

Références bibliographiques

- Camus D.,
1997 *Jeteurs de sorts et désenvoûteurs : enquête sur les mondes sorciers - I : La délivrance*, Paris, Flammarion.
- 1999 *Jeteurs de sorts et désenvoûteurs : enquête sur les mondes sorciers - II : Le châtement*, Paris, Flammarion.
- 2000 *Jeteurs de sorts et désenvoûteurs : enquête sur les mondes sorciers - III : La vengeance*, Paris, Flammarion.
- Conlrems J. et Favret-Saada J.
1985a « L'embrayer de violence : quelques mécanismes thérapeutiques du désorcèlement », in J. Conlrems ; J. Favret-Saada ; J. Hochmann ; O. Mannoni et F. Roustaing, *Le Moi et l'Autre*, Paris, Denoël : 98-125.
- 1985b « La thérapie sans le savoir », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 31 : 223-238.
- 1988 « Une thérapie sauvage dans le Bocage de l'Ouest français », *Connexions*, 51 : 139-152.
- 1990 « Ah ! La sêlme, la sêle voisine... », *Terrain*, 14 : 20-31.
- Favret-Saada J.
1977 *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard.
- 1980 « La puissance du verbe », in *Question de Racines, Pensées. Sciences éclairées*, 38 : 31-39.
- 1986 « L'invention d'une thérapie : la sorcellerie bocaine (1887-1970) », *Le Débat*, 40 : 29-46.
- 1991 « Le désorcèlement comme thérapie », *Ethnologie française*, 21 : 160-174.
- Laplantine F.
1988 *L'éthnopsychiatrie*, Paris, PUF.
- Lévi-Strauss C.
1958 *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- Schmitz O.
2005 *Soigner par l'invisible. Les pratiques thérapeutiques « traditionnelles » aujourd'hui*, Imago.
- Zempleni A.,
1985 « La maladie et ses causes », *L'Ethnographie*, 96-97 : 13-44.

Chapitre 7

Réflexions sur les rapports entre le corps, la conscience et l'esprit dans les représentations et pratiques néo-chamaniques

Christian Ghazarian

De plus en plus de personnes, au sein des sociétés occidentales, prennent leurs distances avec les médicaments et recherchent une médecine « plus naturelle » que la biomédecine. Dans le « champ des possibles » de la médecine alternative contemporaine, les réappropriations et les réinventions sont diverses et multiples car c'est l'individu qui est envisagé comme premier responsable de sa santé. L'espoir de retrouver la santé et/ou le désir d'être mieux poussent certaines personnes à s'intéresser à des pratiques aussi diverses que le *channéling*, la médecine ayurvédique, le *Qi Gong*, etc. Ces démarches ont toutefois en commun de se vouloir expérimentales et de se centrer sur la personne comme totalité. L'absence d'*harmonie*¹ dans la relation avec la nature est tout particulièrement envisagée comme source de déséquilibre, de syndrome et de maladie. C'est dans cette logique de valorisation des modèles thérapeutiques anciens et/ou indigènes, caractéristique de ce qu'on appelle souvent le *New*

1 Pour rendre compte au mieux des catégories internes de la population étudiée ici, celles-ci sont, lorsque cela me semble pertinent, mises en italiques dans le texte (même si ces catégories ont aussi parfois dans le même temps une fonction analytique).

Age, que le *chamanisme* – ou ce qu'il représente sur la base de ce qu'on en sait – occupe une position avantageuse dans les nouveaux systèmes de signification. Sa démarche, très individualisée et non « secrète », dans la mesure où elle est ouverte à tous, est considérée par ceux qui s'y réfèrent comme une voie de la santé physique et psychique, voire de la guérison, réunifiant le corps et l'esprit ainsi que l'humain et le monde naturel.

De fait, un nombre croissant d'Occidentaux s'investissent dans des reformulations chamaniques pour chercher des réponses et connaître des expériences qu'ils ne trouvent pas ailleurs. Il est toutefois problématique que la grande majorité des anthropologues qui abordent ce phénomène le font en comparaison (critique) avec les « chamanismes traditionnels » sans témoigner d'un grand intérêt pour les personnes en jeu, souvent simplement qualifiées de « naïves ». Pour des raisons de jugements de valeurs (anthropologiquement) mal placés, les enquêtes *in situ*, par immersion dans le milieu des pratiquants, font défaut. Or, tous les investissements humains méritent au moins un respect analytique, qui plus est lorsque les personnes impliquées se disent pour la plupart transformées positivement dans leur vie (« Je suis heureuse » ; « Tout est désormais différent pour moi », etc.) et qu'elles partagent un univers de significations qui fait sens pour elles (« J'intègre le chamanisme dans ma vie de tous les jours (...) C'est devenu pour moi une façon de vivre différente »). Ces personnes pratiquent ce qu'elles conçoivent comme le *chamanisme* sans pour autant se considérer *chamans* ou encore moins « néo-chamans »². Leurs représentations, discours et pratiques, bien que spécifiques, partagent le sens commun général du mouvement *New Age* dans lequel elles constituent en quelque sorte une « sous-culture ».

C'est avec l'intention de comprendre *de l'intérieur* ce qui se joue dans ces pratiques que j'étudie, depuis plusieurs années, le *New Age* aux États-Unis et en Europe et que j'y participe, depuis plus de deux ans, à des activités revendiquées comme chamaniques. Ces observations participatives

2 Il est intéressant de noter que si les chercheurs appréhendent le phénomène culturel en jeu, fait de réappropriations et de réinventions, en termes de « néo-chamanisme(s) », les personnes investies dans ces pratiques font explicitement référence au *chamanisme* (au singulier).

ont été accompagnées d'entretiens avec des pratiquants, de visites de sites et de *newsgroups* orientés vers le chamanisme sur internet, dont j'ai tiré quelques citations que j'ai incluses dans ce texte, ainsi que de lectures de revues et d'ouvrages spécialisés sur le sujet. Cette immersion m'a permis de découvrir des systèmes de valeurs et d'observer des pratiques propres à ce milieu cosmopolite qui opère des sélections et définit ses propres pertinences dans le « champ des possibles » du *développement de soi*. Les activités dites chamaniques sont toutefois diverses et variées et nécessitent une ethnographie *multi-sites* (Marcus, 1995) pour être conséquentes. C'est pour quoi j'ai mené mes enquêtes aux États-Unis, en France, au Portugal, en Croatie et en Angleterre³. Si j'essaie ici de rendre compte de cette diversité, je dois toutefois préciser que ma compréhension du sujet est limitée par les circonstances de mon travail ethnographique (les personnes que j'ai rencontrées, les activités auxquelles j'ai participé, ma perception du terrain, mes propres expériences, etc.).

Plusieurs raisons expliquent l'ampleur que prennent ces reformulations chamaniques en Occident aujourd'hui. Si, au vu de la diversité des pratiques, il est impossible d'homogénéiser ce phénomène qu'il est préférable d'envisager au pluriel⁴, on peut toutefois relever un certain nombre de caractéristiques communes aux néo-chamanismes, tout comme il en existe au sein des chamanismes « traditionnels ». Nous verrons dans la conclusion que des similarités existent également entre ces deux types de chamanismes, que par commodité je catégorise ici comme « traditionnel » et « néo ». Tout en s'efforçant de dresser un tableau assez général des représentations et pratiques néo-chamaniques, ma réflexion aborde aussi la dimension thérapeutique (physique et psychique) que les pratiquants y recherchent, projettent et/ou y trouvent.

3 Ma dernière enquête avant la rédaction de cet essai a eu lieu à Londres en juillet 2001 où j'ai participé à un « Basic workshop », organisé par un enseignant de la *Foundation for Shamanic Studies* de Michael Harner (figure de référence dans le domaine néo-chamanique aujourd'hui, sur lequel je reviendrai plus loin).

4 Je tiens en cela totalement à la position de Robert Wallis (2003) qui, reconnaissant lui aussi, à travers une ethnographie multi-sites, la diversité des pratiques, parle de « neo-Shamanisms ».

Néo-chamanismes, chamanisme spiritualisé et soins

Dans ses réappropriations et reformulations occidentales, le chamanisme, devenu analytiquement « néo-chamanisme », est considéré par les chercheurs qui se penchent sur ce phénomène comme une pratique mettant en jeu à la fois de l'exotisme, du romantisme, une certaine idée des savoirs indigènes et des pouvoirs mystiques, etc. Depuis les années 1960, en effet, l'intérêt pour les populations et les savoirs exotiques, pour l'environnement, pour d'autres modes de traitement des maladies, pour un autre rapport au monde, etc., a engendré la recherche d'une meilleure relation individuelle et sociale avec la nature au sein des sociétés occidentales. L'*ancien* et le *traditionnel* se sont vus attribuer le label de l'*authenticité*, de la *profondeur*, de la *sagesse* et sont devenus sources de légitimité. L'insatisfaction vis-à-vis de la biomédecine et l'attrait pour les médecines *autres* (les médecines alternatives conservant une part de mystère) constituent la double dynamique à l'œuvre dans ces nouvelles références au chamanisme. Du point de vue des praticiens, l'investissement dans des activités chamaniques s'inscrit également dans la recherche d'une spiritualité non dogmatique avec, en toile de fond, l'idée que la nature humaine possède un « fond chamanique ». Si est éveillée, ce fond, envisagé comme une *voie de la connaissance*, doit permettre à l'individu de comprendre, de façon expérimentale, ce qui se joue dans la relation corps/conscience/esprit, en plaçant la personne dans une *relation retrouvée avec l'Univers*. Les néo-chamanismes mettent ainsi explicitement en jeu des traditions culturelles anciennes, reformulées en termes d'universalité, une approche holiste du lien humain/nature, conçu comme intrinsèquement spirituel et *last but not least*, la possibilité pour ceux qui le souhaitent de faire des expériences de la transcendance. Mais le point commun dans toutes les activités néo-chamaniques est d'envisager le *travail chamanique* comme une *voie de développement spirituel* disponible pour chacun.

