



École Pratique
des Hautes Études



École Pratique des Hautes Études
Mention « Religions et systèmes de pensée »

Et
Università degli Studi Milano Bicocca

Parcours et pratiques dans le néo-chamanisme contemporain en France et en Italie

Par Denise LOMBARDI

Thèse de doctorat en Anthropologie Religieuse

Sous la direction de :

M. Michael HOUSEMAN, Directeur d'études, EPHE
et de

Mme Chiara LETIZIA, Professeur, Università degli Studi Milano Bicocca

Soutenue à Paris, le 18 novembre 2016

Devant un jury composé de :

Mme Anna FEDELE, Directeur d'études, ISCETE – Lisbon University Institute

M. Christian GHASARIAN, Université de Neuchâtel

M. Michael HOUSEMAN, Directeur d'études, EPHE

Mme Chiara LETIZIA, Professeur, Università Milano Bicocca

Mme Anne-Marie LOSONCZY, Directeur d'études, EPHE

M. Roberto MALIGHETTI, Professeur Università Milano Bicocca

Remerciements

Cette thèse est le résultat d'un long travail au cours duquel plusieurs personnes m'ont soutenue et que je tiens à remercier.

Je suis très reconnaissante aux chamanes/praticiens que j'ai rencontrés en France, en Italie et au Mexique. C'est leur générosité qui m'a permis d'explorer les pratiques qui font l'objet de cette étude. Ma gratitude va en particulier à Lorenza, Tamara, Liliane et Serafin qui se sont rendu disponibles aussi en dehors de séminaires et qui se sont toujours montrés intéressés à mes recherches tout au long de ces années. Je me sens également redevable à Annie, Louise, Ivonne et Marie Noëlle de m'avoir consacré de leurs temps et leur attention. Je les remercie aussi de leur disponibilité et de leur gentillesse.

Je tiens à remercier sincèrement Michael Houseman qui a bien voulu reprendre la direction de mes travaux. Sans son soutien, cette thèse n'aurait pu aboutir. Je suis reconnaissante pour chacune des discussions enrichissantes qui m'ont permis d'approfondir mes terrains en adoptant une perspective inédite qui m'a enrichie à la fois intellectuellement et personnellement. Son soutien constant, ses conseils avisés et les échanges stimulants m'ont permis de mener à bien mes recherches. Je le remercie ainsi que Marika Moisseeff, organisateurs de l'atelier « Nouvelles formes de médiation relationnelle » pour les échanges utiles et stimulants durant les journées de l'atelier, merci aussi à tous les participants qui ont contribué avec leurs apports à l'évolution de mes idées.

Je suis très reconnaissante à Giordana Charuty qui a initialement dirigé mes recherches doctorales dont la rigueur intellectuelle a beaucoup contribué à la réalisation cette étude.

Je suis aussi redevable aux chercheurs qui ont accepté de participer au jury de cette thèse: Anna Fedele, Christian Ghasarian, Chiara Letizia, Anne-Marie Losonczy, Roberto Malighetti. Je voudrais remercier les membres du jury pour l'organisation de la soutenance ainsi que pour l'intérêt qu'ils portent à mes travaux.

Mes meilleurs sentiments et un remerciement particulier sont adressés à la mémoire de Daniel Fabre, qui a été l'un des premiers à lire ce manuscrit et qui m'a encouragée à poursuivre avec les recherches.

Un remerciement sincère à Jacques Galinier pour ses conseils et ses enseignements sur le Mexique. Un grand merci à Lourdes Baez Cubrero du Musée d'Anthropologie de Mexico et à Antonella Fagetti de l'Université de Puebla pour leur collaboration durant mon séjour mexicain, et au Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de Mexico (CEMCA) qui m'a accueillie lors de mes recherches de terrain au Mexique.

Merci pour l'appui que j'ai reçu au cours de ces années de la part de l'Université Milano Bicocca et pour le soutien que m'a offert Ugo Fabietti qui a toujours suivi mes recherches à distance.

Je me dois d'adresser un remerciement particulier à Pasqualina Fragneto, qui m'a beaucoup conseillée durant l'écriture et contribué à ce que je garde le cap dans l'exposition de mes matériaux ethnographiques.

Un remerciement spécial à Sophie Bobbé, Martyne Perrot, Maryvonne Charmillot, Martin de la Soudière qui, pendant l'atelier « Écrire les sciences sociales » m'ont donné les premiers outils, nécessaires à l'élaboration de ma thèse.

Je ne remercierai jamais assez tous ceux qui m'ont soutenue et aidée tout au long de ces années: mes parents Angela et Giorgio, ma sœur Silvia, mes nièces Carlotta et Celeste, qui m'ont encouragée à poursuivre dans les moments le plus difficiles.

Mais le remerciement majeur s'adresse à Fabrizio, l'homme qui a partagé avec moi ce long parcours de croissance personnelle et professionnelle. Il m'a soutenue dans les moments le plus durs que je n'ai surmontés que grâce à son amour et à sa confiance sur lesquels j'ai toujours pu compter.

Je suis également reconnaissante à mes beaux-parents Anna-Maria et Lorenzo, eux aussi à mes côtés dans ce long parcours.

Un remerciement spécial à Silvia, dont l'amitié m'accompagne depuis toujours.

Ma profonde reconnaissance va à Viola Teisenhoffer pour son amitié, pour nos aventures en vélo et pour son aide généreuse jusqu'à la fin de l'écriture. Merci à Emma Gobin pour son amitié et son soutien tout au long de ce travail. Je remercie également à Claude Grin, Marion Dapsance et Ghali Beniza pour les riches échanges au cours des séminaires que nous avons suivi ensemble.

Merci à Simona qui m'a accompagnée tout au long de ma vie parisienne; et encore un remerciement sincère aux amies connues au début de cette longue aventure dans l'anthropologie qui a commencé à Milan: Susanna, Roberta, Lara, Anna et Tatiana.

Enfin un grand merci à Caroline Roussy qui a contribué en rendant mon français moins maladroit.

Cette recherche a bénéficié du soutien financier du Laboratoire d'Anthropologie et d'Histoire de l'Institution de la Culture (LAHIC) et de la Mission Ethnologie du Ministère de la Culture Française, tout comme pour le financement Leonardo pour la cotutelle et la bourse d'études du gouvernement mexicain du Ministère des Affaires Etrangères (MAE) qui m'a permis de faire une partie de mes recherches à l'étranger.

Introduction

Malgré la multiplication, depuis les années 1980, des études sociologiques sur les nouveaux mouvements religieux, il existe relativement peu d'ethnographies sur la diversité des pratiques rassemblées sous cette formule d'identification. Le plus souvent, les analyses proposées substituent des diagnostics et des jugements de valeur au travail de description que l'on attendrait. Symptômes d'une décomposition ou d'une recomposition du religieux, dans un monde postmoderne où les repères deviendraient instables, interchangeables du fait de l'effondrement simultané des religions instituées et de la tradition, ces pratiques flottantes formeraient, dit-on, un amalgame de croyances bricolées, un bric-à-brac insaisissable, résultat de l'improvisation individuelle. Cependant, on s'emploie à identifier des représentations et des valeurs communes, unifiant les composantes hétéroclites de réseaux spirituels qui, tour à tour, mettent l'accent sur des techniques corporelles, des usages thérapeutiques, des arts divinatoires: par exemple, l'affirmation que toutes les traditions religieuses puisent à la même source, la quête d'une transformation personnelle, la sacralisation de la nature, la référence constante à une énergie cosmique, le rôle central joué par le corps, une spiritualité orientale présentée comme un miroir inversé de l'Occident.

Qualifier, au départ d'une enquête ethnographique, cette diversité de pratiques proposées, le plus souvent, sous forme de conférences, de stages et d'ateliers payants du terme neutre d'« arts de l'existence », emprunté à Michel Foucault, répond, tout d'abord, à la nécessité de ne pas préjuger de leur nature et de leurs fonctions. Si elles paraissent bien dessiner un nouveau champ thérapeutico-religieux, en instaurant de nouvelles cosmologies qui proposent un rapport non théologique au « surnaturel », libérées des institutions doctrinales et de leurs modes de contrôle, n'entretiennent-elles pas des rapports insoupçonnés avec des savoirs et des usages coutumiers beaucoup mieux attestés? (Charuty, 2000-2001:400) À l'inverse, quelles représentations spécifiques de l'altérité – sociale, culturelle, ontologique - mettent-elles en œuvre pour accompagner le travail biographique des pratiquants. Face à l'absence de formes institutionnelles de codification et d'accréditation, face à l'éclatement et à la dispersion des lieux d'exercice, du recrutement des praticiens et de leurs clientèles, comment construire un terrain d'enquête qui ne soit pas simplement la reproduction

mimétique de cette apparente anomie? Étant donnée la forme professionnelle d'un service payant, qui oscille entre activité culturelle et travail social, adoptée par la majorité des acteurs, quelles pratiques empiriques l'ethnographe est-il en mesure d'observer?

Les librairies dites « spirituelles » constituent mon premier point d'observation, dans la mesure où elles offrent un ensemble complexe de produits et de services, où elles prennent en charge une première orientation de leur clientèle et où elles procèdent à une mise en ordre, un travail de différenciation et de classement étonnamment stables d'un lieu à l'autre. Au terme d'un premier inventaire dans l'espace parisien, j'ai plus particulièrement centré mon observation sur la librairie « Les Cent Cielles », qui offre une panoplie particulièrement complète d'objets et de services: objets culturels, manuels et livres de vulgarisation ou d'érudition concernant aussi bien les intercesseurs des grandes traditions monothéistes (les saints, les anges) que les « religions ethniques » (chamanisme amérindien, asiatique, occidental), les arts divinatoires et, plus généralement, toutes sortes de techniques de soin. Cette juxtaposition est, trop vite, lue par les sociologues en termes de « religiosité à la carte » ou d'un « marché » des « biens de salut » car, à la différence d'un salon temporaire, la librairie est aussi et surtout un lieu de circulation contrôlée d'informations et d'activités: présentation de livres, séminaires, stages, ateliers où les participants sont invités à éprouver personnellement les effets d'un répertoire stable, sous son apparent renouvellement continu, de langages métaphoriques et de registres d'action. J'ai poursuivi l'observation de cette première forme d'orientation et d'affiliation, au cœur de la sociabilité que structurent les librairies, en suivant aussi bien des trajectoires individuelles de libraires que des itinéraires de clients/consultants, pour identifier les procédures et les normes implicites qui orientent le « choix » de l'une ou de l'autre des « spiritualités » disponibles. J'ai analysé quelles sont les autorités et les compétences, internes et externes à l'espace social et culturel de la librairie, qui sont identifiées et mobilisées pour construire des itinéraires chargés de « singulariser » le droit à une spiritualité à soi.

À côté de la sociabilité des librairies, j'ai orienté ma recherche vers les activités rassemblées sous le nom de « néo-chamanisme »¹, à partir d'un double terrain en Italie et en France. À Milan, un premier travail de maîtrise centré sur des stages animés par un chamane-anthropologue péruvien m'avait permis d'apercevoir les usages culturels du savoir

¹ La construction du mot-clef « néo » dans la sociologie contemporaine est utilisé comme synonyme de « contemporanéité ».

anthropologique comme ressource d'authentification de pratiques exotiques, puisque ce praticien intervenait, dans la péninsule italienne, en étroite association avec un anthropologue péruvien, Juan Nunez del Prado. J'avais également découvert la diffusion internationale du mouvement américain « Core Shamanism » se réclamant de l'anthropologue Michael Harner, à travers ses ramifications italiennes, en suivant les stages d'une de ses disciples milanaïses, Lorenza.

L'objet de recherche et le terrain font surgir des questions de méthodes qui interfèrent avec la construction même de la problématique. La participation de l'ethnologue aux programmes d'activités des stages est indispensable pour pouvoir les observer et les décrire. Choisir comme terrain de recherche des séminaires sporadiques avec des groupes hétérogènes qui changent en permanence fait surgir plusieurs questions aussi sur le rôle du chercheur au sein des pratiques mêmes. Qu'advient-il des dynamiques d'interactions qui s'instaurent entre le chercheur et ses compagnons de stage lorsque tous les acteurs se trouvent intellectuellement proches et semblent, en même temps, se référer à des mondes difficilement compatibles? J'ai pris en compte l'inversion des rôles qui conduit, par exemple, tel ou tel praticien exotique à solliciter, de toutes sortes de manières, l'expertise ethnologique comme un mode de reconnaissance institutionnelle. S'agissant des techniques elles-mêmes et des discours exégétiques qui les accompagnent, quel statut l'ethnologue doit-il réserver au processus de « remplissage symbolique »² des pratiques que les chamanes utilisent à destination d'une clientèle hors contexte? Comment s'orienter face à la création de cosmologies en perpétuel devenir qui se déploient entre des temporalités imaginaires et l'historicité spécifique construite par l'ensemble des rituels contemporains? Toutes ces questions s'inscrivent dans un parti-pris ethnographique qui tend à privilégier la description des interactions propres à construire des mondes symboliques transitoires, pour éviter l'écueil d'une lecture de type psychologique tout autant que celles en termes exclusifs de codes sémantiques.

Enquêter, en France comme en Italie, sur les pratiques dites « chamaniques » c'est, en effet, être constamment confronté au mouvement, au déplacement des personnes, des mots, des objets, des rituels, autant dire des productions culturelles. Une mobilité inscrite dans les mots mêmes puisqu'à suivre Roberte Hamayon, le terme *chamane* traduit le toungouse *saman* (verbe *samna-mi*), forgé sur une racine présente dans toutes les autres langues altaïques, qui

² Le « remplissage symbolique » désigne ici la démarche de construction d'une représentation auprès d'un groupe où le chamane utilise en même temps des connaissances traditionnelles et improvisées.

véhicule une idée de mouvement, en particulier de la partie inférieure du corps³. A ceci près qu'au mouvement physique de l'ancien chamane, a succédé la mobilité géographique et sociale des modernes néo-chamanes.

En commençant ma traversée du néo-chamanisme dans une librairie spirituelle parisienne, j'ai d'abord été conduite dans la forêt ardéchoise, au sein d'un collectif qui se rassemblait pour quelques jours dans une yourte mongole, guidé par Tamara, une « néo-chamane » française, et un « vrai » chamane mexicain, Serafin, se présentant comme le porte-parole de l'indianité Otomi. Puis j'ai suivi les activités de Tamara dans d'autres stages sur la Côte d'Azur avant de la retrouver encore dans le Sud de la France où elle exerce également comme psychothérapeute. Dans tous les cas, le chamanisme était présenté comme une « spiritualité » se déclinant selon différentes voies: « La Voie rouge amérindienne », « la Roue de Médecine amérienne quand le merveilleux côtoie le quotidien ». Le même chamane mexicain anime également des stages à Paris, en Belgique et organise, en sens inverse, des voyages au Mexique pour soutenir, à travers des festivals culturels, la création de cette Université Indigène. Au cours de mon enquête, cette institution a, de fait, vu le jour et, désormais, les annonces de stages animés par Serafin le présentent comme: « Fondateur et Directeur de l'Université Indigène Internationale au Mexique; Maître d'études sur la paix et le développement; Membre des aînés et des Sages des Peuples Indigènes d'Amérique; Guide spirituel Otomi-Olmèque-Toltèque-Teotihuacan; Gardien de la sagesse ancestrale Atlante-Mu, des techniques de soin cosmique et de guérison par le Son ancestral ». Comme tous ses collègues occidentaux, il est aussi, bien sûr, « auteur de nombreux livres sur la médecine traditionnelle »; mais cette intégration au monde de l'écrit n'efface pas les vertus de la parole et du chant: « il utilise la voix, des chants ancestraux pour soigner et accomplir des cérémonies rituelles ». Enfin, soigner les individus réunis en petits collectifs n'est qu'un versant d'une pratique qui doit s'exercer à l'échelle planétaire: à ce titre, il est aussi « l'organisateur de la cérémonie des 8000 tambours sacrés pour la guérison de la Terre Mère et honorer la Vie et la Paix ».

Suivre les acteurs du Nouveau Monde dans quelques-unes de leurs activités dans l'Ancien Monde conduit l'ethnologue à franchir, à leur suite, de nombreuses frontières géographiques, sociales, cognitives. Les pratiques néo-chamaniques n'ont pas de lieux

³ Roberte Hamayon, 2005, Revue *Religion et Histoire*. « C'est l'archiprêtre Avvakum qui donne la première description d'un chamane en action. Elle figure dans le récit que ce dignitaire rebelle de l'église orthodoxe fait de son exil en Sibérie (1672-1675). La première apparition en Occident du néologisme « chamanisme » semble liée à la traduction anglaise (1895) de l'essai comparatif publié par Mihajlovskij en 1892. (Voire Frazer et Van Gennep). Elle tient à la nature fondamentalement pragmatique de l'action chamanique: une efficacité hic et nunc en est attendue – ce qui, la soumettant à une obligation de résultat, en exclut tout dogmatisme et toute liturgie. »

spécifiques, mais, à chaque fois, elles reconstruisent des sites sacrés par les vertus de la parole, les rythmes du tambour, les ressources locales de la nature cultivée et de l'artisanat, et les ressources imaginatives des participants. Les stages animés par Tamara révèlent une praticienne qui maîtrise parfaitement une multiplicité de techniques et de langages, tour à tour relevant du registre de la psychosociologie occidentale et d'un imaginaire collectif de l'altérité amérindienne qui se construit par d'incessants allers et retours entre les deux continents. Chaque jour, le collectif apprend l'idiome chamanique en s'organisant en quatre clans chacun associé à un élément; chacun doit identifier son animal-totem parmi le répertoire des animaux proposés, confectionner les objets qui matérialisent les soucis du passé et les attentes du futur, relire sa vie à travers les « boucliers » des quatre points cardinaux, faire l'apprentissage d'une vision onirique, chanter, danser et construire son propre « bâton de parole ». Le chamane autochtone intervient, quant à lui, à des moments très précis pour introduire des ruptures de registre de communication, introduire de nouveaux acteurs invisibles au sein du collectif, énoncer des principes éthiques qui inversent les anciens rapports de domination entre l'Ancien et le Nouveau Monde. Mais les problématiques en termes de réinvention de la tradition sont-elles pertinentes pour rendre compte du travail de symbolisation ici proposé? Si les praticiens parlent de rituels, comment l'ethnologue peut-il caractériser, au juste, les divers registres d'actions ludiques, esthétiques, thérapeutiques, dans lesquels s'engagent les participants? Il n'y a pas, semble-t-il, de rapports contraignants entre pratiques, appartenance sociale des participants et identité culturelle du chamane. À la différence des pèlerins qui se déplacent physiquement vers le lieu « saint », fixé dans un territoire qu'il contribue à structurer, ici c'est le corps dédoublé du néo-chamane – associé à son répondant autochtone - qui devient, en quelque sorte, l'« édifice »-même d'un pouvoir d'animation qui se déplace vers les adeptes. Les références esthétiques mises en place sont, alors, déterminantes pour relancer l'interrogation sur l'authenticité du praticien.

Toutes ces questions me conduisent, d'abord, à focaliser l'enquête sur le personnage du néo-chamane, sous sa double incarnation occidentale et indigène. Il s'agira, à travers la description de parcours contrastés, masculins et féminins, d'identifier quelques-uns des principes qui renouvellent, aujourd'hui, l'accès à la fonction d'expert thérapeutico-religieux, en marge des savoirs et des institutions légitimes. En reconstituant plusieurs itinéraires biographiques, il s'agira de décrire et de qualifier la nouvelle réserve d'altérité culturelle, comme équivalent structurel d'une transcendance religieuse, que mobilisent les praticiens occidentaux pour répondre aux attentes d'une clientèle diversifiée, dont les besoins ne se

réduisent plus à la gestion de situations d'infortune. Par quelles procédures d'apprentissage, de mises à l'épreuve et de validation ceux-ci parviennent-ils à construire une alternative thérapeutique pour des groupes en Europe, malgré un système symbolique en grande partie informel? Comment se déplace et se résout, dans le contexte d'une offre multiple de soins de santé physique et psychique, la reconnaissance d'un registre singulier de compétence? Comment s'inscrit dans des trajectoires individuelles qui cumulent bien souvent une pluralité de styles, de références et de techniques, la différence « chamanique »? A la différence du modèle essentialiste qui tend à inscrire dans une particularité physique – une trace corporelle, une singularité physiologique – la preuve d'une expertise non reconnue par les institutions légitimes, le néo-chamanisme relève-t-il d'un modèle culturaliste comme le suggère l'association de deux praticiens qui font jouer la différence culturelle? Chaque praticien/ne de l'Ancien Monde doit, en effet, à un moment de son parcours d'apprentissage, nouer des liens privilégiés avec un/e praticienne d'un Nouveau Monde défini comme une réserve de « primitivité ». Quelle place faut-il reconnaître à la construction esthétique de l'image du néo-chamane, au-delà des évidentes affinités avec la production, à l'échelle industrielle, d'objets dit ethniques? Comment se déclinent d'un praticien à l'autre les procédures d'objectivation d'une référence « ancestrale » et d'une culture originaire? Quelles hiérarchies implicites, quelles formes de régulation organisent la circulation, dans l'espace social, de ces praticiens? L'enquête, ici, devra être poursuivie en observant les rencontres internationales, comme celle « Rencontre chamanique/ le féminin sacré », qui permettent aux praticiens occidentaux et indigènes des arts chamaniques de codifier leurs pratiques.

Pour ces nouvelles performances, le néo-chamane se déplace avec des instruments qui servent aux rituels. Un tambour, un coquillage ou de la sauge blanche sont suffisants pour appeler les esprits, tous les autres objets sont dans un sac. Sur le corps est fondé tout l'édifice chamanique et à travers sa présence physique il y a une mise en communication des activités. Néanmoins on relève le chamane avec son corps en mouvement est placé au centre d'un réseau de relations sociales, économiques et politiques. À la différence des derniers représentants d'une culture en voie de disparition qui élistaient, jadis, l'ethnologue en témoin d'un passé révolu, le néo-chamane semble interpeller l'Occident tout entier, en démultipliant ses interventions sur de multiples scènes, d'un petit groupe de consultants réunis de manière éphémère dans une campagne européenne aux autorités administratives nationales et aux organisations internationales.

Le néo-chamane tisse à travers ses voyages les fils d'un réseau, y compris *via* Internet (Voisenat, Lagrange, 2005), habité par des individus qui, eux aussi, se déplacent pour suivre les experts rituels qu'ils préfèrent, en intégrant un univers de référence partagé avec d'autres sujets inconnus (Fabietti, Malighetti, Matera, 2012:108). Tandis que les praticiens font de leur déplacement la base d'un bricolage de rituels à géométrie variable, soumis à une double contrainte d'innovation et de reproduction dont chaque personnage détient, par lui-même, la maîtrise; les participants d'activités néo-chamaniques sont, pour leur part, invités à se penser comme membres d'une communauté étendue et partagée par d'autres sujets ni proches ni connus réellement.

Ces communautés surgissent chaque fois dans un endroit différent. Comme dans une sorte de pèlerinage inversé, c'est la personne qui porte elle-même la sacralité des rites permettant aux individus isolés de s'installer dans ce groupe temporaire comme dans un collectif ayant en partage des soucis communs. Quelques-uns parmi eux entreprendront de suivre le néo-chamane dans ses déplacements sur d'autres continents, génériquement appelé « tourisme religieux », mais qui prend valeur ici d'acte politico-religieux. On le sait bien, l'adhésion aux valeurs du multiculturalisme implique la découverte des grandes traditions religieuses non-monothéistes, dans un mouvement de restitution du Nord au Sud de ses richesses physiques et morales.

Outre des entretiens avec les néo-chamanes, j'ai mené des enquêtes auprès des pratiquants au cours des stages que j'ai suivis. Ceux-ci sont, généralement, accueillis dans des structures préexistantes – centres culturels, salles polyvalentes – à l'écart des centres urbains, mais qui disposent de tous les services nécessaires à l'administration d'une vie collective temporaire. Ces lieux et services sont loués par les praticiens. Les stagiaires, à leur arrivée, sont des inconnus qui, pendant une semaine, doivent accepter des règles de vie communautaire, plus ou moins explicites et où chacun doit progressivement se défaire d'une partie de ses attentes initiales, pour se soumettre à l'injonction de faire un parcours sur soi-même en fonction des réponses qu'il cherche et ce dans un cadre collectif dont les contours se dessinent progressivement. Comme on peut s'y attendre, les règles implicites de cette sociabilité temporaire se trouvent explicitées à l'occasion de toute transgression et, d'autre part, comme l'écrit C. Stépanoff, « (...) les rites permettent aux différents célébrants de s'engager dans une recherche de sens et de leur intention et réaction personnelle » (Stépanoff, 2007). Les pratiques proposées dans les ateliers visent à donner des outils relationnels communs à tous les participants qui reçoivent des enseignements sur les différentes façons de « chamaniser » et participent à des soins collectifs. Le groupe apprend à faire des « voyages

spatio-temporels» pour trouver son animal guide ou animal totem, son enfant intérieur, ou son esprit guide dans le panthéon des divinités et esprits mobilisés par l'expert rituel (ici, ce n'est plus le chamane qui voyage comme dans la tradition « classique »). Le groupe participe à des rituels collectifs de guérison, et il apprend les pratiques de méditation et de visualisation conduites par le néo-chamane.

Sans doute, s'agit-il d'un bouleversement du « voyage chamanique» canonique, du moins celui qu'ont surtout construit, depuis trois siècles, les récits de voyageurs en Sibérie et qu'a contribué à diffuser auprès des lecteurs occidentaux les œuvres savantes d'historiens de religions qui, tel Mircea Eliade, entendaient à la fois faire œuvre de science et proposer les valeurs du « sacré » à un public déchristianisé en quête de nouvelles spiritualités. Mais il s'agira, ici, de décrire la logique interne des activités expressives, ludiques ou rituelles pour elles-mêmes, en prenant acte des recherches anthropologiques les plus récentes sur la spécificité de l'action rituelle et des émotions produites par ces formes spécifiques d'interaction. C'est le partage des membres du groupe qui constitue le sens du rituel même. L'efficacité d'une action rituelle, c'est-à-dire l'adhésion des participants aux réalités que cette action met en scène, exige qu'ils aient une expérience personnelle. Mais cette expérience, investie d'émotions et d'intentions qui sont propres à chacun des participants, comporte inévitablement une part d'idiosyncrasie. « Cela est d'autant plus le cas que les actions rituelles sont le plus souvent ambiguës, polysémiques, voire paradoxales. Elles incorporent des éléments tirés d'une variété de domaines et, la plupart du temps, impliquent la condensation de modalités des relations nominale^{ment} antithétiques» (Houseman, 2003:7).

Au cours de mon terrain en Ardèche, j'ai passé mes journées dans une yourte mongole avec une chamane française exposant savamment la nature des esprits des Indiens de l'Amérique du Nord et d'un chamane mexicaine parlant *avec* les dieux tutélaires du peuple Otomi. Ce « syncrétisme » des pratiques s'adresse à un public français, adulte, composé d'individus cultivés qui cherchent leur « esprit guide », ou leur « animal totémique ». Quand le néo-chamane se pose au centre de la yourte et commence à psalmodier des prières invoquant l'énergie, le pouvoir, l'amour, l'harmonie, la nature, l'univers, etc., est-on face à un système de croyances distinct de la tradition indigène, ou commune à des formes religieuses occidentales? Plutôt que de réifier ces catégories, dont « le sens est obscur du point de vue des sociétés concernées elles-mêmes» (Boyer, 1988), on s'attachera, au contraire, à décrire les règles de leurs modalités d'usage pour construire un « monde commun ». Ainsi, plus récemment, les stages animés par les praticiens liés à l' « Université indigène du Pays Otomi »

proposent aux occidentaux d'apprendre des rudiments de la langue Otomi parlée et écrite ainsi qu'une information sur les droits indigènes « dans le contexte de la législation nationale et internationale ».

Comme dans n'importe quelle activité rituelle, le langage utilisé par les adeptes et les maîtres n'est jamais un langage descriptif, c'est un langage normatif, porteur d'un éventail de possibilités exégétiques qui ne sauraient servir de catégories analytiques pour l'ethnologue. Les difficultés de la description ne tiennent donc pas tellement au fait que nous avons à faire des cosmologies provisoires, sans références historiques à des traditions religieuses particulières, mais ces pratiques constituent bien un défi pour l'anthropologue, qui doit dépasser sa quête de pureté identitaire, l'*espoir* de trouver de « *vrais rituels* » lorsqu'il reprend implicitement à son compte l'obsession des consultants de distinguer « vrais » et « faux » praticiens.

L'anthropologue se trouve, ici, dans une relation à la différence où le terrain ne semble plus délimité par des constructions cosmologiques territorialisées, ni par une géographie physique et linguistique bien déterminées. Cependant, en objectivant, comme dans d'autres formes plus classiques d'ethnographie, la dimension subjective de la démarche d'enquête, on peut sortir de la débâcle de la compréhension du sens. La question du sens n'est pas obligatoire, mais sert l'expression d'opinions personnelles. À partir des opinions personnelles, on peut sortir d'une posture objectiviste pour restituer, en deçà de l'exégèse des rituels, l'éventail des postures d'engagement que détermine la structure en réseaux de ces phénomènes. « Cette sorte d'expérience croisée du monde social, à savoir la *familiarisation* avec un monde étranger et le *déracinement* d'un monde familier qui sont constitutifs de toute démarche scientifique dans les sciences de l'homme, enseigne autre chose qu'un retour aux mystères et aux mirages de la subjectivité » (Bourdieu, 2000:236).

Plus précisément, il s'agit, ici, de mettre à l'épreuve de la recherche empirique un modèle d'analyse anthropologique des émotions dans un contexte double:

1) celui des sociabilités restreintes à vocation thérapeutique où les interactions affectives (confidences, pleurs, disputes, rires) prennent leur consistance à travers des supports matériels et des expériences sensorielles qui contribuent à reconfigurer les compétences relationnelles de chacun. Les attributs acquis au cours des séances – animal totémique, clan d'affiliation temporaire, objets naturels ou fabriqués – peuvent-ils être considérés comme des opérateurs dans le traitement des liens sociaux, à l'instar des objets-souvenirs dont l'ethnographie récente a montré toute la complexité?

2) celui des grands rituels spectaculaires à vocation politique, qui semblent mettre en œuvre une variante particulière de ce que l'on a pu appeler une « émotion patrimoniale »: à travers quelles épreuves le « patrimoine des Otomis-Oltèques » est-il rendu concrètement sensible et manipulable pour guérir la « Terre-Mère »? Mais aussi, avec quels modèles préexistants faut-il comparer et faire contraster le langage prophétique dans lequel s'expriment les appels planétaires lancés par le « Conseil des Anciens et Gardiens de la Tradition Otomi » « aux peuples indigènes et à toute l'humanité »⁴?

Les néo-chamanes rencontrés jusqu'ici sont, en effet, engagés dans la mise en place au Mexique de formes institutionnelles – un « Centre cérémoniel » à Temoaya, une « Université indigène internationale » à Toluca.

A la différence des dévots d'un saint, engagés dans l'édification d'un autel, d'une chapelle ou d'un sanctuaire, les néo-chamanes cristallisent un engagement militant qui promeut la forme culturelle de l'« université » comme médiatisation de l'altérité, au lieu de la forme culturelle de médiatisation d'une puissance transcendante.

A suivre les indications récemment fournies sur son site électronique, la création de l'« Université Indigène » date de 2003, à l'initiative de Serafin, qui à travers ses déplacements entre le vieux et le nouveau monde, devient le porte-parole de cette « indigénité contemporaine ». L'une de ses principales activités est l'organisation d'un rassemblement annuel itinérant qui se déplace de pays en pays. En mars 2004, avec « *Le premier rassemblement mondial pour la guérison de la Terre mère et pour la paix au Mexique* », les activités de l'Université commencèrent à gagner en ampleur et acquirent une résonance qui dépassent les frontières mexicaines pour atteindre l'Europe.

C'est seulement à travers l'engagement de la pratique sensorielle que les participants peuvent connaître une expérience directe de l'action rituelle (Houseman, 2012). C'est seulement à travers des manifestations de leur corps que les pratiquants peuvent percevoir, voir, toucher et avoir une interaction sensorielle avec leur animal totem. C'est à l'intérieur de soi-même qu'a lieu l'exploration et la recherche des infra-mondes habités par d'innombrables entités qui

⁴ « Voici la prophétie révélée au Centre Cérémoniel par les sages du peuple Otomi aux peuples indigènes et à toute l'humanité: 'Le jour où se réuniront les sons des huit mille tambours sacrés sera le début de la véritable guérison de la Terre Mère, de toutes les espèces et de la famille humaine si déséquilibrée actuellement. Ce chemin nous mènera vers la paix sacrée et la connexion harmonieuse avec l'univers, la mère nature, la communauté, la famille et avec notre propre cœur. Le temps est venu de nous réunifier, de rencontrer à nouveau les traditions des 4 directions pour réactiver l'énergie cosmique, guérir nos blessures du passé, soigner notre Terre Mère, en respectant la vie, la liberté et la dignité de nos peuples ». Ce texte est également diffusé sur le site grous.msn.com/un-refuge-en-ardèche/les8000tambourssacrés.msnw

peuvent être expérimentées physiquement et obtenir une place dans la vie ordinaire de l'individu.

Vient ensuite l'analyse des logiques qui permettent aux participants de mettre en place des dispositifs d'auto-thérapie ou *self-therapy*. Ce que j'appelle auto thérapie ou *self-therapy* ne se base pas sur des moyens personnalisés permettant à chaque participant de soigner troubles physiques ou émotionnels, mais il s'agit plutôt d'une façon de «se retrouver soi-même» comme peuvent l'exprimer les participants, de «trouver son véritable soi» qui s'est perdu à cause des vicissitudes de la vie et/ou des trajectoires individuelles. Les participants se rapprochent souvent du néo-chamanisme pour faire face à des moments critiques de leur vie, sans que l'on ne puisse nécessairement affirmer qu'ils sont malades au sens propre du terme.

Pour nombre d'entre eux, se (re)trouver c'est déjà se soigner. En effet, l'idée de se soigner dans le contexte du néo-chamanisme est liée à la possibilité d'acquérir des informations sur soi-même. Acquérir des informations ne signifie pas nécessairement entrer en profondeur dans les méandres de sa propre psyché, il s'agirait plutôt d'un éclaircissement sur soi-même. Pour que cette découverte— qui est censée se révéler à travers une entité médiatrice telle que l'animal totem ou l'esprit guide — soit efficace, il est nécessaire que cette entité soit exorcisée publiquement. La parole et les actions dans ce contexte deviennent une réverbération de la relation avec un soi-même médiatisé par l'entité trouvée, et une relation face aux autres membres du groupe.

Je conclus ma recherche en me focalisant sur certains stages qui proposent aussi bien des techniques d'auto-thérapie que de soins à apporter aux autres. Ces séminaires sont caractérisés par une explication minutieuse des principes néochamaniques ainsi que par des exercices qui proposent aux pratiquants de s'exercer en tant que chamanes. La participation à ces stages peut donc également être considérée en tant que processus de professionnalisation. Les techniques apprises pourront servir aussi bien aux pratiquants qui veulent devenir néo-chamanes à leur tour qu'aux professionnels qui intégreront les pratiques dans leurs méthodes de travail. Pour cette raison, les stages peuvent être considérés comme une forme d'enseignement qui reste, toutefois, en dehors des parcours institutionnalisés d'une durée de deux ans pour ceux qui veulent acquérir les techniques de guérison chamanique et devenir des Praticiens Chamaniques tels que reconnus par le Centre des Études pour le Chamanisme en Italie lié à la *Foundation for Shamanic Studies* californienne fondée par Michael Harner.

Au cours de la lecture, on pourra trouver parfois le terme de chamane et le terme néo-chamane, avec les néologismes associés, employé de la même manière. Il s'agit alors de

citations des discours des participants qui font référence à la figure du néo-chamane comme chamane.

Une des clés de lecture du néo-chamanisme peut être appréhendée au travers de son rapport avec le chamanisme traditionnel. Le préfixe « néo » a été adopté par les anthropologues pour souligner la différence entre ces nouvelles pratiques et le chamanisme vernaculaire. Par contre les pratiquants et les praticiens ne trouvent pas cette distinction pertinente. Cette thèse ne répond pas aux questions relatives à la véracité du chamanisme dans l'Occident contemporain, qui est pris en soi et analysé à travers l'exégèse de ses propres pratiques, discours et représentations. Reste que le néo-chamanisme puise ses sources, historiques ou iconographiques, aux chamanismes traditionnels, avec des éléments de similitude et /ou de dissonance. Par exemple, à l'exception de Serafin, je n'ai pas trouvé de dimension politique de la revendication identitaire. Le chamane mexicain se présente comme le principal officiant et coordinateur général du Conseil de la nation Otomi, légitimant sa présence au centre cérémonial Otomi de Temoaya vis-à-vis des Indiens de la région, mais surtout au regard des étrangers contactés sur Internet grâce à ses nombreuses activités en Europe et aux Etats-Unis: «Les connexions sur internet avec des pratiquants des rituels de purification sur le modèle Indiens des Plaines, en France même, ainsi que le réseau du Graal célébrant de ce côté-ci de l'Atlantique, l'équinoxe de printemps, révèlent de manière surprenante l'impact du site de Temoaya sur le plan international et son installation durable comme structure cérémonielle New Age, au même titre que les pyramides de Teotihuacan. Le mouvement indianiste français a ceci de particulier qu'il est centré sur une vision imaginaire du Middle West, le Sioux faisant office d'Indien paradigmatique» (Galinier, Molinié, 2006: 279).

