permettait de mettre en avant l'ancienneté, l'innocuité et la richesse culturelle d'une pratique suspecte, facilitant ainsi son étiquetage comme phénomène religieux, donc susceptible d'une protection juridique. De façon remarquable, cette relation symbiotique a même survécu aux crises de légitimité traversées par l'anthropologie à partir des années 1970, qui touchaient pourtant au premier chef l'ethnographie des pratiques peyotistes... de l'autre côté de la frontière américano-mexicaine.

## Références bibliographiques

Aberle, David F., 1957. *Navaho and Ute Peyotism : A Chronological and Distributional Study*. University of Colorado Press.

Aberle David F., 1982 [1966]. *The Peyote Religion among the Navaho*, Chicago, University of Chicago Press.

Aguirre Beltrán Gonzalo, 1952. « La magia del peyotl », *Revista de la Universidad de México*, vol. 6, n° 68, p. 2-4.

Basset Vincent, 2013. « Tourisme et chamanisme : entre folklorisation et revitalisation culturelle? », *Téoros*, vol. 32, n° 1, p. 133-142.

Bouayad Aurélien, 2019. « The Cactus and the Anthropologist : The Evolution of Cultural Expertise on the Entheogenic Use of Peyote in the United States », *Laws*, vol. 8, n° 12, p. 23-44.

Castaneda, Carlos, *The Teachings of Don Juan : A Yaqui Way of Knowledge*, University of California Press, 1968.

Commissioner of Indian Affairs, 1886. Annual Report for 1886, GPO.

De la Torre Renée & Cristina Gutiérrez Zúñiga, 2011. « La neomexicanidad y los circuitos *new age* », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 153, p. 183-206.

De Mille Richard, 1976. *Castaneda's Journey: The Power and the Allegory*, Santa Barbara, Capra Press.

Dyck Erika & Tolly Bradford, 2012. « Peyote on the Prairies : Religion, Scientists, and Native Newcomer Relations in Western Canada », *Journal of Canadian Studies*, n° 46, p. 28-52.

Echo-Hawk Walter, James Botsford & Jay C. Fikes (dir.), 1996. *Reuben Snake, Your Humble Serpent: Indian visionary and activist*, Santa Fe, Clear Light.

Fikes Jay C., 1993. *Carlos Castaneda, Academic Opportunism and the Psychedelic Sixties*, Canada, Millenia Press.

Hinojosa Servando Z., 2018. « Peyote Veneration in Challenging Times : Issues of Land and Access in South Texas », *Arcadia: Environment and Society*, n° 19, p. [n.c.].

Howard, James, 1956. « An Oto-Omaha Peyote Ritual ». *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 12, n°4, p. 432-436.

Hultkrantz Åke, 1975. « Conditions for the spread of the Peyote cult in North America ». *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, n° 7, p. 70-83.

Huxley, Aldous, *The Doors of Perception*, Chatto and Windus, 1954.

Jay Mike, 2019. *Mescaline: A Global History of the First Psychedelic*, New Haven, Yale University

Press.

Kracht Benjamin R., 2018. *Religious Revitalization among the Kiowas: The Ghost Dance, Peyote, and Christianity*, Lincoln, University of Nebraska Press.

La Barre Weston, 1938. *The Peyote Cult*, New Haven, Yale University Press, coll. « Yale University Publications in Anthropology », n° 19 ; [rééditions : Hamden, The Shoestring Press, 1959 ; New York, Schocken Books, 1975].

La Barre Weston, 1939. « Note on Richard Schultes' 'The Appeal of Peyote' », *American Anthropologist*, New Series, vol. 41, n° 2, p. 340-342.

La Barre Weston & al. (David P. McAllester, J.S. Slotkin, Omer C. Stewart et Sol Tax), 1951. « Statement on Peyote », *Science*, vol. 114, p. 582-583.

La Barre Weston, 1957. « Mescalism and Peyotism », *American Anthropologist*, New Series, vol. 59, n° 4, p. 708-711.

La Barre Weston, 1960. « Twenty Years of Peyote Studies », *Current Anthropology*, n° 1, p. 45-60.

La Barre Weston, 1964. « A Step Backward », *American Anthropologist*, New Series, vol. 66, n° 5, p. 1172.

La Barre Weston, 1966. « La Barre's Rejoinder », *American Anthropologist*, New Series, vol. 68, n° 1, p. 228.

La Barre Weston, 1969. *The Peyote Cult*, Schocken Books.

La Barre Weston, 1975. *The Peyote Cult*, Shoe String Press.

Labate Beatriz Caiuby & Clancy Cavnar, 2016. *Peyote : History, Tradition, Politics, and Conservation*, Santa Barbara, ABC-Clio.

Lumholtz Carl Sofus, 1902. *Unknown Mexico*, New York, Scribner's.

Lurie, Nancy Oestreich, 1966. *Mountain Wolf Woman, Sister of Crashing Thunder : The Autobiography of a Winnebago Indian*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1966.