La notion émergente de « néo-chamanismes au pluriel » dans les milieux académiques me permet, notamment, d'appréhender les reformulations chamaniques contemp-

raines en terme de « chamanisme spiritualisé », car c'est bien des investissements spirituels qui sont en jeu dans ces réappropriations occidentales. Appréhendé comme une *voie directe* pour la compréhension de soi et du monde, un *chemin* à la base (ou au-delà ?) des religions avec lesquelles il n'entre pas en contradiction, ce type de chamanisme se veut accessible à tous et profitable pour tous ceux intéressés par leur « développement personnel ». Comme tous les néo-chamanismes, le chamanisme spiritualisé n'est pas un mouvement homogène et on pourrait presque affirmer qu'il y a autant d'approches que de praticiens. Les sessions néo-chamaniques peuvent ainsi mettre en jeu, sans contradiction aucune, des percussions rythmiques, des plantes hallucinogènes, des méditations, l'usage du son « OM », des exercices respiratoires et physiques, un travail sur les émotions, les énergies, etc.

L'anthropologue Michael Harner, initié dans les années 1960 à des pratiques chamaniques amazoniennes, a ainsi créé depuis une vingtaine d'années la *Fondation for Shamanic Studies* (FSS) dans la région de San Francisco, qui a pour vocation d'enseigner dans différents pays une « méthode chamanique interculturelle », qu'il définit comme un « chamanisme de base » (*core-shamanism*), tout spécialement élaboré pour les Occidentaux. Pour lui, le « savoir chamanique » est tout simplement important dans de nombreuses sociétés « *because it works* » (Harner, 1980 : 42)⁵. Michael Harner et les formateurs de la FSS insistent sur l'intérêt qu'il y a de prendre le chamanisme dans son essence universelle pour le développement personnel et proposent notamment d'atteindre ce qu'ils appellent le *Shamanic State of Consciousness* (SSC) à travers l'apprentissage du « voyage chamanique » dans les Mondes inférieurs et supérieurs, de consulter des esprits alliés, de découvrir son animal totem, d'acquérir des animaux de pouvoir, de prodiguer des soins, etc., avec des percussions rythmiques appropriées sur un tambour ou sur un hochet ; j'y reviendrai⁶.

5 « ...the classic shaman methods work surprisingly quickly, with the result that most persons can achieve in a few hours experiences that might otherwise take them years of silent meditation, prayer and chancing » (Harner, 1980 : xii).

6 « Practice includes comparisons by participants of their discoveries in shamanic journeys as well as being introduced to shamanic divination

L'universalité transculturelle (réelle ou construite) du chamanisme spirituel est constamment évoquée par les adeptes et les formateurs (« Ce week-end nous allons vous enseigner le chamanisme dans une perspective totalement interculturelle. Ces techniques sont universelles. Le chamanisme est d'abord une méthode. Seule la 'seconde couche' est culturelle »). La position générale est que, s'il existe bien des différences culturelles et rituelles entre les différents chamanismes, les conceptions et « méthodes chamaniques » sont, quant à elles, plus ou moins similaires à travers le monde⁷. Le discours des instructeurs sur l'absence de danger et l'accessibilité de chacun au savoir chamanique est clair : à travers des techniques, des méthodes et des pratiques (plus que des *initiations chamaniques*), développées au cours de workshops, d'ateliers, de stages, de retraites, de sessions, etc., tout le monde peut entrer dans un état de conscience altéré, voyager dans d'autres mondes et pratiquer des soins. Cette approche suppose encore que l'on puisse acquérir un savoir chamanique et pratiquer le chamanisme sans être nécessairement chaman. Le formateur peut aussi minimiser les éventuelles déceptions des participants en insistant explicitement ou implicitement sur la notion de « lâcher prise » (« Rappelez-vous que ce week-end n'est pas orienté vers un résultat. Ne soyez pas esclaves de votre ego »). Mes enquêtes dans les milieux investis dans les activités définies comme chamaniques indiquent que le désir d'être en meilleure santé, d'être plus heureux, de changer de vie et de trouver de nouvelles réponses aux principales questions existentielles sont au cœur de la démarche.

and healing. They are provided with methods for journeying to discover and study with their own individual spirit teachers in non ordinary reality, a classic step in shamanic practice. Participants learn how the journey is utilized to restore spiritual power and health, and how shamanism can be applied in contemporary daily life to help heal oneself, others, and the Planet». (www.shamanicstudies.com).

7. Celles-ci semblent avoir été éradiquées par l'inquisition en Europe. Sur cet aspect, consulter l'ouvrage de Mircea Eliade (1961) qui a le premier mis l'accent sur des « techniques archaïques » déployées dans les activités chamaniques.

Formateurs et participants

Dans les sociétés dites « traditionnelles », le chaman est un « homme de pouvoir et d'action » dans la mesure où il est considéré comme ayant la capacité d'entrer en relation avec le monde des esprits et de procéder à des rituels de divination, de propitiation et de guérison de la maladie. A travers ce qui a été appelé la « transe » (terme désormais quasiment abandonné) ou le « voyage chamanique », il est censé dompter les esprits, conclure des alliances avec eux et les utiliser dans un but bien précis. La particularité du savoir chamanique « traditionnel » est de ne pas être partagé car c'est un savoir de spécialiste initié. Il est cependant reconnu comme partie intégrante de la réalité intersubjective des membres du village. Dans ses réappropriations occidentales, en revanche, ce que le chaman ou le « guide » fait, tout le monde peut le faire, même si ce savoir ne relève pas d'un sens commun communautaire. Le travail du chaman est donc ici envisagé comme une recherche de connaissance ou d'information par des voies parallèles (« Le chaman est quelqu'un qui peut voir, voyager dans l'autre monde, rencontrer les esprits pour accéder à de l'information puis rapporter cette information dans la communauté ») et de transmission de ce savoir à d'autres.

Si les « médiateurs des bénéfiques », que je désigne dans cet article sous les termes relativement neutres de « formateurs » ou « instructeurs », font référence au chamanisme (au singulier) dans leurs enseignements, ils ne se désignent pas systématiquement (ni ne sont clairement définis par les adeptes) comme chaman (« Je travaille avec un chaman un peu hors norme »). La notion de chaman possède, en effet, un caractère honorifique dans les milieux néo-chamaniques (« Si quelqu'un se désigne lui-même comme chaman, il vaut mieux l'éviter. Le titre de chaman n'a de valeur que lorsqu'il est attribué par les autres à une personne dont ils reconnaissent les aptitudes chamaniques »). On distingue ainsi « faire du chamanisme » et « être chaman ». Au cours d'une retraite chamanique, un formateur se présentait par exemple simplement comme un *spiritual servant* ou *spiritual guide*.

Conscient d'avoir des pratiques distinctes de celles par lesquelles il avait été initié durant ses séjours en Amazonie et dans les Andes, il pouvait aussi, à l'occasion, se définir, non sans humour, comme un *modern shaman* parce qu'il conge-ait des décoctions de plantes pour mieux les conserver avant leur usage cérémoniel⁸. Il ne percevait d'ailleurs aucune contradiction à conjuguer sa compréhension des chamanismes amazonien et andin avec le bouddhisme zen. Son intention explicite était de stimuler la spiritualité des participants à ses retraites, à travers ses commentaires et des exercices qu'il qualifiait systématiquement de « méditations », ainsi que de favoriser des expériences corporelles et la production d'état de conscience éleatoire (parfois par le biais de plantes spécifiques). Fait frappant, ce formateur ne faisait jamais preuve d'autoritarisme ou de prétention pour valider sa position. Il agissait avec beaucoup de réserve et d'humilité et, par sa disponibilité et ses conseils, jamais dogmatiques, gagnait le respect et la confiance des participants qui étaient alors en mesure de s'identifier à lui (« Son enseignement (...) n'est pas fermé dans une tradition ou un dogme »). Les commentaires des participants sur les formateurs valorisent systématiquement leur attitude « très accessible », leur écoute, leur simplicité et leur prise de distance avec la relation maître/disciple (« Ce n'est surtout pas un gourou. C'est avant tout un homme comme toi et moi »).

Lors des sessions, qui comprennent de vingt à quarante personnes et ont généralement lieu dans des locaux loués pour l'occasion (parfois dans des centres spécialisés dans le « développement de soi ») ou dans la nature, les formateurs proposent principalement des méthodes et techniques que les participants sont invités à utiliser ensuite dans leur vie personnelle, s'ils le souhaitent. Si les participants sont systématiquement encouragés à « prendre leur vie en charge », un aspect important des sessions chamaniques réside, néanmoins, dans l'interprétation, commentée par les instructeurs, du comportement de certains des participants dans leur vie

8 Il adoptait ainsi un outil moderne (produit du progrès) – le congélateur – pour faire un travail spirituel se référant à des traditions culturelles millénaires. Reste à savoir si cette pratique n'est pas aussi celle de certains chamanes « traditionnels ».

quotidienne (avec leur consentement préalable et une attention affichée à ménager ceux qui s'exposent ainsi publiquement) et de situations sociales en général. Cela peut prendre la forme de conseils directs lors des sessions, comme par exemple l'interprétation des rêves, suivies d'encouragements à renoncer à des habitudes négatives pour soi. Les commentaires prennent cependant la plus souvent la forme de suggestions relativement discrètes, pour se développer spirituellement, car ces sessions néo-chamaniques se veulent explicitement non dogmatiques. Les participants se verront ainsi dire que le chamanisme est fait d'« actions authentiques » et seront invités à valoriser la « transformation » (qui peut parfois passer par la rupture avec le conjoint avec lequel la relation conjugale est marquée par l'absence de communication et/ou de compréhension), à « être authentiques », à ne pas tomber dans le travers de l'accumulation d'objets *New Age* qui les détournent du « chemin de la simplicité » (Certains disent que la « voie du chaman » consiste à éviter d'accumuler : « Donner c'est se libérer de ce qui ne nous sert pas »). Ils pourront aussi être confortés dans leur présence à la retraite ou à la session chamanique : « C'est le bon lieu où vous devez être aujourd'hui » ; « Vous êtes un groupe merveilleux », etc.).