La dimension du chamanisme entendue comme pratique de guérison reste fondamentale. Cependant, il existe une différence essentielle par rapport au chamanisme traditionnel, au cours duquel c'est le chamane, seul, qui migre temporairement à la découverte d'autres mondes, à l'aide de substances psychotropes, pour comprendre les causes de la maladie. Les pratiques néo-chamaniques occidentales enseignent les techniques pour effectuer le voyage au cours duquel on ne découvre pas la cause de la maladie ou du problème, mais où l'on rencontre plutôt des entités «alliées» qui aideront le participant dans le processus thérapeutique que tout le monde doit et peut développer de manière indépendante. Comme l'observe C. Ghasarian, durant ses recherches sur le néo-chamanisme défini par l'anthropologue comme «chamanisme spiritualisé», le participant est placé dans des

conditions d'autogestion de sa santé. Ce pouvoir relève d'une vue d'ensemble de la position de l'être humain par rapport à l'univers naturel dont l'homme fait partie et dont il est aussi le tout; une image fractale de l'individu, à la fois individu et totalité. Au cours de l'observation de lui-même, il montre les conditions de l'univers dont il est la représentation:

«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 détient en elle le potentiel de sa guérison, si elle établit une bonne connexion avec l'univers» (Ghasarian, 2006: 163).

Une autre différence fondamentale entre le chamanisme traditionnel et le néo-chamanisme c'est que le néo-chamane ne se présente pas comme un thérapeute, mais comme un enseignant capable de transmettre un ensemble de compétences. Les différences entre le chamanisme vernaculaire et le néo-chamanisme pour Occidentaux ne se limitent pas à la fonction incarnée par le chamane, là-bas thérapeute et ici enseignant, mais elles sont relatives à une autre conception des dynamiques du pouvoir présent dans les sociétés, où le chamanisme continue d'avoir un rôle opérationnel précis au niveau politique et social.

Sans entrer dans l'étude du chamanisme indigène pour laquelle je n'ai ni les compétences ni les connaissances, j'ai néanmoins tenu à participer à un pèlerinage Otomi lors d'une de mes missions de terrain, au Mexique, qui a duré trois mois. Il s'agissait là d'un pèlerinage de cinq jours à Mayonikha, un voyage que les Otomi de la Sierra Madre mexicaine, au Sud de la Huasteca, sont tenus d'entreprendre au moins une fois dans leur vie. J'en fis donc partie, au même titre que des anthropologues locaux ou allemands, tous doctorants.

Nous avons passé quelques jours à marcher dans les pas du groupe Otomi au rythme des guitares de leurs *musicos* qui jouaient constamment. Après avoir traversé des lagunes, des *cuevas*, des forêts de bananiers et de caféiers, nous avons atteint l'emplacement prévu, où en concordance avec le jour de la Pâques catholique, la célébration collective avec d'autres groupes Otomi eut lieu.

La veille au soir, tandis que nous, les anthropologues, dormions dans notre tente située à l'écart par rapport à l'emplacement des couchettes des participants, nous avons soudainement été réveillés par la musique; moi et l'une de mes collègues, nous nous sommes approchées du groupe de personnes qui dansaient autour d'un feu. Au centre du groupe, il y avait l'expert des rituels, le *Bâdi*, l'homme qui sait; il dansait, les yeux révulsés, au rythme de

la musique incessante des *musicos*, il portait un *sahumerio* sur la tête et buvait une infusion de Santa Rosa (*marijuana*). L'assemblée, composée d'hommes et de femmes, dansait à ses côtés, en cadence, en murmurant des mots en otomi. Aussi bien le chamane que les participants semblaient être dans un état de transe provoqué par la musique, la danse et la Santa Rosa.

Le jour de la cérémonie, nous avons assisté à différents rituels (décrits dans l'ouvrage de Jacques Galinier *La Moitié du monde*) au cours desquels le *bâdi*, à travers l'utilisation de *tijeras* (ciseaux), donnait vie aux figurines anthropomorphes, les *nzahki* (Galinier, 1999: 55), aspergés de gouttes de sang de poulet, placées sur des autels au milieu de ruines préhispaniques qui constituent le complexe de Mayonikha, entourés de bougies votives de différentes couleurs, ayant chacune un sens spécifique; sur les autels de petites tailles se trouvaient également des *Ofrendas* en tissu, laissées ici par de précédents pèlerins.

Tout au long du pèlerinage, je n'ai observé rien de similaire avec ce que proposait le néo-chamane Otomi rencontré en France: au niveau des gestes, des mots, de l'esthétique, la proxémique, les danses, rien de tout cela n'avait à voir avec ce que j'expérimentais où tout semblait différent.

Le rôle de l'anthropologue fut très pertinent, mais d'une manière complètement opposée: si dans le cas du néo-chamane Otomi pour Occidentaux, l'anthropologue sert à légitimer les actions du chamane, pour les Otomi de la Sierra Huasteca, l'anthropologue représente un étranger et une menace; au point d'avoir été poliment honorés d'une *mala ofrenda* déposée à l'entrée de notre tente, qui dans les jours suivants, révéla son pouvoir contre nous, explorateurs naïfs aux traditions étrangères, *la costumbre...*

Le phénomène du néo-chamanisme, qui est présent à l'échelle occidentale porté par l'expansion d'un orientalisme populaire⁵ doit être abordé dans toute sa contemporanéité, y compris en assumant les effets insoupçonnés de l'intervention anthropologique. Les néo-rituels ont dépassé le « copier et coller empruntés à des dossiers dont l'opérateur décide en tout arbitraire de déplacer les données, afin de les réordonner en séquence nouvelle » (Galinier, Molinié, 2006). Dans ces allers et retours entre l'ici et l'ailleurs, la patrimonialisation d'une culture autochtone participe bien du renouvellement des pratiques spirituelles et thérapeutiques européennes. On ne peut dissocier l'étude des unes et des autres, ce qui est, sans doute, l'un des premiers acquis du terrain jusqu'ici accompli.

⁵ Voir à ce propos toute la littérature concernant le mouvement New-Age. Pour rester en France, voir les écrits de Champion Françoise, Hervieu-Leger Danièle, Voisenat Claudie, Lagrange Pierre.

Stages suivis

De 2006 jusqu'en 2015, j'ai rencontré au cours de différentes occasions telles que séminaires, conférences, expositions artistiques, concerts, cercles de tambours, présentations de documentaires et de livres, les néo-chamanes suivants: Don Juan Nuñez del Prado, Lorenza, Tamara, Serafin, Minté, Modité, Tsunki, Liliane, Océane, Patrick, Mouduma, Frédérique (Saithilya).

J'ai suivi d'une manière plus constante quatre des néo-chamanes cités: Lorenza, Tamara, Serafin et Liliane.

- Lorenza a une formation en tant qu'anthropologue et elle membre de la Foundation for Shamanic Studies. Elle propose des stages issus de l'enseignement de la FSS en Italie.
- Liliane est une formatrice affiliée à la Foundation for Shamanic Studies. Elle travaille en Europe et plus particulièrement dans les pays francophones. Elle a fondé l'école Nature Conscience et Chamanisme.
- Tamara est française, psychologue et éducatrice de métier. Ses activités sont principalement basées dans le Sud de la France.
- Serafin est mexicain. Il propose aux Européens un apprentissage du chamanisme Otomi. Il est suivi par un public hétérogène et dispense des conférences en Europe, au Canada et aux Etats-Unis.

Avec Lorenza en Italie j'ai suivi le séminaire La via dello sciamano [la voie du chamane] (en 2005, 2007, 2011), La guarigione sciamanica e l'estrazione [la guérison chamanique et l'extraction] (en 2007, 2011, 2015), La morte e l'aldilà nella prospettiva sciamanica [la mort et l'au-delà dans la perspective chamanique] (en 2007, 2011, 2015), Il recupero dell'anima [la récupération de l'âme] (en 2007), Spiriti della Natura [Esprits de la Nature] (en 2008), La divinazione sciamanica [la divination chamanique] (2009, 2011), La danza della visione [la danse de la vision] (en 2009).

Avec Tamara en France, j'ai participé aux séminaires suivants: La Roue de Médecine amérindienne: quand le merveilleux côtoie le quotidien (en 2007, 2008), La Voie Rouge amérindienne (en 2007, 2008) Initiation à la Guerrière de la voie Rouge (en 2014), et j'ai suivi les différentes conférences que Tamara a tenue à la librairie Les Cent Ciels de Paris.

Avec Serafin en France, j'ai pris part à des conférences telles que: La Roue Médecine amérindienne: quand le merveilleux côtoie le quotidien (avec Tamara en 2007), Cérémonie des 8000 tambours sacrés pour la guérison de la terre, la paix et la joie de vivre (21 décembre 2008), Stage chamanique d'harmonisation ancestrale dans la tradition Otomi Toltèque (2008). Enfin, j'ai participé au voyage de deux semaines au Mexique organisé par l'homme en 2009. J'ai suivi aussi les différents séminaires que ce dernier tenait à Paris au domicile des participants en 2008 et 2009.

Avec Liliane, j'ai étayé mon champ d'expérience en suivant les séminaires suivants: Pratiques Chamaniques 1 (en 2010, 2012), Schémas Karmiques et champs Akashiques (en 2011, 2012) Pratiques chamaniques de puissance et de guérison 2 (2010), Recouvrement de l'âme (en 2011), Forge Alchimique (en 2010, 2013, 2014).

Méthodologie

Comme le démontre Nicolas Adell en se basant sur la devise de Durkheim «considérer les faits sociaux comme des choses» (Adell, 2011: 145), la tentative d'objectivation dans la recherche sociale a été l'objet de nombreuses critiques, et ce dès la fin du XIX^e siècle, se procurant des alliés en fréquentant d'autres disciplines telles que les statistiques, la linguistique et la psychologie. Pour sortir de l'impasse qui attribue souvent un caractère scientifique mineur aux sciences sociales, en raison du fait qu'elles ne s'appuient pas sur des données quantitativement objectives, et en même temps contre le risque de tomber dans le subjectivisme spéculatif qui mettrait les sciences sociales dans la catégorie de la littérature, il est essentiel de construire une rigueur méthodologique basée sur les représentations et les expériences que les autres font de leur propre monde. C'est la tâche de l'ethnologue de restituer une analyse; et par rapport à ce qui a été observé, de tenir compte des différentes voix en jeu et de leur positionnement dans le processus dialogique de construction de l'objet de recherche. Le fait d'avoir choisi de considérer le point de vue des participants en plus de celui des experts m'a amenée tout au long de ces années de recherche sur un chemin en chantier qui se basait alternativement sur les pratiques comprises comme des dispositifs thérapeutiques proposés par les chamanes en même temps que sur ses effets, soit l'efficacité symbolique qui ressortait au travers des mots des participants.

Le fait d'avoir été participant à égalité avec d'autres permet de découvrir comment «l'observateur lui-même fait partie de son observation» (Lévi-Strauss in Mauss 2000: xxx1).

Dans le cas spécifique du néo-chamanisme pour occidentaux, le regard du spécialiste qui observe et qui analyse contribue à la légitimation et devient «malgré lui» garant de la scientificité entendue comme originalité de ce qui est observé également au travers de ceux qui adhèrent aux pratiques proposées.

J'ai obtenu une première maîtrise (licence plus master deux) en 2002 à l'Université Catholique de Milan en Italie en Scienze della Formazione (Pédagogie) et, à la fin de mon parcours, une bourse de recherche de l'université m'a permis de voyager au Pérou et de travailler à l'Université Catholique de Lima pour un projet pédagogique avec les enfants des banlieues de la capitale. Au retour de ce séjour, fascinée par l'Amérique Latine et l'Amazonie, j'ai commencé une deuxième maîtrise en anthropologie culturelle à l'Université Milano Bicocca, avec l'intention de faire des recherches sur les chamanes traditionnels en Amazonie péruvienne, mais je n'arrivais pas à trouver les moyens financiers et logistiques pour y organiser un terrain. A cette même période, l'Université de Milano Bicocca invite officiellement l'anthropologue-chamane Don Juan Nuñez del Prado à tenir une conférence en janvier 2005, et à cette occasion, je découvris la pratique des Andes⁶. Je retrouverai la figure de Don Juan Nuñez del Prado et celle de Serafin dans l'œuvre de Jacques Galinier et Molinié Antoinette *Les Néos-Indiens. Une religion du III^e millénaire*, publié en 2006. En particulier, la figure du chamane et anthropologue péruvien rencontré par Antoinette Molinié joue un rôle essentiel dans la fabrication du «Néo-Indien» prêt à endosser une esthétique vestimentaire pour les nécessités rituelles de ceux qui cherchent une spiritualité obligatoirement liée à un ailleurs: «La culture andine mondialisée consiste, on le voit, en une anthropologie andine revue par les théories du New Age. Mise par écrit par un anthropologue de l'université de Cuzco, elle acquiert une autorité incontestable. Sa diffusion a une dimension mystique mais aussi commerciale» (Galinier, Molinié, 2006: 251). Dans une optique comparatiste j'ai suivi les stages proposés par Lorenza qui, à l'époque, était l'une des rares chamanes à en proposer en Italie. Grâce à la femme italienne j'ai découvert l'école de Michael Harner et la Foundation for Shamanic Studies. Don Juan Nunez tout comme Lorenza ne prévoyaient pas l'utilisation de substances hallucinogènes dans leurs pratiques. Car les mêmes effets d'altération de la conscience, selon eux, pouvaient être atteints grâce au son du tambour. J'ai trouvé cette

⁶ L'analyse des activités du chamane et anthropologue péruvien font partie de la thèse «Chamanes d'itinéraire contemporaine en Italie» soutenue en Avril 2006 pour le diplôme d'études supérieures en anthropologie de l'Université de Milan Bicocca.

hypothèse intéressante à analyser et j'ai poursuivi mes recherches en suivant des séminaires qui ne prévoient pas l'utilisation de ces substances.

J'ai poursuivi mes études et en 2006-2007, je me suis inscrite à l'École Pratique des Hautes Études de Paris dans la section des sciences religieuses, avec l'intention de continuer mes recherches sur les pratiques chamaniques en Europe.

Arrivée en France, le terrain de recherche était de nouveau à construire, et cette fois, le point de départ fut une librairie. Grâce à elle, je rencontrai Tamara puis Serafin. En les côtoyant, je découvris l'existence d'un univers proportionné, qui se propageait à travers l'utilisation habile de mots inconnus et de sons évocateurs, qui garantissaient des rencontres inattendues avec des entités animales qui résidaient dans chaque participant et mettait à disposition une communauté éphémère de cosmologies inconnues. Ces collectifs restreints permettaient à tous l'expérimentation de l'univers chamanique qui se formait et se dissolvait en l'espace d'un week-end, quelque part dans un lieu séduisant du pays. En suivant les activités de Tamara, je remarquais que les séminaires étaient axés sur la pratique du «Voyage Chamanique», à effectuer au son du tambour; cette pratique est codifiée et labellisée par la *Foundation for Shamanic Studies*, une réalité que j'avais déjà expérimentée au début de mes recherches. Pour cette raison, après des années je décidais de recontacter Lorenza, avec laquelle je renouais une relation et grâce à laquelle je pus avancer dans la formation au chamanisme. J'estimais qu'il était nécessaire, pour une analyse achevée, de rencontrer puis de fréquenter quelqu'un qui s'occupait de chamanisme en France, et qui utilisait le code de Michael Harner. Cette rencontre me permit d'atteindre le quatrième sujet au centre de mes recherches, pour la partie française: Liliane, formatrice d'origine néerlandaise.

J'ai choisi de suivre plusieurs stages pour saisir les différents styles d'apprentissage proposés par les néo-chamanees et j'ai analysé la réaction des participants au travers leurs actions et leurs paroles. Le choix d'hétérogénéité s'impose pour comprendre la multiplicité des manières à travers lesquelles les personnes construisent une modalité précise d'un soi-même qui prévoit d'occuper une double position à la fois, celle du patient et celle de l'apprenti-chamane.

Ma méthodologie d'analyse se fondait auparavant sur une opération de sélection, indispensable pour trouver, dans cette multitude de cas, ceux qui pouvaient être représentatifs et significatifs. J'ai choisi de travailler à travers l'analyse de certains cas de figure qui se sont révélés être la manifestation de catégories plus larges; cette méthodologie de sélection a été également utilisée dans l'analyse des participants. Vu l'hétérogénéité du public, j'ai choisi d'illustrer comment fonctionnent ces dispositifs plutôt que de fournir des données statistiques

par rapport à la distribution gaussienne des participants à partir de leur âge, sexe ou provenance. J'ai choisi d'apporter quelques cas exemplaires de biographies des participants, nécessaires pour comprendre leur positionnement et leurs réactions. Les données sont le fruit de mes observations, des pratiques et des discours avec les membres des groupes au moment des pauses des séminaires ou au cours d'entretiens informels qui ont eu lieu en dehors des séances chamaniques.

État de lieux au début de la recherche

Pour poser les jalons de mes recherches et délimiter la sphère du néo-chamanisme à l'intérieur de catégories plus vastes, je me suis intéressée à deux champs d'analyse majeurs: celui du New Age et celui du chamanisme.

Les différentes publications analysées avaient comme thème principal le New Age, depuis les travaux français de Claudine Voisenat et Pierre Lagrange *L'ésotérisme contemporain et ses lecteurs. Entre savoirs, croyances et fictions* (2005)⁷; l'ouvrage analyse les nouvelles formes d'ésotérisme dans la société contemporaine et comment ces formes sont perçues à travers Internet et la littérature populaire par les lecteurs. J'ai poursuivi avec les études de Wouter Hanegraaff: *Esotericism and the Academy* (2012), *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the mirror of secular thought* (1996). L'auteur hollandais a suivi les enseignements d'Antoine Faivre avec lequel il a travaillé sur des sujets similaires *Western Esotericism and the Science of Religion. Selected Papers presented at the 17th Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City 1995* (1998). Les études d'Olav Hanner, *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age* (2001) et Paul Heelas, *The New Age Movement* (1996) m'ont permis de faire le tour des auteurs les plus connus qui traitent du New Age. Les recherches ont continué avec la fréquentation des travaux de sociologues italiens et français sur les thématiques relatives aux nouvelles formes de spiritualité contemporaine. Pour ce qui est de la sociologie italienne, j'ai étudié les ouvrages qui s'intéressaient à la présence sur le territoire des premiers représentants du mouvement New Age. Les principaux spécialistes, qui adoptent des positions analytiques très différentes, sont Luigi Berzano *Le generazioni dei new agers*

⁷ Les deux auteurs confirment la pénurie de publications sur le thème «Si la littérature scientifique sur le Nouvel Âge abonde dans le pays anglo-saxons, c'est loin d'être le cas en France où le phénomène, si tant est qu'on le reconnaisse, ne semble soulever que peu d'intérêt, hormis chez les sociologues des religions» (Voisenat Lagrange 2005:97).

(1999), Massimo Introvigne *New Age & Next Age* (2000) et Enzo Pace *Retour vers le futur* (1993). En même temps, en France, la sociologue Françoise Champion créa le terme de «nébuleuse mystique ésotérique»⁸ qui restera comme une définition englobant les nouvelles formes des psycho-spiritualités contemporaines. Françoise Champion et Danièle Hervieu-Leger ont été parmi les premiers sociologues français à s'intéresser à ces thématiques en France. En particulier, Danièle Hervieu-Leger a analysé les jeunes néo-ruraux français qui, à partir de la fin des années soixante, quittèrent les villes pour s'installer à la campagne en poursuivant un idéal de retour à la nature; la première publication sur ce sujet a été *Le retour de la nature. Au fond de la forêt...l'Etat*, 1979. Tout au long des années suivantes, les recherches continueront avec plusieurs publications telles que *Les sociologues de la postmodernité et la nébuleuse mystique ésotériques* (1989), *De l'émotion en religion* (1990), *La religion en miettes ou la question des sectes* (2001), *Le sacré hors religions* (2007). Dans le *Dictionnaire des faits religieux*, dirigé par Régine Azria et Danièle Hervieu-Leger (2010), il est possible de trouver une définition du terme néo-chamanisme donnée par Roberte Hamayon: «Le courant de pensée qui résulte de cette connaissance livresque du chamanisme diffère des précédents qui étaient fondés, au moins en partie, sur l'observation. Ses débuts internes à l'Occident s'expriment essentiellement au sein de la mouvance New Age, sous forme de néo-chamanisme. L'organe le plus ancien (et toujours le plus connu) est le *Centre for Shamanic Studies* fondé par Michael Harner en 1979 à la suite d'un travail de terrain anthropologique chez les Jivaro» (Hamayon in Azria, Hervieu-Lèger 2010: 123).

Dans le même temps, au cours de ces années de recherche, j'ai voulu comprendre les différentes formes du chamanisme traditionnel analysées par mes collègues anthropologues, comme les pratiques mongoles et sibériennes, avec les études d'Eveline Lot-Falck et de Roberte Hamayon. Les deux chercheuses de l'École Pratique des Hautes Études ont travaillé pendant plus de quarante ans sur les pratiques chamaniques présentes dans certaines régions asiatiques. Leurs travaux portent sur l'éventail des relations avec la nature, les animaux et la figure du chamane. Les études s'appuient sur une connaissance approfondie des langues locales et la codification des termes liés aux pratiques chamaniques. L'étude s'est poursuivie avec la lecture des ouvrages de Charles Stépanoff sur le chamanisme contemporain des populations Touva et sur l'évolution des pratiques réapparues à la fin de la période

⁸«C'est dans la seconde moitié des années 70 qu'a commencé à se constituer ce que j'appelle la «nébuleuse mystique ésotérique». Elle est composée de groupes, de réseaux très divers, pouvant se rattacher à de grandes religions orientales, correspondre à des syncrétismes ésotériques plus ou moins anciens ou à de nouveaux syncrétismes psychoreligieux, ou bien regrouper des personnes autour de la pratique de tel ou de tel groupe. C'est l'existence de liens avec certaines revues, maisons d'édition, librairies, salon d'exposition, lieux de stage, centres de conférence, etc. » (Champion 1990:17).

communiste en Russie. Parmi les différents textes que j'ai pris en considération, je souligne l'importance de certains: *À propos du terme chamane (1963)* par Lot-Falck, les publications de Roberte Hamayon ou dirigées par elle: *Chamanismes* revue Diogène (2002), *La chasse à l'âme: essai sur le chamanisme sibérien à partir de l'exemple bouriate* (1988), *Le concept de chamanisme: une construction occidentale* (2005), *The concept of shamanism: uses and abuses* (2001); les différentes contributions des auteurs inspirés par les travaux de Hamayon présentes dans *D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l'œuvre de Roberte Hamayon*, (2013) et les travaux de Charles Stépanoff *Le chamanisme de Sibérie et d'Asie Centrale* (2011) et *Chamanisme, rituel et cognition, chez les Touvas de Sibérie du Sud* (2014).

En poursuivant les recherches sur le terrain, je constatais que les références mobilisées étaient celle du chamanisme mexicain, amazonien ou des Indiens de plaines, ce qui m'a incitée à ouvrir un champ d'analyse sur les travaux des experts de ces régions, comme les ouvrages de Jacques Galinier, à commencer par sa thèse de doctorat d'état: *N' yūhū. Les Indiens Otomies. Hiérarchie sociale et tradition dans le Sud de la Huasteca* (1979), pour poursuivre avec ses publications sur les Indiens Otomi (ethnie d'appartenance du néo-chamane mexicain que j'ai suivi en France et au Mexique): *La moitié du monde: le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomi* (1997), *El espejo Otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica* (2009), *Chamaneismo en Latinoamérica: una revisión conceptual* (1996), pour continuer avec James Dow *The Shaman's touch: Otomi indian symbolic Healing* (1986), Michael Taussig *Shamanism, colonialism and the wild man. A study in terror and Healing* (1987), et Carlo Severi *La memoria rituale. Follia e imagine del Bianco in una tradizione sciamanica amerindiana* (1993).

Plus j'avancé dans mon travail de terrain et plus mon objet de recherche s'éloignait de mes lectures sur le New Age et sur le chamanisme traditionnel. Contrairement au New Age et à l'ésotérisme, le néo-chamanisme ne reprend pas des traditions secrètes avec la symbolique qui l'accompagne, mais au contraire s'arrime à des courants de pensées des religions orientales remaniées pour les occidentaux. En même temps, le néo-chamanisme s'éloigne des pratiques indigènes que ce soit par l'absence d'un discours politique qui est souvent un des points communs au chamanisme traditionnel, parce que les néo-chamanes ne se situent pas à l'intérieur d'une communauté précise, mais forment des petits groupes hétérogènes qui se réunissent autour du néo-chamane pendant quelques jours. Les chamanes traditionnels font le voyage chamanique pour entretenir une relation avec les différents esprits qui peuplent leurs cosmologies sont censés être la cause de la maladie du patient, tandis que

dans les pratiques néo-chamaniques, ce sont les participants qui effectuent le voyage chamanique pour aller à la rencontre des esprits qui habitent le monde d'en bas ou le monde d'en haut, et les néo-chamanes guident ce voyage à travers le son de leur tambour.

Textes analysés et utilisés

Après avoir analysé la littérature sur le New Age au même titre que celle concernant le chamanisme traditionnel, je me suis intéressée aux études européennes. Cette perspective de travail m'a été fournie grâce à la collaboration avec Giordana Charuty et à la lecture des travaux de Daniel Fabre. En ce qui concerne la partie de la thèse relative aux pratiques néo-chamaniques en tant que nouvelle forme de rituel, j'ai suivi l'approche d'analyse construite avec Michael Houseman⁹, en faisant également référence aux travaux sur les pratiques néo-chamaniques fournis par Galina Lidquist.

Pour comprendre le parcours de mon analyse et ma perspective portant sur les pratiques néo-chamaniques en France et en Italie, il est nécessaire de mentionner les principaux ouvrages utilisés tout au long de mes recherches.

Pour la première phase de l'analyse, centrée sur la divulgation du néo-chamanisme à travers les librairies, les voyages à l'étranger et la participation aux festivals, j'ai fait référence aux travaux de Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie* (1950), pour mettre en évidence la manière dont une librairie avec ses fonctions multiples doit être considérée en tant que "fait total" à l'intérieur duquel un système d'échanges matériels et symboliques est possible.

Les travaux de Jack Goody, *La raison graphique* (1979) notamment, ont été l'instrument indispensable pour cerner la catégorisation utilisée en vue de positionner le néo-chamanisme en tant que savoir à l'intérieur des librairies parisiennes, tandis que les différents ouvrages de Daniel Fabre, comme *Écritures ordinaires* (1993), rendent explicite l'importance de l'écriture dans la culture européenne. De mon expérience sur le terrain au moment du festival chamanique de Dole, j'ai reconnu les mécanismes à travers lesquels un événement culturel se transforme en *commodity*, décrits par Arjun Appadurai dans *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* (1986). Pour la mise en abyme des différentes

⁹ Je me suis également référée aux échanges issus de l'atelier Nouvelle formes de médiation relationnelle organisé par Michael Houseman et Marika Moissef.

pratiques proposées par les néo-chamanes, je fus aidée par l'ouvrage de Giordana Charuty: *Folie, mariage et mort. Pratiques chrétiennes de la folie en Europe occidentale* (1997). Pour mettre en perspective le festival en tant qu'élément collectif, j'ai consulté les écrits de Sarah Pike sur les festivals néo-païens aux Etats-Unis *Earthly Bodies. Magical Selves. Contemporary Pagans and the Search of Community* (2001); Charles Sanders Peirce *Pragmatisme et Pragmaticisme. Œuvres philosophiques* (2002) a été utilisé pour comprendre comment un festival peut être analysé en tant que dispositif grâce auquel les hommes et les mots s'éduquent mutuellement, tandis que l'analyse des récits liés à la fiction vraie de la narration du soi s'est appuyée sur les ouvrages de Jean Itard *Victor de l'Aveyron, précédé de Le Docteur Itard entre l'énigme et l'échec* par François Dagognet (2009) et Harlan Lane, *L'Enfant Sauvage de l'Aveyron. Évolution de la pédagogie, d'Itard à Montessori* (1986). En poursuivant avec l'analyse des modalités de diffusion du chamanisme à travers les voyage organisé par un néo-chamane mexicain à la découverte des origines du chamanisme au Mexique, j'ai utilisé l'ouvrage de Jacques Galinier et Antoinette Molinié *Les Néo-Indiens* (2006) et l'article de Jacques Galinier *Dentro y Fuera: La comunidad indígena y el reto del new age mexicano* (2010); pour la modalité et le positionnement des participants au moment du voyage, j'ai fait référence aux travaux d'Anna Fedele *Looking for Mary Magdalene. Alternative Pilgrimage and Ritual Creativity at Catholic Shrines in France* (2013); pour la perception de la figure de Carlos Castañeda et de ses adeptes, j'ai utilisé *Vérités en quête d'auteurs: essai sur la critique des sources en anthropologie* (2000) et Daniel Noël *Carlos Castañeda Ombres et Lumières* (1976); pour l'utilisation de l'*ayahuasca* de la part des Européens, je me suis appuyée sur les analyses d'Anne-Marie Losonczy et Silvia Mesturini Cappel *La selva viajera. Rutas del chamaneismo ayahuasquero entre Europa y América* (2010) et *Ritualized Misunderstanding: between uncertainty, agreement and rupture* (2014).

La deuxième phase de la thèse analyse la façon dont les différents néo-chamanes doivent se construire une crédibilité afin d'établir une relation avec un public inconnu comme peuvent l'être les participants aux stages. La caractérisation des biographies s'est basée sur les réflexions proposées par Giordana Charuty dans l'ouvrage *Ernesto de Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue* (2009) et le cadre fourni par Erving Goffman dans *Les rites d'interaction*, (1974) et *The Presentation of Self in Everyday Life*, (1959). Pour le positionnement du chercheur, les travaux de Bronislaw Malinowski *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, (1922) se sont révélés fondamentaux, et pour établir une comparaison avec ceux qui ont déjà travaillé sur le néo-chamanisme proposé par la *Foundation for Shamanic Studies*,

j'ai pris en compte les analyses de Christian Ghasarian *Réflexions sur les rapports entre le corps, la conscience et l'esprit dans les représentations et pratiques néo-chamaniques* (2006), ainsi que les travaux de l'anthropologue Michael Harner *Les Jivaros* (1977) et *Hallucinogens and Shamanism* (1973), pour comprendre ce qu'il avait tiré de la culture amazonienne, et pour une perspective historique sur l'utilisation des psychotropes au cours des siècles, l'analyse de Carlo Ginzburg *Storia notturna. Una decifrazione del sabba* (1989).

En ce qui concerne les biographies des néo-chamanes qui ne font pas directement partie de l'école de Michael Harner, je me suis concentrée sur l'utilisation du langage et de sa fonction au sein des relations sociales à travers les écrits de Pierre Bourdieu *Langage et pouvoir symbolique* (2001) *Choses dites* (1987) *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques* (1982). Pour comprendre comment la création d'un espace d'identité partagé est possible, j'ai fait référence à l'ouvrage dirigé par Carlo Severi et Julien Bonhomme *Paroles en actes* (2009), et pour l'image de soi en tant que miroir d'une crédibilité, je me suis référée aux travaux de Clifford Geertz *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology* (1983).

Pour la dernière phase de la thèse centrée sur les pratiques proposées au moment des stages néo-chamaniques et leur fonctionnement, je me suis fortement appuyée sur les travaux de Michael Houseman *Le rouge est le noir: Essai sur le rituel* (2012), ses articles sur les nouvelles actions rituelles du New Age analysées dans *Comment comprendre l'esthétique affectée des cérémonies New Age et néopaiennes* (2014) *Putting Neopagan and New Age Practices into Perspective* (2008); sur l'importance et la fonction relationnelle des objets et des autels néo-chamaniques présents au moment des séminaires, j'ai fait référence aux études d'André Mary *Retour aux choses sacrées: emblèmes, empreintes et fétiches* (2012) et aux analyses de Sabrina Magliocco *Neo-Pagan sacred art and altars. Making things whole* (2001); enfin pour l'efficacité thérapeutique des rituels néo-chamaniques, je me suis appuyée sur les travaux dirigés par Don Handelman et Galina Lindquist *Ritual in its own right* (2005) et sur l'article de Claude Lévi-Strauss *L'efficacité symbolique* écrit en 1949.

Cartographie de la thèse

Le premier chapitre, *Le livre et son environnement*, présente la description de certaines librairies parisiennes en tant que lieux de diffusion des pratiques néo-chamaniques.

Le deuxième chapitre, *Festival du Chamanisme. Construire une fraternité universelle*,

analyse un événement collectif tel que le festival chamanique qui a eu lieu à Dole en 2013.

Le troisième chapitre, *Traversée au cœur du chamanisme mexicain*, décrit le voyage au Mexique organisé par un chamane mexicain pour un groupe de participants français. Le voyage a eu lieu en 2009.

Le quatrième chapitre, *Appartenir à une école chamanique*, est consacré à l'examen des biographies de Lorenza et Liliane, ainsi qu'à la description de la Foundation for Shamanic Studies en Californie et au parcours de Michael Harner en tant qu'anthropologue et chamane.

Le cinquième chapitre, *Le néo-chamane et son double*, passe en revue les biographies de Tamara, Serafin et Patrick.

Le sixième chapitre, *La construction d'une Nature chamanique*, étudie l'importance donnée à la nature pendant les séminaires néo-chamaniques.

Le septième chapitre, *Se soigner, c'est se retrouver*, analyse les stages de Liliane et Tamara à travers lesquels sont mises en évidence les caractéristiques d'auto-thérapie mises en œuvre lors des stages néo-chamaniques.

Le huitième et dernier chapitre, *Se soigner, c'est aussi soigner les autres*, souligne la modalité pédagogique de certains séminaires de Lorenza qui visent à former des praticiens.

NOTE: J'ai adopté les termes de stages ou de séminaires de manière interchangeable, pour indiquer les courts séjours durant lesquels se déroulent les pratiques néo-chamaniques.

Chapitre 1

Le livre et son environnement

La première partie de la thèse analyse les réseaux de sociabilité qui servent à la diffusion des pratiques néo-chamaniques dans l'Occident contemporain. Ce premier chapitre vise à examiner les librairies en tant que lieux aptes à la production de la culture matérielle avec livres et objets mis en vente, et comme endroits privilégiés pour les rencontres et la diffusion des informations.

Mon travail de recherche sur les librairies a consisté à fréquenter différents sites. On se penchera tout d'abord sur des grandes chaînes de librairies de la capitale française telles que Gibert Joseph et Gibert Jeune, toutes deux multidisciplinaires et placées dans des endroits stratégiques de la vie universitaire et touristique de la ville. Afin de poursuivre dans le domaine des compétences spirituelles y compris religieuses, le cas de la principale librairie catholique existant en France La Procure sera pris en compte. En ce qui concerne les librairies spirituelles de dimension moyenne, les recherches ont été concentrées sur Le Jardin du Graal et Les Cent Cielles, cette dernière au regard de son dynamisme est devenue un de mes principaux terrains. Puis, afin de préciser l'écart entre « spirituel » et « ésotérique », quelques unes des petites librairies ésotériques présentes depuis plusieurs dizaines d'années sur le territoire parisien, ont été fréquentées. Seront pris en considération celles encore en exercice en rue Saint Jacques. A la suite d'une réflexion sur la catégorisation du « chamanisme » en librairie et sur certaines particularités du genre des écrits néo-chamaniques, je focaliserai mon attention sur les manifestations organisées – exposition d'objets, ateliers d'animation ou conférences dispensées - puis, pour finir, j'aborderai le dispositif du salon « Parapsy ».

Le choix que j'ai posé de faire une ethnographie multi située dans différents milieux au cours de stages, séminaires, voyages, rencontres auprès des librairies, conférences, foires, festivals, m'a permis d'observer les limites du cadre à l'intérieur duquel l'engouement pour le chamanisme évolue.

Le chamanisme dans l'Occident contemporain se révèle être un bon exemple pour l'ethnologue au commencement de sa carrière pour se mettre se mettre à l'épreuve de la fabrication de l'altérité. Il s'agit d'une construction identitaire de la part de pratiquants et de praticiens, qui passe à travers un terme polysémique tel que le «chamanisme» construit par les anthropologues mais sortie du domaine de la discipline en tant que catégorie analytique pour se transformer en forme narrative et pratique corporelle. Pour démêler l'écheveau de cette complexité, le choix de la fréquentation de multiples sites c'est imposé de soi même.