Lyttle, Thomas, 2002. « Jay C. Fikes Speaks », *Autumnal Equinox*, vol. XI, n° 3, p. 81-93.

Maurer D.W., 1960. « Peyote Is Not a Drug of Addiction », *American Anthropologist*, New Series, vol. 62, n° 4, p. 684-685.

Molinié Antoinette & Jacques Galinier, 2006. *Les néo-Indiens. Une religion du IIIe millénaire*, Paris, Odile Jacob.

Mooney James, 1891. « The Kiowa Mescal Rite. Report of speech to Anthropological Society of Washington », *Evening Star*, 4, novembre, p. 6.

- Mooney James, 1896. « The mescal plant and ceremony », *Therapeutic Gazette*, vol. XX, p. 7-11.
- Myerhoff Barbara, 1974. *Peyote Hunt : The Sacred Journey of the Huichol Indians*, Ithaca, New York, Cornell University Press.
- Newberne Robert E. L., 1922. *Peyote : An Abridged Compilation from the Files of the Bureau of Indian Affairs*, Washington, D.C., GPO.
- Osmond Humphry, 1961. « Peyote Night », *Tomorrow*, printemps, p. 105-125.
- Perrine Daniel M., 2001. « Visions of the Night. Western Medicine Meets Peyote 1887-1899 », *The Heffter Review of Psychedelic Research*, n° 2, p. 6-52.
- Petrullo Vincenzo, 1975 [1934]. *The Diabolic Root : A Study of Peyotism, the New Indian Religion, Among the Delawares*, New York, Octagon Books.
- Peyote Way Church of God, Inc. v. Thornburgh, decided February 6 1991, 922 F.2d 1210.
- Radin Paul, 1920. *Crashing Thunder. The Autobiography of an American Indian*, University of California, Berkeley ; 1926. *Crashing Thunder*, New York, D. Appleton.
- Schaefer Stacy B. & Peter T. Furst (dir.), 1996. *People of the Peyote*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Schaefer Stacy B., 2015. *Amada's Blessings from the Peyote Gardens of South Texas*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Schultes Richard, 1938. « The Appeal of Peyote (*Lophophora Williamsii*) as a Medicine », *American Anthropologist*, vol. 40, n° 4, partie 1, p. 698-715
- Slotkin James S., 1952. « Menomini peyotism, a study of individual variation in a primary group with a homogeneous culture », *Transactions of the American Philosophical Society*, vol. 42, n° 4, 565-700.
- Slotkin James S., 1956. *The Peyote Religion : A Study in Indian-White Relations*, The Free Press, Glencoe.
- Stewart Omer C., 1944. « Washo-Northern Paiute Peyotism : A Study in Acculturation », *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 40, n° 3, p. 63-142.
- Stewart Omer C. & Bernard E. Gorton, 1961. « Peyote and the Arizona Court Decision », *American Anthropologist*, New Series, vol. 63, n° 6, p. 1334-1335.
- Stewart Omer C., 1979. « An Expert Witness Answers Rosen », *American Anthropologist*, New Series, vol. 81, n° 1, p. 108-111.
- Stewart Omer C., 1984. « Friend to the Ute : Omer C. Stewart Crusades for Indian Religious

Freedom», *University of Utah Anthropological Papers*, n° 108, p. 269–75.

Stewart Omer C., 1987. *Peyote Religion: A History*, University of Oklahoma Press, Norman.

U.S. Bureau of Indian Affairs, 1937. « Documents on Peyote » Document no. 137817, part. 1, Feb. 8. Mimeographed Bureau Report on S. 1399, 75th Cong., 1st sess. Washington, D.C., Bureau of Indian Affairs.

U.S. Congress, House Committee on Indian Affairs, 1918. *Peyote Hearings Before a Subcommittee of the Committee on Indian Affairs of the House of Representatives on H R 2614 to Amend Sections 2139 and 2140 of the Revised Statutes and the Acts Amendatory Thereof. and for Other Purposes*, Washington, D.C, U.S. Government Printing Office.

Wenger Tisa Joy, 2009. *We have a religion : the 1920s Pueblo Indian dance controversy and American religious freedom*, Chapel Hill, Univ of North Carolina Press.

---

[1] Delgado Rosa, Frederico, 2019. « James Mooney et le labyrinthe colonial de la Danse des Esprits », in Christine Laurière & André Mary (dir.), *Ethnologues en situations coloniales*, Les Carnets de Bérose n° 11, Paris, Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, pp. 363-401. <https://www.berose.fr/article1779.html>

[2] *Peyote Way Church of God, Inc. v. Meese*, 698 F. Supp. 1342 (N.D. Tex. 1988)

[3] *U.S. v. Boyll* 774 F. Supp. 1333 (D.N.M. 1999).

[4] Traimond, Bernard, 2019. « Carlos Castaneda chez les anthropologues. De la fécondité des supercheres », in Bérose, Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, Paris. <https://www.berose.fr/article1648.html>