Comme c'est le cas dans d'autres contextes, dont celui du *New Age* de San Francisco (Ghasarian, 2001), ce sont principalement les personnes relativement cultivées, des classes moyennes et supérieures, qui (parce qu'elles peuvent dépasser le souci primordial de la subsistance) s'investissent dans les activités néo-chamaniques, qui restent d'ailleurs financièrement accessibles à la plupart de ceux qui désirent s'y investir. Les participants « typiques » des ateliers néo-chamaniques, dont l'âge varie, sont des citadins animés par le désir de se reconnecter avec la nature et d'éveiller ou de renouveler leur spiritualité. L'intensité des investissements varie toutefois selon les personnes et leurs préoccupations. Certaines sont amenées au néo-chamanisme après une expérience de transcendance pour laquelle ils sont à la recherche de sens. D'autres, par contre, ont le sentiment d'être appelés dans cette voie suite à des souffrances physiques et/ou psychiques, et entrent en contact avec cet univers via des sites divers (amis, livres, conférences, etc.). Ayant étudié ce milieu



aux États-Unis, en Angleterre et au Danemark, Robert Wallis (2003) et Merete Demant Jakobsen (1999) constatent que les personnes impliquées ne donnent pas l'impression d'être particulièrement confuses ou désillusionnées, mais sont plutôt claires sur ce qu'elles cherchent en matière de *développement spirituel*. Mes observations de terrain corroborent ce point, mais indiquent également que, si les participants sont plutôt bien éduqués et informés du « champ des possibles » *New Age*, une proportion importante d'entre eux sont plus ou moins insatisfaits de leur vie présente et se trouvent à des tournants existentiels, ce qui explique leur intérêt pour le chamanisme au caractère empirique et individuel. D'autres semblent tout à fait adaptés à leur société et leur vie professionnelle et trouvent avec ces ateliers l'occasion de développer d'autres aspects d'eux-mêmes, avec l'idée que cela pourrait avoir des incidences positives sur leur vie quotidienne. D'une façon générale, les participants sont ouverts à des expériences spirituelles qui, pour beaucoup, peuvent s'avérer très profondes et les amener à réorienter de façon décisive leur vie quotidienne (« Le chamanisme a transformé ma vie (...) je n'ai jamais été aussi heureux, j'ai vraiment pris ma vie en main et je vois les choses d'une façon totalement différente » ; « Ce fut le début d'une nouvelle vie pour moi » ; « Ma façon de voir les choses est radicalement différente de celle d'avant. Mes perceptions ont changé aussi, le corps a changé, plus souple, plus robuste, plus sensible »).

Le travail chamanique a un caractère très individualisé qui insiste sur l'indépendance et la responsabilité de chacun des participants. Exclues des positions de pouvoir dans les principales religions, les femmes, en proportion majoritaire dans les néo-chamanismes comme dans le *New Age*, sont capables de retrouver dans ces pratiques la possibilité d'un contact direct avec le « pouvoir divin » ou « cosmique ». Elles sont donc sur-représentées dans ces activités qui font l'émancipation de la hiérarchie médiatique religieuse. Les notions de « déesse », de « pouvoir féminin », d'« énergies féminines » sont d'ailleurs récurrentes dans le système de représentation. L'attrait pour le chamanisme spiritualisé étant associé à l'idée d'être le propre auteur de son destin, peu à peu, les personnes impliquées développent un sens de leur mission

sur terre (un peu dans l'esprit du *dharma* hindou, à la différence qu'ici il faut trouver son destin par soi-même pour pouvoir le suivre, éventuellement contre les modèles sociaux dominants), qui témoigne des aspirations de notre époque. Les néo-chamanismes offrent ainsi de nouvelles expressions de l'individualisme et de la spiritualité de ces dernières décennies et ce n'est pas un hasard s'ils sont particulièrement développés aux États-Unis.

De façon significative, l'individualisation en jeu dans les pratiques néo-chamaniques n'exclut pas une certaine emphase portée sur la notion de « communauté ». Dans la grande majorité des cas, l'idéal de la communauté est lié au travail chamanique et à la vision globale d'un monde différencié, que l'on peut changer par sa propre action sur soi. C'est dans ce contexte que la notion de « cercle » est importante. Les sessions néo-chamaniques sont ainsi marquées par une certaine empathie communautaire qui se traduit notamment par de nombreuses accolades et embrassades entre membres, se lient main dans la main (assis ou debout), par un intérêt respectueux et compatissant pour les autres participants, etc. L'instructeur rappelle d'ailleurs toujours ces aspects lors des sessions (« Le chamanisme relève de la communauté » ; « Ce groupe est notre communauté pour le week-end » ; « Nous devons être généreux les uns envers les autres », etc.). Le chamanisme spiritualisé ravive ainsi un sens d'appartenance et, éventuellement, des activités communautaires qui, du point de vue des personnes investies, manquent dans le contexte des sociétés occidentales, marquées par le capitalisme et la consommation.

Corps, conscience, intention

Les formats des sessions, revendiquées comme chamaniques, produisent un sens objectif par les participants qui, session après session, développent une intercompréhension de sens commun, fondée sur les mêmes référents impli-

cités (verbaux et non verbaux) sous-culturels". Adhérant à l'idée que les solutions ultimes sont en soi et qu'il est nécessaire de « s'ouvrir à soi-même » et au « changement », les personnes impliquées dans le chamanisme spirituelisé s'appuient sur tout un système d'interprétation de la réalité dans lequel on trouve notamment les notions de « travail », synonyme de « développement personnel », qui revient constamment dans les propos ; celle de « chemin » et de « cheminement spirituel », en rapport avec l'idée que chacun se trouve à tout moment dans un processus particulier qui conduit à envisager toutes les expériences et situations, même les plus pénibles, comme favorisant le développement ultime de la personne ; celle de reconnexion avec la nature (avec laquelle il faut être « en harmonie ») ; celle d'« énergie » (présente dans la nature, les végétaux, les minéraux, l'air, la lumière, la nourriture, les chants, la méditation, etc.) que l'on doit développer en soi⁹ ; celle du « traditionnel » et de « l'ancien » dont on doit comprendre la sagesse ; celle d'intention, de cœur, d'harmonie, d'amour, de confiance (en l'Univers et son pouvoir), etc.

Outre la méditation, les exercices respiratoires ou autres et l'apprentissage du « voyage chamanique » (voir plus loin), le « travail » consiste notamment à « lâcher prise » (« Les ouvertures se font quand c'est le chemin que je dois prendre. Je me laisse porter par la vie, mon cœur est grand ouvert »), à « laisser son ego de côté », à « travailler le détachement, l'observation de soi » en situation (« J'ai parfois l'impression de vivre une pièce de théâtre et d'en être l'actrice »), à développer l'humilité, la compassion et l'attention pour les autres, à se réconcilier avec les parents géniteurs (pour la transmission des gènes), à développer sa partie féminine si on est un homme et vice versa. L'idée de « donner pour recevoir » est

9 Un fait notoire dans les milieux néo-chamaniques (et que l'on retrouve dans la mouvance New Age en général) est le caractère exploratoire et comparatif des personnes impliquées, qui n'hésitent pas à passer d'un type d'enseignement à un (ou des) autre(s), s'il le faut, d'un pays à l'autre, pour revenir au premier, le réinterpréter à travers les nouvelles connaissances et expériences, etc.

10 La notion d'énergie est si importante qu'elle semble remplacer celle de Dieu, quasi absente des discours néo-chamaniques.

également omniprésente. Un certain réenchantement du monde est à l'œuvre dans l'idée admise de la présence d'un « mystère » – le mystère de l'existence, du chamanisme, etc. – à élucider. D'autres références sont encore très fréquentes, sans être systématiques, comme celles de déesse, de karma, de réincarnation, de sagesse, d'intuition, de vision, etc.

Dans la logique holliste à l'œuvre dans les néo-chamanismes, le corps, la conscience et l'esprit (le sien et celui de toute vie) sont liés et se nourrissent mutuellement¹¹. Premier « outil » du travail spirituel, le corps est envisagé comme un « temple » ayant en lui le potentiel pour s'auto-soigner. Dans le milieu cosmopolite du chamanisme spiritualisé, on considère que l'histoire prénatale et postnatale, de même que l'histoire génétique de sa généalogie, sont inscrites dans le corps physique. Ces « inscriptions corporelles » sont supposées déterminer la vie de chacun. C'est notamment pourquoi il est important d'« être en paix avec ses parents géniteurs » pour favoriser la « connexion avec les énergies ancestrales »¹². L'idée du corps comme source de connaissance du monde, le microcosme contenant le macrocosme, est renforcée par la référence à l'ADN présente dans chaque cellule et censée porter la « mémoire de l'Univers ». On ne considère cependant pas que ces inscriptions dans la matière corporelle puissent être révélées par le regard ordinaire car elles sont invisibles à l'œil physique. Le travail spirituel et les états de conscience modifiés servent aussi à découvrir ces « évidences invisibles ». On parle ainsi de la « sagesse du corps » et de l'importance d'« être » à son écoute » (« Je suis ma route en écoutant mes désirs et mes sentiments »).