1.1 La librairie en tant que réseau d'informations

Les différentes formes de spiritualité qui animent notre époque ont en commun la possibilité de pouvoir être divulguées par les textes écrits permettant de connaître et de mettre en pratique de façon indépendante un ensemble hétérogène de techniques ayant pour dénominateur commun le bien-être psychophysique de l'individu.

Le livre, en plus d'être un objet précis constitué de: papier, encre, reliure, couverture, carton, images et caractères typographiques, offre en fait beaucoup plus d'informations si on l'envisage comme objet partie essentielle d'un cercle d'échanges plus large à intégrer dans les lieux où le livre est diffusé, à savoir les librairies. Ces dernières se révèlent être un lieu d'échanges matériels et symboliques, par le biais duquel «on fraternise et cependant on reste étranger; on communique et on s'oppose dans un gigantesque commerce et un constant tournoi» (Mauss, 2000: 217). Les librairies permettent une mise en réseau d'informations, d'écrits, d'objets, de gens, et d'événements qui vont bien au delà de la simple vente des ouvrages.

La librairie « spirituelle » devient alors un lieu d'élection et un terrain de recherche où poser des questions, observer, participer et surtout comprendre, au regard du sujet qui nous intéresse, quelles sont les représentations du microcosme culturel lié au néo-chamanisme qui appartient à un univers bien plus vaste constitué par les différentes formes de spiritualité contemporaines. L'observation participante dans plusieurs endroits permet de faire ressortir les diverses façons de concevoir un espace libraire ainsi que la manière dont sont classées les différentes disciplines qui contribuent à former l'hétérogénéité des écrits concernant le néo-chamanisme.

Observer et entrer dans les librairies d'une grande ville telle que Paris offre un cadre intéressant de tout ce que le livre en tant que tel dit ou voudrait dire ou de tout ce qu'il enseigne ou promet d'enseigner. Mais ce qui demeure le plus important c'est d'appréhender l'univers cognitif dans lequel les livres gravitent. Les librairies parisiennes jouent un rôle fondamental dans la production culturelle du pays et remplissent souvent une double fonction: celle de lieux de diffusion du savoir et celle de boutiques de souvenirs¹. Dans les librairies généralistes, il est possible de bénéficier d'une multitude de services tels que: accès aux conférences de présentations de livres, aux vernissages de peintres ou aux salles de concert pour quelques intimes. A ces prestations viennent s'ajouter divers objets, comme des articles de papeterie, des affiches qui sont des reproductions des plus célèbres panneaux publicitaires, de petits gadgets, des cartes routières, des vues de Paris, des cartes postales, des posters; une offre pléthorique de biens de consommation qui évincent le livre. Cette offre de biens et de services revêt encore plus d'importance lorsque l'on parle de librairies spirituelles. L'exercice et la jouissance des pratiques spirituelles contemporaines comme le néo-chamanisme impliquent un va-et-vient continu entre le livre et les objets ayant une fonction propédeutique à la ritualité prédéfinie.

¹ Nous nous trouvons face à un emboîtement de la fonction de la culture par rapport à la représentation de la ville. Aujourd'hui encore, la production culturelle garde un rôle prédominant pour la capitale française qui poursuit sa vocation cosmopolite en offrant tant à ses concitoyens qu'aux touristes de passage de nombreuses manifestations artistiques de qualité. Considérons donc les librairies en tant qu'élément essentiel d'un système culturel qui propose la représentation de soi-même, lequel en même temps est constitutif et reproductif de l'image de Paris en tant que « Ville Culturelle ». Dans une ville comme Paris, le livre devient un objet de la culture matérielle et contribue à restituer l'image iconographique que la capitale française accepte d'offrir à ses habitants et à ses visiteurs, image bien représentée les clichés en noir et blanc tirés dans les années d'entre-deux guerres qui ont fait l'histoire esthétique de la capitale française (voir les photographies de Robert Doisneau, Henri Cartier-Bresson et Willy Ronis fondateurs du courant Photographie Humaniste). La ville participe à la mise en scène des stéréotypes visuels qui, en continuant à se reproduire, deviennent eux-mêmes partie de la métropole et de la pensée de ceux qui y vivent. Nous pouvons voir comment la Tour Eiffel et Notre-Dame deviennent une marque de fabrique et comment le Chat Noir et les vedettes du Lido deviennent des modèles indispensables pour définir et réitérer l'identité de la capitale parisienne (cf. Tsikounas, 2004: 6). La topographie de la ville, ses musées et ses monuments contribuent à la construction du mythe qui fait de la Ville Lumière la capitale incontestée de la culture européenne, et nombreuses sont les librairies disséminées dans les points stratégiques de la ville qui participent à cette édification.

Paris continue à être appelée la Ville Lumière (Szulmajster-Celnikier, 2009: 66). La culture devient un signe distinctif de la ville et de son évolution au cours de l'histoire. En tant qu'objet de culture, le livre participe à cet incontrôlable théâtre mobile capable de générer une production d'images qui peuvent être réitérées aussi bien dans le regard curieux du touriste que dans celui plus désenchanté du citadin. Une conversation cueillie au vol entre deux étudiants italiens en visite à Paris qui flânaient entre les rayons de la librairie Joseph Gibert en plein cœur du Quartier Latin en témoigne:

« Moi, un livre, je me l'achète, quoiqu'il arrive »

« Mais quel livre tu veux? »

« J'en sais rien, moi, mais je veux m'acheter un livre, ici, à Paris »

« Mis il n'y a pas de livres en italien »

« Mais non! C'est un livre français que je veux, fabriqué ici »

« Mais si tu ne sais pas un mot de français! »

« Qu'est-ce que ça peut faire, je veux rentrer à la maison avec un livre français ... »

Pour mieux saisir les dynamiques constitutives du chamanisme dans les sociétés occidentales contemporaines j'ai considéré comme nécessaire d'analyser les différents moyens à travers lesquels ceux qui sont intéressés par cette discipline peuvent parvenir à ces pratiques. Pour cette raison le choix de commencer mon ethnographie en analysant les librairies dans une ville telle que Paris, s'est révélé nécessaire pour comprendre quelle est l'offre proposée aux gens. En même temps ma présence dans ces endroits m'a permis d'observer que les librairies en tant que lieux de diffusion du chamanisme sont plus importantes que les livres en tant que tels. Nous verrons au cours de ce chapitre que les librairies sont des lieux d'échanges nécessaires aux futurs pratiquants pour repérer les informations et les objets qui leur permettent de s'approcher d'une manière individuelle et autonome à ces pratiques et de les expérimenter directement en s'émancipant des écrits et de leurs auteurs². Pour cette raison, j'ai concentré mes recherches sur plusieurs librairies afin de comprendre quelles étaient celles qui arrivaient à jouer un rôle de premier plan dans la divulgation de ce type de pratiques. L'analyse a débuté par des grandes chaînes qui se sont révélées trop anonymes pour le néophyte en quête d'une spiritualité aux contours indigènes. En opposition, en poursuivant ma fréquentation dans des petites librairies ésotériques j'ai pu observer qu'elles restent trop ciblées sur un corpus de connaissance historicisé tel que l'ésotérisme. Enfin j'ai trouvé dans les librairies spécialisées en spiritualité la bonne entrée pour vérifier mes hypothèses concernant la prédominance des lieux par rapport aux livres qu'y sont vendus à l'intérieur.

Comme nous le verrons, les librairies proposant un vaste choix d'activités paralivresques parviennent à se distinguer.

² Parmi les chamans que j'ai suivis tout au long de mes recherches nous retrouverons seule Mme Liliane écrit un livre pour exposer son approche au chamanisme. Il s'agit de « L'approche chamanique de la thérapie. Médecine Supra Quantique du Vivant » paru en 2015 aux éditions françaises Vega.

1.2 Quelques grandes chaînes de librairies

- *Gibert Joseph*

Gibert Joseph appartient à une grande chaîne installée dans différentes villes françaises; avec ses quatre étages qui donnent sur le boulevard Saint-Michel, elle joue un rôle stratégique. En plein cœur du Quartier Latin, la librairie est fréquentée par des touristes, des universitaires de la prestigieuse Sorbonne qui se trouve à deux pas et par de nombreux lycéens. Il ne s'agit pas d'une librairie spécialisée mais elle accorde néanmoins une attention particulière à la littérature humaniste³.

C'est en juin 2008 que je découvris, à côté de la section d'anthropologie, une nouvelle étiquette: «Chamanisme»; elle apparut entre les rayons Ethnologie de l'Asie et Ethnologie et Anthropologie. Jusque-là, au quatrième étage de la librairie, le rayon Sciences Humaines abritait dans un petit coin les ouvrages consacrés à l'ethnographie et à l'anthropologie, divisé par régions géographiques: Europe, Asie, Afrique, Amériques. L'ethnologie et l'anthropologie étaient traitées comme des sœurs cadettes de la discipline sociologique qui offrait au contraire un vaste choix aux adeptes de Weber. En réponse à ma question sur les raisons qui rangeaient le chamanisme comme sous-catégorie de l'anthropologie, on m'expliqua que la direction avait pris la décision de séparer les ouvrages de religions orientales de ceux consacrés au chamanisme, regroupés jusque-là dans le rayon «Religion et Spiritualité». Cette nouvelle catégorisation faisait définitivement entrer le chamanisme à côté de l'Ethnologie de l'Asie. Les auteurs présents étaient Carlos Castañeda, avec son œuvre complète. Mircea Eliade *Le chamanisme*. Jean Jacques Dubois, avec l'ouvrage *Comprendre*

³ Les subdivisions s'opèrent par macro-catégories au sein desquelles on retrouve les différents genres: Littérature (Policier. Horreur, S.F. Romans et Récits. Poésie et Théâtre.) Culture et Société (Voyages et Tourisme. Art, Architecture et Urbanisme. Photographie, Cinéma et Musique. Sociologie et Ethnologie. Philosophie. Psychologie et Psychanalyse. Histoire, Géographie et Politique. Religions et Mythologies). Bandes Dessinées (Bandes Dessinées Comiques. B.D. Manga.) Littérature pour adolescents sous-divisée par tranches d'âge et par thèmes. Art de Recevoir (Créativité. Bricolage. Loisirs. Nature et Jardins. Sports et Jeux. Transports). Savoirs (Dictionnaires, Lettres et Langues. Droit, Économie et Gestion. Orientation, Carrières et Concours. Médecine et Médecines Alternatives. Sciences, Technologie et Informatique). École et Pédagogie (École Maternelle. École Primaire. École Secondaire. Lycée. Enseignement Professionnel. Pédagogie). Au quatrième étage se trouve le vaste rayon des sciences humaines avec une bonne section de sociologie et une plus modeste comprenant l'anthropologie et l'ethnologie, catégorisées à leur tour sur la base des différentes régions géographiques. Au début de mes recherches, ma fréquentation des librairies n'obéissait pas à un dessein précis, mais se limitait à de longues permanences entre les rayons dans l'attente de trouver les ouvrages qui se seraient avérés utiles à l'écriture. Un des endroits que je préférerais était justement la librairie Gibert Joseph où, perdue au milieu de centaines d'autres personnes, je m'offrais le luxe de feuilleter des heures entières livres et revues d'anthropologie sans me faire remarquer des vendeurs.

le malheur. Sans amour tout est inceste, se présentait sur la quatrième de couverture comme «Québécois. Doctorat en Sciences des religions, psychothérapeute, conférencier, dirige un groupe de recherche en anthropologie psycho-chamanologique». Robert Moss *Les Iroquois et le rêve chamanique* «Professeur d'histoire ancienne à l'Université Nationale en Australie, il enseigne le rêve actif».

À partir de cet été là, il n'y eut plus de déplacements logistiques et la section chamanisme s'est enrichie jusqu'à occuper toute une colonne. Il nous est ainsi donné d'assister à la transformation du néo-chamanisme qui, d'élément de la spiritualité et de la religion relevant de la sphère personnelle, finit par devenir un élément relié à une discipline spécifique comme l'anthropologie, discipline spécialisée et qui pour les profanes reste le domaine d'étude de l'exotisme par excellence.

- Gibert Jeune

La chaîne de librairies que j'ai particulièrement fréquentée est Gibert Jeune (fig.1), et plus particulièrement le magasin spécialisé en ésotérisme, qui donne sur la Seine au numéro 23 du Quai Saint Michel, à quelques centaines de mètres de l'autre Gibert⁴. Il s'agit d'une librairie historique, le premier point de vente de la chaîne Gibert Jeune: librairie générique à ses débuts, elle se spécialisa d'abord en art, puis en technologie avant de se spécialiser au cours des vingt dernières années en ésotérisme, afin de s'ajuster aux inflexions du marché⁵.

Les vitrines, qui donnent sur le boulevard particulièrement animé, exposent une multitude d'objets: bougies, pendules, tarots, boules tibétaines, ouvrages sur la sorcellerie, guides touristiques de la France secrète et petits bibelots orientaux. L'hétérogénéité des produits exposés reflète bien la diversité de ce que l'on peut trouver à l'intérieur du magasin.

⁴ Les deux librairies furent fondées en 1886 par le libraire Gibert Joseph; en 1929, ses fils scindèrent l'héritage et deux magasins distincts ouvrirent: Gibert Joseph et Gibert Jeune (source internet consultée en juin 2012).

⁵ Le peu d'informations obtenues sur la librairie ont été fournies par le responsable qui, n'ayant pas le temps pour un entretien a néanmoins consenti à répondre à mes questions par téléphone.



Figure 1 – Librairie Gilbert Jeune
(© Denise Lombardi)

Une fois poussée la porte en verre, un plancher grinçant et poussiéreux nous mène au cœur de la librairie, elle-même composée d'une pièce centrale et d'un petit couloir latéral qui s'étire jusqu'au dépôt privé. La librairie fourmille de curieux et de touristes. Les livres sont disposés le long des murs, l'éclairage répand une lumière tamisée. Sur chaque étagère, une petite étiquette indique le thème. La première étagère à droite est consacrée au chamanisme, qui occupe huit rayonnages, puis nous trouvons le Développement Personnel (le domaine le plus vaste qui compte bien trois sections de huit rayonnages chacune), suivi du Symbolisme, du Feng Shui, de la Méditation, du Yoga, du Taoïsme, de l'Hindouisme, de l'Astrologie, de la Cartomancie, du Channeling, de l'Occultisme, de la Radiesthésie, de la Magie, de la Canalisation, de l'Angéologie, de la Réincarnation, du Spiritisme, de la Psychogénéalogie, de l'Anthroposophie, de la Théosophie, des Extraterrestres, du Prophétisme. Chaque thème compte au moins une ou deux sections, qui représentent huit rayonnages. Dans l'étroit couloir qui mène au petit dépôt, on trouve des ouvrages enfermés dans des vitrines, consultables sur demande auprès des vendeurs.⁶ Dans le couloir, les rayonnages sont consacrés aux auteurs et il est possible d'y trouver les œuvres complètes de certains écrivains considérés étant les plus grands ésotéristes de tous les temps, tels que: G.I. Gurdjieff, Julius Evola, René Guénon,

⁶ *L'alphabet des Dieux* (Jean Haab ed. Habb Jean éditions 2002, première édition 1978). *Les 151 Psaumes de David dans la magie copte avec la clef de l'alchimie* (Gérard Viaud ed. Librairie du Magnétisme, 1977). *Dictionnaire raisonné de l'alchimie et des alchimistes* (Christian Montésinos ed. La Hutte, 2010). *Scolastique et Alchimie* (xv^e – xvii^e siècles). *Philosophie et alchimie à la Renaissance et à l'Age Classique* (Matton Sylvain ed. Arché 2009). *Le dictionnaire de René Guénon* (Jean-Marc Vivenza ed. Mercure Dauphinois 2002). *Le chef de la magie noire*.

Lanza del Vasto⁷. On y trouve également une section entièrement consacrée à l'expert de la philosophie zen et du Japon, Graf Dürckheim⁸; au père de la psychanalyse Carl Gustav Jung; à l'historien des religions Mircea Eliade et à l'historienne et théologienne Marie-Magdalene Davy⁹. Toujours au fond de la librairie, des rayonnages accueillent des ouvrages sur le Soufisme, la Nouvelle Gnose, la Kabbale, l'Égypte, l'Hindouisme (cette dernière catégorie rassemble des ouvrages des mystiques Krishnamurti¹⁰ et Sri Aurobindo¹¹). Au milieu de la librairie, sont exposés à la vente: tarots, cristaux, pierres pour la géomancie, pendules, encens, statuettes, cymbales, sets d'encriers et de stylos à plume, petites structures pour construire son propre jardin zen et fontaines portables, cd de musique et objets de style oriental.

Nous remarquons qu'à la différence de l'autre Gibert, le chamanisme ici est installé à côté du secteur Développement Personnel, ce qui nous renseigne sur la manière dont est perçu le chamanisme dans cette librairie: une modalité d'apprentissage individuel focalisé sur les soins personnels de soi. Là le chamanisme est appréhendé comme une technique parmi d'autres, qui n'est pas nécessairement caractérisée par l'exotisme de ses représentants ou par la nécessité d'en faire une discipline universitaire.

- La Procure

La troisième grande librairie de Paris dans laquelle je me suis souvent rendue est La Procure, spécialisée en littérature religieuse, d'orientation essentiellement catholique. Il s'agit là d'un lieu historique, présent depuis 1919 rue de Mézières, dans le 6^e arrondissement, et qui aujourd'hui, possède plusieurs magasins un peu partout en France et même un à Rome. Sur son site Internet, elle est présentée comme un point de repère européen pour les références concernant le christianisme «La Procure est aujourd'hui la première librairie en Europe dans le domaine des religions et la librairie de référence pour le christianisme».¹² Mes visites ont été effectuées pour l'essentiel auprès du siège principal, à côté de l'église Saint Sulpice. Avec ses quatorze vitrines, le magasin occupe le rez-de-chaussée de tout un pâté de maisons donnant sur la rue de Mézières, au coin de la rue Madame et de la rue Bonaparte, où se trouve

⁷ <http://www.lanzadelvasto.it/old/index.html>

⁸ <http://www.centre-durckheim.com/v2/voie.html>

⁹ <http://www.europsy.org/pmmdavy/>

¹⁰ <http://www.jkrishnamurti.org/it>

¹¹ <http://www.sriarobindo.it>

¹² <http://www.laprocure.com>

une autre librairie parisienne historique, Picard, inaugurée en 1869. La Procure est une librairie bien achalandée, les libraires sont aimables et compétents, et il est possible de la fréquenter sans trop attirer l'attention.

L'espace consacré aux Sciences Humaines est de loin le plus exigü comparé à la quantité d'ouvrages d'histoire exposés sur le côté droit de la salle centrale, tandis que le côté gauche abrite le vaste compartiment dédiée à la littérature pour enfants et adolescents. Toujours sur le côté gauche, en bas et à moitié caché, nous trouvons le secteur Méditation qui comprend: l'Héraldique, les Nombres, l'Architecture Sacrée, l'Alchimie, le Symbolisme, les autres Méditations¹³. Au niveau du sol, la catégorie Ésotérisme est représentée par René Guénon, G.I. Gurdjieff, Henry Blaquart, Pierre Riffard, Edouard Schuré. Près du rayon consacré à l'ésotérisme, on peut trouver les sous-catégories Nouvelles Religiosités et Sectes qui se partagent différents ouvrages de l'écrivain catholique Jean Vernet. L'étroit compartiment des Nouvelles Religiosités abrite quelques titres de l'expert bouddhiste Jean Pierre Schnetzler¹⁴ et de l'hindologiste André Couture, du père franciscain Michel Hubaut et du père Joseph Marie Verlinde.¹⁵ La Procure reste fidèle à son statut de librairie spécialisée dans le catholicisme, mais pour répondre aux exigences d'un public large et hétérogène en quête de spiritualités variées, elle insère dans son offre commerciale des ouvrages sur le chamanisme.

Dans le rayon Sciences Humaines, on trouve des ouvrages des éditions Terre Humaine Poche. Cette section est spécialisée en psychanalyse, discipline largement représentée; elle comprend un compartiment de philosophie, un autre plus petit de sociologie et un dernier franchement exigü qui concerne l'anthropologie, cette catégorie étant ensuite ultérieurement subdivisée en Génériques, Tsiganes, Rites et Chamanisme. Les livres sont rangés par ordre alphabétique¹⁶ et pour certains auteurs, comme Claude Lévi-Strauss, Georges Dumézil, Mircea Eliade et René Girard, on peut trouver leurs œuvres complètes. L'espace dédié au

¹³ <http://souzenelle.free.fr/index.php/accueil-annick-de-souzenelle.html>

¹⁴ <http://www.jpschnetzler.fr>

¹⁵ Auteur du video <http://www.youtube.com/watch?v=T3OJH7CKiJ8&feature=related>

¹⁶ Les auteurs présents au mois de mai 2012 sont: Marc Abélès, Jean Loup Amselle, Marc Augé, Georges Balandier, Chiara Bortolotto (*Le patrimoine culturel immatériel* ed. Maisons des Sciences de l'homme, 2011), Pascal Boyer, Roger Caillois, Éric Chauvier, Viveiros De Castro, Nadine Cretin (*Fêtes des fous*. Saint-Jean et Belles de Mai ed. Le Seuil, 2008), Sergio Dalla Bernardina, Robert Delière, Philippe Descola, Edward Evan Evans-Pritchard, Clifford Geertz, Maurice Godelier, Jacques T. Godbout, Françoise Heritier, Revue l'Homme (numero 201-202), Michael Houseman e Carlo Severi (*Naven où le donner à voir* ed. Maison des Sciences de l'homme, 2009), Aldous Huxley (*Les portes de la perception*), Lothar Käser, François Laplantine, David Le Breton, Lucien Lévy-Bruhl, Bronislaw Malinowsky, Marcel Mauss, Olivier Morin, Rudolf Otto, Martyne Perrot, Jean Piaget, Pichon et Sow, Marshall Sahlins, Camille Tarot, Louis-Vincent Thomas, Raymond Verdier.

chamanisme propose des ouvrages de Carlos Castañeda¹⁷, de Charles Stepanoff et Thierry Zarcone¹⁸, de Jeff Narby et d'Aldous Huxley¹⁹, Michel Perrin²⁰, Sabine Hargous²¹, et pour finir, les ouvrages des Françaises Maud Séjournant²² et Corine Sombrun²³.

Dans cette librairie à vocation catholique il est possible de repérer une variété d'ouvrages liées au thème du chamanisme. On trouve aussi bien des analyses scientifiques proposées par des anthropologues spécialisés sur certaines aires géographique tel que Michel Perrin spécialiste des Amériques: ses recherches portent sur le chamanisme vernaculaire au Venezuela, en Colombie, Panama et au Mexique. Ou Charles Stepanoff spécialiste du chamanisme sibérien et de l'Asie Centrale. En même temps sont offertes aussi des lectures obliques du chamanisme, faites par des auteurs qui ont voulu être à la fois scientifiques et romanciers à l'instar de Carlos Castañeda, Jeremy Narby ou Aldous Huxley. Les deux premières qui présentent le chamanisme mexicain et amazonien en tant que forme d'initiation indigène adapte au public occidental, le troisième considéré comme le majeur représentant de la contre-culture américaine des années 60' et 70', devenu reconnu pour ses découvertes et ses expérimentations sur l'assomption de substances hallucinogènes. À côté de ces ouvrages on trouve aussi la proposition des auteures françaises les plus connues, comme Corine Sombrun et Maud Séjournat, qui présentent le chamanisme comme une modalité de développement personnel. Ce qui ressort par rapport au catalogage des auteurs, c'est l'absence de tout critère d'évaluation, qui reflète la confusion quant à une perception commune du thème chamanisme.

Nous assistons à un déplacement dans la catégorisation des savoirs qui contribue à la construction d'une perception du lecteur où les textes appartiennent à des genres différents tels que les essais, les romans, les manuels, présentés ensemble, sans opérer entre les différentes disciplines la distinction qui a caractérisé, dans le passé, la littérature scientifique de la littérature populaire. Une cohérence qui a atteint ses limites dans la mesure où, à côté

¹⁷ *Voyage à Ixtlan*, éd. Gallimard Folio, 1988. Voir. *Les enseignements d'un sorcier yaqui*, éd. Gallimard Folio, 1985. *L'art de rêver. Les quatre portes de la perception de l'univers*, éd. Pocket, 1996. *La force du silence*, éd. Gallimard Folio, 1999. *Le feu du dedans*, éd. Gallimard Folio, 1998. *L'herbe du diable et la petite fumée*, éd. 10-18, 2012.

¹⁸ *Le chamanisme de Sibérie et d'Asie centrale*, éd. Gallimard Découvertes, 2011. Le volume de Stepanoff et Zarcone sera présent à partir de l'année 2012 à La Procure, chez Gibert Jeune, chez Gibert Joseph, et à la Librairie Universitaire Compagnie.

¹⁹ *Anthologie du chamanisme*, éd. Albin Michel, 2009.

²⁰ *Les praticiens du rêve*, éd. PUF, 2011.

²¹ *Les appeleurs d'âmes, l'univers chamanique des indiens des Andes*, éd. Albin Michel, 1985.

²² *Le cercle de vie. Initiation chamanique d'une psychothérapeute*, éd. Albin Michel, 2001. <http://www.cercedevoie.com>. L'auteure, en plus de s'occuper d'écriture, tient des cours de formation et de chamanisme, comme on peut le voir sur le site <http://www.cercedevoie.com> consulté en juin 2012.

²³ www.corinesombrun.com

des ouvrages critiques de l'anthropologie, apparaissent des manuels d'auto-aide qui font référence au chamanisme comme ressource psychologique.

La confusion délibérée reflète soit une absence de maîtrise d'une discipline qui est en pleine structuration d'où l'absence de catégorisation claire, soit répond à une exigence du marché où lecteurs et curieux sont laissés libres de choisir de leur apprentissage du néo-chamanisme.

1.3 Quelques librairies spécialisées

Comme le remarque M. Leonhardt Santini (2006), une librairie parle d'elle à partir de l'endroit où elle se trouve. Pour la culture arabe installée dans la capitale française, par exemple, il existe une hiérarchie claire qui place en tête de toutes les autres les librairies situées dans le voisinage immédiat de l'Institut du Monde Arabe tandis que celles de moindre importance s'éloignent peu à peu jusqu'aux quartiers multi-ethniques historiques de Paris, comme Belleville, où les libraires arabes sont appelés de manière ironique et méprisante *épiciers* par leurs collègues du 5^e arrondissement. Pour les librairies spirituelles, il n'existe pas de classification territoriale de ce genre, mais la hiérarchie est constituée par l'historicité.

Les librairies ayant pignon sur rue à Paris depuis vingt ans jouissent d'une plus grande notoriété que celles qui n'y sont établies que depuis dix ans; c'est leur existence sur le territoire qui leur sert de garantie d'authenticité. Entre les librairies qu'il est possible de regrouper autour du terme « spirituel », nous ne trouvons pas une différenciation par rapport à la typologie des ouvrages vendus, car les livres en circulation sont les mêmes dans les librairies plus anciennes comme dans celles plus récentes. Ce qui fait la différence, c'est l'autorité des libraires et leur capacité à transformer un espace commercial en un lieu de manifestations et de rencontres.

- Les Cent Ciel

Pour mes recherches de terrain dans une ville aussi grande et aussi connue que Paris, il fallait avoir comme point de repère un endroit historique, installé de longue date et qui réponde surtout à la fonction de mettre en relation trois acteurs fondamentaux: l'écriture, les personnes et les objets. Le lieu d'élection qui répondait le mieux à ces exigences s'est avéré être la librairie Les Cent Ciel (fig.2).

L'habile jeu de mots des Cent Ciel évoque aussi bien une multitude de ciels vers lesquels lever les yeux qu'un rappel plus subtil à l'importance de rechercher ce qui est essentiel. Avec ses trente ans d'existence, il s'agit là d'une des plus vieilles librairies de Paris, et l'une des plus assidûment fréquentée. Depuis le mois de février 2012, le magasin en est à son énième et sans doute dernier déménagement, toujours dans le 11^e arrondissement derrière le cimetière du Père Lachaise, à la hauteur de la station de métro Philippe Auguste.



Figure 2 – Les Cent Ciel
(© Denise Lombardi)

Dans cette troisième configuration, il est possible de parler plus tranquillement avec Madame Marise, la propriétaire, qui raconte volontiers l'histoire et l'évolution de son

espace.²⁴ Le premier siège du magasin fut ouvert vers la fin des années 80, dans le 4^e arrondissement, rue François Miron, au cœur du Marais, quartier historique et important carrefour commercial citadin. Après treize ans d'activité, l'augmentation des coûts de gestion obligea la propriétaire à déménager dans le 11^e arrondissement, quartier qui devient à la mode au fur et à mesure des années. C'est dans le 11^e, et plus précisément avenue Jean-Aicard, que la librairie atteignit son apogée, avec ses 350 mètres carrés qui abritaient un espace de conférences et un salon de thé; chaque semaine, la propriétaire y organisait des présentations de livres en présence des auteurs, des lectures de tarots, des consultations de cartomancie et d'analyse personnelle, des séminaires sur le chamanisme etc. C'est dans ce magasin de l'avenue Jean-Aicard que j'ai poursuivi mes recherches avec le plus d'assiduité.

La librairie Les Cent Ciels s'est distinguée dès le début par la richesse de l'offre d'ouvrages proposés, au milieu desquels la clientèle d'habitues pouvait trouver des textes concernant les différentes traditions religieuses et spirituelles: ésotérisme, religions indiennes, tibétaines, bouddhisme, shintoïsme et catholicisme. En plus de la religion, on y trouve des manuels sur la géomancie, les cristaux, les tarots, les propriétés thaumaturgiques des aliments, des pierres et des plantes, l'influence des constellations familiales, la lecture de la kabbale.

Outre le domaine spirituel, on peut trouver des guides pratiques pour le bien-être physique comme l'alimentation végétarienne, macrobiotique et végane. Des manuels pour apprendre les pratiques yogi, les bénéfices du sexe tantrique, la respiration circulaire, le rebirth, l'hypnose et pour reconnaître et renforcer les enfants indigo²⁵ (Voisenat Lagrange, 2005: 138). La librairie offrait également une riche sélection de biographies de personnages célèbres, réels ou imaginaires, parmi lesquels se trouvaient des chamans, des mystiques, des philosophes et des ascètes.

Ce qui en a fait une librairie pilier de la capitale fut sa vocation à devenir un endroit de divulgation de la formation et de la connaissance pour les pratiques spirituelles proposées en France. En plus des livres et des objets, il y avait aussi un coin réservé aux annonces

²⁴ J'ai commencé à fréquenter la librairie Les Cent Ciels au début de l'année 2007; malgré mes sollicitations répétées pour obtenir une interview avec la propriétaire, j'ai essuyé de nombreux refus la motivation avancée étant le manque de temps et un certain désintérêt.

²⁵ «Depuis un certain nombre d'années, des enfants naîtraient porteurs de traits psychologiques inédits et développeraient des schémas comportementaux inhabituels. Leurs traits les plus saillants seraient le refus de toute autorité jugée arbitraire, un intense sentiment de solitude devant leur différence et un éveil de conscience parfois accompagné de capacités psychiques telles que l'empathie ou la télépathie. Ces enfants qualifiés d'indigo, sont en fait une nouvelle version de ces enfants nouveaux qui, depuis un certain nombre d'années, semblent cristalliser tous les espoirs et les angoisses du monde des adultes et désigner l'enfance comme le lieu d'une irréductible et problématique altérité.»

commerciales pour les personnes désireuses de faire de la publicité pour des cours, des stages, des ateliers, des voyages ou d'autres services, avec la possibilité de laisser ses propres dépliants et brochure publicitaires pour une durée de six mois moyennant une redevance. En plus du riche calendrier de manifestations mensuelles, il y avait tous les jours des rencontres appelées les *R' De Thé*, rendez-vous payants au cours desquels les invités (astrologues, écrivains, numérologues, thérapeutes) racontaient leurs expériences et dialoguaient avec le public.

C'est en juin 2007 que j'allais découvrir qu'une rencontre consacrée au chamanisme amérindien proposé par Tamara, (ci-après le programme des mois de mai et juin 2007, fig. 3), analysé au chapitre 5 de ce développement devait être organisée peu de temps après.

LES CENT CIELS
Programme
Conférences
et ATELIERS

MAI 2007

★	JEUDI 3 Livres et jours de nos livres préférés par Françoise TAINON autour d'un livre de Anne "Libérez-vous de nos stress profonds"	VENDREDI 4 Radiesthésie et Géobiologie, les pathologies de l'habitat comment les détecter et comment y remédier par CASTOR	SAMEDI 5 Méditation active (Osho) et Danse Rencontre du Féminin et du masculin à travers la libre expression de soi dans la dynamique de BHAGVATI danseuse, chorégraphe Participation : 30 euros	
LUNDI 7 Voyage en direct par Claude DEPLACE le voyant de la Radio répond à vos questions	MARDI 8 Les éléments et Stephane CARDINAUX auteur des livres "Géométrie Sacrée"	MERCREDI 9 ATELIER Chant et souffle en mouvement par BHAGVATI Participation : 30 euros	JEUDI 10 Le chant tétrastère par Ysaïe WELSCH auteur des livres "Chanter pour vivre" "Pénitence pour le chant"	SAMEDI 12 à 16 h Xingtu-Shaojin par le maître SHI HENG JUN maître guérisseur de la 35ème génération du temple Shaolin Participation : 10 euros
MARDI 16 "Visionary intuitive Healing" Thérapie intuitive et visionnaire par Inna SEGAL	MERCREDI 16 Les non-dits et leurs répercussions sur la relation à vous-même et aux autres par Catherine CHAGNY	JEUDI 17 La médianité par Françoise OUELLET auteur des livres "My retour à ma sœur de la Médiane"	VENDREDI 18 Quand la science rencontre la spiritualité : des outils pour mieux vivre par Emmanuel RANSFORD auteur du livre "La nouvelle physique de l'esprit" Participation : 10 euros	SAMEDI 19 CONCERT Patrick BERNARD "Offrande de Paix" CD dont Société Chrémiste est Participation
LUNDI 21 La Thérapie du corps par Silvia PEPE à l'aide d'un langage nouveau qui nous permet de retrouver le contact avec nos émotions.	MARDI 22 La découverte dans le corps Art libéré par Myriam BROUSSE auteur des livres "Le corps n'a la sagesse qu'au silence" "Ouvrir le corps"	MERCREDI 23 Comment le fait avec la même dimension initiale il peut que le corps puisse même l'élaboration de la romancée cabalique Caroline LAUVIAH	JEUDI 24 Découvrir la force de l'intuition, des cocoonings par Vanessa MIELCZAREK auteur des livres "L'intelligence relative" "Provocquer le hasard"	VENDREDI 25 Mémoires cellulaires et leurs énergétiques par Françoise GALAB
MERCREDI 30 Le yoga du rire par Philippe CHAUSSENDE	JEUDI 31 Soirée exceptionnelle par Josée TOUCET Chanté le Gospel Participation : 15 euros	★	★ SAMEDI - DIMANCHE de 10h à 16h ATELIER "Eveil à l'intuition..." Participation : 100 euros	★

★ 72 Avenue Jean Aicard - 75011 PARIS ☎ 08 92 33 07 27 * T. FAX 01 48 87 67 11
Métro Ménéilmontant - Saint Maur - Dan 96

JUN 2007

★	VENDREDI 1er Yoga Derviche Techniques énergétiques derviches par ENNEA TESS	SAMEDI 2 ET DIMANCHE 3 ATELIER de 10h à 16 h Découvrez les techniques énergétiques par les Métiers. Une approche alternant théorie et pratique qui vous donne accès rapidement à des techniques énergétiques simples et efficaces avec ENNEA TESS GRIFFITH formée aux techniques de guérison des derviches par Irina Labore. Participation : 230 euros	
★	MERCREDI 6 A la découverte de la thérapie quantique avec les champs magnétiques puissés (théorie et pratique) par Daniel CAU	JEUDI 7 Enseignement et effusion d'énergie par Canalisation de Marie, de Mahatma Auroville et les maîtres instructeurs d'Orion par Jean Luc AYOUN Participation : 15 euros	VENDREDI 8 Canalisant d'aide au réajustement par Jean Luc AYOUN Participation : 15 euros
MARDI 12 ATELIER La sexualité au féminin par BHAGVATI Participation : 40 euros	MERCREDI 13 Le voyage Amérindien C'est au travers de paysages, de chants et d'histoires que vous pénétrerez le monde intime des amérindiens avec Tamara FARIN	JEUDI 14 L'opéce humaine est elle en voie d'extinction ou d'évolution ? Messages des peuples seges (cotation d'Orion) par Catherine CHAGNY	SAMEDI 16 ATELIER - 10h à 16h "La voie Rouge" Voyage chamanique, enseignement des valeurs et des croyances de la Voie Rouge, par Tamara FARIN Participation : 50 euros
MERCREDI 20 Comment se relier à la terre mère afin de capter une plus grande partie de notre énergie vitale par Caroline LAUVIAH	JEUDI 21 Méditation active (Osho) et Danse Rencontre du Féminin et du masculin à travers la libre expression de soi dans la dynamique de BHAGVATI danseuse, chorégraphe. Participation : 30 euros	VENDREDI 22 Vivre ou survivre... de l'intérêt de la psychodrame biodynamique dans ce monde en crise par Françoise LEWIN psychopédagogue biodynamique	SAMEDI 23 à 15 h Elsine KIBARO Comment utiliser la puissance de la parole dans les figures du Tarot Kibaro
LUNDI 25 Candidat d'aide au réajustement par Jean Luc AYOUN Participation : 15 euros	MERCREDI 4 JUILLET JEUDI 26 JUILLET même programme	MERCREDI 27 à 17 h Cessez de stresser, de tourner, adieu l'insomnie... grâce à L'Hypnose Ericksonienne et Humaniste par Patricia RABIAIRISOA	HAZIEL "Les Anges et l'argent" Participation : 12 euros ★ BONNE VACANCES et BEL ET Ê

★ 12 Avenue Jean Aicard - 75011 PARIS
☎ 08 92 33 07 27 * T. FAX 01 48 87 67 11
Métro Ménéilmontant - Rue Saint Maur - Bus 96
www.lescentciels.com

Figure 3 - Les Cent Cielles, Programme des Conférences et Ateliers, May/Juin 2007

Dans le cas de la librairie Les Cent Cielles la catégorisation des ouvrages sur le néo-chamanisme n'avait plus d'incidence, dans la mesure où le livre était un élément comme un

autre, au même titre que les objets et les présentations. Le texte devenait partie d'une proposition multidimensionnelle en tant qu'instrument de connaissance et d'apprentissage à intégrer dans un univers d'éléments nécessaires à l'exécution de la pratique.