Le corps fait donc l'objet de la première attention dans le travail chamanique car il est envisagé comme le siège des énergies qui, dans le cours de la vie, peuvent se bloquer et procurer la dysharmonie psychique et la maladie. Envisagée comme d'abord « subtile », l'énergie se trouve également dans les sons, les vibrations, la lumière, la chaleur, etc., mais elle

11. De façon significative, le principal slogan New Age est *Body, Mind & Spirit*.

12. Le chemin vers l'esprit passe aussi par l'acceptation du corps (familial) et par la croissance de notre corps inscrit dans le grand corps de la « généalogie » (Delacour, 2000).

peut aussi n'être perçue qu'intérieurement. Le « travail sur l'énergie » dans la relation corps/conscience/esprit est ainsi une activité récurrente des sessions néo-chamaniques, même si cette énergie peut être difficile à percevoir concrètement par certains participants convaincus. Les émotions « rentrées » ou « enfouies » sont, dans ce contexte, envisagées comme associées aux « blocages » d'une personne. C'est pourquoi, lors des sessions, l'expression des émotions personnelles est acceptée et même encouragée comme un aspect important du travail sur soi, notamment par la parole publique, la voix que l'on libère. L'analyse des rêves par le formateur, l'expression corporelle comme la danse libre, où chacun est « à l'écoute de soi », les secousses plus ou moins contrôlées du corps ou les mouvements que l'on laisse « venir de l'intérieur ». La danse est particulièrement considérée comme un moyen puissant de libération de soi. L'« énergie du groupe » peut aussi être rituellement dirigée sur l'un des participants volontaire et choisi par le formateur pour l'aider à dépasser ses blocages. L'« ouverture du cœur », à la base du « déblocage » de son évolution physique et psychique, passe notamment par une attention dirigée vers le souffle. L'air étant envisagé comme reliant les humains entre eux, le travail respiratoire est relativement important dans ces sessions. Si l'ascèse est d'une certaine façon valorisée, il est néanmoins généralement admis que l'on peut changer le corps sans trop de restrictions ou privations. Absolument rien, dans les activités néo-chamaniques, ne m'est apparu comme ouvertement associé à de la souffrance physique. Les notions clés de « souplesse », de « fluidité » et d'« équilibre » mettent l'accent sur le traitement du corps en douceur¹³.

13 Cette représentation ne correspond cependant pas toujours à la réalité, notamment lors des « cérémonies » au cours desquelles les participants volontaires absorbent une dévotion d'Ayahuasca ou de San Pedro afin d'être à l'écoute d'eux-mêmes toute une nuit durant, que certains d'ailleurs passent en convulsions à déglutir le liquide avalé. De façon significative, l'interprétation de ce moment physiquement difficile – notamment lorsque des voisins sont emportés par des visions, des états de tranquillité, d'énergie corporelle (voire des fous rires) – se fait en termes de nettoyage et de purification corporelle et mentale. Par manque de place, je n'entre pas ici dans la description de ces états, qui sont ressentis comme profondément transformateurs pour les participants dont les expériences sont toutes différentes les unes des autres.

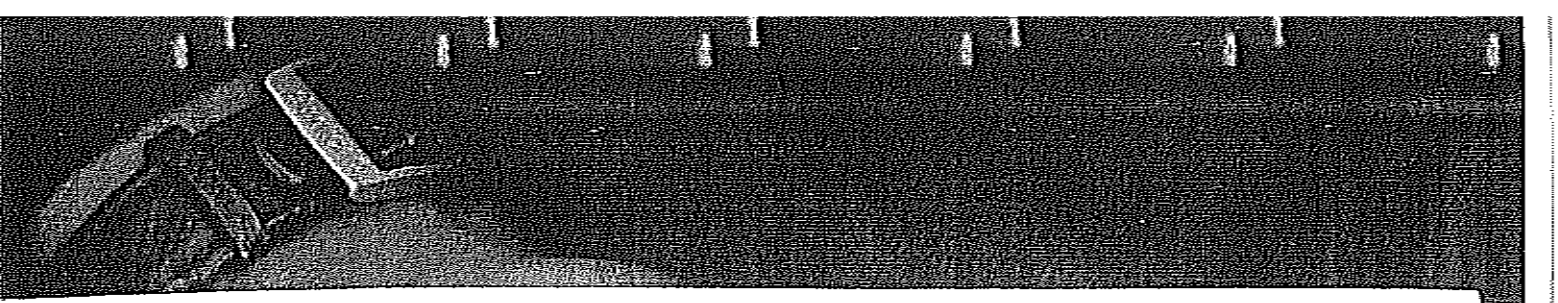
Le fait d'être « présent à soi-même » permet ainsi au corps d'éliminer les mauvaises habitudes alimentaires et de se ré-énergiser. Ce qu'on ingurgite dans « le temple du corps » étant très important, on observe une prégnance du végétarisme parmi les adeptes du chamanisme spiritualisé. Mes observations indiquent par ailleurs que les relations sentimentales sont valorisées et la sexualité, loin d'être négligée, est plutôt inscrite dans la dynamique de l'harmonie¹⁴. De fait, plus de la moitié des personnes que j'ai rencontrées lors des sessions néo-chamaniques auxquelles j'ai participé étaient célibataires et souhaitaient ainsi trouver un partenaire¹⁵. Mais qu'il s'agisse d'alimentation ou de sexualité, c'est toujours d'énergie, d'une énergie contenue dans le corps et qu'il faut éveiller, dont il est question pour les pratiquants.

Mais si l'attention portée au corps est fondamentale dans le travail chamanique occidental, la *Body, Mind & Spirit connection* implique plus que la dimension corporelle. En effet, le corps n'est jamais dissocié de la conscience qui peut « réduire l'ego » et « ouvrir le cœur », « limiter les possessions », « épurer les nourritures », « être présent à soi-même », « ressentir la terre », etc. En agissant sur le corps, la conscience permet de gérer les émotions car les réactions corporelles influent en retour sur l'état psychique¹⁶. C'est donc la conscience qui peut « réveiller le corps » et donner à chaque moment son intensité transformative. Elle peut aussi décider de ne pas comprendre avec l'intellect ou le mental, de remettre en cause les certitudes établies comme celles de la séparation des choses (« Laissez maintenant votre cerveau gauche de côté »). Les activités cognitives sont ainsi formulées en termes de « conscience », de « présence à soi » à des moments où l'intention est claire. Plus que la volonté (consi-

14 On peut ainsi lire dans un site virtuel : *honoring sexual union as a bridge between body and soul*.

15 Aux États-Unis, un terme a été attribué aux hommes que les femmes peuvent rencontrer dans les groupes travaillant sur le développement de soi : SNAG (*Sensitizing New Age Guy*).

16 On a ici une autre distinction entre le chamanisme des sociétés « traditionnelles » et celui réapproprié dans les sociétés occidentales. En effet, si dans les premières les émotions peuvent être attribuées à des esprits maléfiques, dans les secondes elles sont considérées comme relevant de la responsabilité individuelle.



dérée comme encore égoïste), l'« intention » est ce qui permet de réaliser son plein potentiel en définissant la sacralité des choses, la « responsabilité d'être humain », un mode de vie à adopter, les actions morales orientées vers le don et l'expression de l'« Amour », les ressources personnelles et globales à disposition, le « travail » à effectuer (notamment le contrôle du mental et la suppression de l'ego) et son urgence¹⁷. Si, par ailleurs, la conscience définit les « forces invisibles » capables d'influencer les personnes et les choses, c'est l'intention qui permet d'entrer dans des états de conscience altérés ou chamaniques, qui peut réaliser des « voyages », favoriser des visions, faire le lien entre l'âme et le (ou son) « Grand Esprit », être en communion avec la « conscience universelle », etc. C'est enfin l'intention qui peut amener la personne à « faire face à ses vieilles peurs », soigner les émotions du corps et de l'âme blessée, exprimer sa vraie nature, etc.

Nature, plantes, esprits

Comme dans le chamanisme traditionnel, le monde naturel fait l'objet d'une référence constante dans le chamanisme spiritualisé. Tout dans la nature, les animaux, les arbres, les plantes, les minéraux, est « signe » ou « message » à interpréter. Lors d'un « travail », au cours duquel il était demandé aux participants de ressentir et d'interpréter ce que « l'esprit d'une pierre » (qu'ils devaient avoir choisi eux-mêmes) pouvait leur communiquer, l'instructeur fit allusion à la « poésie de la nature » et à la nécessité pour chacun de laisser son intuition s'exprimer pour décoder les messages de la nature. On attribue ainsi une intention et une intelligence à la nature qui est là pour aider les humains de façon spirituelle et thérapeutique s'ils renouent avec elle. Les adeptes

17 De façon significative, dans les milieux néo-chamaniques axés sur le travail sur soi en vue de la transcendance, c'est plus l'ego qui est cible que les attitudes égoïstes (qui ne sont presque pas mentionnées explicitement dans le social).

partent beaucoup d'un « retour » à la nature, au pouvoir régénérateur, avec l'idée que le rétablissement d'une relation particulière avec la nature permet encore de se connecter avec la « terre mère » (« terre nourricière », *Mother Earth*, *Mother Nature*, *Pangaea*, *Pachamama*, etc.) et de prendre conscience de l'intelligence de l'Univers¹⁸. Par le biais du contact rétabli avec la nature, les humains peuvent « s'ouvrir » et ainsi manifester l'intelligence et la beauté qui réside en eux. C'est dans cette logique que prend sens la notion d'« écologie profonde » (*deep ecology*) qui repose sur la prise en compte des plantes, des minéraux et autres entités invisibles du monde naturel. L'idée, sous-jacente à cette notion, est que l'énergie vitale, présente sous diverses formes dans le corps humain comme dans l'univers, peut être concentrée dans certains « lieux de pouvoirs » qui sont régénérateurs pour le corps et que l'on peut reconnaître (ou plutôt ressentir) si on est réceptif.

Le respect que manifestent généralement les membres des sociétés à chamanisme traditionnel à l'égard de la nature les inscrit, dans certains cas, dans une relation de coopération avec les animaux et les plantes. Utilisées pour soigner, les plantes ont aussi des propriétés qui peuvent servir d'autres fonctions dans le « développement de soi ». En effet, s'il existe plusieurs moyens pour atteindre des « états de conscience chamaniques » – comme les percussions rythmiques du tambour ou du hochet, le chant, la danse, les jeûnes, les peines corporelles, les pratiques de respiration, etc. – l'usage de plantes et de champignons spécifiques est, dans certaines sociétés (notamment amazoniennes), la technique la plus rapide et la plus facile pour atteindre un autre état de perception du monde¹⁹. L'emploi de ces agents psychotropes pour créer des états de conscience et des visions chamaniques est une pratique très ancienne et largement utilisée par différentes cultures au cours des siècles, et connue

18 Un chaman propose ainsi des « vision quests, to connect intimately with the land and with ourselves, and to gain the power, vision and clarity Mother Earth has to offer ».

19 Michael Harner, qui utilise les percussions rythmiques pour stimuler des états de consciences altérés, considère que seulement 10% des sociétés chamaniques emploient les plantes pour créer ces états.

pour faire souvent vivre aux individus des expériences particulières. Dans ce qui est présenté comme « la grande organisation cosmique », des « missions » particulières sont attribuées aux plantes, et plus précisément à leur « esprit », pour aider les humains et les guider vers la connaissance. Pour les personnes qui les emploient dans les contextes chamaniques et néo-chamaniques, ces plantes sont envisagées comme des « plantes de savoir et de pouvoir », même si elles ne font que *révéler* ce qui est déjà présent dans la personne qui les consomme²⁰.

Encore à l'image du chamanisme traditionnel, les états de conscience acquis avec l'aide des plantes dans les cérémonies néo-chamaniques ne sont pas considérés comme hallucinatoires mais intuitifs²¹. Si certains formateurs consomment des plantes psychotropes, pour faciliter le passage à un état de conscience altérée, j'ai souvent pu constater avec ceux qui j'ai approchés, qu'ils sont explicitement contre tout usage d'alcool et de « drogues » – qu'ils distinguent donc des « plantes chamaniques » – dans leurs sessions (et aussi sous forme de conseils, hors de celles-ci). Parmi les plantes les plus utilisées dans les sessions de néo-chamanisme, on compte l'ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*)²², une plante réputée pour « secouer » profondément ceux qui l'ingurgitent sous forme de décoction. Outre l'ayahuasca, les végétaux couramment consommés sont le peyotl (*Lophophora williamsii*), le sin Pedro (*Trichocereus pachanoi*), et certains champignons²³. En Amazonie, on considère que l'ayahuasca soigne et révèle les secrets d'autres plantes pour traiter les maladies. En même

20 L'utilisation de ces substances végétales pour obtenir des informations (ou des visions) n'est pas dans la logique des religions d'État, fondées sur l'autorité des prêtres, mais des ajustements prennent place lorsque les deux systèmes (chamaniques et religieux) se rencontrent. C'est le cas par exemple des communautés indiennes aux États-Unis avec la *Native American Church* qui utilise rituellement le peyotl pour « communiquer avec Jésus » et guérir des maladies.

21 Pour souligner cette idée, on parle d'ailleurs de plus en plus d'états-gènes (plantes génératrices de génie à l'intérieur).

22 Cette plante est aussi appelée *spirit vine*, *liane des morts*, *liane à dieux*, *plante-maitresse*, etc.

23 Chez les chamans Mazatecos du Mexique par exemple, un champignon (notamment le *Psilocybe mexicana Heim*) est consommé pendant la nuit. Il est considéré comme ayant la capacité de faire parler avec inspiration.

temps qu'elle purge et guérit, la plante fait passer la personne dans des états de conscience modifiée censés permettre l'accéder à des informations qu'on ne peut obtenir autrement. Les ayahuasqueros amazoniens l'absorbent souvent lors de rituels nocturnes pour entrer en contact avec le monde des esprits, diagnostiquer et soigner la maladie. Dans les réappropriations occidentales, cette plante est aussi absorbée la nuit car « les énergies y sont plus subtiles que dans la journée », et c'est le moment le plus propice pour avoir des *insights visionnaires* dans les mystères de l'existence. Comme en Amazonie, les participants aux sessions néo-chamaniques sont normalement sélectionnés par le responsable du rituel (en fonction de critères de santé physique et psychique). Ils doivent se préparer avant de l'absorber en s'abstenant de nourriture après le repas de midi et en ne buvant plus d'eau en fin de journée²⁴. Les doses ingurgitées varient aussi selon les participants. L'ayahuasca est censée « épurer », ce qui provoque des vomissements (omniprésents lors de ces rituels nocturnes). Il est cependant demandé aux participants d'essayer de conserver le breuvage aussi longtemps que possible dans l'estomac pour qu'il agisse pleinement au niveau des cellules de l'organisme. Son action, toujours imprévisible et différente pour chacun, semble toucher les personnes à plusieurs niveaux (corporel, mental et spirituel), la personne ayant souvent le sentiment de faire face à elle-même dans sa « totalité ». L'idée sous-jacente à son absorption est qu'elle « spiritualise » ceux qui l'absorbent, notamment en révélant des informations inscrites en eux (la matière corporelle étant, nous l'avons vu, envisagée comme véhiculant les mémoires cellulaires de l'humanité et de l'Univers). Si les adeptes ont du mal à décrire pleinement les expériences intérieures qu'elle leur fait vivre, ils restent néanmoins conscients (beaucoup parlent d'« hyperconscience ») de ce qu'ils vivent sur le moment et conservent le souvenir de leur

²⁴ *Those who can cut them are men of language, illuminated with the spirit, who call themselves the ones who speak, those who say* (Munn, 1973). Dans les conceptions Mazatecas, ceux qui l'ingurgitent entrent dans un état de conscience supérieur, épuratif.

²⁵ En Amazonie, des diètes particulières peuvent être observées plusieurs jours avant l'absorption de l'ayahuasca.

expérience²⁵. Comme mentionné plus haut, au-delà du principe actif de la plante (la diméthyltryptamine notamment), c'est son « esprit » qui est considéré agir et transformer la personne. C'est pourquoi elle est « sacrée » et traitée avec beaucoup de respect lors de sa préparation. Son « enseignement » imprévisible, spécifique et curatif, peut être très rugueux et pénible mais les participants semblent quasiment toujours ressentir – après coup – de la gratitude envers la plante ou son esprit²⁶.

On voit donc explicitement que, pour la conception de certaines plantes, la nature est, du point de vue néo-chamanique, envisagée comme un univers peuplé d'esprits qui peuvent servir d'« alliés » aux participants, dans leur quête spirituelle individuelle. Mais tandis que, dans les conceptions chamaniques « traditionnelles », le monde des esprits est un monde de forces impersonnelles que le chaman est censé contrôler pour le bien de sa communauté, dans les réappropriations chamaniques occidentales, le pouvoir qu'une personne peut développer est un mélange de capacité intérieure et d'aide provenant des esprits, pour peu que l'on arrive à entrer en contact avec eux. Les adeptes apprennent ainsi à travailler avec les esprits de la nature (des animaux, des arbres, des minéraux, etc.) et à se connecter avec des esprits tutélaires et ancestraux (« Les esprits tutélaires et les esprits ancestraux sont deux sortes d'enseignants dans le monde parallèle »). La quête de connaissance prime cependant sur la recherche du pouvoir, toujours présentée comme vaine et égocentrique :

« Un chaman ne doit ni ne peut utiliser son pouvoir pour lui-même seulement, pour aider les autres » (un formateur).

Autre point de convergence avec le chamanisme traditionnel, la réalité y est conçue comme étant double : on a, d'une part, la « réalité ordinaire », qui est celle de la vie matérielle quotidienne et, d'autre part, la « réalité non ordinaire », de l'ordre de la trans-

25 « L'ayahuasca est une plante étonnante, incroyablement déroutante, qui défie toutes les logiques occidentales (...). C'est la 'Mère', la 'Plante-Mère' qui (...) ouvre les portes jusque-là fermées. Ces portes sont celles de l'expérience vécue et ressentie d'abord à travers le corps et le système sensoriel » (Delacroix, 2000).

26 « (La plante) me donne une leçon sur le lâcher prise, sans me demander mon avis » (Delacroix, 2000)

endance. On distingue également, dans les deux types de chamanismes, trois sortes de « mondes » : le « monde supérieur », le « monde moyen » (« la réalité humaine quotidienne avec ses limitations et ses douleurs ») et le « monde inférieur ». Les mondes supérieur et inférieur correspondent, eux, à une réalité parallèle (Les mondes supérieur et inférieur sont uniquement dans la réalité spirituelle. Le travail de ce week-end consiste à explorer les mondes supérieur et inférieur pour y rencontrer les esprits »). A travers des états de conscience modifiée, c'est dans ces deux mondes-là que les participants sont invités à « voyager ». Ces mondes sont présentés comme des univers d'amour et de compassion, peuplés d'esprits totalement bienveillants, voire emprunts d'humour envers les humains (« On va dans la réalité non ordinaire pour y rencontrer les esprits. Ils savent tout mais ne sont pas tout-puissants. Ils ont aussi besoin des humains »). S'il n'y a pas de conception fixe des « esprits » qui peuplent ces mondes, on considère néanmoins que dans le monde inférieur les « esprits enseignants » ont le plus souvent la forme d'animaux et dans le monde supérieur celle d'humains. Les allusions à ceux-ci se font souvent en termes de « spirit helpér », « teachers », « guides », « alliés », « animal totem », « animal de pouvoir », etc. (« J'ai trouvé mon premier guide spirituel lors d'une méditation, le deuxième m'est apparu lors d'un rêve sous forme animale et il m'a amené au chamanisme »).