- *Le Jardin du Graal*

La librairie Les Cent Ciel s'est forgée au cours des années une solide réputation dans le panorama des librairies parisiennes. Il existe d'autres réalités comme celle de la librairie Le Jardin du Graal, où nous retrouvons essentiellement la dimension de la librairie encore une fois comme lieu de rencontres et d'objets.

Le Jardin du Graal est un petit magasin aux alentours du métro Parmentier/Oberkampf. L'endroit est confortable et accueillant. Les propriétaires accordent une attention particulière à l'ameublement et au choix chromatique des tableaux accrochés aux murs. Les meubles ont été conçus et construits par le propriétaire qui a d'abord exercé la profession d'architecte et de designer d'intérieur. Le magasin propose un riche calendrier de manifestations liées au monde des fées et à la spiritualité en général. À l'intérieur, on trouve un espace réservé au Bar Bio où l'on peut boire des thés et des tisanes issus du commerce biologique, et savourer des douceurs de même provenance; le bar est transformé en lieu de conférences payantes selon les occasions. Les conférences ont pour thème principal la spiritualité, des ateliers et des séminaires spécifiques pour enfants et adolescents sont également régulièrement organisés. La librairie est spécialisée dans la vente de pierres brutes et travaillées et surtout de petites statuettes qui représentent un monde féérique peuplé par des anges, des fées et des licornes. Les clients trouvent ainsi une riche sélection de posters sur des thèmes sacrés déclinés dans les versions les plus disparates par le biais des reproductions de Louis Janmot, 1814-1882 (*Poème de l'Âme. Souvenir du ciel*), jusqu'aux tableaux représentant la Dame à la Licorne, réélaborées dans une perspective contemporaine avec des dérives pop et des couleurs fluorescentes. Les livres en vente sont surtout ceux des éditions *Terre de Lumière*. Nous pouvons trouver les œuvres complètes de l'écrivain Pierre Lassalle qui, sur la quatrième de couverture, est décrit comme « Ecrivain et conférencier international, ayant écrit à ce jour une trentaine d'ouvrages traitant d'ésotérisme et de spiritualité. Ses écrits dévoilent à l'aspirant des temps modernes un cheminement spirituel occidental, apportant amour et espérance dans notre monde». Le magasin abrite fréquemment des expositions de

peintres amis et/ou de connaissances du propriétaire. Le Jardin du Graal n'a pas d'offre de textes spécifiques sur le chamanisme, mais dispose d'une sélection variée d'objets que l'on peut également retrouver dans les librairies à vocation chamanique.

Le bar comme la présence d'objets font des deux librairies spirituelles des endroits comparables, dans lesquels l'idée de fond est de transformer la librairie de lieu d'achat en lieu d'expériences et de détente.

- Rue Saint Jacques et Table d'Isis

J'ai fréquenté sporadiquement les librairies ésotériques de la rue Saint Jacques à côté de la Sorbonne. La plus importante est Leymarie (à la fois librairie et maison d'édition) fondée en 1854 par le médium Allan Kardec et par Pierre-Gaëtan Leymarie. Elle donne sur la rue et il suffit de pousser la lourde porte vitrée pour s'aventurer dans un lieu qui semble être resté tel qu'au 19^e siècle; les craquements du plancher, les livres des éditions Leymarie qui recouvrent les murs du sol au plafond, le buste en bronze d'Allen Kardec la poussière de la vitrine, l'odeur de renfermé, en font un cabinet de curiosité à l'air vetuste. Le chamanisme est peu présent dans le catalogue offert. Les quelques ouvrages sont rangés dans une petite étagère en bas dans le fond sur la droite, qui supporte trois ou quatre ouvrages d'auteurs français (Maud Séjournant *Le cercle de vie*, Isabelle Clerc *La France des chamans*) et, à côté de l'angéologie. Rien d'autre. Le chamanisme ne fait pas partie du fond de la librairie ésotérique considérée pourtant comme une référence traditionnelle depuis plus de dix ans.

Dans la deuxième petite librairie ésotérique de la rue Saint Jacques, les quelques livres qui parlent de chamanisme (Mario Mercier *La nature et le sacré*) sont placés à côté des ouvrages sur le végétalisme traitant des propriétés thérapeutiques des plantes et des arbres.

La troisième librairie ésotérique, La Table d'Isis, se trouve dans le 9^e arrondissement. Ouverte à Paris depuis les années 1980; il s'agit d'une librairie spécialisée dans «la vente et la connaissance ésotérique» (définition sur les plaquettes publicitaires). Ici aussi l'endroit est exigü et rempli d'ouvrages qui traitent de magie, de démonologie, de maçonnerie, d'anges, d'astrologie, de bien-être, de biographies de mystiques, de spiritisme, de rêves, de religion et de spiritualité. Le chamanisme est peu représenté dans l'offre libraire. Les seules textes que l'on y trouve traitent de la vie de quelques chefs indiens des plaines d'Amérique et le texte de Corine Sombrun

Les trois petites librairies ésotériques ont en commun la pauvreté de l'offre sur le chamanisme dans leurs catalogues. On n'y trouve pas de salles réservées aux conférences ou aux rencontres avec le public, mais on y est sûrs de pouvoir bénéficier d'une consultation privée dans l'arrière-boutique, à l'abri des regards des clients, qu'il s'agisse de la lecture des tarots ou de la consultation avec un pendule ou encore de rituels de magie blanche spécifiques pour les relations amoureuses (conversation téléphonique entre la propriétaire et une cliente). Toutes les librairies disposent d'un petit stock d'objets à vendre: encens, tarots, pendules, pierres, il s'agit des mêmes objets présents dans les librairies spirituelles Les Cent Ciel et Le Jardin du Graal. Contrairement aux autres endroits visités, l'exiguïté des lieux et leur faible fréquentation rendent l'anonymat difficile. Au cours de mes fréquentations j'ai observé que ceux qui s'y aventurent ont déjà une idée relativement précise du lieu dans lequel ils entrent, c'est le contact direct avec le propriétaire et leurs activités (lectures de tarots, consultations) qui leurs intéresse.

Les différents libraires se montrent d'emblée méfiants envers toute personne qui flâne entre les rayons en posant des questions sur les activités des petites espaces de vente. Ce sont surtout les séances de voyance, de cartomancie et la lecture de tarots qui ne sont pas publiques, bien au contraire, elles se déroulent dans le plus grand secret à l'abri des regards indiscrets, qui rendent ces espaces des points de repères pour une clientèle intriguée par l'ésotérisme. Aucune sensation de lieu de halte, ou d'exploration anonyme que l'on peut retrouver dans les chaînes diffusées sur le territoire nationale tels que Gibert Joseph ou Gibert Jeune ou dans les librairies à vocation spirituelle. Concernant les deux cas ci présentés, Leymarie et la Table de Isis, on observe une faible tentative d'aller à la rencontre d'un public plus vaste, avec la présence des quelques ouvrages concernant le développement spirituel, l'écologie ou le chamanisme. Les formes d'ésotérisme contemporain englobent des domaines qui dépassent la relation classique que celui-ci entretient avec les sciences et les parasciences, pour s'imbriquer avec des secteurs qui touchent tous les aspects de la vie actuelle; la santé, la religion, le bien-être, pour arriver aux entreprises où les techniques de la PNL²⁶ ou l'analyse des constellations familiales deviennent des outils utilisés pour améliorer les relations entre collègues et pour rendre plus rentables et plus prospères leurs propres affaires.

²⁶ «Programmation neurolinguistique (PNL): née dans le sillage des travaux de l'école de Palo Alto et influencée par les idées de Fritz Perls, cette forme de thérapie, élaborée par Richard Bandler et John Grinder, propose de reprogrammer les comportements, les compétences et les façons de penser en travaillant sur les associations mentales, l'observation du langage corporel etc. Il s'agit donc d'un ensemble de techniques dont l'application semble recouvrir de larges domaines, du business au sport, jusqu'aux pratiques occultes» (Voisenat, Lagrange, 2005: 399).

Comme le soutient Voisenat «Ainsi, après une forte augmentation en 2002 (557 titres), la production d'ouvrages en ésotérisme classique, type astrologie, tarot, magie, est retombée à partir de 2003 à son niveau de 1999 (464 titres), soit une diminution de 19,6%. Un recul qui correspond de fait à une stratégie des éditeurs d'élargir leur clientèle en s'orientant vers des thèmes complémentaires comme la santé ou l'épanouissement personnel et en recyclant de façon plus psychologique des sujets classiques» (Voisenat, 2005: 31).

Même si par rapport au chamanisme contemporain, les petites librairies ésotériques ne sont pas particulièrement significatives, elles ont au contraire été des lieux essentiels des pratiques françaises de spiritisme qui ont eu une influence internationale au début du XX^e siècle.

Cette mise à l'écart du chamanisme face à l'ésotérisme est une façon de souligner les différentes modalités de représenter ces deux domaines relatifs à la spiritualité: l'un, le chamanisme, manifestement à vocation populaire pour un public le plus large possible, public qui préfère l'autonomie des choix et la nouveauté des offres. L'autre, l'ésotérisme, vise à garder son côté mystérieux et inaccessible au large public, ainsi obligé à s'en référer à des experts. Si pour les premiers c'est l'accessibilité à devenir garantie de diffusion, pour les seconds c'est l'inaccessibilité qui se fait garantie même de leur diffusion.

Dans cette première partie du chapitre nous avons observé les différents endroits qui permettent aux pratiquants de repérer les ouvrages qui les intéressent. En poursuivant l'analyse nous allons rentrer plus dans les détails pour comprendre les modalités selon lesquelles le chamanisme est classé dans les librairies fréquentées. Nous verrons que les ouvrages peuvent être classés dans des rayons différents parce que le chamanisme couvre plusieurs domaines dans la production du savoir. Cette mobilité physique du positionnement des ouvrages, est à considérer, comme nous verrons dans les pages suivantes, en relation avec les différents genres d'écriture qui se rassemble sous l'égide du terme chamanisme.

1.4 Catégorisation du chamanisme en librairie et genre d'écriture

Nous assistons ces dernières années à une prolifération de publications dont le thème principal est le chamanisme; il s'agit des publications qui voient se constituer sous l'égide du bien-être physique et spirituel, un corpus de pratiques hétérogènes dont le dénominateur

commun est la figure du chaman. Toutefois, au cours de ces années de recherche et de fréquentation de librairies, j'ai remarqué une certaine mutabilité dans la localisation physique des ouvrages de chamanisme. Dans chaque magasin, ils sont rangés dans des secteurs différents, comme pour représenter visuellement et spatialement une mobilité contribuant à la définition d'un champ sémantique qui tente d'échapper à un catalogage définitif. «Ranger des mots (ou des choses) dans une liste, c'est en soi déjà une façon de classer, de définir un champ sémantique, puisqu'on inclut certains articles et qu'on en exclut d'autres» (Goody, 1979: 184). Si l'on considère les librairies comme la transposition physique de listes interminables ou de classifications du savoir, nous verrons ainsi comment le chamanisme se présente comme une sorte de *outsider* dont la vocation serait de se cacher ou de se montrer dans les endroits les plus inattendus.

Nous avons pu observer jusqu'ici que les ouvrages qui traitent de chamanisme ne sont ni classés ni rangés de la même manière dans les différentes librairies. Le livre reste quoiqu'il en soit un point d'entrée pour accéder au chamanisme, et on peut alors se demander pour quelle raison les ouvrages sont rangés et présentés au mépris de toute cohérence et de toute univocité. Cela se produit en raison d'un glissement sémantique opéré à partir de ce qui représente une analyse du chamanisme dans les traditions vernaculaires où il occupe des fonctions politiques, sociales et collectives, vers une définition romancée qui exclut les fonctions du chamanisme pour les remplacer par un rôle thérapeutique et pédagogique, en transformant la pratique vernaculaire en un savoir contemporain, purgé des significations et du rôle qu'il continue au contraire à jouer dans certaines sociétés.

Lorsque nous parlons des ouvrages sur le chamanisme (autres que ceux relevant de la sociologie ou de l'anthropologie au sens strictement disciplinaire) nous nous heurtons à un genre que nous pourrions définir comme « roman scientifique ». À travers la structure littéraire du roman, c'est-à-dire comme « la narration d'une fiction » (Goldenstein, 2005: 24), mais l'intention consiste en même temps à fournir une crédibilité scientifique à cette narration. Cette scientificité est confirmée par la superposition de différents éléments récurrents. En premier lieu, l'auteur coïncide avec le personnage principal et le discours autobiographique devient la mesure unique du savoir comme gage de vérité. En deuxième lieu, on se voit donner des indications pratiques sur quoi et comment faire. À partir de la fin des années quatre-vingt, on observe que les ouvrages traitant de chamanisme ont pris peu à peu la forme de manuels, de livres d'instruction, d'enseignements élémentaires de pratiques définies comme exotiques. Le troisième élément que l'on retrouve est une forme populaire qui

ne s'intéresse guère à la succession chronologique des événements historiques, mais qui se fonde sur un imaginaire diffus fondé sur une sagesse indigène endémique qui regarde la culture non occidentale, porteuse de vérité qui représente la valorisation d'un Orient présenté comme un miroir inversé de l'Occident.

Les publications sur la question traitent les romans qui fournissent des biographies de chamans indigènes accompagnées de toutes les modalités pour devenir chaman, si on ne l'est pas déjà par voie élective. Il ne s'agit pas d'analyses sur le phénomène citées par certains anthropologues comme J. Galinier, I. Lagarriga ou M. Perrin dans l'introduction du volume sur le chamanisme en Amérique Latine²⁷ ou sur le chamanisme sibérien publié sous la direction de R. Hamayon²⁸, ou l'œuvre de H.P. Francfort et R. Hamayon qui porte sur une analyse critique du terme lui-même²⁹. Ou encore l'historien et anthropologue A. A. Znamenski donne une lecture exhaustive sur l'histoire et la pérégrination du terme chamanisme à partir de récits de l'explorateur hollandais Nicolaas Witsen (1692). Dans le périple de la migration du terme, Znamenski souligne que on doit sa «fortune» et diffusion aux ouvrages de Carlos Castaneda et Michael Harner qui ont contribué à le propager dans la culture Occidentale surtout en Amérique du Nord; d'après le passage à travers les écrits américains, l'historien montre la réappropriation du terme chamane dans la Sibérie contemporaine³⁰.

L'offre littéraire des écrits sur le chamanisme pour les occidentaux est vaste, se déploie à travers le chamanisme amérindien, celui asiatique ou encore africain, en passant par l'expérimentation de substances psychotropes. Les ouvrages qui abordent ce thème spécifique

²⁷ Les versions romanesques de Castañeda, 1968; Harner, 1980. Les présentations encyclopédique et régionales de Parck, 1938; Métraux, 1949; Eliade, 1961; Karsten, 1964; Edsman Ed. 1964; Lot-Falck 1973; Browman & Schwartz Ed. 1979; Rouget, 1989; Hamayon, 1982; Sullivan, 1998). Les ouvrages qui traitent la transe et les hallucinations Shirokogoroff, 1935; Eliade, 1951; La Barre, 1970, 1972; Bourguignon, 1973; Prince Ed. 1982; Noll, 1985 etc. Ceux qui sont définis en tant que culturalistes Opler 1936, ed. 1959; Kroeber 1940; Nadel 1946, ou encore ceux qui ce sont intéressés aux notions de normalité et déviance Devereux 1956-1972; Boyer 1962, 1964; Lot- Falck 1971; Hippler 1976; Peters & Prince Williams Ed. 1980; Noll 1983, etc. Des autres approches privilégient la fonction thérapeutique sociale et politique Bouteiller 1950; Butt, 1962; Métraux 1967; Lewis 1971; Chaumeil 1983; Taussig 1987, etc.

²⁸ Roberte Hamayon tout au long de sa féconde carrière à écrit plusieurs ouvrages nous en citons ici quelques unes: *Le chamanisme, fondements et pratiques d'une forme religieuse d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Eyrolles, 2015. *Jouer. Une étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*. Paris, La Découverte (Bibliothèque du Mauss), 2012. Réimpression 2014. *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de etnografía e historia siberiana*. Selection de textos y coordinacion de la traduccion Roberto Martinez y Natalia Gabayet. Mexico, Universidad Nacional Autonoma de Mexico (Instituto de investigaciones historicas, Serie Antropologica 18), 201. *Taïga, terre de chamanes*. Photographies de Marc Garanger. Paris, Éditions de l'Imprimerie nationale, 1997. *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre, Société d'ethnologie, 1990. *Éléments de grammaire mongole*. Paris, Dunod, (en collaboration avec M.- L. Beffa), 1975. *Manuel de langue mongole*. Paris, P.O.F. (INALCO), (en collaboration avec C. Süxbaatar et M.-L. Beffa), 1975.

²⁹ *The concept of shamanism: uses and abuses*, Budapest, éditions Akadémiai Kiadó, 2001.

³⁰ *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*, Oxford, University Press, 2007.

de la spiritualité non occidentale se présentent souvent sous une double forme: l'autobiographie stéréotypée du chaman ou de la rencontre avec le chamanisme et le manuel d'apprentissage des techniques. Les différents romans à vocation chamanique traitent de la rencontre et de l'initiation par le protagoniste qui se produit toujours absolument par hasard.³¹

Il existe un doute initial de la part du néophyte qui se dissipera peu à peu au fur et à mesure qu'il approfondira la connaissance de son interlocuteur, jusqu'à la confiance totale et la prise en charge du rôle et des pouvoirs chamaniques de la part de l'apprenti. On y trouve toujours une description du combat intérieur et des doutes nourris au début de la rencontre, unis à la prise de conscience et à l'inévitable sentiment de stupeur et d'incrédulité face à l'appel du destin.

Bien que la structure des romans ou des récits populaires soit à peu près immuable et présente des *topoi* récurrents comme le hasard, l'incrédulité, le refus, la révélation et l'acceptation, il s'agit de stylèmes que l'on retrouve dans la narration orale des chamans occidentaux rencontrés sur le terrain (comment nous le verrons dans les biographies présentées dans la deuxième partie de la thèse, chapitres quatre et cinq).

Parmi les auteurs qu'on peut rattacher au style romanesque (Carlos Castañeda, Don Miguel Ruiz, Huarace Mamani, Mario Mercier, Elena Michetchkina, Olga Kharitidi, Tom Cowan, Henri Gougoud, Sandra Ingerman, Patrick Dacquay, Jean-Patrick Costa), Corine Sombrun pourrait être considérée comme l'un des exemples qui illustrent la trajectoire qui transforme un néophyte en chaman, en se servant des recherches scientifiques et des travaux de terrain de certains anthropologues français.

Cette ancienne musicienne mérite une attention toute particulière. Il s'agit d'une auteure parisienne qui compte à son actif bon nombre de publications. Dans les différents ouvrages qu'elle a écrits, elle apparaît toujours comme protagoniste en tant qu'initiée et pratiquante du chamanisme mongol. Corine Sombrun et son cheminement dans l'univers du chamanisme commencèrent pendant un voyage en Mongolie, pays qu'elle visita autant pour des raisons professionnelles que pour se remettre d'un deuil tragique qui marqua sa vie affective. Dans les steppes asiatiques, elle entra en contact avec le chamanisme sibérien et découvrit qu'elle avait la faculté de pouvoir entrer en transe sans avoir à recourir à des substances psychotropes ou à d'autres subterfuges. Dans ce cas l'écrivaine souligne comment

³¹ Entre autres, voir par exemple le livre écrit par l'écrivain et *curandero* (définition que on trouve sur son site internet) Hernán Huarace Mamani connu en Italie et en France. Dans un de ses livres les plus fameux, *La Profezia della Curandera*, publié en 2008 aux éditions Piemme (Milano), la protagoniste est littéralement foudroyée lors d'une tempête sur les Andes péruviennes et découvre alors avoir des pouvoirs chamaniques.

sa capacité d'entrer en transe fait d'elle une vraie chamane³² reconnue par les chamanes originaires des steppes mongoles. La connaissance et l'initiation chamanique sont les thèmes de ses premiers ouvrages *Journal d'une apprentie chaman* (Pocket, 2002) et *Mon Initiation chez les chamans. Une parisienne en Mongolie* (Albin Michel, 2004).

La capacité d'expérimenter naturellement l'état de transe devint un élément de reconnaissance de quelques chamans mongoles qui l'encouragèrent à poursuivre ses activités, ce qu'elle fera à son retour dans son ouvrage *Les tribulations d'une chaman à Paris* (Albin Michel, 2007). Elle poursuit sur la voie de la spiritualité en changeant de latitude pour parler des Indiens d'Amérique dans *Sur le pas de Geronimo* (Albin Michel, 2008) avant de revenir aux traditions mongoles et écrire la biographie de la chaman toungouse qui fut son initiatrice, *Les esprits de la steppe* (Albin Michel, 2012). Dans ce dernier ouvrage présenté comme un «document ethnologique et récit biographique» l'écrivaine met en relation le chamanisme mongol et les résultats du premier protocole scientifique auquel elle prit part pendant une étude de neurosciences sur la transe. En 2011, Corine Sombrun a fait l'objet d'un article paru dans le mensuel *Libération Next* (n°32, Février 2011) dans lequel on décrivait minutieusement les expériences auxquelles elle avait été soumise auprès du département des Diagnostics cliniques du Centre de recherches de l'Hôpital Alberta à Edmonton, au Canada, dans le but d'analyser l'état de transe, ses causes et ses effets. En dehors des livres qu'elle a écrits, l'histoire de Corine Sombrun a fait l'objet d'un documentaire vidéo, *Quête du son* (http://www.film-documentaire.fr/La_Quête_du_son.html,film,16026.) tourné en 2005 par la chercheuse et réalisatrice de vidéo L. Merli, experte en chamanisme sibérien. Le point central de l'activité de Corine Sombrun, outre les conférences, reste la rédaction de livres qui ont été traduits en italien, espagnol, russe, néerlandais et allemand.

Depuis que le terme de chamanisme a subi une vulgarisation et a été intégré comme pratique spirituelle et thérapeutique, on a inévitablement assisté à une rencontre, ou plutôt à un affrontement, avec les anthropologues afin de prouver l'existence d'une tentative de légitimation du savoir qui ne saurait aller au-delà de la connaissance scientifique sur la question. Plusieurs chercheurs académiques ont exploité les outils de l'anthropologie

³² Dans les différents ouvrages consultés on trouve soit *chaman*, soit *chamane*, sans aucune distinction. J'ai choisi l'orthographe adoptée par Roberte Hamayon: chamane.

(observation participante) pour donner une lecture subjective des pratiques chamaniques qui exclut toutes analyses politiques, sociales et historiques nécessaire pour comprendre la fonction des pratiques mêmes à l'intérieur des sociétés dont elles sont issues. Nous verrons dans le quatrième chapitre la trajectoire de l'anthropologue Michael Harner lequel, avec sa relecture du chamanisme Jivaros, l'a transformé en *core shamanism* à diffusion mondiale. Un autre anthropologue est devenu célèbre, Jeremy Narby, et dans son ouvrage³³ le plus connu, il analyse l'utilisation des plantes hallucinogènes par les chamanes péruviens Ashaninka et parvient à la conclusion d'une relation parmi la double hélice de l'ADN et la figure du serpent anaconda en faisant un lien entre le chamanisme et la biologie moléculaire. Ce que nous intéresse pour l'argumentation de la présente thèse est plutôt la conclusion à la quelle il parvient, quand il nous donne son point de vue entre le savoir empirique et l'analyse savante: «L'analyse savante échappe à la compréhension non seulement des indigènes qui en sont l'objet, mais du public occidental susceptible de la lire. Les anthropologues ont écrit une telle ribambelle de textes illisibles que la théoricienne littéraire. Pratt (1986) s'exclame après en avoir lu un certain nombre - Pour un profane comme moi, la principale démonstration d'un problème est le simple fait que l'écriture ethnographique a tendance à être incroyablement ennuyeuse. On se demande continuellement comment des personnes si intéressantes, faisant des choses si captivantes, peuvent produire des livres si ennuyeux? Qu'est-ce que cela peut bien avoir à faire avec eux? - » (Narby, 1997:201). L'objectivité nécessaire aux anthropologues pour rendre compte de leurs terrains, est méprisée par rapport à la subjectivité et l'empathie que les chercheurs devraient démontrer face à leurs objets de recherche. Il ne s'agit pas seulement d'une posture réflexive de l'anthropologue face à ces nouveaux terrains, comment souligne Irène Bellier «Quel que soit le terrain choisi, et son caractère conventionnel ou nouveau, la question est de savoir comment l'anthropologue parle des êtres qui constituent ce terrain, comment peut être mise en perspective le caractère intime et subjectif de l'expérience du *fieldwork*, pour le concilier avec la dimension analytique, objectivée, extériorisée des énoncés construits»³⁴ (Bellier, 2004:47). Nous observons que pour les écrits concernant le chamanisme, les données issues des terrains de recherche, servent pour donner une identité universaliste valable à tous azimut, que au contraire, dans la pratique de la recherche resterait pertinence d'une restreinte aire culturelle et géographique.

³³ Le serpent cosmique, l'ADN et les origines du savoir, Georg Editeur, Chêne-Bourg, 1997.

³⁴ Irène Bellier, *Du Lointain au proche. Réflexions sur le passage d'un terrain exotique au terrain des institution politiques*, paru dans *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive*. Sous la direction de Christian Ghasarian, 2004.

En fréquentant les librairies de Paris, nous avons déjà pu observer, que la localisation du chamanisme n'est jamais anodine. Cette mobilité sert à rendre évidente la polysémie d'un terme utilisé par les anthropologues, à l'origine, pour définir les experts rituels des petites communautés toungouses en 1672-1675³⁵. Au fil des années ce terme a traversé différentes frontières géographiques et temporelles pour arriver à désigner à l'époque contemporaine des figures encore plus complexes que les experts rituels, lesquels gardaient un rôle spécifique à l'intérieur de petites communautés délimitées dans l'espace et le temps. De nos jours ou aujourd'hui c'est la connaissance des différents pratiques et la capacité de les mettre ensemble qui caractérise les chamans contemporains, qui ne sont plus au service d'une communauté spécifique, mais qui rendent leur services à une clientèle individuelle et cosmopolite à la recherche de réponses existentielles et d'un bien-être individuel qui reste dans le domaine de la subjectivité. Les chamans deviennent souvent des écrivains, ou la majorité d'entre eux présente ce type d'ambition, dans une sorte de bouleversement des rôles, pour lequel ils se sont appropriés des outils typiques des anthropologues, tels que l'écriture et l'exploration de l'altérité, pour bouleverser les catégories d'analyse et donner une interprétation plus romanesque que scientifique du chamanisme même. L'accessibilité et la façon pragmatique de se présenter sont liées à un type précis de narration autobiographique, qui met la crise existentielle et sa résolution au centre des expériences des futurs praticiens. Cette structure narrative déclinée sous les multiples angles choisis par les auteurs, permet d'amorcer les récits néo-chamaniques en tant que genre littéraire qui continue à se diffuser à large échelle dans différents pays, en bénéficiant encore une fois de la mobilité du terme et des gens.

La légitimité de la narration des ouvrages que nous avons traités jusqu'ici permet de mettre en évidence une pragmatique du savoir narratif (Lyotard 1979), selon laquelle le savoir ne peut pas se rapporter ni à la science ni à la connaissance, mais à la superposition de différents énoncés dénotatifs, déontiques, interrogatifs et évaluatifs³⁶. La scientificité du sujet pour les écrits traitant le chamanisme contemporain est mise à l'écart à travers la constitution

³⁵ «C'est l'archiprêtre Avvakum qui donne la première description d'un chamane en action. Elle figure dans le récit que ce dignitaire rebelle de l'église orthodoxe fait de son exil en Sibérie (1672-1675). La première apparition en Occident du néologisme « chamanisme » semble liée à la traduction anglaise (1895) de l'essai comparatif publié par Mihajlovskij en 1892. (Voire Frazer et Van Gennep). Elle tient à la nature fondamentalement pragmatique de l'action chamanique: une efficacité hic et nunc en est attendue – ce qui, la soumettant à une obligation de résultat, en exclut tout dogmatisme et toute liturgie.» Article de Roberte Hamayon paru dans la revue *Religion et Histoire*, 2005.

³⁶ Lyotard donne des exemples sur les différents types d'énoncés. Les énoncés dénotatifs s'écrivent sur les événements naturels tels que les cioux, les saisons, la flore et la faune. Ceux déontiques traitent des liens par rapport à la parenté, aux enfants, aux étrangers etc. Ceux interrogatifs sont liés aux défis, les évaluatifs sont attachés aux évaluations.

d'une narration par couche qui réunis et en même temps efface les différents énoncés dont parle Lyotard.

Jusqu'ici j'ai donné mon point de vue sur la spécificité de la littérature concernant le chamanisme contemporain, en mettant en évidence les dissonances qui contribuent à constituer le succès de ces types des pratiques. Il s'agit désormais de revenir sur les librairies en tant que nœuds d'échanges matériels et immatériels, et d'observer de plus près les activités et les objets qui font des librairies spirituelles des endroits essentiels dans la circulation du chamanisme dans la société contemporaine en Occident.

1.5 La librairie comme lieu d'objets

- Objets en mouvement

La littérature contemporaine populaire présente le chamanisme comme une façon d'être, un moyen d'entrer en contact avec un état de nature désormais irrémédiablement perdu. Pour rétablir ce lien interrompu par la modernité, il est nécessaire à la fois de connaître et d'utiliser une série d'objets qui peuvent servir ce but. Les librairies spirituelles sont donc les principaux endroits dans lesquels on peut trouver aussi bien les ouvrages que les objets.

Les objets placés dans telle librairie plutôt que dans telle autre ont pour fonction de souligner et de renforcer les autres sujets primaires présents, c'est-à-dire les livres. «Les objets sont liés à des *super fonctions* telles que manger, dormir, se reposer, et s'échelonnent à partir de ces centres d'intérêt» (Moles, 1972: 50). En plus d'accompagner la parole écrite, les objets sont liés à des fonctions qui dépassent les limites de l'exploitation directe de l'objet lui-même.

On retrouve généralement ces objets installés sur les autels éphémères (fig.4) construits pendant les séances de chamanisme à Paris, dissimulés dans les bibliothèques des maisons de campagne. Ils personnalisent chambres et salles de séjour, ils sont offerts en cadeau comme porte-bonheur ou achetés en vue d'un événement important. Ils chassent le mauvais œil et attirent la fortune, ils décorent et consolent, sont jetés au hasard dans les sacs entre les clefs et les photos des êtres chers, ils condensent des images et reçoivent des soins

particuliers, comme c'est le cas de certaines pierres qui doivent être exposées aux rayons de lune durant la pleine lune pour en augmenter les pouvoirs. Outre la matérialité et la forme, ils ont tous en commun le fait de devoir être utilisés et d'être porteurs d'intentionnalité pour celui qui les possède, ils construisent eux-mêmes la possibilité d'instaurer une relation, un lien entre le monde réel et le monde spirituel «Êtres et objets sont d'ailleurs liés, les objets prenant dans cette collusion une densité, une valeur affective qu'on est convenu d'appeler leur présence» (Baudrillard, 1968: 22).

Un ensemble hétéroclite de choses se présente devant nous à l'entrée de la librairie Les Cent Ciels, les vitrines et les étagères sont chargées de marchandises souhaitant la bienvenue au client. Tout est exposé à la vue; il est possible de les toucher, de les mesurer, de les sentir entre ses mains ce qui permet de n'être pas obligé d'interpeller les responsables du magasin. Il s'agit d'un désordre davantage dicté par les limites de l'espace que par une volonté de chaos. Une observation attentive permet de comprendre que la confusion est de toute manière règlementée et que le choix de ranger les objets par catégories et non par fonction reflète l'âme polyédrique et multifonctionnelle de la librairie. On trouve ce que les ouvrages recommandent pour pratiquer la géomancie, le chamanisme, la lecture des tarots ou le diagnostic à travers l'aura soma³⁷. La confusion apparente garantit la liberté de choix et la possibilité de ne pas s'identifier à un élément ou à une pratique en particulier, mais d'expérimenter et de s'expérimenter sans aucune restriction.

Sont exposés au tout venant les tarots de Marseille utilisés par l'artiste franco-chilien Alejandro Jodorowsky en même temps que les cartes des animaux de pouvoir. Ces dernières représentent des images de certains animaux domestiques, sauvages ou fantastiques, et sont vendues avec l'ouvrage qui fournit l'interprétation du bestiaire représenté. Il y a des pierres et des cristaux de formes et de dimensions variées, avec à côté une étiquette expliquant les propriétés thérapeutiques et les modalités d'utilisation de chacune de ces pierres.³⁸ Les flacons colorés des huiles aura soma sont alignées comme des soldats de plomb polychromes

³⁷ «L'aura soma est un type de diagnostic inventé en 1983 par Vicky Wall, une sensitive qui réussissait depuis sa plus tendre enfance à voir les auras et qui vit son pouvoir augmenter lorsqu'elle devint aveugle. Elle reçut les instructions à travers le *channeling* d'une autre dimension. L'aura soma consiste à utiliser des petites bouteilles particulières et colorées, contenant des huiles essentielles d'herbes ou de cristaux de différentes couleurs appelés balances. Chaque bouteille est bicolore, le sujet en choisit quatre et le thérapeute interprète la valeur symbolique de ce choix. La valeur des couleurs et des essences des balances est en relation avec les auras des personnes, il s'agit donc là d'une thérapie des auras. Chacun des quatre flacons a une signification: le premier concerne l'essence énergétique de la personne; le deuxième, ce qui fait obstacle à cette énergie; le troisième concerne la situation actuelle et le quatrième les énergies futures» (Terrosi, 1999: 55).

³⁸ «La pierre ne deviendra objet que promue au titre de presse-papier, et munie d'une étiquette: prix..., qualité..., l'insérant dans l'univers de référence social» (Moles, 1972: 26).

sur le comptoir, à côté des petites fioles contenant des précipités de Fleurs de Bach, et puis on observe encore des pendules, des cartes divinatoires, des runes³⁹, et des boules de cristal. Viennent ensuite une multitude de petites statues qui représentent des fées, des elfes, des sorcières, ainsi que des fontaines décoratives, des jardins zen portables constitués par des petites boîtes en bois remplies avec sable et munies d'un minuscule râteau qui servent pour se détendre, des lampes de sel, des CD de musique qui reproduisent des sons mélodieux de la nature et des DVD pour apprendre l'autohypnose, entreposés à côté de T-shirts et de vêtements en coton biologique.



Figure 4 – Objets présents sur un autel néo-chamanique
(© Denise Lombardi)

Les personnes qui s'intéressent au chamanisme trouvent des tambours pour appeler les esprits, des instruments de musique à vent, des cymbales, des bâtons de pluie, des plumes, *atrapasueños*, des attrape-rêves, et de la sauge blanche. Il s'agit d'une herbe séchée qui joue un rôle essentiel pendant les rencontres. Au début de chaque session, le chaman en fait brûler une partie et la fumée produite par la combustion est utilisée pour purifier les participants.

³⁹ Il s'agit de 24 morceaux en bois ou en pierre gravés avec de signes susceptibles d'être issues des anciens peuple de l'Europe du Nord. Les runes sont utilisés soit en tant que pratique divinatoire soit en tant que protection sous forme de talisman «Le mot runes désigne les caractères d'une écriture utilisée par les peuples germaniques d'Europe du Nord. Quatre à cinq mille inscriptions runiques témoignent de la vitalité de cette écriture. La moitié de ces témoignages proviennent de Suède. L'ensemble va du III^{ème} au XVII^{ème} siècle. Le nombre des runes composant cet alphabet est 24. Les six premiers caractères sont f.u.th.a.r.k. d'où le nom futhark donné à l'ensemble des caractères». Chanceland *Le pouvoir magique des rune set de mots runiques*, éditions Bussière, 2013.