Mais, si dans les traditions chamaniques le monde des esprits suscite plutôt la peur (les esprits étant d'abord envisagés au mieux comme indifférents et au pire comme malveillants, ce qui peut amener le chaman à les combattre pour les maîtriser et, éventuellement, s'en faire des alliés), dans le chamanisme spiritualisé, il est plutôt envisagé comme foncièrement positif (« Les mondes supérieur et inférieur sont exclusivement peuplés de purs esprits d'amour, de compassion et de connaissance qui peuvent devenir des esprits tutélaires. Les esprits malveillants se trouvent uniquement dans le monde moyen »). Les praticants ne cherchent d'ailleurs pas à maîtriser les esprits mais à entretenir des relations avec eux. Dans certaines sessions, le pouvoir des esprits est placé au-dessus de celui de la personne dont on attend d'abord qu'elle ait placé son intention dans la réceptivité à ceux-ci (« Le travail ne peut être réalisé qu'en partenariat avec les esprits » ; « Vous allez travailler toute la jour-

née au nom d'autres personnes : les esprits » ; « Vous n'avez pas à utiliser votre propre énergie ». L'instructeur des ateliers que j'ai suivis dans le cadre de la *Foundation for Shamanic Studies* insistait, par exemple, sur l'idée de se laisser guider par les esprits tutélaires des mondes supérieur et inférieur pour apprendre avec eux. Il précisait également que certains esprits sont uniquement là pour aider et guérir si on le leur demande, mais qu'il fallait toutefois être capable de décoder intuitivement les significations symboliques qu'ils émettaient car, comme pour les rêves, leurs messages ne sont pas forcément explicites (« Les esprits parlent toujours par métaphore »).

Dans la plupart des sessions néo-chamaniques, les esprits sont donc considérés comme des « enseignants protecteurs », prêts à accompagner la personne dans sa quête spirituelle si elle prend conscience de leur présence, bien qu'imperceptible dans le monde moyen (« Les esprits m'ont invité »). Notons néanmoins que, dans d'autres sessions, la psychologisation du chamanisme fait en sorte que le monde des esprits est à peine évoqué, l'accent étant plutôt mis sur le travail sur – et en – soi, afin de chercher les causes de ses problèmes et les modalités de son développement spirituel.

États de conscience modifiés et expérience thérapeutique

A l'« expérience chamanique », nous l'avons vu, sont liées les notions d'« état de conscience altérée » et de « réalité non ordinaire ». Les expériences chamaniques traditionnelles typiques visent généralement à opérer un changement de conscience, souvent appelé « voyage » (*journey*), dans lequel le chaman rencontre des esprits, parfois hostiles, qu'il doit « guérir » pour soigner un patient²⁷. C'est la reproduction de ce

27 Dans les sociétés chamaniques, le voyage, l'accès à la réalité non ordinaire et le travail de guérison relèvent de la responsabilité du chaman et non du patient. C'est pourquoi c'est le plus souvent uniquement lui qui bat du tambour ou incense des substances modifiant son état de conscience.

voyage, dans des conditions et pour des finalités quelque peu différentes, qui est également en jeu dans les sessions néo-chamaniques. Celles-ci ont pour principal but d'aider les participants à basculer de la réalité ordinaire vers la réalité non ordinaire, associée aux mondes supérieur et inférieur (« J'ai tout de même réalisé quelques expériences d'un autre monde »). Pour les participants, tout dans la nature a une réalité non ordinaire cachée, d'où le respect envers les animaux, les plantes, etc. Approchée avec humilité, cette réalité chamanique peut révéler des choses imperceptibles dans la réalité ordinaire quotidienne. Si, dans la littérature, les expressions varient pour désigner cet « état » – de conscience altérée, modifiée, élargie (Delacroix, 2000) ; défocalisée (Narby, 1995) de *Shamanic State of Consciousness* (SSC) en opposition à *Ordinary State of Consciousness* (OSC) (Harner, 1980) – elles définissent cependant le même état de perception d'un monde totalement réel lorsque l'on s'y trouve (« C'est l'autre réalité mais c'est réel »). On parle aussi de « rêve contrôlé » ou « lucide » pour définir cet état de conscience (« J'utilise la porte du rêve »).

Selon les approches, on accède à la réalité non ordinaire (univers invisible) par le biais des plantes de pouvoir ou par les percussions monotones du tambour (à fréquences basses) ou du hochet (à fréquence haute), en tempo croissant au fur et à mesure que l'on s'approche de l'état de conscience chamanique (« Avec un rythme approprié, on passe au SSC »)²⁸. L'usage des percussions, qui rappellent le batttement du cœur, permet aux adeptes de contrôler et maîtriser la transition entre les deux réalités (« Le tambour vous emmènera là-haut et il sera là pour vous ramener »). Il reste que si le tambour est un accompagnement généralement crucial pour réaliser le voyage chamanique, celui-ci ne peut avoir lieu sans « la force de l'intention » évoquée plus haut (« Chaque fois que nous voyageons, nous devons avoir une intention claire ») ;

28 Les pratiquants du néo-chamanisme façon Michael Harner considèrent que le tambour remplit la fonction du bol harmonique au Tibet et du didgeridoo en Australie et, ainsi, évite de se perdre. Selon eux, le tambour a la capacité de placer le cerveau dans un état de conscience chamanique (*DMT state*) afin de faire voyager dans les mondes supérieur et inférieur.

« S'il n'y a pas d'intention dans le voyage, on flotte dans le monde moyen » ; « C'est votre intention qui vous pousse du monde moyen au monde inférieur » ; « Votre intention est ce qui va vous amener dans votre lieu dans le monde supérieur ». Dans la logique du « travail sur soi », l'« intention » permet de séparer l'attention de la réalité ordinaire et favorise le changement de conscience. Pour réussir à voyager, il faut trouver un équilibre entre essayer trop « dur » et ne pas essayer assez fort. Dans un contexte où l'échec du voyage est toujours possible, les formateurs insistent sur le fait que « Nous faisons tous le voyage dont nous avons besoin ». Ils précisent aussi que « La vision (sensing) ne se fait pas avec les yeux. Elle n'est pas visuelle. Tout le voyage peut consister à sentir et ressentir... » J'ai ainsi pu observer que beaucoup de participants d'une session font ainsi l'expérience d'une « énergie spirituelle » qu'ils considèrent comme provenant d'un autre temps et d'une autre dimension (« La réalité non ordinaire est un lieu où les choses ont déjà eu lieu et où elles auront lieu. Elle est hors du temps et de l'espace »)²⁹. Les instructeurs insistent encore sur le fait que l'état de conscience chamanique n'est pas un flottement mais un acte volontaire – avec intention – de passage d'une réalité à l'autre. Pour ceux qui en font l'expérience, il est possible d'être ici et là en même temps, de ressentir le corps et d'être au même moment dans la réalité non ordinaire.

L'acquisition d'états de conscience altérée n'est pas envisagée comme une fin en soi par les participants, mais plutôt comme un moyen permettant le développement de soi, à travers la perception d'autres plans de la réalité où les possibilités sont incomparables avec ce qui est réalisable dans la réalité ordinaire. Parmi celles offertes par le voyage chamanique, il y a la capacité à auto-gérer sa santé. En effet, outre le développement spirituel et le bien être physique, le traitement et la guérison (*healing*) de la maladie sont des enjeux

29 Dans la méthode Harner, le *Shamanic State of Consciousness* (SSC) est un monde plein de potentialités auquel on accède les yeux fermés (du usage de lunettes noires spéciales ou d'un bandeau) à partir de son *axis mundi* : « In the SSC, the shaman typically experiences an ineffable joy in what he sees, an awe of the beautiful and mysterious worlds that open before him (...) » (Harner, 1973).

majeurs pour certains participants aux sessions, ce qui n'est pas sans lien avec la tâche majeure du chaman dans les sociétés « traditionnelles ». L'approche holiste du chamanisme spiritualisé donne ainsi une place importante à la santé et à la gestion de la maladie en mettant l'accent sur le fait que la personne dédicat en soi le potentiel de sa guérison si elle établit la bonne connexion avec l'univers. Dans une conception du monde où les humains sont sur terre pour apprendre, la douleur ou la maladie sont interprétées comme des « signes » et « messages » visant à faire passer un cap particulier (« La terre est le lieu de la douleur car c'est là que nous avons notre évolution de conscience »). En opposition, la réalité non ordinaire est considérée comme un lieu d'harmonie et de bien-être (« Ce monde moyen est le monde de la douleur. Dans l'autre monde, il n'y a pas de douleur »). Les esprits de la réalité non ordinaire interviennent dans la guérison, si on sait comment entrer en relation avec eux. On peut donc aussi voyager dans l'autre réalité et communiquer avec eux pour se soigner (« Ce qui nous arrive dans l'autre réalité est thérapeutique »)³⁰. Dans la méthode Harner, on fait aussi référence à quelque chose qui est entré dans le corps mais qui ne devrait pas y être ou quelque chose qui a quitté le corps et qu'il faut retrouver et réincorporer à travers des rituels de récupération des âmes ou d'animaux de pouvoir (« Parfois les animaux de pouvoir nous quittent et on est moins puissants. Il faut aller les rechercher »). Les animaux de pouvoir dans la réalité non ordinaire, qui sont censés avoir la même puissance, quelle que soit leur nature (souris ou éléphant), savent que le monde matériel est un monde de peine, de douleur et d'épreuves (aspects absents de la réalité non ordinaire) car ils sont, somme toute, des émigrants récents de celui-ci.

La thérapie peut être aussi recherchée ou trouvée lors de cérémonies néo-chamaniques faisant usage de décoctions.

30 Merete Jakobsen (1999) cite ainsi un instructeur qui affirme : « It is not me who is working but the spirits ». Dans une session à laquelle j'ai participé, le formateur allait même jusqu'à dire que si les participants avaient un doute, c'est les esprits qu'ils devaient écouter plus que lui (tout en précisant qu'il y avait une condition : que la demande éventuelle de ces derniers soit « éthiquement acceptable »).

Lors d'une retraite chamanique, à laquelle j'ai moi-même assisté, l'instructeur avait accepté de faire participer (à la demande de sa famille) à une cérémonie avec absorption de san pedro, un jeune homme qui était dans un état de délabrement physique dû à une accoutumance à la drogue. À l'issue de celle-ci, le jeune homme, après ce qui fut interprété par ses proches comme une « lutte toute la nuit avec lui-même », semble être ressorti régénéré et guéri de son accoutumance. De fait, l'usage de plantes chamaniques pour guérir ce type d'accoutumance n'est pas inconnu des milieux psychiatriques³¹. Notons au passage que l'usage de cette plante est aussi envisagé par certains adeptes du développement spirituel à travers les pratiques néo-chamaniques comme permettant « d'ouvrir les cakras », de « faire monter la kundalini » et de « réenergiser le corps », ce qui témoigne encore des ponts établis par ceux-ci entre différentes traditions culturelles, dans une optique de développement individuel.

Il y a, cependant, une distinction fondamentale entre les méthodes thérapeutiques du chamanisme spiritualisé et le travail psychologique : dans ce dernier, la personne gère sa propre psyché, alors que dans le premier ce sont les esprits qui doivent être gérés. Mais, en même temps, le contact avec les esprits n'est pas présenté dans les sessions comme une fin en soi car le but ultime est d'avoir le contrôle de sa propre vie. En ce sens, les esprits, invoqués explicitement ou non, et l'esprit et/ou l'intention de la personne, peuvent être conjugués dans l'acte thérapeutique. Chacun est ainsi considéré comme pouvant puiser à l'extérieur et/ou en soi les forces pour acquérir et conserver la santé. Le développement per-

sonnel, qui comprend la santé et la guérison, est donc une affaire de responsabilité, d'intention et de travail sur soi (« Les maladies, c'est nous qui les provoquons (...) Je m'auto-soigne maintenant »). La guérison physique est ainsi considérée comme étant également (et d'abord) celle de l'ego. Elle peut passer par la réduction des biens matériels qui entravent la personne avec son passé, la réflexivité spirituelle dans sa vie quotidienne (« Agir parce qu'il le faut mais en observant tranquillement en même temps »), l'évitement de pensées, de mots et d'actions négatifs, le fait de changer de vie, d'activité professionnelle, d'amis si nécessaire pour se développer spirituellement et, finalement, le travail de la simplicité (« Dans le travail chamanique de guérison, il faut s'impliquer avec tout son être, corps, cœur, esprit. La force de l'intention et de la motivation sont indispensables »).

À travers l'évocation d'un potentiel énergétique qui ne demande qu'à être éveillé chez chacun, on a donc des représentations du présent et du futur délibérément optimistes. La prise en main de son destin spirituel va de pair avec celle de son destin médical et la conviction que l'on peut, individuellement, se débarrasser de maladies graves³². La transformation contrôlée de soi au niveau corporel et de son état de conscience est dans les milieux néo-chamaniques envisagée comme permettant de découvrir sa raison d'être qui est la plénitude. La « fluidité » est ici un concept clé (« La fluidité est la voie du chaman. Imaginez ce que serait votre vie si vous la meniez avec fluidité »). Le local et global étant combinés, le travail sur soi (revitalisant) permet aussi de changer le monde. C'est dans cette logique holiste que les personnes impliquées évoquent constamment la notion de synchronicité ou de conjonction de coïncidences, faisant référence à l'absence de hasard dans les rencontres, les événements auxquels elles sont confrontées et, plus largement, au fait

31 La question de l'efficacité chamanique en matière de traitement médicamenteux n'est l'objet de plusieurs études. Jilek (1993) a, par exemple, identifié dans 95 publications scientifiques comment les pratiques de guérison traditionnelles, chamaniques notamment, ont pu être efficacement employées comme traitements thérapeutiques pour des dépendances à l'alcool et la drogue, dépression, troubles névralgiques, etc. Voir aussi Marlène Dohlin de Rios (2002). Aux dires des praticiens des *celestes* auxquelles j'ai participé, il semble que des problèmes de santé importants soient traités par l'investissement dans les activités néo-chamaniques. Ma propre expérience - inattendue - me permet de confirmer cet effet thérapeutique.

32. Un article intitulé « Making friend with ayahuasca and cancer » et publié dans le magazine *Shaman's Drum* (n° 55), construit toute son argumentation autour de la possibilité de prendre en main sa maladie, même le cancer, cette fois avec l'aide d'une plante. Selon mes observations, si la médecine occidentale est autant que possible évitée, elle n'est cependant pas systématiquement rejetée par les praticiens des néo-chamanismes, notamment s'il s'agit d'urgence et de chirurgie.

d'être pris en charge par l'univers, s'ils lâchent prise avec eux-mêmes. Cette conception de la responsabilité individuelle dans sa relation avec soi, la nature et les forces cosmiques est tout à fait caractéristique de la plupart des activités *New Age* qui, liant l'aspect physique, mental et spirituel (*body, mind & spirit*), envisagent la recherche du bien-être et de l'épanouissement comme des agents préventifs de la maladie. En s'efforçant de relier l'humain à la terre et au cosmos, le chamanisme spiritualisé re-sacralise en quelque sorte l'acte thérapeutique (« J'ai pu voir (...) au travers des visions pendant notre travail, quand et pourquoi j'avais mis en place cette symptomatique (...). [L'instructeur] travaille à la guérison de l'âme (...). La personne remonte alors vers la cause de son problème »). Le principal travail de guérison se fait donc au plan subtil de la personne (« Une guérison peut s'effectuer à distance. On est dans le monde subtil, donc il n'y a pas de notion de temps, de notion d'espace »). Cette recherche du lien entre les choses, dans un monde fragmenté où la profusion de sens peut être perdue de sens (Balandier, 1985), met l'accent sur la responsabilité individuelle et, du coup, néglige le fait que des forces sociales ou des évolutions biologiques indépendantes de soi puissent affecter sa santé.

Du chamanisme traditionnel au néo-chamanisme spiritualisé

Les pratiques chamaniques dites « traditionnelles », mettant en jeu des chamans jouant le rôle de médiateurs entre le monde des humains (profane) et le monde des esprits (sacré), sont répandues à travers le monde et semblent remonter à l'époque néolithique (voire paléolithique). Elles visent à gérer des forces inexplicables et imprévisibles, pour le bien des individus, en matière de santé notamment, et celui de la société dans son ensemble. S'il est incontestable que les néo-chamanismes diffèrent sur certains aspects des chamanismes de tradition, ils manifestent toutefois certaines similarités indis-

tables³³. Au terme de ce chapitre, je voudrais revenir sur certains points qui, à mon sens, soulignent la pertinence des recherches anthropologiques sur les néo-chamanismes.

Alors que, dans les sociétés « traditionnelles », l'activité du chaman prend place dans un monde d'intersubjectivité sociale et culturelle pour les membres de la société qui l'envoient comme une expérience collective de propitiation et/ou de guérison mais ne cherchent en principe pas à s'approprier son savoir, dans leurs versions réappropriées, les néo-chamanismes occidentaux impliquent des personnes pour lesquelles le chamanisme ne fait pas partie du sens commun mais qui sont toutefois censées être en mesure d'avoir des expériences chamaniques spirituelles et, dans une certaine mesure, thérapeutiques. Ensuite, contrairement au chamanisme traditionnel dont la dimension aléatoire et parfois dangereuse est toujours présente, les expériences néo-chamaniques sont présentées comme relativement contrôlables et sûres (notamment dans le néo-chamanisme harnerien), bien qu'il reste une partie d'imprévu et d'incertitude à gérer (l'effet des plantes, le type de voyage, de relation aux esprits, de visions, etc.). D'autre part, si dans les sociétés chamaniques le chaman agit pour les intérêts de sa communauté, dans les sociétés où le chamanisme est davantage une pratique spirituelle, la finalité de l'action est d'abord individuelle. Cette démarche s'inscrit toutefois dans une logique holiste et l'individu en soi n'a finalement de sens que dans sa relation au global (*Le cercle, l'univers, l'unité cosmique*, etc.), que cette relation soit imaginaire ou vécue. Dans le même temps qu'il participe d'un renforcement de l'indépendance de la personne, le travail chamannique occidental rétablit ainsi un sentiment d'appartenance communautaire chez les participants (qui peut manquer dans leur vie quotidienne). Du fait du partage d'un travail spirituel lié à la nature, les participants entretiennent dans la majorité des cas des relations chaleureuses et amicales entre eux (même si cela ne dure parfois que le temps d'une session). Ces relations sont alimentées par l'intersubjectivité expérimentale³⁴. Ainsi, la

33. Ces similarités et distinctions sont notamment discutées par Wallis (2003) et Juckerssen (1999).

34. Cela semble confirmer l'affirmation de Yussner selon qui la subjectivité transcendantale est l'intersubjectivité (Husserl, 1931).

« danse en cercle » souvent formée par les participants de ces sessions (et de bien d'autres dites *New Age*) renforce le sentiment d'un travail commun et profitable à tous. On retrouve ici l'idée durkheimienne d'« efflorescence » liée à la participation rituelle commune. L'emphase, mise sur les mondes naturel et traditionnel, implique donc aussi une dimension sociale. En effet, la préoccupation personnelle envers sa santé et son développement s'étend logiquement à celle de la planète et à la protection de l'environnement social (l'« écologie profonde » évoquée plus haut) qui peut inclure l'action pour une meilleure justice sociale, même si la condition du changement global passe d'abord par un travail sur soi (à nouveau dans la logique microcosme/macrocosme).