Des encens indiens et japonais (sous forme de bâtonnets ou de petits cônes à brûler), des cartes « bonne chance » et des images de mystiques comme Aurobindo, Gurdjeff, Saint Germain ou Maitreya peuvent encore être entreposés.⁴⁰ On trouve aussi des chapelets et des broches qui représentent la vierge en version *pop* (*empruntée à Andy Warhol*).

Ce que nous trouvons en exposition et en vente aux Les Cent Cielles sont les mêmes marchandises que celles que l'on retrouve dans d'autres endroits semblables comme chez Gibert Jeune ou au Jardin du Graal, on note toutefois qu'elles sont totalement absentes des rayons de La Procure et de Gibert Joseph.

La librairie devient donc la forge d'où sortiront les objets que l'ethnologue V. Dassié appelle objets d'affection. Placés dans les petites vitrines du magasin, ils gisent encore comme de simples choses inanimées, et ce n'est qu'au moment de leur achat, de leur transfert ou de leur conservation par leurs futurs propriétaires que les choses deviendront des objets, en assumant et en prenant en charge l'importance du lien et du souvenir qui en fera des supports affectifs capables de transformer un acte individuel et subjectif en une pratique collective: «La valeur de l'affection déposée dans la matière rend alors accessibles à la fois les sentiments d'un être singulier et leur cohérence avec un collectif puisque chaque objet, aussi singulier soit-il, prend place malgré tout dans un contexte socioculturel prédéfini» (Dassié, 2010: 80). Destinés aux usages les plus variés, les objets prennent leur véritable forme au moment où ils sont acquis par un propriétaire; ce qui est vendu dans les librairies n'a pas immédiatement de fonction utilitaire pratique comme pourrait l'être un ustensile de cuisine ou un outil de travail, mais trouve sa fonction dans le lien qui lui est attribué: «Parenthèse flottante, objet désuni de sa fonction, ce que le machin, le truc, laisse à entendre, c'est une fonctionnalité vague, sans limites, qui est plutôt l'image mentale d'une fonctionnalité imaginaire» (Baudrillard, 1968: 161).

⁴⁰ Les images plastifiées représentent les visages des personnages et mesurent environ 18 cm. sur 14. Sur le revers, nous trouvons une brève description du sujet et le site de référence www.amlight.com (consulté en octobre 2012) sur lequel il est possible de télécharger toutes les images divisées par catégories: Jésus, les anges, les mystiques, les saints, etc. etc

- La fonction des objets

Si l'on observe les produits vendus dans les librairies spirituelles, nécessaires à pratiquer les différentes formes de spiritualité contemporaine, nous pouvons diviser les objets en deux macro catégories opérationnelles utiles dans le classement de la typologie. Ceux qui présentent un lien direct avec l'objet et son œuvre, où l'intervention de celui qui les manipule est limitée à l'objet lui-même et nécessite une connaissance spécifique; et ceux qui observent une réduction des limites de ce lien, mais dont l'utilisation recèle la raison d'être et qui offrent une plus grande liberté d'interprétation de la part de celui qui les manipule.

C'est dans la première catégorie que nous pouvons ranger les tarots, les flacons d'huiles et d'essences aura-soma, ou ceux des Fleurs de Bach; tous ces objets présentent une correspondance directe et immédiate entre leur être et leur but. Le lien existant entre les couleurs et surtout les effluves des huiles présentes dans l'aura soma ou les liquides transparents des minuscules flacons des Fleurs de Bach renvoient au discours curatif des arômes qui, outre la valeur symbolique porte en lui une partie d'objectivité due aux propriétés curatives (aseptiques, analgésiques ou cicatrisantes) des plantes balsamiques et thérapeutiques (Albert, 1990: 103). Il s'agit là d'objets qui rentrent dans la catégorie de l'emploi thérapeutique et dont la fonction répond aux catégories empiriques de la médecine allopathique. L'attention portée à la matière olfactive existait déjà au Moyen Âge⁴¹, lorsque la caractéristique du bon parfum représentait l'un des attributs essentiels dans la construction du corps du saint dans le monde catholique (Charuty, 1995). C'est la même règle empirique qui s'applique aux tarots, l'intervention de celui qui lit reste limitée à la figure présente sur la carte extraite. L'acheteur est censé connaître le déroulement du jeu, la connotation technique permettant de comprendre leur fonctionnement et l'automatisme qui les gouverne⁴².

La deuxième typologie rassemble les objets les plus malléables, comme les encens et les pierres, plus efficaces pour créer et développer un lien subjectif avec leur propriétaire. Les encens deviennent des étapes de l'acte rituel, que l'on utilise dans les moments de méditation,

⁴¹ «L'unité du discours sur les aromates au Moyen Age ne pouvait survivre à une laïcisation toujours plus profonde du monde naturel. Ce qu'il en reste ensuite n'a de place que dans la permanence des traditions démembrées que, seule, la conscience individuelle parvient encore à ordonner en des figures capables de donner forme à l'expérience. Il s'agit moins de survivances que de réemplois. Le Moyen Age n'ignorait pas ce 'bricolage'. Mais il lui donnait pour finalité le système. La culture populaire des siècles suivants ordonne des aires limite de l'expérience, et en cherche plus la cohérence du tout» (Albert, 1990: 127).

⁴² «L'automatisme- concept majeur du triomphalisme mécanicien et idéal mythologique de l'objet moderne. L'automatisme, c'est l'objet prenant une connotation d'absolu dans sa fonction particulière» (Baudrillard, 1968: 153-154).

pour souligner de manière olfactive le début d'une action, une sorte de rupture avec le passage du temps qui nous entoure et ce afin de délimiter un espace par l'entremise de leur essence.

Les pierres, objets à porter sur soi, utilisées comme un médicament, doivent rester en contact avec la peau pour que l'on puisse tirer pleinement parti de leurs bénéfices. Chaque pierre a des propriétés particulières et permet de soigner un problème ou une maladie. Par exemple: la malachite est utilisée pour renforcer le système immunitaire, la labradorite pour suivre le fil conducteur de ses pensées, le zircon est efficace pour lutter contre les maux d'estomac comme dans les moments de tristesse, le saphir aide à prendre des décisions difficiles comme à se remettre de pharyngites. Le pouvoir thaumaturgique de la pierre déjà reconnu sous le nom de litholatrie s'est répandu sous différentes formes et sous toutes les latitudes, comme le rappelle le diplômât-anthropologue Julien Girard De Rialle en 1878⁴³ en évoquant les premiers chrétiens convertis, cette ancienne superstition existait déjà depuis longtemps «Car un des premiers docteurs chrétiens, Arnobe, raconte que lorsqu'il était païen et qu'il rencontrait une des ces pierres ointes d'huiles, il lui parlait d'une voix recueillie, et lui demandait quelque faveur» (De Rialle, 1878: 28). L'anthropologue poursuit par la description de la manière dont le culte des pierres persistait également dans la France de son époque: «Le culte des pierres sacrées subsiste encore dans les Pyrénées: MM. Piette et Lacaze y ont recueilli des superstitions locales fort curieuses à ce sujet; des pierres levées, pierres fîtes, passent pour jouir de pouvoirs surnaturels particulièrement à l'endroit de la génération et de la récolte» (De Rialle, 1878: 29). C'est cette deuxième catégorie qui doit être mobilisée au moment des rituels chamaniques. Les choses utilisées sont là en tant qu'outils indispensables au moment du rituel mais que chacun peut garder et utiliser en dehors des séminaires. Il s'agit de dispositifs que chacun personnalise selon ses besoins et suivant son histoire personnelle. Les objets sont à considérer en tant que dispositifs dotés d'une entité agissante acquise, qui continuent à prolonger leur efficacité bien au delà du moment du stage néo-chamanique.

⁴³ «Né le 27 septembre 1841 à Paris, Julien Girard de Rialle est diplomate. Il est chef du service des archives au ministère des Affaires étrangères (1880-1888) puis part à la légation de France à Santiago du Chili. Il effectue des missions scientifiques en Syrie et en Allemagne, publie des ouvrages d'histoire des religions et se consacre à la grammaire et à la mythologie comparée. Il dirige la *Revue de linguistique et de philologie comparée* entre 1881 et 1891 et *L'intermédiaire des chercheurs et des curieux*. Il publie, entre autres, *Les peuples de l'Asie et de l'Europe: notions d'ethnologie*, *Les peuples de l'Afrique et de l'Amérique: notions d'ethnologie* (1881), et *Monuments mégalithiques de la Tunisie* (1884). Il meurt à Santiago du Chili en 1904». Source Beros-Encyclopédie en ligne sur l'histoire des savoirs ethnographiques en Europe. Auteur Claudine Voisenat.

1.6 La librairie comme lieu de manifestations (Les tarots de Jodorowsky)

Dans cette lecture multidimensionnelle de la librairie nous avons observé la circulation des gens, des objets et des informations. Il est possible d'ajouter une fonction publique lors de réunions ou conférences organisées par les libraires. Je choisis ici de présenter et d'analyser une journée organisée dans Les Cent Cielles consacrée à la lecture des tarots par Alejandro Jodorowsky

C'est un après-midi de janvier de 2009, Les Cent Cielles sont en effervescence: après plusieurs mois d'absence, Alejandro Jodorowsky⁴⁴ revient faire une lecture des tarots à l'occasion de l'un des *R' de Thé*, ces rencontres organisées dans la partie de la librairie transformée en salon de thé, où il est possible de s'installer pour boire thé, tisane, café ou quelque autre boisson rigoureusement biologique.

Dès le début de l'après-midi, la librairie est bondée de curieux qui se promènent entre les rayons. Il s'agit d'un événement qui suscite beaucoup d'attente. Comme on peut le lire sur la page virtuelle consacrée aux tarots, les demandes de consultations affluent de différents pays; l'âge avancé de l'artiste en faisant un événement exceptionnel.

Beaucoup d'étrangers sont présents dans le public (les noms les plus fréquemment appelés pendant l'extraction sont italiens ou hispaniques), et parmi ceux qui attendent, on trouve les clients habituels qui saluent les propriétaires et bavardent aimablement avec elles. Des jeunes de 20 à 30 ans habillés en hippies, les cheveux tressés à la jamaïcaine (*dreadlock*) et des piercings sur toute la figure, des 30-40 ans habillés de manière informelle et relax dans le style écolo chic, des femmes de tous âges, certaines élégantes avec leur collier de perles et leur chignon d'un blanc immaculé, d'autres très jeunes avec des vêtements superposés et des tissus africains, et même des femmes de 50 ans en manteaux de fourrure et des universitaires amusées; beaucoup d'hommes, tous habillés de manière décontractée, dont l'âge ne dépasse pas les 55 ans.

Je suis venue avec un collègue, nous nous asseyons à une petite table avec notre tisane et nous attendons le début de la rencontre. À côté de nous viennent s'asseoir deux femmes françaises, l'une plus jeune d'origine asiatique, et la deuxième avoisinant la cinquantaine. Cette dernière vit à Paris et est déjà venue à plusieurs reprises se faire lire les tarots. Son

⁴⁴Alejandro Jodorowsky (1929), chilien naturalisé français, est un personnage célèbre dans le monde de l'art: réalisateur de cinéma, acteur et écrivain. En Italie, ses livres les plus célèbres sont: *Psycho-magie*, *La danse de la vision*, *Quand Teresa se fâcha contre Dieu*; ouvrages qui continuent d'être publiés et appréciés par un grand nombre de lecteurs.

dernier tirage remonte à il y a quelques mois, mais elle est revenue parce qu'elle a encore un « hic à résoudre », elle veut une réponse plus précise à une question qu'elle avait déjà précédemment posée à Jodorowsky.

La dame connaît bien les règles du jeu, elle a déjà plusieurs fois participé aux lectures. Elle relève qu'au fil des années, les modalités ont connu quelques inflexions. L'endroit habituel de Jodorowsky pour lire les tarots est le café Le Téméraire près de la rue Daumesnil dans le 12^{ème} arrondissement. Depuis quelques années, c'est devenu un rendez-vous hebdomadaire fixe, en fonction des disponibilités de l'artiste. Au début, la lecture avait lieu le matin. Les personnes intéressées devaient se présenter à sept heures et demie, les premiers arrivés avaient seuls accès à la lecture et c'est la raison pour laquelle les participants n'étaient pas nombreux. Puis vint la période où les personnes intéressées se présentaient à quatorze heures, l'extraction des bénéficiaires de la lecture était effectuée immédiatement et ceux-ci revenaient à dix-huit heures, à l'arrivée de Jodorowsky. La dame connaît bien le fonctionnement et me précise que l'on ne peut poser qu'une seule question aux tarots; pendant la lecture, d'autres événements émergent, liés à la généalogie ou à la famille de chacun car, comme elle tient à le souligner, « tout part de la famille ». La lecture est publique et peut être très rapide ou au contraire durer de quinze à vingt minutes, tout dépend de ce que disent les tarots. Dans certains cas, les consultants se voient confier des actes magiques à accomplir. Elle me rapporte un exemple auquel elle avait personnellement assisté: « Un homme s'était vu intimer l'ordre de s'habiller en femme et de sortir dans la rue accompagné d'un autre homme habillé en homme. Le parcours qu'il devait effectuer habillé en femme suivait les Champs Elysées, depuis l'Arc de Triomphe jusqu'à l'Obélisque de la Place de la Concorde » en mimant avec les mains la forme des endroits elle continue « Ben oui, l'Arc de Triomphe représente la féminité et la Place de la Concorde la masculinité... c'est symbolique, c'est tout symbolique! »

Il est dix-huit heures passé, le petit espace est bondé, il y a bien quatre-vingt personnes entassées là et dehors, d'autres essaient d'entrer. La dame assise à côté de moi me fait remarquer que les hommes présents sont vraiment nombreux: « Vous savez, d'habitude, dans ces endroits-là, il n'y a que des femmes. Mais quand il y a Jodorowsky, les hommes aussi sont très nombreux! » Je la regarde sans trop comprendre la raison de son commentaire, pour elle c'est simple car tout est lié à la présence de l'animateur « Vous le verrez, Jodorowsky est toujours un homme très charmant, il dégage une masculinité, une force et une lumière unique. Grâce à son charme il devient un modèle à suivre surtout pour les hommes... et les femmes,

elles tombent toutes amoureuses de lui » elle soupire avec un regard complice à l'adresse de la femme qui l'accompagne, qui en retour se contente de lui intimer un sourire.

Vers dix-huit heures trente, la propriétaire met tous les noms dans un grand bol et l'extraction commence. D'un seul coup, le silence devient total et les vingt personnes dont le nom a été extrait paient chacune quatre euros pour recevoir un numéro qui leur permettra d'accéder à la consultation. La dame à côté de moi a reçu le numéro quatorze et, quoique très émue, elle avoue qu'elle aurait préféré être dans les dix premiers, qui seront les seuls à bénéficier de la lecture de Jodorowsky, tandis que les dix suivant devront se contenter d'une lecture faite par ses assistants.

On libère une petite table couverte d'une nappe couleur bordeaux, la tension monte, tout le monde attend. Vers dix-neuf heures, Jodorowsky arrive, vêtu d'un pull-over noir et d'une veste de la même couleur permettant de faire ressortir la blancheur de sa crinière, il sourit au public et s'installe.

La première personne extraite est un jeune homme d'une vingtaine d'années qui est invité à battre le jeu de tarots, à distribuer les cartes et à en choisir quelques-unes; je m'approche pour mieux comprendre ce que les deux hommes se disent; à la fin de la consultation, le geste à faire consiste à mettre quelques pincées de sel dans un verre d'eau pur et à en boire quelques gorgées le matin. La deuxième personne extraite est une femme italienne d'environ 50 ans, visiblement émue, qui voudrait savoir si le fait de venir s'installer en France pour des raisons professionnelles est un bon choix; elle ne parle pas français, mais il y a l'assistant Moreno qui traduit aussi bien en italien qu'en espagnol. Après la consultation des tarots, elle s'entend répondre qu'elle devrait prendre soin de quelque chose issu de son enfance, de s'occuper de son «moi enfant». La femme, encore plus émue, prend les mains de Jodorowski et le remercie, les larmes aux yeux. La troisième personne extraite est un homme qui n'a pas de questions particulières à poser, mais qui voudrait simplement tirer quelques cartes pour voir ce qu'elles disent. Il tire trois cartes et Jodorowsky lui suggère de reprendre quelque chose qu'il avait abandonné depuis de nombreuses années, auquel il tenait et qui est resté tel qu'il l'avait laissé. L'homme hoche la tête, remercie et s'en va.

La quatrième personne extraite, c'est moi-même, je suis très émue par tous ces regards dans le public qui m'observent, essayant de comprendre au mieux ce qui va se dérouler sous leurs yeux. Jodorowsky me demande si j'ai besoin d'un interprète, mais je préfère parler français. L'homme a un fort accent sud-américain et la voix basse. Il sourit et m'explique avec beaucoup de courtoisie que les tarots ne prédisent rien, qu'ils ne me diront pas ce qui va

m'arriver à l'avenir, mais qu'ils cherchent à comprendre plutôt pourquoi je me pose des questions sur l'avenir. Je bats les cartes, je les étale, j'en tire sept qui sont placées sur la table, face cachée. La première est celle qui me représente, trois représentent l'Italie et les trois autres représentent la France. La lecture commence. En retournant la première carte, qui représente des jumeaux; Jodorowsky me regarde et me dit: « Vous voyez, ce sont les jumeaux, vous êtes entre les deux, vous ne pouvez pas choisir »; je souris et je dis qu'alors, il n'y a pas de solution. Sur les cartes qui représentent l'Italie, il voit des liens familiaux forts, sur les cartes qui représentent la France, il voit ma réalisation professionnelle et personnelle.

La consigne est de continuer à analyser mes liens familiaux à travers la lecture de l'arbre psycho-généalogique, et pour cela je dois m'adresser à son assistant; je me lève avec le numéro de Moreno que je devrais contacter pour prendre rendez-vous. La lecture de tarots terminée, je sors de la salle en réfléchissant sur la possibilité de poursuivre la consultation avec son assistant. Dehors je croise la dame qui était assise à côté de moi. Pleine d'enthousiasme, elle me dit « Vous avez eu de la chance d'avoir la lecture directement du maître. Vous verrez que dans votre futur tout sera plus clair ». Je lui réponds un peu mal à l'aise que j'aurais attendu quelque chose en plus, par exemple l'injonction d'accomplir un acte magique, des indications plus précises par rapport à mes choix, et surtout que la lecture était trop allusive à mon goût. Mon interlocutrice a l'air de ne pas comprendre ma désillusion. Pleine d'enthousiasme, elle assène: « J'ai déjà expliqué: c'est tout symbolique comme l'Arc de Triomphe et la Place de la Concorde, aussi cette histoire des deux pays, c'est symbolique! » elle me tourne le dos et rentre dans la salle. Après quelques secondes, sort de la salle la femme italienne qui avait reçu la lecture avant moi, elle est encore visiblement émue, elle me demande une cigarette dans un français approximatif et nous commençons à échanger en italien. Elle raconte: « C'est la troisième fois que je fais le voyage de Rome pour venir le voir, une fois j'ai voyagé toute la nuit, le matin je me suis présentée au café Le Téméraire en attendant l'ouverture pour être la première, et bon cette fois là Jodorowsky était malade et il ne s'est pas présenté, j'étais tellement désespérée que j'aurais dû rester quelques jours à Paris, mais j'ai changé mon billet et je suis rentrée chez moi, le soir même... La deuxième fois j'ai eu la lecture de Moreno, car j'étais la dernière, mais ce n'était pas la même chose, mais là cette fois je savais que c'était la bonne, c'était mon moment! » J'esquisse un petit sourire et elle continue: « Lui (Jodorowsky) est très fort, je le savais que je dois soigner mon enfant intérieur. Dans mon enfance, j'ai subi tellement de violence, mais jamais d'amour, jamais! Que des violences, de la part de mon père, mais aussi de mon frère, ils étaient des animaux

face à moi et à ma petite sœur. Notre mère ne voyait pas, ou faisait semblant de ne pas voir ou je ne sais pas, en tout cas elle ne faisait rien pour nous sauver des violences. Pendant des années je l'ai détestée elle davantage que lui, et après plein de choses se sont passées dans ma vie j'ai compris qu'elle était une victime comme moi et ma sœur...mais qu'est-ce que c'était dur, c'était vraiment dur». Je reste un peu choquée par cette confession pour le moins inattendue, je ne sais pas trop quoi répondre, elle me regarde en disant « Mais là maintenant tout est passé. Je vois clairement mon futur... Merci et bonne chance! Ciao! ».

C'est qui émerge est à mon avis c'est la fonction polyédrique d'un endroit tel que Les Cent Ciels. De la vente des objets à la diffusion des informations mais aussi au rôle de cabinet de consultation dans lequel la lecture des tarots est à considérer en tant que performance rituelle qui permet aux participants de s'engager dans deux formes de communication en même temps: auto-communication et allo-communication⁴⁵ (Innis, 2005). La participation à l'événement public de la lecture, collective et partagée permet en même temps, pour ceux qui d'une manière aléatoire sont tirés au sort, d'entrer directement sur scène pour entamer un dialogue avec le spécialiste rituel (dans ce cas Jodorowsky) médiatisé par les cartes de tarots et d'entreprendre dans le même temps un dialogue intime avec eux-même leur permettant de se reconfigurer par rapport à leur vécu.

1.7 Salon Parapsy: comment transformer la théorie en pratique

Pour pouvoir accéder aux différentes rencontres organisées en France, Internet s'est imposé comme un moyen privilégié de diffusion de l'information. Je n'ai pas effectué une analyse des réseaux virtuels en tant que moyen de diffusion, mais je me suis limitée à suivre certains sites et blogs (sites: chamanisme.fr, les-forges-de-sylva.info, spiritsoleil.com, aurorafestival.it, presence-ardeche.com, bluwingsdiffusion.be, soleil-levant.org, etrepresence.org, facebook et le blog Tendance Santé), pour repérer des informations concernant les événements qui ont lieu en France ou en Italie. En suivant une annonce sur Internet je me suis rendue au «Salon Parapsy, salon du corps et de l'esprit, espace Champerret, Paris», où avait lieu la conférence sur le chamanisme organisée par une française, Madame Océane, qui fait connaître par Internet le calendrier de ses rencontres.

⁴⁵ «Auto-communication refers to the eliciting of experiential events and states, while allo-communication refers to a public manifestation of adherence to universal orders» (Innis, E.R. 200:2005).

Le prix d'entrée à ce salon est de 8 euros et le billet permet de recevoir gratuitement la *Gazette Universelle*, un magazine trimestriel qui traite de sujets comme les cercles de cure, l'écologie, l'astrologie, le reiki, les techniques de développement personnel ou la communication avec l'au-delà. En plus du journal, on a accès à toutes les plaquettes publicitaires des 47 exposants.

La plupart des exposants offraient des services de voyance que chacun recevait dans son box à l'abri des regards extérieurs. Environ 75% des praticiens étaient des femmes de plus de 50 ans, habillées de manière informelle, à la différence d'une minorité qui arborait un foulard ou des bijoux, des parures qui rappelaient les images de bohémiennes de télévision aux yeux bistrés, couvertes de bijoux et aux lèvres peinturlurées d'un rouge vif. Tous les voyants présents dans le salon avaient un promoteur publicitaire qui arrêtaient les passants pour les assurer des pouvoirs du maître, dont la prérogative était pour la plupart qu'il n'était même pas nécessaire de poser des questions, car le voyant était en mesure de donner la réponse sur ce que l'on désirait savoir à travers le seul contact visuel. Le tarif était de quinze euros pour une seule question et allait de soixante-cinq à quatre-vingt euros pour une consultation complète.

En plus des services proposés par les voyants, des stands étaient spécialistes des questions de santé et proposaient des produits variés: fauteuils électriques inclinables, huiles pour le massage et le bien-être, produits cosmétiques et alimentaires tous rigoureusement Bio, diffuseurs d'essences pour la maison, lunettes *Veda Vision* provenant du Népal (qui devraient reposer les yeux et corriger la vue sans utilisation de verres correcteurs: il s'agit de lunettes qui, à la place des verres, ont un plastique réticulé particulièrement épais corrigeant automatiquement la vue si elles sont portées en permanence); il y avait également un stand de *coaching personnel* où l'on vous apprenait comment vous maquiller et quels vêtements porter en fonction de ses propres saisons intérieures.⁴⁶ Des hommes aux traits asiatiques vendaient des écharpes indiennes et des encens du Népal, des bijoux faits main, des amulettes fabriquées par des Indiens d'Amérique pour attraper les rêves, des sonnailles pour chasser les esprits. Toute la panoplie d'objets que l'on trouve habituellement dans les librairies spirituelles était là, exposée dans les espaces du salon.

Une seule librairie était présente, exposait et commercialisait des livres dont l'achat devait être conclu par Internet. Le stand était tenu par deux robustes barbus aux longues

⁴⁶ La maquilleuse explique: «Les saisons sont au nombre de huit, à savoir les quatre classiques mais toutes avec la variante plus claire ou plus foncée» et sur la base de l'appartenance saisonnière personnelle, chacun aura ses couleurs propres».

tuniques blanches. Les livres semblaient avoir été jetés là au hasard pour couvrir deux longues



Le travail chamanique consiste à voyager pour la personne afin de lui restituer les parties de son âme défragmentée.

Nous avons vécu divers traumatismes à différentes époques de notre vie, ce qui a conduit plusieurs parties de notre essence à nous quitter. Les conséquences de ces pertes d'âme sont nombreuses, mal être, tristesse, dépressions et la plupart des maladies.

SOIN ENERGETIQUE en cinq points :

- ENTRETIEN PERSONNALISE - Calcul du taux vibratoire, tirage des 4 éléments avec le tarot de Marseille
- DEGAGEMENT (entités, formes pensées, nœuds émotionnels, parasites énergétiques etc...)
- CHIRURGIE VIBRATOIRE pour refermer le corps éthérique suite à une opération ou à une déchirure aurique.
- RECOUVREMENT DE L'ANIMAL pour intégrer une énergie animale (Totem) pour la protection.
- RECOUVREMENT D'AME pour guérir son « moi fragmenté »

La consultation dure 2 heures (200 €)

Océane est praticienne et formatrice en chamanisme depuis plus de 20 ans. Elle a eu des résultats positifs grâce à ses techniques.

Tel: 0692746652 - Mail: universet@wanadoo.fr
Site: www.traditionsancestrales.fr
Sur la Réunion et en Métropole

Figure 5- Prospectus publicitaire des activités de Madame Océane- (Source Internet)

tables en bois et remplir les étagères qui délimitaient les espaces libraires. Aucun ordre dans le catalogage, les Anges voisinaient les Tarots et Aurobindo, en passant par la Phytothérapie et la Géomancie. L'absence de classement était supposée permettre aux clients de s'égarer et de trouver ainsi, tout à fait par hasard, d'autres ouvrages inattendus.

Afin de mieux comprendre la disposition des livres et leur éventuelle classification, j'ai posé des questions aux vendeurs et j'ai découvert que l'absence d'ordre était délibérée, qu'en règle générale, les livres étaient rangés par thème et que de toute manière, leur librairie était un magasin en ligne et que je pouvais trouver un

catalogue fort riche sur Internet. Parmi les ouvrages sur le chamanisme, on pouvait trouver *Chamanisme, vivre ses rêves en 30 leçons et 64 exercices* (éditions Encre, 2009) écrit par Madame Océane qui tint une conférence pendant le salon.

Madame Océane est la fondatrice de l'association Envol. Elle travaille en Bretagne et à Marseille, mais elle est basée à la Réunion où elle organise la plupart de ses activités (Figure 5).

C'est une belle femme blonde et élancée, habillée à l'occidentale. Sa conférence débuta par quelques allusions aux principes de base du chamanisme, que sont l'intentionnalité et la foi. La femme explique au public attentif: «Si nous voulons dissenter sur les maladies du foie comme la cirrhose hépatique causée par l'abus d'alcool, nous observons que ces maladies sont provoquées par un manque de foi chez les sujets isolés, ce qui nous permet de souligner le lien entre les termes de foie et foi». Suite aux explications elle incita les personnes présentes à se tourner vers leur propre partie lumineuse pour affronter les difficultés de la vie. Les 150 chaises disposées dans l'espace réservé à la conférence étaient presque toutes occupées et tournées vers une petite estrade au fond de la salle équipée d'une table et d'un

tableau à feuilles mobiles. L'assistance était composée d'environ 85% de femmes, dont la plupart devaient avoir entre trente-cinq et cinquante-cinq ans. Devant ce parterre, Madame Océane poursuivit sa présentation en abordant brièvement la naissance biologique commune à tous, mais attira l'attention de l'assistance sur ce qu'elle définit comme étant la véritable naissance, et qui dans son cas remonte à une douzaine d'années. Elle dut affronter à l'époque un événement traumatisant (la mort de sa mère à laquelle elle était particulièrement liée) et réussit à surmonter sa douleur en découvrant la foi, grâce à un rêve prémonitoire. Elle continue avec enthousiasme:

«Le chamanisme est la pratique de guérison la plus ancienne, commune à toute l'humanité. Au centre de cette guérison ancestrale se trouve le chaman, qui est le seul capable de libérer les énergies subtiles et d'observer les choses au-dessus de la spirale dans laquelle sont plongés les êtres humains. Le chamanisme est un état de conscience qui appartient à un système cohérent de pratiques qui se basent sur des techniques servant à modifier les états de conscience ordinaires et à entrer dans les ondes cérébrales appelées alpha; il s'agit de techniques de visualisation, de méditation et de guérison. Pour mieux illustrer le pouvoir de la guérison, je vous propose un exercice avec le tambour chamanique».

Le public est invité à fermer les yeux, à s'installer confortablement avec les mains posées bien à plat sur les genoux, à se concentrer sur une partie du corps qui leur est douloureux, puis à commencer à respirer très rapidement sans jamais interrompre l'expiration et l'inspiration. Entretemps, Madame Océane marche à grands pas dans toute la salle en battant rapidement et très fort sur un tambour. Le tout dure environ un quart d'heure ou vingt minutes. À la fin de la session, elle demande quelles ont été les impressions des participants. Certains répondent: « la sensation de m'être dédoublée » « un état de transe » « le mal au dos a disparu » « j'ai vu ma lumière intérieure ». Après avoir recueilli quelques témoignages et avoir expliqué que ce qui s'était passé était absolument normal, la conférence se termine.

La femme assise à côté de moi s'appelle Marie, elle est psychologue, et à la fin de la présentation de Madame Océane, nous poursuivons ensemble notre visite du salon. Marie vient de Montpellier et connaît Tamara (une des chamans que j'ai analysée et que nous retrouverons dans les chapitres 5 et 7) elle se trouvait à Paris pour assister à cette conférence parce qu'elle avait lu le livre de Madame Océane. A propos de ses impressions sur la conférence, elle rapporte: « C'est intéressant ce que dit Océane, mais elle parle comme si tout le monde connaissait le chamanisme, ce n'est pas comme ça, c'est un chemin long et

personnel. Le chamanisme c'est ancestral, elle en donne une vision trop moderne à mon avis. Je préfère la façon de Tamara qui est plus proche des traditions des indiens d'Amérique. Et l'exercice aussi, c'était trop fort. On ne peut pas faire un voyage chamanique avec le tambour dans une salle bondée de gens et surtout en restant assis sur des chaises. Il faut être relax, dans le calme pour se laisser gagner par les esprits. Ça Ne marche pas comme ça le voyage chamanique. Par contre c'est intéressant les stages qu'elle donne à la Réunion. Peut-être là-bas ce sera mieux, plus vrai, plus authentique ». Nous nous sommes approchées ensemble du stand de Madame Océane qui exposait les CD de musique qu'elle avait enregistrés, son livre sur les techniques chamaniques et les plaquettes de ses séminaires. Elle était alors plongée dans une conversation avec d'autres personnes au terme de laquelle elle s'est tournée vers nous pour nous illustrer son livre:

« Dans le livre vous apprendrez les techniques pour le voyage chamanique, à manipuler vos rêves lors du sommeil, à travailler avec les chakras, à comment faire pour vivre dans le détachement, éviter la colère et la peur, délaissier vos habitudes, interpréter vos vies antérieures pour maîtriser au mieux votre karma ».

Elle nous a ensuite montré une aile d'oiseau, d'un aigle, sans nous donner beaucoup d'explications à ce propos. A ce stade Marie est de plus en plus désorientée car il était impossible d'établir le moindre dialogue avec Madame Océane. Marie est de plus en plus dubitative car elle a l'impression que Madame Océane propose un discours trop standardisé sur les pratiques chamaniques, un peu désorientée, elle m'avoue: «C'est quoi ces trucs là...? Présenter des objets puissants tels que les plumes d'aigle, ou encore ce morceau d'aile. Je n'ai pas trop compris ce qu'elle voulait nous dire. Je sais que tous les objets ont une valeur et qu'ils servent toujours dans les rituels; mais elle n'a rien expliqué. Je n'ai vraiment pas trop compris qu'est ce que tout ça pourrait signifier pour nous. Ce n'est pas donné du tout. Avec Tamara c'est différent; elle explique, elle est à l'écoute, elle est surtout dans le partage et le ressentir. Madame Océane me semble au contraire renfermée sur elle-même sur son égo, elle veut plutôt faire du business» Marie continue à réfléchir à haute voix: «J'ai commencé avec le chamanisme il y a quelques années en lisant des bouquins qu'une amie qui a voyagé un peu partout, m'avait prêtés. Je me suis renseignée et j'ai trouvé pas loin de chez moi Tamara, et puis un chaman du Costa Rica qui passait un-deux mois par an en Europe pour faire connaître des rituels chamaniques avec le cacao, c'était puissant celui là.»

D'après ses commentaires nous sortons du Salon.

En dépit de tous les paradoxes qu'il implique et des idiosyncrasies qu'il manifeste, le livre reste le point de départ, et la librairie reste le lieu physique où il est possible de tracer l'itinéraire qui donne naissance à la construction de routes individuelles de ceux qui apprennent des formes alternatives de traitement et de bien-être. Si la littérature et les informations qui circulent dans le monde virtuel⁴⁷ sont réciproquement partagées et faciles d'accès, c'est dans le choix des pratiques à suivre que les parcours individuels se différencient. Ces itinéraires commencent entre les pages d'un livre et se poursuivent au cours des stages ou des manifestations collectives organisés sous toutes les latitudes. Comme le soutient l'ethnologue Daniel Fabre «L'écriture ne vient jamais après coup afficher une identité, traduire une différence, poser un antagonisme et, inversement, nouer un lien, elle contribue largement à faire exister ces relations, son appropriation et son maniement différenciés instaurent et exhibent, établissent et font savoir» (Fabre, 1993: 264).

Le livre reste l'élément de référence de la théorie, toutefois pour les Occidentaux, la principale qualité du chamanisme est le fait que ce soit une pratique accessible à tous. Le passage de la théorie à la pratique s'effectue à travers la participation aux manifestations au cours desquelles le consultant a la possibilité d'apprendre et d'expérimenter ce qu'il a lu dans les livres.

Le temps passé entre les rayonnages des librairies et les conversations avec les différents interlocuteurs montrent clairement qu'il existe des repères qui orientent les choix de chacun, comme l'affirme la propriétaire de Les Cent Ciels au bout de vingt ans d'activité de libraire:

«Mes clients sont très sélectifs et ceux qui s'intéressent au chamanisme ne lisent pas d'autres livres, alors que ceux qui sont plus tournés vers les philosophies indiennes ont tendance à ne lire que ce type de publications, et ainsi de suite. Mais les modes changent vite et les gens s'informent à travers Internet, et l'offre doit être à la hauteur des demandes. C'est la raison pour laquelle nous traitons tous les domaines en offrant tous les titres possibles, parce que nous voulons que nos clients trouvent toujours ce qu'ils cherchent et ce dont ils ont besoin » (conversation novembre 2011).

⁴⁷ «Leaders et médiateurs de la globalisation religieuse. Les entrepreneurs religieux de la globalisation sont d'infatigables voyageurs et des excellents utilisateurs du cybernet. Expert en prospection de marché, confection et distribution des biens marchands symboliques, ils constituent des redoutables concurrents pour l'autorité religieuse traditionnelle. Grâce à leurs réseaux ils occupent parallèlement au niveau transnationaux que de l'activité locale; ils s'adaptent à la demande» (de Saint-Blancat in Bastian, Champion, Rousselet, 2001: 81).

Comme le remarque l'anthropologue Marco Aime «La culture de ces groupes ne se fonde pas en effet sur une véritable tradition partagée, mais elle est le produit de choix individuels d'identification, rassemblés en ensembles collectifs temporaires et construits dans le but de satisfaire des intérêts spécifiques» (Aime in AAVV 2012: 21).

Tout au long de ce premier chapitre nous avons vu l'importance des librairies pour la découverte du néo-chamanisme en Europe. En observant de plus près le rôle de ces endroits de diffusion du savoir, il est possible d'en tirer différentes considérations, nécessaires à cerner cet ensemble de pratiques, qui caractérisent la recherche du bien-être psychocorporel de l'individu contemporain.

Je vous ai montré que l'endroit est nécessaire pour permettre aux pratiquants d'entrer de plain-pied dans l'univers chamanique. Il s'agit de lieux à vocation particulière où la vente de livres est certes essentielle mais n'est ni le seul ni le plus important des éléments. C'est à travers les écrits, énoncés sous la forme de récits autobiographiques, que l'on découvre des « gens communs » faire face au moment de crise existentielle grâce à la figure du chaman et arriver à transformer cette rencontre en un apprentissage susceptible d'être transmis à de futurs initiés. À l'intérieur des différentes librairies nous avons observé que si les livres peuvent être repérés facilement, ce qui sert à distinguer certains magasins c'est leur vocation à devenir des lieux de rencontre et de repère pour les pratiquants.

Pour poursuivre le périple qui amène à la découverte du chamanisme nous allons nous intéresser à une seconde modalité de manifestation de ces pratiques, que sont les festivals.

Chapitre 2

Festival du Chamanisme Construire une fraternité universelle

Au cours des trois premiers chapitres nous verrons comment se construit la sociabilité parmi les pratiquants et les praticiens.

Dans le premier chapitre, nous avons observé la librairie en tant que lieu commercial fortement connoté par des événements et vente d'objets autres que des ouvrages. En plus de la possibilité d'y faire des achats ou des rencontres, nous avons pu voir que le savoir livresque permet de se familiariser, connaître ou même d'approfondir ses connaissances dans le chamanisme Occidental. Les livres proposent des biographies, des enseignements spirituels, des techniques de formation, des conseils de santé, ou encore de récits de voyage. Cette pluralité des approches permet au public d'opérer un choix de suivre leur propre cheminement. Cette labilité des informations et leur grande accessibilité sont des éléments qui caractérisent la quête spirituelle dans les sociétés contemporaines.

Le livre opère une mise en distance entre le pratiquant et le praticien: d'une part ceux qui savent et d'autre part ceux qui sont en quête de savoir.

Au fur et mesure que l'intérêt augmente, les néo pratiquants ont la possibilité d'étendre le champ de leurs expériences en participant à des rassemblements tels que les festivals chamaniques. Ces derniers se sont développés récemment en France et en Occident, ce qui n'empêche pas certains chamanes de proposer des sessions dans leur pays d'origine (sujet du 3^e chapitre). Le festival permet aux gens de rencontrer une foule de chamanes originaires de nombreux pays et qui n'hésitent pas, dans le cas circonscrit de ces festivals, de dispenser leurs savoirs. Il s'agit ici d'analyser un festival en tant que forme de sociabilité entre un groupe assez nombreux de chamanes et un large public hétérogène, dans un espace et

un temps limités. Espace et temps sont articulés à travers des événements susceptibles de faire connaître au plus près les différentes pratiques des praticiens invités pour l'événement.

Dans ce deuxième chapitre je souhaite montrer que le festival est un moment de rencontre, d'interaction du public avec les chamanes, leurs savoirs et leurs savoir-faire. Il s'agit d'une expérience limitée dans le temps. Pour le cas étudié, les festivités s'étendent sur quatre jours. D'emblée trois étapes sont à distinguer: l'ouverture du festival où les praticiens défilent sur scène au rythme du tambour ce qui contribue à créer une distance entre eux et le public; au cours des journées intermédiaires les gens sont appelés à être acteurs et peuvent faire l'expérience de différentes formes de chamanisme; lors de la cérémonie de clôture, enfin, chamanes et public dansent ensemble autour du feu sacré ce qui contribue à effacer toute forme de distance. C'est cette progression signifiante que je tâcherai d'analyser ici. Je me suis limitée à observer le festival sans m'engager dans une analyse approfondie de l'événement qui reste en soi une manifestation complexe à laquelle plusieurs disciplines et de nombreux chercheurs se sont par ailleurs intéressés. J'ai adopté la posture des autres participants: suivre l'événement en profitant des différents moments pour montrer la pluralité des sollicitations auxquelles le public est appelé.

2.1. Le rôle des festivals dans la culture contemporaine

Le festival en tant que manifestation collective se prête à des analyses variées: à la fois en tant que rituel, spectacle, cérémonie, pèlerinage, marque touristique, revendication politique, construction identitaire collective, événement sportif, produit commerciale, impact économique et environnemental. Au cours des dernières années différentes disciplines se sont intéressé à ce phénomène culturel et social, au point de constituer un corpus d'étude nommé «Festival Studies». En 2010, Donald Getz recensait 134 ouvrages et plus de 200 articles consacrés à ce sujet (Getz, 2010: 4-5)¹.

¹ «Recently, scholars within and outside the traditional disciplines have been examining festivals with regard to an increasing variety of issues: their roles in establishing place and group identity; the social and cultural impacts of festivals and festival tourism; creation of social and cultural capital through festival production; fostering the arts and preserving traditions; and a variety of personal outcomes from participation in festivals, including learning, acquired social and cultural capital, and healthfulness. The value and worth of festivals to society and culture has been addressed, as well as the imputed need for festivity, but research on these important issues has

Les festivals voient initialement le jour dans un but commémoratif lié à des lieux particuliers, des événements historiques ou à des sites architecturaux, comme peuvent l'être les villes à vocation touristique ou thermale (Barton, Garat, Gravari-Barbas, Veschambre 2007: 2). Au cours de ces dernières années, la plate-forme culturelle s'est élargie. En plus de la commémoration de lieux ou de moments historiques, les festivals offrent dorénavant une visibilité à des thématiques d'intérêt public.

Depuis les années quatre-vingt-dix, on assiste à un déploiement à grande échelle de festivals sur les thèmes les plus variés. Il s'agit de manifestations destinées à un large public, dont le but principal est la diffusion et la communication d'une thématique spécifique déclinée au mieux des possibilités organisationnelles de l'événement. Les festivals ont comme particularité distinctive d'être limités dans le temps et dans l'espace et leur légitimité réside dans le caractère éphémère de l'événement entendu comme produit culturel. Il s'agit d'une manifestation qui, en plus d'être temporaire et sporadique, se caractérise principalement par sa complexité et la multitude des acteurs qui y prennent part.

En Italie comme en France, dans les régions où le climat est doux pendant une bonne partie de l'année, d'innombrables festivals se tiennent du mois de mars au mois d'octobre, ayant pour thème le bien-être de la personne, l'alimentation, la musique, le sport etc. Outre le bien-être physique, on utilise également la formule festivalière pour le bien-être intellectuel et l'on assiste, notamment en Italie, à une succession de rencontres: Festival de l'Esprit, de la Philosophie, de l'Anthropologie, de la Littérature, des Voyages et des Voyageurs, etc. Ces dernières manifestations sont susceptibles d'attirer un public intéressé par les mots et les rencontres avec des intellectuels contemporains qui débattent alors de sujets d'actualité hors des amphithéâtres de l'université. Les thèmes discutés, au cours de ces séminaires publics, permettent de croiser des regards pluridisciplinaires sociologue / philosophe / anthropologue / littéraire et de favoriser un échange avec le plus grand nombre de gens. Un des moments forts de ces rencontres reste la promotion et la vente des publications des auteurs qui sinon resteraient l'apanage d'un cercle restreint et limité de connaisseurs.

Le domaine spirituel ne pouvait échapper à cette formule festivalière et l'on assiste, depuis quelques années, à l'éclosion de manifestations liées à ce secteur. Ces manifestations ont la particularité de proposer des activités à la croisée entre pratiques pour le corps et celles

been slim. Festivals are being examined in the context of sustainability, corporate social responsibility, and as permanent institutions. Clearly these latter issues suggest the need for pertinent festival policy studies».

pour l'esprit. Dans le cas des festivals concernant les pratiques spirituelles, nous pouvons les comprendre comme faisant partie d'une tentative de auprès tant des experts que du public participant. On assiste ainsi à la mise en valeur de ce savoir tout autant qu'à une tentative de mise en patrimoine (Bortolotto, 2011)² d'une pratique culturelle comme le chamanisme, pour laquelle les détenteurs, mettent en œuvre un ensemble d'actions pour s'affirmer et se rendre visible au même titre que d'autres expressions culturelles liées aux domaines thérapeutique et spirituel. Il s'agit d'en faire une production d'identité collective qui se structure autour d'un ensemble de pratiques hétérogènes qui ont comme dénominateur commun la figure du chamane en tant que porteur de traditions ancestrales susceptibles d'être communes à toute l'humanité. Comme nous l'avons déjà observé dans le chapitre précédent, la construction de la légitimité de pratiques néo-chamaniques pour un public occidental se fait au delà de l'histoire, de la géographie, des conditions sociales ou politique et de la permanence au fil du temps, d'où sont issues les traditions exotiques auxquelles les différents chamanismes se réfèrent.

Les festivals sur le chamanisme qui se déroulent en France depuis 2008 reflètent la volonté des organisateurs et des participants de trouver un espace et une légitimation pour un ensemble de pratiques qui intéressent un public de plus en plus nombreux. Nous observons une tentative de normalisation aussi bien à l'égard des thérapies institutionnelles de type allopathique qu'envers les traditions religieuses liées à la coutume catholique.

2.2. Schisme des festivals: un festival nouveau, semblable à l'ancien

La nouvelle du Festival du Chamanisme qui s'est tenu pour la première fois à Dole (Jura) du 18 au 21 avril 2013, organisé par le Cercle de Sagesse de l'Union des Traditions Ancestrales, commença à circuler plusieurs mois à l'avance sur la toile, et concurrença la sixième édition du festival Une Célébration du Chamanisme. Le Sacré du Printemps à l'Équinoxe, organisé par Le Cercle de Sagesse et qui a lieu depuis 2008 au mois de mars à Trimurti (Var).

Les deux festivals se tenaient à peu de distance l'un de l'autre, dans le temps comme dans l'espace, et offraient des programmes similaires, animés toutefois par des personnes

² «La mise en patrimoine devient donc possible lorsque la culture est sortie du quotidien et que ses porteurs, qui se revendiquent alors comme ses détenteurs, ont élaboré une relation distanciée avec cette culture utilisée désormais comme outil d'identification, de production d'identité collective» (Bortolotto, 2011: 31).

différentes (Figures 1a et 1b). La célébration du chamanisme qui se tenait à Trimurti jouissait d'une ancienneté et d'une fidélisation de la clientèle qui lui permettait de ne pas redouter la concurrence d'autres festivals qui aurait pu entraîner une baisse du nombre des participants.

C'est Patrick, une figure de référence dans l'univers du chamanisme celtique en France (nous verrons dans le cinquième chapitre sa trajectoire biographique), qui cette formule festivalière en Italie dès 2008. C'est lui qui est à la tête du schisme entre les deux rassemblements. Il créa le nouveau festival du chamanisme à Dole à la suite de disputes internes au Cercle de Sagesse qu'il avait pourtant fondé et de discorde avec les gérants du centre Trimurti.

Pour cette raison un deuxième Cercle a été créé, celui de Sagesse et de Traditions Ancestrales, responsable de l'organisation du nouveau festival. Suite à cette rupture nous pouvons observer comment ce deuxième Cercle tenta de se différencier et de s'imposer en adoptant un manifeste en écrivant le «Manifeste du cercle de sagesse chamanique» publié en janvier 2012, adressé «A toutes les traditions, à tous les peuples, à tous les représentants du chamanisme, en respect avec notre Grand-Mère Terre». Dans ce petit livre d'une vingtaine de pages il est expliqué ce qu'est le chamanisme et quels sont ses buts. On y trouve notamment la déclaration fondatrice ainsi que le manifeste du cercle de sagesse chamanique. «Le chamanisme que l'on nomme ancestral, archaïque ou universel ressemble les êtres humains de tous les pays et de toutes les cultures des milliers d'années. En Europe, on trouve des traces archéologiques qui démontrent l'existence, il y a 60.000 ans, de chamanes et de pratiques chamaniques. Plus récemment, le peuple Celte a joué un rôle déterminant pour maintenir vivante la tradition du chamanisme européen. Le chamanisme existait avant les religions et les institutions sociales, politiques, scientifiques ou médicales. A ce titre, il se situe en amont de toutes les sagesse, de toutes les sciences, de toutes les religions et de toutes les médecines» (page11).

Pour revenir à la stratégie de communication mise en place pour le festival de Dole nous observons qu'elle s'est fondée sur une tentative de proposer aux éventuels participants une connaissance déjà attestée, à savoir le chamanisme, mais en éveillant leur curiosité vis-à-vis d'un exotisme que l'univers chamanique en Europe ne serait pas susceptible de révéler. Tandis que les organisateurs de Trimurti, forts sans doute du succès des années précédentes, se limitaient à énumérer les activités qui devaient avoir lieu, les responsables de Dole

précisaient dès les premiers courriels d'information les noms et les lieux de provenance de chacun des invités.

Ils tentèrent d'emblée de se démarquer en étayant le spectre de leurs propositions.

6ème Festival du Chamanisme
Cercle de Sagesse de l'Union des Traditions Ancestrales
du 18 au 21 avril 2013
à Dole
[http:// www.cerclledesagesse.com/](http://www.cerclledesagesse.com/)

Avec la présence de 42 représentants
des traditions du monde entier.
Tambours - Soins Chamaniques - Voyage de l'Âme - Feux Sacrés -
Rituels Ancestraux - Divination - Huttes de Sudation -
Concerts - Arts Chamaniques - Table Ronde -
Festival du film chamanique

Domaine Château Bellevue

(A 1h30 de Lyon, 1h de Genève et de Dijon)
Adresse: Chemin des Bonnelles
39700 Chatenois (Dole)

[http:// www.domainechateaubellevue.com/](http://www.domainechateaubellevue.com/)
Réservations: 03 84 72 82 35

**LOUMITEA - CANADA... AIGLE BLEU - CANADA... PAUL CORRIVEAU - CANADA... MIKKAL - USA... SIMETH MAYA et
ALAIN GUERRIER ROUGE - MEXIQUE... ULISES KETZAN OSORNO - MEXIQUE... MANUEL TLALOC - MEXIQUE... OGAWA
SAN KAZU - JAPON... BHOLA NATH BANSTOLA - NÉPAL... GABRIEL MARIA SALA - MONGOLIE... LUIGI SCAPINI -
BIRMANIE... OJASWIN & IRIS KINGI - NOUVELLE ZÉLANDE... ELIMA N'GANDO - CONGO... CÉLESTIN MUKANDA -
CONGO... ELIE HIEN - BURKINA FASSO... AKKHARZ ABDELAH - MAROC... VÉRA SAZHINA - RUSSIE... ANJA NORMANN -
SUÈDE... COSTANZO ALLIONE et ANNA SAUDIN - ITALIE... LINE STURNY - SUISSE... JEAN-IVONNE GREZET -
SUISSE... FRÉDÉRIC ROURE - SUISSE... MINTHÉ - BELGIQUE... MARIANNA VARADY - HONGRIE... HERVÉ ESTIVAL -
FRANCE... JEAN-PIERRE MEYRAN - FRANCE Sud-Est... OZÉGAN - FRANCE Ouest... DIDIER RAUZY - FRANCE Est... GABRIEL
OKO - FRANCE Sud-Est... DROLMA MATA EMA'A - FRANCE Sud-Est... PASCAL GAUTRIN - FRANCE Paris... TOUMAÏ -
FRANCE Paris... PHILIPPE BOBOLA - FRANCE Sud-Est... JEAN-MICHEL CHARLOT - FRANCE Sud-Ouest... YANN LE
FLOCHMOËN et MARTINE CROS - FRANCE Ouest... CLAUDINE RAVNICH - FRANCE Sud-Est... PATRICK DACQUAY -
FRANCE Ouest**

Figure 1a - Mail du 03 Février 2013

Le Cercle de Sagesse pour l'émergence d'une nouvelle conscience et le Centre Trimurti vous invitent du 21 au 24 mars 2013

6e festival - une célébration du chamanisme

du jeudi 21 au dimanche 24 mars 2013 à Trimurti (Var)

Marche sur le feu, divination, rituels ancestraux, voyages de l'âme, huttes de sudation...

Plus de 30 chamanes du monde entier participeront à ce grand rassemblement.

De nombreuses invitées, chamanes femmes, partageront avec nous, pour la première fois, leurs pratiques chamaniques.

Grande cérémonie de l'équinoxe: venez célébrer le retour du printemps!

Et une grande conférence: " chamanisme et psychanalyse " le jeudi 21 mars à 17h30

Plus d'informations sur la plaquette du festival

Vous pouvez dès maintenant vous inscrire en téléchargeant le formulaire d'inscription sur le site www.trimurti-seminaires.fr et vous trouverez régulièrement de nouvelles informations sur le festival sur le site www.chamanisme.fr

Figure 1b - Mail du 06 Février 2013

Après avoir reçu via Internet les informations concernant l'organisation de ce nouveau festival, j'ai écrit à trois femmes françaises rencontrées au cours de séminaires chamaniques et avec lesquelles j'entretenais régulièrement des contacts.

Au début du mois de janvier 2013, en souhaitant les vœux de bonne année, je leur fis part de mon intention d'aller voir ce qui allait se passer du côté de Dole et leur demandais si cela pouvait également les intéresser. Une des femmes Annie me répondit qu'elle avait l'intention d'y aller avec une autre femme que j'avais déjà rencontrée. Pour elle le choix tombait sous le sens car elle avait déjà participé à celui de Trimurti. Qui plus est, elle était attirée par le nombre de chamanes invités à Dole (Figure 2).

From: poisson etoile <poisson_etoile@hotmail.com>
Date: 2013-01-21 16:55 GMT+01:00
Subject: RE: 2013
To: "lombardi.denise@gmail.com" <lombardi.denise@gmail.com>

Hello Denise
Je reviens vers toi pour te donner réponse à ta demande j irai bien au festival chamaniques mais à celui de DOLE ds le jura pas a trimurti.
Je suis déjà allé sur ce dernier il y a 2 ans et j ai envie d aller a celui de Dole ou il y aura plus de 40 Chamanes et notamment des Chamanes d'Amérique du Sud il se déroulera en avril....
Alors dis moi si toi tu as décidé ...??
Je t'espère en pleine Energie
Je t'embrasse
A te lire
Annie Eloha 🎵🌟🌀

Figure 2 - Mail du 21 janvier 2013

Suite à sa réponse, je décidais de me joindre à elle et son amie en prenant une réservation dans le même hôtel qu'elles situé à quelques kilomètres du lieu du festival.

Quelques jours avant le début de la manifestation, une troisième femme rencontrée dans un autre séminaire, se joignait au petit groupe.

Pour toutes ces femmes comme pour moi, participer au festival impliquait une dépense importante. Il était possible soit de prendre un billet pour une seule journée pour un montant de 40 euros, soit de suivre les festivités sur deux jours pour 65 euros, les trois jours de participation s'élevait à 75 euros. Enfin un abonnement de 85 euros permettait l'accès à l'ensemble des activités proposées sur les quatre jours de rencontre. Les stages étaient compris dans ce prix, tandis que les frais de transport et d'hébergement, ainsi que les repas³, organisés par les gérants du château, en étaient exclus. Même en cherchant à réduire les frais au maximum, le coût total pour assister à l'intégralité du festival oscillait entre quatre cents et les cinq cents euros pour celles et ceux (la majorité) venus de départements éloignés et qui arrivaient et repartaient en transports en commun⁴. L'effort économique était donc important pour un produit culturel qui en était à sa première édition. Qu'est-ce qui pouvait justifier une telle dépense pour les participants?

Ce qui était vendu au cours de cette manifestation n'était pas d'ordre matériel, mais consistait à offrir (moyennant finances) l'opportunité de vivre une expérience à la fois sensorielle et spirituelle d'un type particulier. Durant les quatre jours du festival, le public avait la possibilité de connaître chacun des chamans présents directement, et d'assister à une multitude de représentations – danses ou concerts en soirée – impliquant la participation collective de tous les chamans. Il y avait également la possibilité de recevoir des traitements thérapeutiques, et d'acquérir en même temps des techniques de guérison utiles pour celles et ceux qui cherchaient à enrichir leurs propres ambitions professionnelles. Ce bref séjour de quelques jours pouvait aussi répondre à des sentiments personnels d'appartenance, liés au plaisir de se retrouver entre semblables, de partager des expériences difficiles à reproduire en dehors de ce contexte spécifique, et de se sentir intégré à une communauté réelle ou tout au moins imaginée en choisissant sur la base de ses propres attentes et de ses propres curiosités les chamans à rencontrer.

³ Pour 15€, il était possible de consommer un repas copieux préparé dans la cuisine de camp installée pour l'occasion: il s'agissait d'un plat unique au choix composé de viande ou de légumes secs garni de légumes frais ou de céréales, accompagné d'un dessert et de l'eau.

⁴ Le calcul approximatif se réfère à mes dépenses personnelles: 85€ pour l'inscription, 120€ pour les repas et petits-déjeuners, 120€ pour l'hôtel, et 130€ pour le train aller-retour de Paris.

Le choix du public de prendre part à un nouveau festival chamanique comme celui de Dole semble répondre avant tout à la capacité qu'une telle manifestation culturelle puisse être perçue comme une «commodité» culturelle (Appadurai, 1986: 6), immatérielle mais qui reste en mesure de rentrer dans une logique d'échange où la demande et l'offre peuvent converger. Même si les participants ne savaient pas à quoi s'attendre exactement ils étaient également conscients de pouvoir y acquérir quelque chose, un ensemble de biens immatériels appartenant à des domaines différents dont la valeur composite est constituée par l'offre culturelle que représente l'événement et par l'expérience subjective que chacun peut y apporter ou trouver. Annie, par exemple, souhaitait rencontrer directement des chamanes qu'autrement elle aurait rarement l'opportunité de rencontrer. Elle m'expliqua: «Il y aura aussi Aigle Bleu, c'est quelqu'un d'assez connu. Il vient du Canada et est issue d'une lignée de tradition ancestrale, il est un indien originel et je sais que ce sera son dernier voyage en Europe. Il commence à vieillir et je n'aurai peut-être pas d'autres occasions de le connaître».

Au contraire Ivonne voulait prendre part au festival car elle venait de commencer à proposer des soins avec le tambour à une petite clientèle et souhaitait apprendre à en mieux maîtriser la technique: « Je vais voir comment ils font avec le tambour les chamanes. Il y en aura tellement! Ce sera plein d'une belle énergie. J'ai commencé à donner de soins chamaniques avec le tambour à des amis et aux amis d'amis, je veux voir comment font les autres, voir ce qui se passe... »

2.3. Des lieux spacieux et un programme serré

Jeudi 18 avril, de bonne heure, nous nous rendîmes au Domaine du Château de Bellevue (Figure 3) où avait lieu le festival. À l'extérieur du château se trouve une structure où les bénévoles prennent les inscriptions et donnent des informations concernant l'organisation de la manifestation. Chaque participant se voit distribuer un petit bracelet de couleurs différents indiquant s'il s'agit d'une entrée pour un seul jour ou pour la totalité de l'événement. Des plaquettes avec la programmation et la description du Château sont laissées à la disposition du public. Dans l'opuscule du Domaine Château Bellevue le lieu est décrit comme suit: «Le Domaine Château Bellevue est un magnifique château romantique datant du 19^{ème} siècle, niché dans un parc vallonné de cinq hectares. En pleine nature, en bordure de forêt (Massif de la Serre) et sans voisinage, vous trouverez chez nous des conditions idéales

pour un travail d'équipe...stages, séminaires, workshop, mariages et fêtes privées. Voici 7 motivations pour que votre séjour chez nous soit un vrai succès: - Château Bellevue est un lieu d'énergie où l'on peut se ressourcer. – Une cuisine végétarienne délicieuse, riches et avec des spécialités ayurvédiques. – Des chambres colorées, décorées avec des objets d'art indiens. – Des dortoirs et des possibilités de camper. – Une grande salle de travail de 150 m² et une salle de 90 m² – Un lounge oriental (style Buddha Bar) dans une belle cave voûtée pour passer d'agréables soirées entre amis. – Une équipe pleine de cœur et serviable, habituée à une clientèle cosmopolite. – Des prix et des formules intéressantes pour vos séjours en groupe».



Figure 3 - Extérieur du Château de Bellevue
(© Denise Lombardi)

Le premier jour, un grand parking à ciel ouvert se remplit peu à peu de voitures qui continuaient à grimper le long de la petite route pleine de boue plongée dans les brumes de la campagne pour accéder au château. A côté d'un pré immense étaient plantées plusieurs dizaines de tentes. L'arrivée à ce parc était marquée par un portail rudimentaire orné de petits drapeaux colorés (Figure 4) et de pancartes signalant qu'il s'agissait de l'entrée à un espace sacré, invitant ainsi le public à adopter un comportement respectueux à l'égard du lieu et des personnes. D'autres pancartes indiquaient qu'il était interdit d'introduire de l'alcool ou

d'autres substances illégales, d'utiliser les téléphones portables, des appareils photos ou tout autre appareil destiné à enregistrer ou à filmer. En dépit des consignes, la majorité du public, dont je fis partie, pris discrètement des photos avec des portables ou des petites caméras. Lors de la soirée d'ouverture, les trois femmes et moi-même, nous nous sommes assises en face de l'estrade et Annie commença à prendre des photos, en souriant elle me confia: «Je sais que c'est interdit, mais je veux garder le plus de souvenirs possibles de ces quatre jours, je ne vais gêner personne pour quelques photos... » Au fur et mesure de l'animation des journées, la plupart des participants adopteront la même attitude qu'Annie. Moi la première.



Figure 4 - Campements dans le parc
(© Denise Lombardi)

Une fois remonté le petit sentier caché entre les arbres, on arrivait à un espace ouvert sur lequel dominait le Château de Bellevue utilisé comme quartier général par les organisateurs.

À gauche du noble bâtiment se dressait un chapiteau dont une petite partie était réservée au commerce de livres et d'objets (espace 9 dans Figure 5), tandis que l'espace qui restait (espace 8 dans Figure 5), était réservé aux conférences permettant d'accueillir environ

cinq cent personnes confortablement assises, et présentait une estrade de plus de vingt mètres de long, équipée de projecteurs et de micros.

À l'extérieur, à gauche du bâtiment principal, il y avait des maisonnettes en bois utilisées également comme salles de conférence, et derrière se trouvait une deuxième structure mobile équipée d'une cuisine de camp et de grandes tables pour les repas en commun (espace 4-5-6-7 dans Figure 5).

Le château est au centre d'un grand parc composé de plusieurs prés, les limites de la propriété sont définies par le lit d'un ruisseau. C'est dans cet espace que se poursuivaient les différentes activités prévues: outre les salles à l'intérieur du château et dans les bâtiments alentours, l'immense parc (Figure 4) était occupé par des tipi indiens variés, quelques yourtes mongoles et un grand *temazcal*⁵.

Au centre du parc, un vaste espace circulaire délimité par des pierres devait conserver le grand Feu Sacré au cours des jours à venir: allumer et éteindre le feu marquaient le début et la fin du festival. Au-delà du parc, dans le bois, étaient organisés divers campements chamaniques en plein air (ceux de Minthé, de Manuel Tlaloc, d'Aigle Bleu et d'Anja). Ces campements étaient constitués de petites clairières entre les arbres, délimitées par des lanternes en papier, de petits drapeaux ou de guirlandes colorées.

⁵ Nous verrons dans le chapitre trois ce qu'est un temazcal.

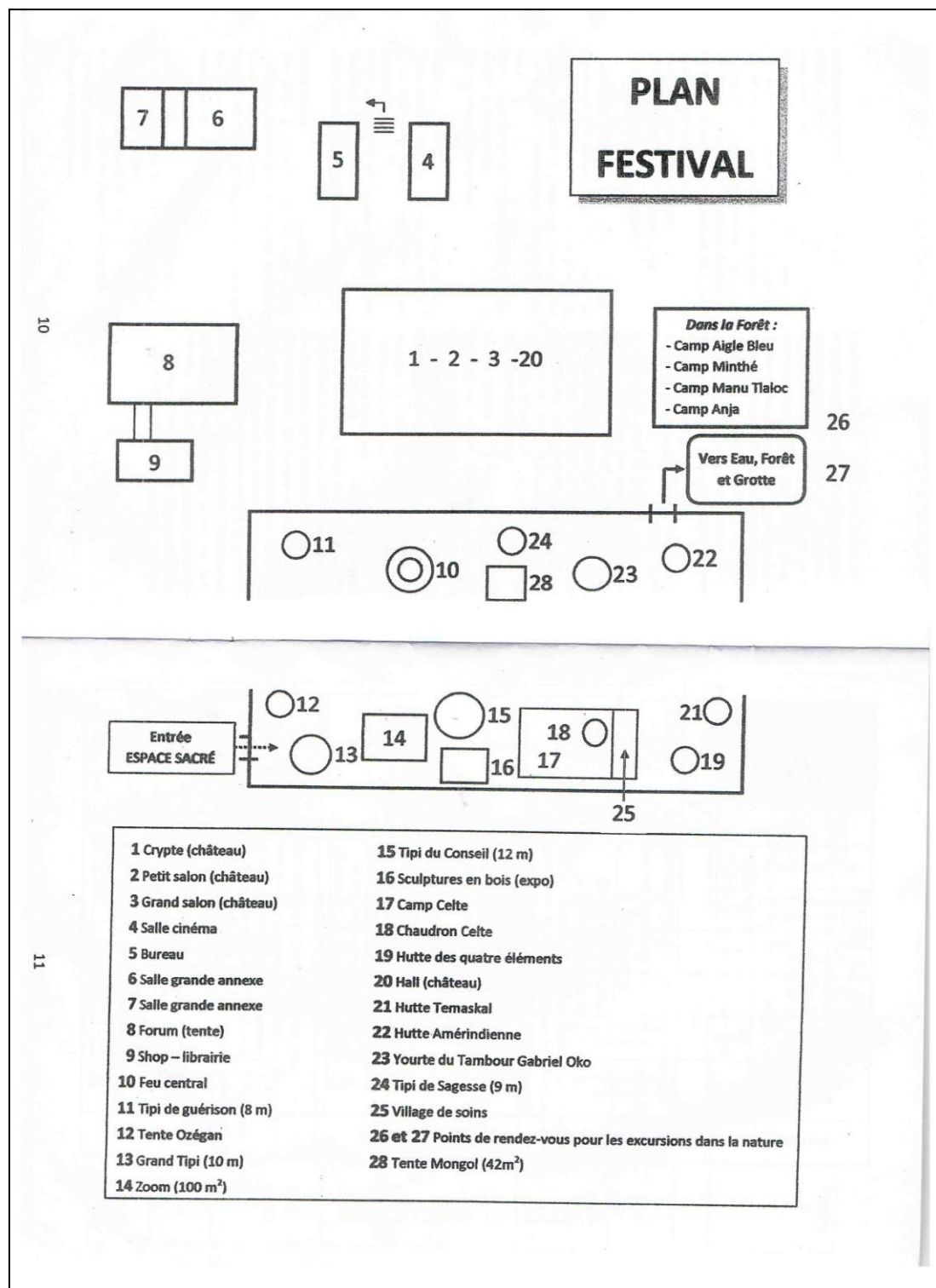


Figure 5 – Plan du Festival

Le programme pour les quatre jours était particulièrement chargé et se répétait de manière quasi-identique d'un jour à l'autre (Figure 6). Tous les matins, à 10 heures, dans la grande salle de conférence, avait lieu l'ouverture de la journée, présidée par Patrick, qui

présentait les chamanes. De 11 heures à 13 heures avaient lieu différentes sessions à l'intérieur du château, à divers emplacements du parc et dans les campements situés dans les bois. De 13 heures à 14 heures 30, pause déjeuner. L'après-midi, une première série de sessions commençait à 14 heures 30 pour se conclure à 17 heures, tandis qu'une deuxième série débutait à 17 heures et se terminait à 19 heures. Après une pause pour le dîner, d'autres activités avaient lieu un peu partout dans le parc à partir de 20 heures 30. En principe, chaque participant avait ainsi la possibilité de participer à au moins trois rencontres différentes par jour⁶: tambours, soins chamaniques, voyage de l'âme, feux sacrés, rituels ancestraux, divination, huttes de sudation, concerts, arts chamaniques.

Jedi 18 avril		Vendredi 19 avril		Samedi 20 avril		Dimanche 21 avril	
10h00	FORUM Ouverture du Festival Assemblée des 42 délégations Concert d'artistes	10h00	FORUM Concert d'artistes	10h00	FORUM Concert d'artistes	10H00	FORUM Concert d'artistes
		11h00	Cérémonies et rituels Chamaniques	11h00	Cérémonies et rituels Chamaniques	11H00	Cérémonies et rituels Chamaniques
13h00 DEJEUNER							
14h30	Célébration Chamanique Ouverture du Feu Sacré	14h30	Cérémonies et rituels Chamaniques	14h30	Cérémonies et rituels Chamaniques	14H30	Cérémonies et rituels Chamaniques
17h00	Cérémonies et rituels Chamaniques	17h00	Cérémonies et rituels Chamaniques	17h00	Cérémonies et rituels Chamaniques	17H00	Célébration du Feu Cérémonies collectives
						17H30	FIN DU FESTIVAL
19H00 DÎNER							
20h30	Table Ronde : Le Chamanisme dans la Spiritualité du XXIème siècle animée par Philippe Bobois Avec les représentants de Terre du Ciel, Recto-Verseau et Soleil Levant	20h30	Cérémonies et rituels Chamaniques	20h30	NUIT DES QUATRE ELEMENTS : TERRE, FEU, EAU, AIR		

Figure 6 – Le format du programme du Festival

Je décidais, pour ma part de participer aux activités choisies par mes compagnes: Annie et Louise étaient toutes les deux intéressées par Aigle Bleu et par Minthé qu'elles connaissaient déjà, tandis qu'Ivonne avait décidé de participer au plus grand nombre de

⁶ En réalité, cela n'est pas toujours possible car certaines activités – comme par exemple les soins de la chamane de Touva ou les bains de chaleur dans le temazcal – ne peuvent accommoder qu'un nombre restreint de personnes, et ne sont accessibles que sur inscription. En règle générale, une fois atteint le nombre maximum prévu dans la tente, la yourte ou la salle utilisée pour une activité ou conférence donnée, des personnes supplémentaires ou retardataires ne sont plus acceptées.

propositions possible. Son but était précisément de suivre les activités des chamanes afin de prendre des notes et d'affiner sa pratique.

2.4. Présentation des chamanes



Figure 7 - Patrick et les représentants de la tradition celtique (debouts)
(© Denise Lombardi)

Le jeudi 18 avril à 10 heures, la cérémonie d'ouverture du festival est officiellement lancée. Le plancher de la scène est vigoureusement foulé par un homme robuste, de grande taille, d'une soixantaine d'années (à gauche sur la Figure 7). Cheveux d'un blanc immaculé flottant sur ses épaules, sourire ouvert et visage jovial, il porte un pantalon blanc et une tunique blanche finement brodés. Il s'agit de Patrick, qui est depuis plus de vingt ans le promoteur du chamanisme celtique en France.

Il s'adresse avec enthousiasme à ceux qui occupent les cinq cent places assises, ainsi qu'à ceux restés debout au fond de la salle. Sur scène, à ses côtés, siègent les quarante représentants des différentes traditions chamaniques, issues d'Amérique, d'Asie, d'Australie, d'Afrique et d'Europe.

Pour commencer l'organisateur prend la parole en remerciant les participants et les organisateurs. Il souligne l'importance de la manifestation ainsi que celle de l'adhésion du public, attestée par la vente de plus de 1300 entrées. Il entre alors dans le vif du sujet en expliquant ce qu'est le chamanisme en soulignant ce que le chaman n'est pas: «Le chaman n'est pas un psychanalyste ni un maître indien, il ne cherche pas le transfert; c'est une personne libre. Il est comme une pierre digne, mais une pierre libre. Il n'existe pas de séparation; nous sommes tous liés les uns aux autres». La référence à la psychanalyse (et à d'autres moments au psy en général, abréviation suggérant en France la psychiatrie, la psychanalyse et la psychologie) n'est pas un hasard, et entend souligner la distance entre les

techniques chamaniques et l'opposition classique qu'opéreraient les thérapeutes entre le sain et le pathologique.

Cette entrée en matière, sans donner des indications sur les caractéristiques spécifiques de la figure à laquelle le festival est consacré, présente le chamanisme comme un phénomène universel, alternatif aux thérapies en occident, et capable de relier toutes les cultures. Ainsi, pour faire valoir à la fois l'universalité du chamanisme et la diversité de ces représentants, Patrick invita les différents participants à se présenter.