Dans les sociétés à tradition chamanique, le chaman est une personne qui, en changeant d'état de conscience, entre dans un niveau de réalité transcendant pour connaître les raisons cachées des événements, de la maladie, de divers problèmes. Son modèle d'action est avant tout l'expérience. Dans la même logique, nous avons vu que la notion d'expérience est aussi un thème majeur dans le chamanisme spirituel. La caractéristique fondamentale de l'expérience chamanique est ici la capacité d'entrer dans un état de conscience modifiée et donc d'établir le contact avec une réalité non ordinaire dans laquelle la perception du temps et de l'espace est modifiée. L'idée est que chacun peut arriver par soi-même, de façon expérimentale, à ses propres conclusions sur la nature et les limites de la réalité ordinaire. Quelques formulations explicitent cette valorisation de l'expérience : « Le chamanisme est la forme la plus épurée d'initiation car elle nous mène à mourir à nous-même, à nos préjugés, à nos mécanismes, à notre individualité » ; « Il existe différentes voies qui mènent au-delà de l'individualité (...), elles sont essentiellement expérimentales (...). Sur ces chemins, point de théorie, un réel savoir s'acquiert par l'expérimentation, car la vérité de l'un n'est pas celle de l'autre sur ces chemins ». Chaque pratiquant est ainsi encouragé à vivre sa propre expérience personnelle et à fonder son jugement sur cette base. Les moyens pour passer d'un monde à l'autre, sont divers et les expériences sont uniques pour chacun. Il n'y a pas véritablement d'expériences types. Dans l'attente de

l'expérience formatrice, les participants sont invités à avoir confiance en la possibilité de cette expérience pour eux (« Vous allez atteindre un moment où cela [la réalité non ordinaire] commence à paraître comme la réalité mais jusque là vous ne pouvez que faire confiance »). C'est aussi pourquoi certains instructeurs encouragent la mise en commun d'expériences individuelles au sein du groupe de travail lors des pauses dans les sessions, même si l'absence de cosmologie commune crée une diversité d'expériences qui ne peuvent servir de modèle pour les autres. La consigne est d'avoir l'intention claire et d'être présent à soi-même sans être trop axé sur le résultat (« Ne dirigez pas l'expérience, permettez-la »)³⁵.

Tout un univers de sens commun particulier est ainsi déployé dans divers sites épistémologiques et par les formateurs lors des sessions néo-chamaniques. Les investissements des participants conjuguent par ailleurs, et sans aucune contradiction, recherche spirituelle, mode de vie alternatif (envisagé comme préventif de la maladie) et démarches thérapeutiques. Sans entrer en contradiction avec la gestion d'une éventuelle pathologie, la recherche d'états de conscience altérée, source d'élévation spirituelle, semble primer chez les pratiquants. Le chamanisme – qui n'est jamais évoqué en termes de « néo » par les acteurs sociaux impliqués – est ici clairement envisagé comme un moyen efficace du travail spirituel. Du coup, les « actes de foi » qui sont à l'origine de la démarche religieuse (tout au moins dans son sens chrétien) laissent la place à la recherche d'expériences et de réalisations vécues, d'où la place fondamentale que le corps occupe dans la démarche. S'il est toujours possible d'analyser les néo-chamanismes en terme de « marché de la spiritualité », pour les pratiquants de ce qu'il m'a semblé approprié d'appeler « chamanisme spirituel » tout au long de ce chapitre, les incidences de leurs investissements sur leur vie personnelle et sur leur perception des choses peuvent être grandes. Immergé depuis quelques années dans ce milieu cosmopolite, j'ai pu voir à quel point beaucoup de pratiquants réorientent radicalement leur

³⁵ Lors des sessions chamaniques auxquelles j'ai participé, j'ai aussi pu personnellement constater que l'expérience (néo?)chamanique peut rendre celui qui l'invite par surprise.

vie et leur vision du monde suite à des expériences de transformation profonde au cours de sessions chamaniques³⁶. En ce sens on peut se demander quelle pertinence analytique y a-t-il pour les chercheurs à convoquer les concepts d'« authenticité » ou d'« inauthenticité » pour distinguer les « chamanismes traditionnels » et les « néo-chamanismes » ?

Au terme de cette réflexion sur une thématique particulièrement riche qui pose beaucoup de questions à la fois philosophiques et ethnographiques, il me faut reconnaître qu'un certain nombre de catégories et d'aspects du chamanisme spirituel mériteraient un développement plus approfondi que je n'ai pas effectué ici par manque de place. Les notions de « spiritualité », de « corps », de « maladie », de « thérapie », d'« énergie », de « conscience », d'« intonction », d'« esprits », d'« état de conscience altérée », de « réalité non ordinaire », et bien d'autres utilisés dans cette étude, nécessiteraient, en effet, d'être replacés dans le contexte d'un univers de significations précis pour prendre tout leur sens épistémologique. Il reste qu'une ethnographie diversifiée et multi-sites dans les milieux néo-chamaniques me permet d'affirmer que c'est bien une quête de sens, d'unité et d'expériences transcendantes, transculturelles qui sont en jeu. Si cette quête s'inscrit clairement dans un contexte socio-culturel particulier (qui peut faire l'objet d'études distinctes), elle n'en demeure pas moins sérieuse et « authentique » pour les personnes impliquées.

Références bibliographiques

- Achterberg J.
1987 « The shaman: Master Healer in the Imaginary Realm », in S. Nicholson (dir.), *Shamanism, An Expanded View of Reality*, Madras, Theosophical Publishing House : 103-124.
- Andrews L. V.
1990 *Teachings around the sacred Wheel. Finding the Soul of the Dreamtime. Meditations, Affirmations and Exercises for Empowerment and Healing*, San Francisco, Harper & Row Publishers.

36 Lui uussi « impliqué », dans le sens ethnologique du terme, dans le milieu néo-chamanique, Robert Wallis (2003) abonde au même conseil

- Bahndier G.
1985 *Le Détour. Pouvoir et Modernité*, Paris, Fayard.
- Clerc J.
1997 *La France des chamans*, Monaco, Ed. du Rocher.
- Delacroix J.-M.
2000 *Ainsi parle l'esprit de la plante. Un psychopathe français à l'épreuve des thérapies ancestrales d'Amazonie*, St Julien-en-Genevois, Jouvence Éditions.
- Dobkin de Rios M.
1992 *Amazon Healer. The Life and Times of an Urban Shaman*, Bridport, Prism Press.
- 2002 « What we can learn from Shamanic healing: Brief psychotherapy with Latino Immigrants Clients », *American Journal of Public Health*, 10.
- Elade M.
1961 *Les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot.
- Chaurain C.
2002 « Santé alternative et New Age à San Francisco », in R. Massé et J. Benoist (dir.), *Convocations thérapeutiques du sacré*, Paris, Karhala : 143-163.
- Hallfax J.
1994 *The Fruitful Darkness. Reconnecting with the Body of the Earth*, San Francisco, Harper Collins.
- Hamer M. (dir.)
1973 *Hallucinogens and Shamanism*, Londres, Oxford University Press.
- 1980 *The way of the shaman. A guide to power and healing*, New York, Harper & Row.
- Russel F.
1991 *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Armand Colin.
- Jakobson M. D.
1989 *Shamanism. Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing*, Oxford, Bergahn Books.

- Mirreus G.
1995 « Ethnography in/of the World system : The Emergence of a Multi-sited Ethnography », *Annual review of Anthropology*, 24 : 95-117.
- Meadows K.
1991 *Shamanic experience : a practical guide to contemporary shamanism*, Rockport, Element.
- Mercier M.
1977 *Chamanisme et chamans. Le vécu dans l'expérience magique*, Paris, Belfond.
- Munn H.
1973 « The mushrooms of language », in M. Harner (dir.), *Hallucinogens and Shamanism*, Londres, Oxford University Press : 86-122.
- Naranjo C.
1973 « Psychological aspects of the Yagé experience in an experimental setting », in M. Harner (dir.), *Hallucinogens and Shamanism*, New York, Oxford University Press : 176-190.
- Narby J.
1995 *Le serpent cosmique. L'ADN et les origines du savoir*, Terra Magna, Genève, Georg Editeur.
- Narby J. et Huhley F. (Dir)
2002 *Chamanes au fil du temps. Cinq cent ans sur la piste du savoir*, Paris, Albin Michel.
- Nicholson S. (Dir.)
1987 *Shamanism. An expanded View of Reality*, Madras, Theosophical Publishing House.
- Scott G. G.
1991 *Shamanism & personal mastery : using symbols, rituals, and talismans to activate the powers within you*, New York, Paragon House.
- Wallis R. J.
2003 *Shamans / neo-shamans. Ecstasy, alternative archaeologies and contemporary Pagans*, Londres/New York, Routledge.

Chapitre 8

Paroles de thérapeutes

Olivier Schmitz

Au cours de l'enquête que j'ai menée en Belgique francophone, je me suis intéressé au syncrétisme qui touche aujourd'hui le secteur des soins de santé alternatifs où médecines populaire et traditionnelle font plus que cohabiter. On constate, en effet, que ces deux ensembles ont tendance à se confondre, se chevaucher et s'interpénétrer. Ainsi, les guérisseurs « traditionnels », ces praticiens de l'invisible, adhèrent pour la plupart au discours et aux représentations des médecines parallèles concernant le corps, la maladie, ses causes et la manière de la traiter. Si leurs pratiques demeurent finalement fort semblables à celles de leurs prédécesseurs, ils adoptent néanmoins un langage résolument « moderne », inspiré du vocabulaire des sciences et des techniques. Les « ondes », les « vibrations », l'« énergie » font désormais partie d'un discours commun sur la santé et la maladie.

La méthode biographique, qui consiste à demander aux répondants de bien vouloir raconter une facette de leur vie, est considérée par certains auteurs comme l'une des meilleures méthodes pour obtenir des données aussi libres que possible au fil d'un entretien ouvert¹. Partageant cette idée, j'ai largement recouru à cette méthode et les fragments de récits qui vont être exposés dans les pages suivantes sont issus du matériau récolté au cours de cette recherche, qui s'étala sur cinq années, d'octobre 1997 au mois de juillet 2002.

¹ Voir, notamment, Laburthe-Tolra (1998).