Lors de la présentation qui suivit, chaque chaman, introduit comme un spécimen d'une culture associé à une région géographique spécifique – Nouvelle Zélande, Amérique du Nord, Afrique, Amérique du Sud, Asie et Europe – se présente comme le porteur d'une sagesse unique et ancestrale et dont il serait l'essence. Ici, c'est cette sagesse, censée être le fondement d'une identité indigène (Adell, 2011: 153)⁷, qui permet aux personnes sur scène de se situer comme détenteur de quelque chose qu'elles seraient prêtes à diffuser et à partager avec des membres du public. Dans les jours qui suivront, cette transmission prendra la forme de danses ou de chants au son de tambours, mais surtout de longs discours, filtrés, dans certains cas, par l'intervention d'un traducteur, détaillant des cosmologies ou des pratiques ancestrales. Mais pour le moment, il s'agit d'un véritable défilé, au cours duquel les chamans, l'un après l'autre, tous habillés avec soin, sont conviés à se présenter et à faire montre rapidement de leurs arts devant un public attentif et enthousiaste qui les accueillent comme des vedettes. Tout en observant les différentes formes d'exotisme que les chamans mettent en scène, Annie, Louise et Ivonne s'accordent sur le caractère solennel et en même temps joyeux de la présentation. Quelques premiers commentaires fusent: Louise: « T'as vu Minthé, mais qu'est ce qu'elle est belle cette femme! Et les petites étoiles à côté des yeux la font ressembler à une fée des bois, qu'est ce qu'elle charmante!», Annie ajoute: « On voit bien que ce sont des vrais, on ressent une telle énergie... » À chaque présentation, les chamans sont accueillis. Par de chaleureux applaudissements de la part du public, qui parfois laissent place à une véritable liesse.

⁷ «Savoir et identité, savoir et pouvoir représentent sans doute deux types distincts de relations, deux approches pragmatiques des savoirs qui, néanmoins se rejoignent quant aux enjeux fondamentaux qu'ils impliquent. Que ce soit dans son rapport au pouvoir ou dans sa relation avec l'identité, le savoir manifeste dans les deux cas sa capacité à être un puissant levier de différenciation. Le savoir, et l'on ne saurait décider ici si c'est sa fonction ou sa nature, découpe dans la vie sociale des sphères d'action distinctes: il est des lieux, des moments où tel savoir peut être mis en oeuvre (voir doit l'être) par certains individus qui trouvent consciemment ou inconsciemment dans cet exercice de ressources importantes, suffisantes peut-être, pour se situer et être situés au sein du groupe» (Adell, 2011: 153).

Il est significatif que souvent les chamans montent sur scène deux par deux. Même lorsqu'ils apparaissent seuls, ils ont, en raison des emblèmes qu'ils affichent et de l'attitude hiératique qu'ils adoptent, comme un homologue situé dans un ailleurs représenté par la culture d'appartenance. Ce dédoublement virtuel des chamans s'articule étroitement avec le lien à la fois d'affinité et de distance qu'ils établissent avec le public.

Les premiers à se présenter sont un couple aussi bien dans le travail que dans la vie: Ojaswin & Iris Kingi venus de la Nouvelle Zélande. La femme est européenne et se définit comme appartenant à la culture celtique, tandis que l'homme est un Maori aux longs cheveux bruns, à l'allure élégante et au regard perçant. Ils expriment d'abord des remerciements pour avoir été invités et s'élancent vigoureusement dans une danse *haka*, qu'ils qualifient comme une danse de guérison pour la Terre-Mère. Viennent ensuite quinze chamanes également membres de la tradition celtique, dont trois couples: celui de Patrick et sa femme, celui d'un cinéaste et d'une femme présentée comme étant spécialiste d'épices, et enfin celui d'une psychologue et d'un juriste. C'est alors le tour de Paul Carriveu, élève de Patrick engagé dans un travail énergétique pour la paix dans le monde, de se présenter. Originaire du Canada, il se consacre à la diffusion de messages de paix afin d'aider l'être humain dans la gestion des conflits. Il explique qu'il se trouve au festival grâce à ses ancêtres qui viennent de loin, et comme preuve que ses lointaines racines continuent à s'étendre partout, il raconte que son fils a épousé une femme vietnamienne et sa fille un homme italien, ce qui serait un signe clair que le destin commun des personnes est d'être uni dans une fraternité universelle. Il propose un court exercice de respiration qui doit permettre de chercher avec les mains la lumière du ciel pour la faire descendre sur le public. Se présente ensuite un guérisseur métis, aux origines caribéennes, sud-américaines, indiennes et européennes; ce melting-pot lui permettrait de dialoguer avec les différentes cultures présentes dans le monde. Il ajoute qu'il se sent particulièrement proche du peuple français qui est le gardien de l'ancienne sagesse européenne. Il remercie les organisateurs et tous les participants et prend rapidement congé.

Vient alors un groupe qui représente la tradition des Indiens d'Amérique du Nord, dont un des membres, Grand-Mère Louise Loumitea, se présente comme une Femme Médecin d'origine algonquine provenant du Canada, et porteuse de spiritualité amérindienne. Elle enseigne notamment à l'école de Michael Harner au Québec où elle vit. Elle ajoute qu'elle sait qu'elle est une femme de l'Est du Soleil Levant, raison pour laquelle elle entonne le chant de l'aigle. Lorsque son chant est terminé, c'est Aigle Bleu qui fait un pas en avant.

C'est un homme d'une soixantaine d'années aux longs cheveux gris tressés en deux nattes qui lui tombent sur les épaules, et au regard ironique derrière des fines lunettes. Il est d'origine canadienne et depuis 1987, il diffuse la sagesse des traditions des Indiens d'Amérique qu'il identifie comme étant son peuple. Il est très connu et le public l'acclame avec vigueur.

A lieu un intermède musical: un troubadour joue de la guitare, puis, avec un deuxième instrument à cordes acheté à Compostelle, régale le public avec une polka.

Patrick reprend les présentations, appelant sur scène le groupe des chamans africains. Le premier duo est composé de deux hommes d'origine marocaine en habits traditionnels. Le plus âgé est un Maître Gnawa (le terme Gnawa désigne une population sub-saharienne arrivée en tant qu'esclaves au Maroc aux 15^{ème} et 16^{ème} siècles) dénommé qui répond au nom d'Akkharz Abdelah, est accompagné d'un jeune homme, Bernard Duquesne. Tous deux jouent avec force du *gumbri*, une guitare à trois cordes, et du *qraqeb*, un instrument à percussions semblable aux castagnettes; la musique joyeuse et rythmée est diffusée par un amplificateur, et toute la salle se met debout et commence à danser. Une fois qu'ils arrêtent de jouer, le plus âgé des deux explique qu'il existe les *mouchkines*, une sorte de *djinn*s, à savoir des éléments négatifs qui s'insèrent dans la vie de chacun mais que l'on peut chasser à travers la musique, la danse et la transe⁸. C'est alors le tour de Maître Célestin Mukanda de la République Démocratique du Congo qui commence en disant que *l'Intima* est ce qui nous unit tous. «*Int* est l'âme et *Ma* est la mer, et c'est le cœur qui nourrit toutes les cellules, et les personnes sont comme un grand cœur, le cœur du monde qui bat» Il est aussi désigné en tant que Grand-Père et maître des arts martiaux africains. L'homme s'exprime avec des gestes calmes et un regard bienveillant. Puis s'annonce un autre homme d'origine congolaise. Grand,

⁸ «La musique des Gnawa associe le luth-tambour, l'instrument principal appelé *gumbri*, à sept ou huit paires de crotales en fer. Celles-ci martèlent un rythme assourdissant basé sur une périodicité régulière et monotone. Un continuum sonore domine ainsi, captant l'attention et masquant les variations extrêmement subtiles, les changements de tempo de la cellule mélodico-rythmique du *gumbri* qui est en fait la véritable voix des génies. Peu à peu (la durée de cet apprentissage peut varier de quelques mois à quelques années), le possédé doit percevoir le seul son du *gumbri* et, sans plus s'abandonner passivement à la cadence mécanique des crotales, se laisser porter par sa mélodie. Au cours de la *lila*, chacun peut d'ailleurs mesurer le chemin à accomplir pour passer de l'état de possédé-frappé à celui de possédé-habité. Il suffit d'être attentif lors de la danse des initiés: durant la première partie de la cérémonie lorsque les musiciens gnawa eux-mêmes démontrent leur maîtrise corporelle et ensuite, au moment où un habité de longue date accomplit une véritable performance chorégraphique en étant parfaitement dans le rythme du *gumbri*, alors qu'autour de lui d'autres possédés roulent au sol en hurlant». Bertrand Hell, *La possession au Maroc*, publié dans le site internet de l'Association Géza Róheim (ethnopsychanalyse.org).

souriant, avec une barbe blanche, il porte un pantalon et une chemise à fleurs de couleurs vives. Il s'agit d'Elima N'Gando (Figure 8). Il présente le *longo* «une danse d'ancrage»: pour lui, «dans la spiritualité, tout est lié»: ses ancêtres dansaient pour guérir l'âme, le corps, et il poursuit cette tradition du *longo* indispensable pour la guérison de soi-même et du monde. Son explication terminée, il entonne un chant.



Figure 8 - Loumitea, Manuel Tlaloc, Elima N'Gando.
(© Denise Lombardi)

Arrive maintenant sur scène un groupe de chamans mexicains.

Deux d'entre eux, des hommes vêtus de pantalons et de tuniques de coton blanc finement brodés de motifs aux couleurs vives, et coiffés d'un couvre-chef plat orné de clochettes (Figure 8), de pompons et de plumes blanches, seraient des représentants de la tradition Huichol. Le troisième homme se prénomme Ulisses (Figure 9). Il a le corps et le visage couverts d'une peinture bleu-vert, et porte une petite jupe, un plastron semblable à une carapace, des chaussures à sonnailles et, comme coiffe, une tête de jaguar empaillé entouré de plumes. Ulisses prend la parole en premier en se lançant dans une langue inconnue dans un long monologue ininterrompu au cours duquel on peut saisir des noms d'ethnies d'Amérique Centrale et d'Amérique du Sud (Aymara, Zapoteca, Tepeua, Pueblo Inca), ainsi que des noms de divinités préhispaniques (Quetzacoatl, Tlaloc) et de personnages de la dynastie Inca

(comme Atahualpa Túpac Amaru). A la fin de son discours, il prononce les mots *Tonal* et *Mystique*. Le public l'écoute en silence, Ulisses poursuit en soufflant vigoureusement dans le *caracol*⁹, une grande coquille incrustée de nacre ornée de peintures et de glyphes coupée au niveau de l'apex¹⁰ pour être utilisée en tant qu'instrument musical. Il oriente son instrument en direction des quatre points cardinaux, et ayant terminé cette salutation aux éléments, il commence à frapper avec force sur son tambour.



Figure 9 – Ulises
(© Denise Lombardi)

⁹ Le caracol est reconnu en tant que objet important à partir du Mexique préhispanique. Dans les manuscrits phytographiques de la Sierra Mixteca (territoires qui se trouvent au sud du Mexique entre les états de Puebla, Guerrero et Oaxaca) le caracol est présenté en tant que objet sacré, utilisé au moment de processions qui précédaient la fondation des règnes le plus importants. Le caracol était partie aussi de représentations de certains êtres surnaturels tels que le Yahui que dans l'iconographie de Oaxaca est représenté en tant que personnage avec le dos constitué par une carapace de tortue, avec un casque, la queue trapézoïdale et les griffes d'aigle. Dans la cosmovision des groupes de langue Otomangues- d'où provient la langue Otomi- cet être surnaturel était un puissant nahual capable de se transformer en une boule de feu et s'envoler. (Àngel Iván Rivera Guzmán, América Malbrán Porto «Revista Mexicana de Estudios Antropologicos» Tomo XLIX 2003-2006. Pages 47-67).

¹⁰ L'apex de ces coquillages (gastéropodes) est la partie avec la forme d'une spirale qui se forme au moment de la formation de la coquille.

Au début, les femmes assises à côté de moi, Louise et Annie, apprécient la venue de cet homme bariolé sur scène, elles sont intriguées par la dextérité et la force avec lesquelles il exerce son art. Mais au bout de quelques minutes, cette attention positive se transforme en un petit rire gêné, partagé par d'autres, qui laisse comprendre que l'on assiste à une représentation déplacée parce que trop théâtrale. De la salle arrive quelques tentatives timides de suivre le rythme du tambour, mais l'homme bleu le bat avec force en poussant des hurlements et en s'agitant de manière désordonnée sur scène. Au bout de quelques minutes, Patrick intervient et met un terme à la présentation en expliquant qu'Ulisses, parmi ses innombrables activités, est également peintre et que les personnes intéressées peuvent trouver ses œuvres exposées et en vente à l'intérieur des salles du château. L'homme prend encore une fois la parole pour remercier le public en espagnol. Ses deux collègues huichol s'empressent de traduire son discours en français:

«Aujourd'hui, Ulisses remplit sa promesse et tient à remercier profondément la famille de Patrick auquel il a donné sa parole. Le message reçu par ses ancêtres est: "Pur Amour", la mathématique et la science de l'amour ont des calendriers pour tout ce qui est utile, vous, vous demandez [en s'adressant au public] et nous, nous sommes là pour travailler avec vous».

Le cas d'Ulisses montre bien qu'il existerait des limites implicites à ne pas dépasser dans la façon dont les chamans se présentent sur scène, ainsi qu'une certaine uniformité qui s'exprime dans le respect du temps alloué par Patrick, tout autant que sur le plan des mouvements lents et maîtrisés et surtout celui des habits. Les chamanes quoique de traditions différentes, arboraient pour la plupart un style d'habillement similaire. La couleur blanche dominait et dans le groupe celte, nombreux étaient ceux qui portaient des tuniques longues jusqu'aux pieds comme les Mexicains. Même si leurs habits présentaient des broderies d'une grande finesse, ils étaient toujours blancs, comme ceux du Canadien Aigle Bleu, du Japonais, du Maori ou du sympathique Népalais. À travers la couleur (ou plutôt l'absence de couleur), c'est toute une uniformité dans les coutumes qui est soulignée, une rigueur esthétique qui différencie les chamans et les rend immédiatement reconnaissables et identifiables par le public, faisant d'eux un corpus unique d'officiants, une vision compacte et homogène, d'où chacun est à la fois différent et semblable à tous les autres. Lorsque quelqu'un comme Ulisses fit irruption sur scène, en net décalage par rapport à cette homogénéité relative, on peut observer une tentative immédiate de la part des organisateurs de le ramener dans les limites

admises, faute de quoi le cadre scénique risquerait de glisser dangereusement vers la farce plutôt que vers la performance artistique.

C'est alors le tour des deux *huicholes* qui, dans un français parfait, expliquent qu'ils sont, l'un, le guérisseur Manuel Tlaloc, qui suit la tradition toltèque, et l'autre, Jean-Pierre Meyran (français), qui a reçu une formation aussi bien à la médecine mexicaine qu'à celle des *Shipibo* amazoniens. Ce dernier commence par proposer une analogie symbolique qui met en relation des figures parentales et la médecine indigène, médecine qui dans ce cas est représentée par deux cultures, la culture mexicaine et la culture amazonienne:

«La médecine mexicaine représente le père, tandis que la culture amazonienne représente la mère. À travers la culture mexicaine, l'homme est mis debout, s'est levé, tandis que la culture amazonienne lui a enseigné d'aller en profondeur, à l'intérieur de lui-même. L'union de ces deux médecines se fait à travers le chant».

Il se saisit de la guitare qui est restée disponible sur scène et se met à jouer et à chanter *Cielito Lindo*. Après les premières strophes, il s'arrête et explique en souriant que «*Cielito Lindo*, c'est chamanisable», puis reprend le chant avec le public qui le suit au cours du refrain «*canta y no llore*». La chanson terminée, les deux hommes poursuivent leur brève présentation d'eux-mêmes et de la culture *wixarika* dont ils sont les représentants. Manuel Tlaloc prend alors la parole: «Notre peuple remonte à l'aube de l'humanité et continue d'exercer une tradition millénaire de cueillette des copieux fruits sacrés du désert, et nous, nous sommes deux chargés de parcourir le chemin à la recherche de la sagesse pour nous-mêmes et pour notre peuple». Les Huichols sont une des ethnies mexicaines les plus connues et les plus étudiées par les anthropologues (voir entre autres Perrin 2003, Lemaistre 2003); ils sont notamment devenus célèbres en raison de leur association avec le *peyotl*, un cactus hallucinogène utilisé dans des rituels¹¹.

Une fois terminée l'immersion dans l'univers mexicain, Patrick remonte sur scène pour présenter un groupe musical composé de quatre musiciens (trois femmes et un homme). La chanteuse principale du groupe s'appelle Drolma Mata Ema'a, et après avoir entonné un chant, elle nous parle de sa rencontre avec le promoteur du festival qui a eu lieu plusieurs années auparavant. Elle se définit comme Femme Médecin Française née au Maroc ayant

¹¹La cueillette de peyotl est devenue au cours de ces dernières années accessible aux touristes qu'ils soient mexicains ou étrangers, en donnant vie et en changeant de manière importante le panorama politique et social des petites communautés présentes sur le chemin Real Quatorze qui ont vu grandir de manière exponentielle le flux de touristes à la recherche du puissant hallucinogène. (Basset, 2011).

côtoyé dans son enfance une nounou berbère. Elle affirme avoir beaucoup voyagé au cours de sa vie et fait des rencontres essentielles dans le cadre de son cheminement chamanique, et plus particulièrement avec la population Mazatèque d'où est originaire Maria Sabina, ainsi qu'avec l'Amazonie et «le médicament qui fait vomir». Le groupe entonne une chanson dont les paroles sont: «Pachamama- Madre Tierra- Pachamama- Curandera»; la strophe est répétée et modulée suivant le son mélodieux des instruments qui l'accompagnent: guitare, accordéon et tambour.

Après cet intervalle de chant, l'organisateur rappelle au public les règles de vie communautaire pendant la durée du festival. L'entrée se fait par un passage unique, il réitère qu'il est interdit de consommer de l'alcool ainsi que toute substance considérée comme illégale en France, et ce afin de pouvoir continuer le festival dans les années à venir. L'utilisation des téléphones portables, des appareils photos ou vidéos est également interdite.

L'exigence d'un ordre social au sein de ce qui semblerait être un lieu destiné à l'ouverture et à la connaissance spirituelle est nécessaire pour permettre une interaction qui a besoin de règles précises pour pouvoir se maintenir et se reproduire. La coprésence devient fondamentale (Goffman, 1974)¹², elle doit s'instaurer entre le public et les différents acteurs: rien ne sera laissé au hasard ou à l'improvisation.

C'est le moment de l'intervention de la délégation asiatique. Le présentateur se permet une parenthèse brève et enthousiaste sur «Les anthropologues nos amis!». Il explique qu'après des années de mépris de la part du monde universitaire, même une discipline comme l'anthropologie reconnaît et confirme l'importance et la véracité des pratiques chamaniques contemporaines. Il continue d'une manière passionnante: «Les chamanes ne sont plus considérés comme des fous mais sont, au contraire, reconnus comme les porteurs d'une culture ancestrale. Les anthropologues et leurs recherches – surtout Jeremy Narby¹³ et notre cher ami Philippe Bobola qui est physicien, anthropologue, biologiste et psychanalyste¹⁴ et

¹² «En premier lieu, chaque fois qu'un individu se trouve en présence d'autres personnes, et surtout s'il coopère avec elles, pour entretenir une conversation, par exemple, son attitude à se comporter en interagissant compétent est importante pour tous. L'ordre social maintenu au sein de la réunion tire ses matériaux, ses substances d'une somme des petits comportements disciplinés. Ce qu'apporte l'un en bonne tenue se fonde aux contributions des autres pour produire une co-présence socialement organisée. L'individu doit donc conserver la maîtrise de lui-même s'il veut s'ouvrir aux affaires en cours et ne pas les perturber» (Goffman, 1974: 187).

¹³ *Le Serpent cosmique, l'ADN et les origines du savoir* (publié en douze langues) 1995, *Chamanes au fil du temps* (coécrit avec Francis Huxley) 2002, *Intelligence dans la nature, en quête du savoir* 2005, *Plantes et chamanisme: conversation au tour de l'ayahuasca & de l'iboga* 2012.

¹⁴ Dans sa page internet (philippebobola.fr) il se présente en tant que membre de différentes académies: Membre de l'Académie Européenne des Sciences des Arts et des Lettres - Membre de l'AAAS (American Association for the Advancement of Science) - Membre de l'American Chemical Society - Membre de l'Académie des Sciences de Lausanne - Membre de la Ligue des Optimistes du Royaume de Belgique et Optimiste de la Reliance.

qui donnera une superbe conférence – ont joué un rôle essentiel dans la compréhension de nos traditions anciennes. C'est grâce à eux aussi, si nous avons fait la connaissance de tous les chamanes qui existent dans le monde. Leurs masques, leurs vêtements, leurs tambours, ce sont aussi les anthropologues qui nous ont permis de découvrir tout ça. Je sais que nous étions considérés nous comme des néo-chamanes, et qu'ils ne nous considéraient pas comme de vrais chamanes, mais de plus en plus les anthropologues s'intéressent à nous et ils nous étudient, alors là Vive les anthropologues! »

Revenant alors vers les personnes qui attendent sur les côtés de la scène, le présentateur donne la parole successivement à une femme originaire de Touva qu'il présente comme «la présidente des chamanes de Russie», puis à un homme originaire du Népal, chamane depuis plus de quarante générations, et pour finir, à un Japonais. Le chamane népalais, Bhola Nath Banstola, quarante-huit ans, parle en anglais tandis qu'une femme à ses côtés traduit en français. Il porte une tunique blanche et un couvre-chef cylindrique orné de plumes de paon. Il dit appartenir à une longue tradition chamannique qui a débuté il y a 600 ans:

« Le chamanisme a été mal compris parce que le chamane est en réalité un médiateur, un créateur d'harmonie: le chamane ne dira jamais moi, je te guéris, son rôle est celui du facilitateur, le chamane n'est pas un substitut du docteur, chacun a son rôle. La tâche du chamane consiste à créer sur le moment ce qui est nécessaire pour le bien-être de l'homme; les hommes et les chamanes peuvent travailler ensemble pour recréer quelque chose de nouveau»

À la fin de cette explication, il joue avec un bâton coudé sur le gros tambour qu'il a apporté avec lui.

C'est alors au tour de la chamane sibérienne de se présenter, Véra Sazhina originaire de Touva (Figure 10), région où les chamanes sont très respectés et sont, depuis 1993, officiellement reconnus par le gouvernement russe. Elle est vice-présidente d'une des

Enseignant entre 1990 et 2005 aux Universités Paris VI, Paris VII, Cergy- Pontoise et Créteil. Auteur de nombreuses publications physico-chimique, physique et biophysique dans les revues à comité de lecture. Co-auteur des ouvrages *The New Avenues in Bioinformatics* (2004), *Penser autrement* (2010), *Manifeste pour un vivant vibratoire* à sortir prochainement (2013) et *Spectateur de l'invisible*. Co-créateur en 2006 jusqu'en 2010 un diplôme universitaire d'anthropologie médicale à l'Université du Kremlin Bicêtre (Paris) dans lequel il a été chargé de cours de l'histoire des pensées médicales. Co-directeur avec le Professeur Eric Navet un Diplôme Universitaire créé en 2012 dans le cadre d'un partenariat entre l'Université de Strasbourg et l'hôpital Ste Anne de Paris, intitulé « Les peuples premiers: un regard pluridisciplinaire ». Conférencier en France et étranger depuis 1998 sur des thématiques allant de l'écologie, de l'anthropologie, de l'art, de la poésie, de la peinture, la sociologie, le stress, la créativité en entreprise, des médecines alternatives, à la physique moderne et au Temps en particulier. Animateur de formations sur le développement de la créativité par une compréhension du temps (Italie, Belgique, Canada, Espagne, Grèce, Brésil, Luxembourg, Suisse et France).

nombreuses associations de chamanes qui existe en Russie (voir par exemple Stépanoff 2014)¹⁵. Dans son discours, elle révèle au public que son père et le Dalai Lama ont béni quelques-unes des montagnes les plus célèbres de son pays. Elle poursuit en expliquant l'origine de la maladie, qui serait due aux liens qu'auraient des personnes avec leur passé:

«C'est l'esprit des morts qui perturbe les vivants, une autre cause de la maladie est le mauvais comportement que l'homme a envers la nature. À Touva, la couleur blanche est très respectée, c'est la couleur du lait.»



Figure 10- Véra Sazhina
(© Denise Lombardi)

¹⁵ «Le voyageur se trouve vite confronté aux associations chamaniques de la capitale touva. Elles sont trois principales: *Düŋgür* (Le Tambour chamanique), *Tos-deer* (Les Neuf Ciels) et *Adyg-eeren* (Esprit-ours). De plus, à Ak-Dovurak est enregistré *Solangy-eeren* (Esprit-arc-en-ciel) et à Samaltaj *Küzünjü-eeren* (Esprit-miroir). ...Si donc des relations stables unissent les associations chamaniques, ce ne sont pas celles de l'intégration institutionnelle mais celles du conflit et de la violence» (Stepanoff, 2014: 50-58).

Elle prend un bol contenant du lait et, avec une cuillère en bois, elle projette le liquide vers le ciel (geste de bénédiction typique de Touva, normalement réservé aux rituels familiaux [Stepanoff, 2007: 425-426]). Patrick explique que la chamane, avec son assistant, effectuera des soins individuels pour les personnes qui souffrent de troubles sérieux, psychiques ou physiques.

Enfin, le chamane japonais, Ogawa san Kazu (Figure 11), d'allure particulièrement digne, fait un pas en avant. Arrivé au milieu de la scène, il commence à psalmodier à voix basse dans sa langue, puis à faire avec les bras et les jambes des mouvements rapides qui ressemblent à un ensemble de figures provenant des arts martiaux; la traductrice souligne qu'il arrive de Fukushima et qu'il connaît le chamanisme Ninja.



Figure 11 - Aigle Bleu, Ogawa San Kazu.

(© Denise Lombardi)

On passe maintenant au groupe originaire d'Europe du nord. La première personne présentée est Anja Normann, Viking d'origine danoise; elle explique qu'elle a un passeport suédois (elle parle français) mais de tradition Sami. Dans sa tradition, dit-elle, on ne parle pas de guérison, mais chacun doit trouver tout seul le moyen pour devenir entier, car ce n'est que lorsqu'on est entier que l'on peut aider la terre. Elle poursuit en racontant que deux années ont passé depuis le moment où ses guides lui ont dit:

«Pars, laisse tout et va là où le chamanisme nordique n'existe pas; et c'est ce qu'elle fit, en abandonnant son foyer et sa famille (son mari et ses trois enfants) pour arriver en France, lieu dans lequel, à en croire les mots de son guide, elle aurait trouvé ce dont elle avait besoin ainsi que l'argent nécessaire pour vivre, et qu'elle ne devait pas avoir peur. Deux semaines avant cela, elle était entrée par hasard dans une église où se tenait une exposition de photos et elle y avait rencontré une petite vieille qui lui avait offert une photo qui représentait un cercle lumineux, quelque chose de solaire.»

Au terme de cette brève explication, elle entonne un chant dans une langue qui m'est inconnue et se retire.

Arrive le moment de présenter la tradition d'Europe de l'ouest, représentée par le groupe le plus nombreux soit une quinzaine de personnes. Patrick explique que lorsqu'il avait été invité au Mexique, il avait observé que les Mexicains étaient les plus nombreux et que, logiquement, ici en France, ce sont les Français qui forment le gros de la troupe. Parmi eux, il y a la présence d'une femme très âgée qui ne figure pas sur la liste; vêtue de blanc, elle a une peau blanche quasi diaphane, les cheveux blancs, et derrière ses lunettes, un regard vif et attentif. Elle est présentée comme la Grand'mère du Cercle. Il s'agit de Geneviève Loison, pédopsychiatre et chamane.

Au moment de présenter la délégation française, bien que la Suisse soit à considérer comme l'épicentre des racines celtiques; les chercheurs, dit-il, soutiennent que la Suisse est le premier pays d'Europe pour le chamanisme celtique. C'est alors Minthé, une femme grande, mince, et à l'allure élégante, qui prend la parole. Elle a une cinquantaine d'années, et ses longs cheveux blancs encadrent un beau visage orné de petites étoiles argentées; elle porte une longue robe blanche. C'est une figure très active et connue dans toute la France pour ses activités développées essentiellement à l'attention d'un public féminin. Elle a un site Internet, un blog, un magasin en ligne pour la commercialisation d'objets provenant du commerce équitable, une page Facebook sans cesse mise à jour, et a fondé une association à but non

lucrative (loi 1901), La Caravane des Sources, qui s'occupe de l'enseignement concernant l'eau. Son site Internet permet d'apprécier les liens qu'elle maintient avec des personnages actifs au niveau international, tels que le canadien Aigle Bleu, l'américain Mikkal et le japonais Dr. Masaru Emoto. Sur ce site, comme sur sa page Facebook, elle présente aussi bien ses activités professionnelles (cours de reiki, chamanisme, soins, massages, vente de produits, conseils et tarots) que ses activités au sein de sa famille, de sorte que la frontière entre sa vie personnelle et sa vie professionnelle semble extrêmement ténue. Elle entretient un dialogue animé avec des personnes qui la suivent fidèlement et lui témoignent leur affection et leur compréhension lorsque qu'elle se retrouve confrontée à des problèmes d'ordre personnel comme la mort de sa mère à la suite d'une longue maladie. Elle raconte avoir découvert le chamanisme au Mexique, «être tombée dedans comme Obélix»: elle aurait connu ensuite le chamanisme celtique avec lequel elle travaille actuellement. Mais, dit-elle, elle travaille surtout avec les eaux, raison pour laquelle elle est connue comme étant la «Chamane de l'eau». Elle présente alors «le gardien du feu», le chamane des bois Jean-Michel Chariot, un artiste qui est présenté comme celui qui a montré aux archéologues où étaient cachés certains vestiges préhistoriques inconnus; même les archéologues de Lascaux viennent le consulter, explique-t-elle, mais ceux-là «ne l'admettront jamais». Viennent ensuite d'autres chamanes français se rattachant à des origines celtiques: Hervé Estival, Pascal Gautrin, Toumaï, Claudine Ravnich, Martine Cros et Yann le Flochmoën. La dernière personne à être présentée est l'épouse d'un metteur en scène de cinéma italien, Costanzo Allione, qui présidera le jury chargé d'élire le meilleur film chamanique de la session¹⁶.

La première matinée passe très vite, et mes compagnes sont ravies de l'investissement financier qu'elles ont fait. Tous les chamanes qui ont défilé au cours des différentes heures en chantant, jouant de la musique, dansant et en faisant de leur mieux pour donner quelques exemples de leurs activités, se réclament de différentes traditions, mais après leur présentation ils forment tous un corps d'officiants relativement homogène qui rend manifeste l'idée que le chamanisme représente une expression culturelle unitaire et universelle.

¹⁶ Durant le festival, il sera possible d'assister chaque jour à la projection de plusieurs longs-métrages inédits ou déjà connus, pour lesquels un jury de volontaires décrètera quel est le meilleur film chamanique de l'année.

2.5. Quelques cérémonies et rituelles chamaniques

-La voix dans la tradition chamanique

L'après-midi, je participe à un atelier de chant, un «Travail sur la voix dans la tradition chamanique», avec le chamane huichol français Jean-Pierre Meyran. D'après le programme, «Chaque participant découvrira sa Voix Chamanique, au-delà de la mélodie et des canons de perfection que nous impose notre culture». Une trentaine de personnes sont rassemblées dans la yourte, assises ou agenouillées. Au centre, l'homme à la guitare chante et propose différentes mélodies. C'est un excellent musicien. Il s'exprime en jouant parfaitement des percussions, des instruments à vent et de la guitare. Il demande quelles sont les personnes étrangères dans la salle: une poignée de Suisses, quelques Belges, deux ou trois Espagnols, et moi, la seule Italienne lèvent la main. Il entonne, en mon honneur, d'une voix de stentor *Oh sole mio*, et se montre capable d'imiter à la perfection les accents et les cadences de différents pays. Il propose quelques exercices destinés à l'harmonisation des voix et se produit dans le *canto a tenore* typique de la Sardaigne qui utilise les mêmes techniques que celles du chant diphonique mongol. Il entrecoupe ses chants de plaisanteries ou d'explications techniques concernant la modulation de la voix durant l'exercice de chant. Les participants suivent avec enthousiasme et l'animateur fait observer comment l'humeur de ceux qui écoutent peut changer, car même lorsqu'ils ne comprennent pas les paroles, ils deviennent tristes ou joyeux en fonction de la musique. À titre d'exemple, il présente quelques chants mexicains, rythmés et joyeux, qui parlent de pauvreté, de peines et de deuils. A l'inverse, explique-t-il, les chants chamaniques, qui sont souvent monotones et incompréhensibles, sont des chants sacrés qui représentent tout ce qu'il y a de plus cohérent entre harmonie, rythme et texte. La sagesse des Huichols passe surtout, selon lui, par le chant qui interviendrait comme instrument de guérison (Valdovinos, 2004: 264-268), alors que les chants chamaniques *shiphibo* redirigeraient la conscience.

-Danses Africaines et Offrandes Népalaises

J'ai essayé en vain de participer aux ateliers de guérison de la chamane mongole qui avaient lieu dans la crypte du château. Il y avait une longue queue de personnes qui attendaient d'être reçues, dont une jeune femme en fauteuil roulant accompagnée d'une

femme à l'air maussade. D'autres personnes avec des béquilles et qui visiblement éprouvaient des difficultés à marcher attendaient également. Je n'ai pas non plus réussi à intégrer les séances de *temzcal* avec le Mexicain Ulisses ou celles consacrées aux massages dans le village celtique.

En revanche, j'ai pris part à une séance de «Longo, Danse Africaine d'Ancre» animée par Elima N'Gando, dont le but était de «Trouver son féminin danse de la Lune». Pieds nus dans une des chambres du château, une quarantaine de femmes tentaient de trouver une position qui puisse les mettre en contact à la fois avec la terre et avec la lune. Pour y arriver, explique l'animateur, on doit imaginer qu'on est tiré vers le haut par un fil invisible qui passe par le centre du crâne, parcourt l'intérieur du corps et ressort à la hauteur du périnée. Les pieds bien plantés sur le sol, les jambes légèrement écartées, les genoux fléchis, les épaules relâchées, la tête haute, le dos bien droit, les bras souples sans être mous. Le chamane passe au milieu du groupe en redressant les dos, en baissant des cous, en faisant tourner des bassins, afin que toutes trouvent la position de départ grâce à laquelle on pourra danser en connexion avec la lune. Il joue du tambour et chante avec sa voix profonde et harmonieuse; il est souple et dynamique. La danse est simple: il s'agit de frapper rythmiquement les pieds au sol en nous déplaçant à l'unisson deux fois à droite et une fois à gauche. Rien de bien compliqué en apparence, sauf que ce qui est défini comme étant la position « naturelle » de connexion terre-lune nécessite en réalité une série de postures et de mouvements qui n'ont rien de naturel et qui exige une maîtrise de notre corps et de chacun de nos muscles que seul un danseur ou un athlète professionnel serait en mesure de posséder. Les deux heures passent, fatigantes et joyeuses à la fois. Il s'agissait là d'un cours de danse pour débutants; celles qui souhaitent continuer pourront retrouver Elima N'Gando dans sa salle de danse à Paris, ou au cours des séminaires résidentiels qu'il organise à différents endroits en France.

J'ai également assisté à une célébration organisée par le chamane népalais Bhola Nath Banstola (Figure 12), célébration décrite dans la plaquette du programme comme une « Célébration au Feu. Guérison pour soi-même et la Planète. Bhola après avoir honoré les quatre éléments travaillera avec les sept esprits et enseignera les sept noms de la tradition népalaise (Les participants seront préparés et il leur sera remis les offrandes adaptées au rituel) ». Au moyen de danses et chants autour du feu, le public honore et participe à la guérison de la Terre-Mère. À la fin de la cérémonie, les participants se mettent en rang devant le chamane. Chacun, à tour de rôle, reçoit une purification *fila*: le chamane choisit un petit objet (une pierre, un cristal, une plume, une baguette, un coquillage, etc.) et le pose pendant

quelques secondes sur des parties du corps du participant – la tête, le sternum, les épaules ou les jambes – en récitant des mots; il extrait alors d’un petit sachet attaché à sa ceinture un fil coloré qu’il noue rapidement au poignet de la personne en soufflant sur le nœud et en saluant la personne d’une courte révérence.



Figure 12 - Avec le couvre-chef orné de plumes de paon: Bhol Nath Banstola, à côté, Véra Sazhina et derrière, avec des lunettes, Jean-Pierre Meyran
(© Denise Lombardi)

-Cercle de Parole

J’ai également participé à un «Cercle de Parole avec chants et tambours» avec Grand-Mère Loumitea, Femme Médecin d’origine algonquine qui pratique comme chamane depuis plus de vingt ans, et à un «Voyage avec les Sons Sacrés» avec Didier Rauzy. La session de Loumitea se déroule dans un tipi indien. Devant un auditoire d’une dizaine de personnes, dont presque toutes des femmes proches de la soixantaine, elle raconte son histoire, sa rencontre par hasard avec Michael Harner (nous verrons dans la deuxième partie de la thèse l’importance de la figure de Harner) dont elle a suivi les cours jusqu’à devenir un des membres fondateurs de la *Foundation for Shamanic Studies*. Elle pousse des personnes de l’assistance à parler d’elles-mêmes, de leur condition de femmes et de la manière dont chacune d’elles gère sa féminité. Chacune fait part de ses expériences liées à la maternité, aux

relations avec des compagnons, aux difficultés avec les enfants, à la gestion difficile de la vie familiale et professionnelle, aux séparations, divorces et deuils. Le Cercle de Parole dure deux heures durant lesquelles de parfaites inconnues partagent des aspects intimes de leur vie, sans aucun commentaire, ni de la part de Loumitea ni des autres participants. La parole est libre, chacun raconte ce qu'il veut. Certaines femmes parlent de leur rapport avec la découverte de leur féminité à travers les pratiques spirituelles. Une femme d'une quarantaine d'année raconte:

« J'ai eu mes deux enfants très jeune, j'avais 17 ans au moment de la première grossesse et 19 pour la deuxième. Mon mari travaille dans une usine à 30 km de chez nous. J'étais toute seule et je ne m'occupais que des deux gamins. Je ne sortais jamais, femme au foyer, à faire le ménage, les repas, chercher les enfants à l'école. J'ai quitté l'école très jeune et à la trentaine je me suis retrouvée avec une forte dépression et 20 kg en plus. Je ne me reconnaissais plus en tant que femme. Un jour j'étais dans mon lit (j'y passais des heures) et j'ai entendu mon enfant parler avec son frère disant qu'il aurait voulu une maman différente, comme celles des autres, belle et sympa, pas une moche et triste. Je me suis sentie mourir. Ils avaient honte de moi. C'était le moment de faire quelque chose. J'ai repris ma vie peu à peu. Je me suis inscrite à un cours de peinture et j'ai repris le dessin comme je le faisais quand j'étais jeune. J'ai trouvé un groupe de femmes avec lesquelles discuter de nos situations, j'ai découvert que c'était un cercle de parole organisé par une chamane belge que j'ai commencée à suivre. J'ai retrouvé mon bien être, et après des années de noir j'ai recommencé à voir les couleurs dans ma vie. C'est le partage avec les femmes qui m'a sauvée».

Ceux qui préfèrent garder le silence ne seront pas forcés de s'exprimer. Ivonne qui m'accompagne, sans être particulièrement bavarde, est toujours prête à partager son expérience de vie, mais là elle ne dit rien pendant les deux heures.

À la fin du cercle de parole nous allons nous balader dans la forêt qui entoure le château, au milieu des arbres Ivonne me raconte son histoire personnelle. La séparation conjugale après des années de souffrance physique et émotionnelle, les difficultés liées à la perte de son travail et sa renaissance à travers le chamanisme qui lui donne aussi une nouvelle occupation. À la fin de ce qui semble être presque une confession elle avoue: « Tu sais Denise, ce qui m'embête dans ce cercle de parole c'est le fait de se mettre à nu face à des inconnus. Je trouve que c'est de la violence. Je suis toujours mal à l'aise avec ces moments de partage. Même les accolades avec des inconnus, je le trouve gênant. J'ai encore plein de choses à apprendre, mais je sais que je n'aime pas le contact physique ». Elle me regarde avec

ses yeux pleins de larmes, nous restons en silence longue temps avant de rentrer dans l'enceinte du festival.

Cette dimension du partage de l'intimité est à considérer comme fondamentale pour ces terrains proches. Le chercheur se trouve ainsi face aux limites de sa présence par rapport à son interlocuteur. Le vécu de l'autre est à prendre en compte pour essayer de faire émerger un modèle de savoir, qui ne soit pas tout simplement la reproduction de ses sentiments. La conduite émotionnelle se révèle indispensable pour apporter des éléments supplémentaires à la recherche ethnographique. Éléments qui sont à remettre dans un cadre plus générale, qui ne peut être épuré de tous engagements, mais au contraire qu'il doit considérer comme une partie inévitable, ou mieux nécessaire, à la réussite de la recherche même. L'« objet » d'analyse devient soudainement un « sujet » d'émotions qui « en font un réservoir de constantes reformulations et 'reciblages' de l'expérience ethnographique » (Losonczy, 2004:97)¹⁷.

-Aigle Bleu

Annie, Louise et moi arrivons largement en avance pour occuper les places les plus proches du chamane Aigle Bleu lorsque sa session commence. L'endroit se remplit rapidement avec une centaine de personnes, environ soixante-dix pour cent de femmes, de sorte qu'à l'arrivée du chamane, la salle est bondée et plus personne n'est autorisée à entrer après le début de la séance. Aigle Bleu commence en expliquant que s'il pleut dehors, c'est parce que le feu sacré n'a pas été respecté; le feu sacré est la connexion directe avec l'univers. Tout le monde est assis par terre et se tient par la main. Le chamane joue du tambour et sa jeune assistante qui porte un foulard aux couleurs vives sur la tête agite les maracas; Aigle Bleu entonne alors avec le public un chant simple et répétitif «Eeeee eeehheee oo oongo haa Eeeee eeehheee oo oongo haa Eeeee eeehheee oo oongo haa». Une fois le chant terminé, il commence sa conférence en disant que nous nous trouvons tous dans un moment difficile pour l'humanité, qu'il y a énormément de problèmes autour de nous, que tout est en crise: la nature, l'écologie, la politique. On sent, explique-t-il, le besoin de trouver un maître, un gourou. Il précise qu'il a d'ailleurs écrit un livre à ce sujet qui montre que ce maître est à

¹⁷ Anne-Marie Losonczy, *De l'énigme réciproque au co-savoir et au silence. Figure de la relation ethnographique*, paru dans *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive*. Sous la direction de Christian Ghasarian, 2004.

l'intérieur de chacun de nous. L'homme possède une étincelle divine et a en lui le Grand Esprit Fondateur. L'être humain est constitué de trois sentiments fondateurs que sont la paix, l'amour et la joie; tous les autres sentiments, même les sentiments négatifs, proviennent de ces trois sentiments principaux.

Il propose alors un exercice collectif, une méditation facile pour visualiser et ressentir. Il s'agit d'une respiration en quatre temps, que chacun pourra faire par la suite chez lui, en vérifiant les différences que cela apporte dans la vie de tous les jours. Aigle Bleu entrecoupe ces exercices pratiques avec de brefs discours au cours desquels il expose sa philosophie et ses enseignements:

«Une des grandes falsifications de notre temps consiste au fait que le bien-être doit se trouver Ailleurs, dans le paradis. Ailleurs est un faux parce que nous sommes nous-mêmes co-créateurs du bonheur que nous avons ici et maintenant. Respiration en quatre temps et méditation pour accueillir en nous le Divin».

Ensuite, il se met debout, un gros coquillage qui ressemble à un gros récipient dans les mains, et commence à chanter avec les yeux ouverts, en orientant successivement le coquillage en direction des quatre points cardinaux. Toujours debout, mais les yeux fermés, il invoque le «Créateur du Grand Esprit»:

«Nous remercions les cristaux, les pierres, les os, les plantes, les arbres, les enfants, les vieux, les anciens de la terre mère, nous prions pour tous ceux qui ne sont plus là, pour ceux qui vont naître, nous prions Aoh... l'extase c'est le moteur de tout à travers l'extase on peut tout faire».

Il poursuit avec une narration cosmogonique:

«L'homme porte sur lui plus de 2000 ans de conditionnement et doit se libérer de tout cela; à travers la méditation proposée, on peut dire "Basta à la foi aveugle!" La méditation consiste en une inspiration-pause-expiration et à ressentir, en recherchant et en trouvant le soleil intérieur. Mains jointes devant le nombril, il faut les agiter vigoureusement et chercher à fermer les sphincters; cet exercice permet d'activer la pompe qui se met en circulation à travers le liquide cérébro-spinal vers le haut pour ensuite revenir encore en circulation. Le trajet est: bassin, colonne vertébrale, tête, puis à recommencer le mouvement de haut en bas. On doit se concentrer sur un point qui se trouve entre les deux yeux pour laisser aller le tout. A travers cette pratique, il est possible d'atteindre l'extase. N'oublions pas que les expériences qui nous arrivent, nous les créons nous-mêmes».

Aigle Bleu s'adresse alors au public en demandant comment les personnes se sentent et si quelqu'un souhaite s'exprimer. Une jeune femme lève timidement la main pour dire qu'elle ne se sentait pas très bien depuis la veille et qu'elle éprouvait une sorte de malaise. Aigle Bleu conseille un exercice spécifiquement pour les femmes, la main gauche sur le nombril et la main droite par-dessus: on effectue vingt-sept mouvements de rotation dans le sens contraire des aiguilles d'une montre; pour les hommes, on procède de la même manière, mais dans l'autre sens. Cet exercice, dit-il, permet de faire circuler l'énergie. Il raconte qu'il a travaillé pendant deux ans dans une prison au Canada, où la plupart des détenus étaient des indigènes. C'était un endroit chargé d'énergies négatives, mais en faisant régulièrement l'exercice chamanique pour la circulation de l'énergie, il parvenait à inverser la tendance.

Quelques personnes du public posent des questions sur la gestion des émotions négatives. Il rassemble les différentes questions et répond que plus on tente de résister, plus ces émotions persisteront, que même les émotions négatives doivent être accueillies parce que derrière elles il y a toujours un des trois sentiments: paix, amour et joie.

Aigle Bleu invite le public à faire de nouveau l'exercice basé sur la respiration en quatre temps: inspirer, laisser s'épanouir le soleil à l'intérieur de chacun qui illumine tout autour et éclaire les parties obscures; retenir la respiration et à ce moment, on éprouve l'extase; expirer et retrouver le soleil illuminant. Pause et extase, puis recommencer. Chaque fois que les parties sombres s'illuminent et que nous les voyons, on doit transformer l'obscurité, la boue, le côté sombre en un arc-en-ciel plein d'étoiles. En persévérant avec cet exercice, la partie obscure se transformera. L'exercice continue pendant une dizaine de minutes, suivi d'autres questions. Un jeune homme demande s'il est vrai que les *Rave Party* ne sont pas bons pour la terre; Aigle Bleu répond en parlant de la «Quête de Vision» également appelée «Quête de Prophétie» qui se pratique sept jours durant et qui est utile pour trouver les méridiens de la terre et l'amour qui sert à nourrir la terre elle-même. Il est important, souligne-t-il, de connaître à la perfection les gestes rituels que l'on entend faire, parce qu'il existe également des rituels négatifs et pour cette raison, il est important de savoir quoi faire. Puis, il ajoute:

«Ne croyez pas un mot de ce que je vous dis, vous devez évaluer ce que je vous dis, nous sommes créés avec le divin à l'intérieur de nous, nous n'avons rien à apprendre car nous avons la souveraineté spirituelle. Le chef indien se contente de remplir le mandat que la communauté lui a confié, au sein de cette communauté, le plus humble c'est lui».

Deux heures ont passé et le chamane achève son intervention en soulignant que:

«Le lien que l'homme a avec la terre est représenté par le son du tambour. Chamanisme signifie être centré être en harmonie et laisser tout s'accomplir. L'humanité est entrée depuis le 21 décembre 2013 dans une ère nouvelle, tout a changé, tout s'est ouvert, il n'y a plus rien d'écrit, tout est mieux qu'avant».

Enfin, Aigle Bleu termine la réunion en donnant des informations sur son site et les produits qu'il propose à la vente. Mes deux compagnes, Louise et Annie, se font photographier avec enthousiasme en sa compagnie. Toutes contentes des heures passées ensemble, elles voient déjà le cliché trôner dans l'entrée du futur cabinet de consultation qu'elles comptent ouvrir ensemble.

-Conférences et débat sur chamanisme et psychanalyse

J'ai assisté à la table ronde «Le chamanisme dans la spiritualité du XXI^{ème} siècle» animée par le «Docteur Ingénieur Anthropologue Philippe Bobola» en compagnie des fondateurs de deux maisons d'édition spécialisées, Terre du Ciel et Recto-Verseau. P. Bobola est présenté par Patrick comme universitaire éminent, prodigieusement intelligent: «docteur en physique, biologie et anthropologie; c'est un visionnaire du troisième millénaire, membre de l'Institut des Arts et des Lettres de New York et d'Europe». Orateur accompli, il parle librement en soutenant, sans redouter de démenti, que le chamanisme constitue un lien parce que la vie ne réside pas dans les molécules, mais dans la relation que les molécules entretiennent entre elles. Il dit avoir une formation rigoureuse en soulignant la différence entre la science comme méthode de connaissance extérieure, et le chamanisme qui serait une méthode de connaissance intérieure:

«La science est une entreprise de déconstruction, le chamanisme cherche à se déconstruire en lui-même en se transformant lui-même. Le chamanisme devrait réunir ce qui autrefois était déjà uni, à savoir le continent chamanique et scientifique. L'Orient écoute et l'Occident parle, aujourd'hui c'est l'inverse et l'être humain est tenu de s'opposer aux dangers de la globalisation».

Il poursuit avec emphase:

«Sur un mode double, une dualité complémentariste; espace ordinaire et espace extraordinaire, ces deux espaces sont reliés par une double liane: l'*ayahuasca*, comme dit par Mircea Eliade, sur l'*axis mundi* le chaman va gravir le monde pour trouver la réponse et quand il descend, il restitue la réponse. Aussi les Maoris ont-ils la même légende. Dans les mythes grecs nous avons le même mythe entre Gaïa et Uranus: l'espace et le temps sont nés de la séparation du masculin et du féminin: l'unité mystique. Le chamanisme existe dans les peuples traditionnels, il s'agit de trois ou quatre millions d'habitants qui vivent comme dans le passé. L'équilibre de soi à soi. L'équilibre de soi aux êtres. L'équilibre de soi entre cosmos et la nature».

Il poursuit son discours en soulignant le fait que la société actuelle n'obéit pas à ces équilibres, comme ce serait le cas chez les peuples traditionnels: si quelqu'un vole, on ne le met pas en prison, mais on essaie de comprendre pour quelle raison il a volé. «On est bien loin, conclut-il, du Surveiller et Punir de Foucault». Le flot de paroles continue:

«Le chamane voit la partie vibratoire des choses, il s'agit de deux réalités complémentaires; et pour preuve, il cite en exemple les mythes et les fables qui sont les principes structurants des populations algonquines. Le terme chamane est un terme tOUNGOUSE qui provient des Evenks et qui signifie celui qui frappe le tambour et qui voyage. Le chamanisme a répandu sa vision du monde et veut déconstruire ce monde. Le chamane perçoit la réalité comme une distorsion des sens. Le chamanisme préfigure un monde interconnecté».

P. Bobola parle sans s'arrêter pendant une heure en utilisant des arguments provenant des disciplines les plus disparates, de la physique quantique à l'anthropologie, à l'histoire des religions, à la philosophie, en citant des lieux et des auteurs. Le récit possède une logique interne qui ne peut pas être soumise à l'épreuve par le public qui écoute attentivement. Il porte l'attention de ses auditeurs sur des auteurs tels que Foucault ou Eliade, et en même temps il insère des éléments de cultures lointaines tels que les Evenks ou les Maori. Il utilise le chamanisme en tant que lien universel, qui lui permet d'opérer une annulation du temps chronologique en faveur d'un temps narratif qui déplace les objets de la narration en dehors d'un cadre explicatif (Goody, 2007:113-115). L'auditoire saisit la description d'un décor planté dans un temps et un espace indéterminés du passé qui arrive à s'actualiser dans le présent à travers la transfiguration du chamanisme vu comme un système cohérent de pensée.

Enfin, dimanche matin, je ferai partie du public qui écoutera débattre Claudine Ravnich (psychiatre et psychanalyste) et Geneviève Loison sur le thème «Psychiatrie, psychanalyse et Chamanisme». La séance s'ouvre avec une intervention de Claudine Ravnich:

«Les chamanes ont un lien direct avec les esprits des ancêtres et se trouvent au stade de la plénitude, c'est-à-dire celui qui précède la naissance. Le stade miroir arrive lorsque le bébé dans l'utérus est entouré d'une membrane et est vu comme dans une sorte de miroir; c'est pour cela qu'il doit se séparer de sa mère. L'efficacité des traitements se vérifie dans la réalité. Pour le chamane, la puissance est dans le fait d'agir et c'est cela le sens de notre être sur la terre; les concepts de toujours et de jamais sont valables seulement en politique et en amour. La vérité de la mémoire cellulaire est inscrite dans notre vie antérieure. Dans le monde d'en haut, il y a neuf étages, le dernier, le neuvième, est celui habité par le divin, tandis que le septième est celui des chamanes; c'est sur celui du divin que le traitement se fait».

Intervient ensuite G. Loison:

«Comme le soutient Winnicot¹⁸, c'est grâce à l'objet transactionnel que l'enfant peut se séparer de sa mère. L'art est très important pour les enfants. À la crèche, les enfants pleurent et se désespèrent à cause de l'absence de la figure maternelle; on leur dit de dessiner leur mère et les petits qui n'ont aucun problème la dessinent avec l'intention de remettre le dessin à leur mère; le dessin permet aux enfants de revenir au stade miroir durant lequel ils ne formaient qu'un avec leur mère¹⁹».

Elle poursuit en donnant l'exemple d'une de ses patientes qui est seule et sans enfants à cinquante ans, dont la mère est morte d'une tumeur à l'utérus une semaine après sa naissance. Elle se trouvait ainsi «dans le vide»; en sortant de l'utérus maternel, elle aurait laissé un vide rempli par la tumeur qui avait tué sa mère. La femme s'était retrouvée dans une situation «de vide total». Elle avait été adoptée par une tante schizophrène qui l'empêchait

¹⁸ Donald Woods Winnicot (1896-1971) est un pédiatre, psychiatre et psychanalyste britannique.

¹⁹ Rémi Bailly, *Le jeu dans l'oeuvre de D.W. Winnicot*, paru dans *Enfances & Psy* 3/2001 (n°15) «L'objet transitionnel est la première possession « non-moi » du nourrisson. Cela est complexe à saisir, car Winnicot considère que le nouveau-né ne perçoit pas sa mère comme distincte de lui. Au contraire celle-ci serait, du point de vue du nourrisson, comme un prolongement de lui-même. Une mère «suffisamment bonne», qui prodiguerait de bons soins à son nourrisson, lui permettrait de vivre dans l'illusion de « toute-puissance ». Cette « illusion », où réalités interne et externe ne sont pas encore clairement distinctes pour le nourrisson, autorise des expériences « intermédiaires », en particulier celle de posséder un objet transitionnel qui n'est ni la mère réelle, ni sa représentation interne, mais un peu des deux» (pag.44).

de voir son père; ce qui a été pour elle une grande souffrance psychologique. Si cette femme avait commencé à suivre une thérapie de psy classique, poursuit G. Loison, il lui aurait fallu au moins dix ans, alors qu'en faisant appel au chamanisme, tout est allé beaucoup plus vite.

Durant la deuxième session chamanique, la patiente avait raconté un rêve à la thérapeute: elle se trouvait à l'intérieur d'un appartement qui n'avait pas de plancher mais seulement des cailloux; au fond de la salle il y avait une porte et elle savait qu'elle était la seule à pouvoir décider s'il fallait l'ouvrir ou non. En même temps, dans la vie réelle, elle s'était trouvée dans une situation très semblable: devant faire des travaux de rénovation chez elle, elle avait appelé un ouvrier qui, en plus de refaire le plancher, avait commencé à la courtiser tendrement; une relation était née entre les deux et au bout de quatre séances seulement de chamanisme, la femme pouvait se dire guérie.

C. Ravnich reprend la parole en expliquant qu'il existe trois mondes subtils: un en bas, un au milieu et un en haut. Dans l'acte du «recouvrement d'âme», le chamane voyage dans le monde du bas pour trouver le problème, à savoir la parcelle d'âme perdue. Il s'agit d'un voyage dangereux, même pour le chamane, de sorte qu'on doit toujours l'entreprendre avec un guide, un allié, jamais seul (ajoute-elle: « Peut-être que c'est faux dans les faits, mais c'est vrai dans le fantasme »). Selon C. Ravnich, il existe un lien entre le chamanisme et la physique quantique comme le soutient Bobola; « le chamanisme est la médecine de l'instant ». Le public demande à la plus âgée des deux femmes G. Loison comment elle est arrivée au chamanisme, et elle répond que dans sa famille, cela existait déjà mais qu'on ne l'appelait pas chamanisme. À cinquante ans, elle avait eu un problème de santé et était allée voir un chamane, et c'est ainsi que tout avait commencé. Elle dit avoir suivi les enseignements de Mikkal, un Américain qui a une école aux États-Unis pour former des chamanes/thérapeutes.

2.6. Clôture

La cérémonie de clôture du festival aura lieu dehors, autour du feu sacré. En tant qu'organisateur, Patrick appellera un par un les chamanes à tourner autour du feu qui s'éteindra petit à petit; ils seront personnellement remerciés et on attribuera le prix pour le meilleur film chamanique.

La foule est enthousiaste; chacun frappe sur son tambour et applaudit vigoureusement chaque fois que le maître de cérémonie prononce le nom d'un chamane. Si le premier jour, la présentation des chamanes avait servi à créer une distance entre les officiants et le public, au bout de quatre jours règne un sentiment de proximité où tous sont devenus à la fois spectateurs et acteurs d'une même mise en scène.

Comme nous l'avons vu les pratiques chamaniques sont des moments charnières pour la mise à l'épreuve des vies des participants: celle ordinaire de la quotidienneté et celle extraordinaire des spiritualités construites à partir de l'empreinte de soi-même, le festival est une expérience liminaire, qui donne accès à un univers partagé par un groupe d'inconnus. Comment l'explique Pike, le festival permet de réaliser et d'éprouver cette liminalité rituelle:

« When they separate festival from mundania, Neopagans follow a pattern they share with other ritualists and festival participants around the world. The festival is what ritual theorists, beginning with Arnold van Gennep's work on 1909, have labeled liminal transnational or threshold experience » (Pike, 2001: 20).

Il y a la possibilité de toucher tout ce qui en d'autres circonstances resterait des images de musée de l'exotisme, tout le monde a droit à une immersion dans la situation chamanique qui ne représente pas un moment de rupture avec la vie quotidienne. Ce n'est pas une manière de s'échapper, une sorte de bulle isolée du monde, ici on cherche au contraire une continuité entre la vie quotidienne et le moment du festival. C'est un endroit où l'on peut apprendre de nouvelles techniques de guérison et acquérir de connaissances qui pourront être utiles pour se projeter professionnellement vers un avenir différent. La possibilité donnée aux participants du festival vise à faire ressortir l'expérience d'un soi caché capable de devenir multi-sensoriel et en mesure d'assumer des formes différentes pour répondre aux stimulations proposées par les chamanes.

Chacun, chamanes et autres participants, est présenté comme un condensé unique et absolu de connaissance. Ils se présentent sur scène en tant qu'artistes, ce qui permet aux spectateurs de laisser vagabonder leur imaginaire. L'autre, l'exotique, l'altérité durant le festival est accessible, à portée de main, presque utilisable, non plus comme une présence éthérée ou une figure lointaine. Sur scène, des acteurs en chair et en os se font les garants d'une expérience qui n'est plus l'apanage de voyageurs ou de ceux qui recherchent des exotismes éloignés; bien au contraire, l'exotisme et la fascination qu'ils exercent sont à la portée de tout le monde et chacun a les outils nécessaires pour apprendre les enseignements

proposés. Chaque chamane se présente comme un condensé de connaissances et ceci peut être considéré comme suffisant pour lui attribuer des compétences qu'il serait difficile de mettre à l'épreuve au cours des deux heures de chaque séminaire. Les spectateurs ne se posent pas la question relative au vrai ou au faux, la cohérence dont les chamanes ont fait preuve, élève ces derniers au rang d'experts dans leur discipline. Il s'agit d'une co-construction narrative au cours de laquelle des hommes et des mots s'éduquent mutuellement (Peirce, 2002:71) et contribuent ensemble à la constitution de l'identité des participants, tout en restant pour la plupart obscurs dans leur manière d'agir. La participation à un festival n'instille pas de sentiment d'exceptionnalité totale, mais enracine dans sa propre histoire personnelle la conscience d'une extra-réalité qui se nourrit d'instances qui trouvent dans le fait d'être compréhensibles et reproductibles leur raison d'être. Nous ne sommes pas devant le chamane qui, dans l'obscurité de la tente, psalmodie des mots inconnus; nous sommes au contraire devant le chamane qui enseigne, qui divulgue une connaissance qui veut être également une conscience, une pédagogie nécessaire pour affronter les intempéries de la vie. L'autre élément de la relation dialogique est constitué par le public hétérogène intérieurement et homogène extérieurement, instruit et conscient de sa participation, engagé dans la double voie de la compréhension de soi et des cosmologies mobilisées par le chamane.

Même la dichotomie entre histoire et fiction perd tout son sens, les 1300 participants au festival ont assisté collectivement à une «fiction vraie»²⁰ (Passeron, Revel, 2005), cohérente, colorée, convaincante, d'où ils sont sortis conscients d'avoir appris quelque chose de nouveau.

Pour les gens qui prennent part aux moments collectifs on peut retrouver autant des raisons de leurs participations que les participants mêmes. Ils ont l'opportunité d'exprimer leur soi ordinaire parmi d'autres qui sont à la fois en train de faire la même chose, en étant dans un milieu extraordinaire qui leur permet d'expérimenter d'être partie d'une communauté²¹ constituée d'êtres à la fois ordinaires et extraordinaires.

²⁰ «En ce point, l'opposition entre histoire et fiction tend à s'estomper, ou plus exactement elle perd de sa pertinence, puisque ce que propose l'écriture d'un cas, c'est une construction qui prend la forme d'une fiction vrai». (Passeron, Revel, 2005: 25)

²¹ «Neopagans attend festivals to experience a sense of belonging to a community, but it is in part their experience of marginality that unifies them. Festivals become meaningful places as extensions of participant's own feelings of marginality. Many Neopagans see themselves as social outcasts and their Neopagan lifestyle as a rebellion against mainstream society. The separateness of festivals allows for a community-wide recognition and a communal self-affirmation of Neopagan marginality and its historical roots» (Pike 2001:31).

Durant les journées de Dole, seuls les néo-chamanes auront le droit d'incarner à travers leurs habits, leurs gestes et leurs paroles leur identité en tant qu'experts, tandis que les spectateurs devront faire montre d'une présence active et de participation mais en qualité d'utilisateurs, parfois même en qualité de simples observateurs. En même temps les spectateurs ne peuvent pas rester passifs face aux sollicitations qui arrivent de la part de chamanes. Une attitude participative est requise de la part de l'assistance, une attitude qui engage les sens, surtout la vue et l'ouïe, sollicités constamment par les actions à l'allure souvent spectaculaire que les chamanes essayent de donner à leurs pratiques. Praticants et praticiens sont impliqués à l'intérieur d'un contrat qui prend la dimension d'une énorme scène mobile au sein de laquelle ils ne seront pas de simples figurants mais pas des premiers rôles non plus.

Chapitre 3

Traversée au cœur du chamanisme mexicain

Comme nous avons déjà pu l'observer dans les premières deux chapitres, la rencontre avec le chamanisme en Italie et France peut intervenir de différentes manières. C'est dans les librairies que les néophytes peuvent aborder les ouvrages des auteurs majeurs, mais en même temps les librairies deviennent lieux d'échanges et de connaissances plus directs, grâce aux séminaires et conférences organisées de manière régulière qui permettent de rentrer en contact direct avec les auteurs des livres ou des praticiens qui y illustrent leurs activités. À côté des ouvrages, ceux et celles qui sont intéressés par le chamanisme, peuvent trouver les objets nécessaires qui sont partie intégrante de l'offre culturelle qui vise à rejoindre la plus vaste majorité de pratiquants.

En poursuivant l'analyse nous avons été amenés à nous intéresser à une autre modalité de diffusion du chamanisme: les festivals thématiques. Ils sont présentés comme un ensemble de connaissances et de pratiques proposées sous la forme d'expériences en principe accessibles à tous et que chacun se doit d'explorer en fonction de ses besoins.

Ce chapitre vise à explorer une troisième modalité de diffusion du même sujet: Les voyages destinés à la découverte des « sources de la connaissance indigène ». Il s'agit d'une troisième forme de participation qui se détermine à travers la présentation d'un exotisme lié à un ailleurs spatial et temporel.

Ainsi, on trouve sur Internet une offre extrêmement variée, depuis un « Voyage en Sibérie. À la rencontre des chamanes et à la découverte des étendues sauvages de la République de Touva » (sur le blog Chamanisme-terre-mère), à la promotion de deux semaines de « Voyage initiatique et chamanique en terre sacrée Inca au Pérou. Sites sacrés, enseignements, rituels, pratiques millénaires, cérémonies » (sur le *mailing list* du site Sagesse Ancestrale). Pour ne citer que certains d'entre eux.

Le but de ce chapitre est d'illustrer les façons dont les utilisateurs français participent à un tel voyage, organisé par un chamane d'origine otomi, Serafin, dans un pays qui leur est inconnu, le Mexique¹.

Depuis les années 1960, et plus particulièrement au cœur de l'émergence de la contre-culture américaine, le Mexique est devenu une référence importante pour toutes celles et ceux attirés par le mysticisme et l'utilisation de substances psychotropes comme moyens d'accès à la compréhension de soi et du monde. Un des éléments fondamentaux de la *beat generation*, outre la contestation sociale et politique, a été une fascination à l'égard du mysticisme exotique, domaine dans lequel, les écrits de Carlos Castañeda (Traimond, 2000: 96) à propos de sa rencontre avec le chamane yaqui Don Juan Matus, font autorité. Nous verrons au cours du quatrième chapitre l'importance du rôle des écrits de C. Castañeda pour la diffusion de pratiques néo-chamaniques en Occident. Le Mexique, avec sa variété endémique de plantes psychotropes, connut également un succès international grâce aux pratiques de Maria Sabina, femme d'origine modeste de Huautla de Jimenez dans la Sierra Madre Orientale, experte dans l'utilisation thérapeutique de certains champignons hallucinogènes². Maria Sabina accéda à la notoriété mondiale grâce à l'intérêt suscité par des musiciens célèbres qui, dans les années soixante, se rendirent en pèlerinage auprès d'elle pour expérimenter de puissants hallucinogènes locaux. « Cette femme mazatèque, décédée en 1985, est une *chon chine* (littéralement femme de savoir ou, pour les étrangers, chamane), devenue mondialement célèbre dans les années 1970 » (Demanget, 2007: 28). Plus récemment, le Mexique est redevenu à la mode à travers les médias internationaux en raison de la prophétie du calendrier Maya de l'an 2012 qui annonçait la fin du monde (Campion Vincent, 2015). Le Mexique est un des pays qui continue de fasciner nos contemporains par son mysticisme et l'exotisme de ses pratiques. Il demeure une destination privilégiée pour de nombreux voyageurs en quête de chamanisme comme « preuve vivante d'une indianité authentique » (Basset, 2011: 225).

Le voyage au Mexique proposé par le chamane Serafin est censé permettre aux participants de découvrir les origines du chamanisme, que l'organisateur relie à l'histoire des populations indigènes. Pour cette raison, en plus de visites d'importants sites archéologiques préhispaniques, il propose un séjour en pays Otomi, présenté comme un des centres du

¹ Ce voyage, rassemblant un petit groupe de Français, a eu lieu à l'occasion de l'équinoxe de mars 2009. Soulignons que des voyages de ce genre à la découverte de l'origine chamanique se distinguent de ceux qui se rattachent au tourisme mystique ou chamanique à destination de l'Amazonie colombienne ou péruvienne, qui comportent à la prise d'hallucinogènes comme l'*ayahuasca* (par exemple Losonczy-Mesturini, 2010; Amselle, 2013).

² « Les champignons appartiennent à la famille des Strophariaceae, au genre *Psilocybe*, et sont composés d'alcoïdes appelés psilocybine psilocine, qui apparaissent similaires à la composition de l'acide lysergique » (Giacalone, 1981: 81-87).

chamanisme mexicain. Plus encore, ce voyage aux racines du chamanisme doit permettre à chacun d'accéder à la sagesse et d'acquérir les connaissances nécessaires à l'épanouissement de sa propre spiritualité. De façon générale, la pratique du voyage, comme moyen d'explorer l'ailleurs et l'intérieur à la fois, est fondé sur une rhétorique qui voit, dans un élément de la culture, la représentation de l'ensemble et la réification de la culture elle-même. Le voyage considéré ici apparaît comme un dispositif qui, en présentant un pays entier par le biais du seul élément du chamanisme, fait de ce dernier un indicateur universel pour relire l'histoire de la société mexicaine et plus généralement du Mexique.

Toutefois, dans ce chapitre, tout en proposant une ethnographie de ce voyage, je serai particulièrement attentive aux tensions qui existent entre l'enchantement des participants face à la spiritualité exotique que le guide leur donne à expérimenter, et les conditions matérielles et relationnelles souvent malheureuses qu'il leur impose. En effet, le groupe était tantôt fasciné par ce qui leur arrivait, tantôt agacé par le manque d'organisation, et méfiant quant aux compétences mêmes du chamane lui-même. Entre eux, les membres du groupe ont souvent critiqué des situations gênantes dans lesquelles ils se trouvaient – depuis des changements inattendus dans le programme ou le fait d'attendre pendant plusieurs l'arrivée du chamane, à l'hébergement spartiate et des produits alimentaires de mauvaise qualité – mettant ainsi en doute à la fois la légitimité du chamane et la nature salutaire du voyage. Dans le chapitre 5 nous aurons l'occasion de revenir sur la façon dont ce doute peut être retravaillé pour devenir une expérience positive dans le cadre d'une démarche explicitement d'initiation. A ce stade du développement, c'est toutefois le processus de la construction de ce doute – lequel constituera en lui-même une épreuve que les participants auront à surmonter – qui retiendra notre attention³.

³ Il convient de préciser dès à présent que mes propres relations avec le chamane s'avéreront de plus en plus difficiles. Je l'ai connu en 2007, et à cette époque j'étais son « anthropologue officielle » qui produisait une vidéo qu'il comptait utiliser pour ses activités promotionnelles. J'ai également participé avec lui à d'autres séminaires et conférences (à Pau et à Paris) dans les mois qui suivirent. A la fin de l'année je l'ai revu dans l'appartement parisien luxueux qui est le bureau officiel de l'association Mahkimé qui lui permet d'opérer légalement en France (*supra*). En février 2008, à la suite d'un séminaire à Paris, j'ai rencontré d'autres femmes membres de l'association, dont une qui m'a fait part de rumeurs à propos des activités économiques du chamane et de ses relations avec certaines participantes. Le chamane eut vent des confidences qui m'avaient été faites et à partir de ce moment-là nos relations sont devenues plus compliquées. Tout en acceptant formellement ma participation au voyage au Mexique, qui a eu lieu peu de temps après, il omit de me donner toutes les informations nécessaires au voyage et, une fois arrivée sur place, il fit clairement comprendre que moi et la personne qui m'accompagnait n'étions pas les bienvenus. Une longue et pénible négociation financière s'est avérée nécessaire pour que nous puissions rester. La durée prévue du séjour était de quinze jours, pour un montant total de 1800 euros, vol non compris. Toutefois, certains participants ne sont restés qu'onze jours, d'autres neuf, chacun selon ses disponibilités, chacun s'accordant directement avec le chamane sur le prix. Nous avons dû payer le montant total du voyage, même s'il était prévu que nous n'y restions qu'une partie du temps.

Ayant choisi de me concentrer sur les relations entre les participants durant le voyage, je n'ai pas considéré comme nécessaire d'approfondir leurs trajectoires personnelles. Voir *Looking for Mary Magdalene*

3.1 De l'annonce dans le monde virtuel à l'Université Indigène dans le monde réel

A partir de l'automne 2008, l'annonce de la « Cérémonie des 8000 tambours sacrés pour la guérison de la Mère Terre » commençait à être diffusée sur Internet, sur des blogs et autres sites qui traitent de spiritualité. Sur le site français www.soleil-levant.org, apparurent le 30 octobre 2008 les renseignements suivants qui permettent d'apprécier l'envergure du cadre au sein duquel était prévu le voyage de mars 2009 au Mexique:

« Cérémonie des 8000 tambours sacrés pour la guérison de la terre et pour la paix. Rassemblement dans les Pyrénées, près de Pau en décembre 2008 avec les Otomi Toltèques. C'est un peuple très ancien, descendant de la première humanité, dit sa mythologie, qui nous interpelle. Les anciens du peuple Otomi, installés dans les vallées et les montagnes de la région de Mexico, ont gardé la mémoire de leurs traditions orales issues de la lignée Olmèque, Toltèque et Teotihuacan. Leur culture et leur spiritualité procèdent d'une cosmovision profonde du Monde et de l'Univers et se traduit par un Art de vivre, des Arts, et une médecine sacrée. Selon les Otomis, les cérémonies sacrées ancestrales aident à équilibrer le corps physique, mental, émotionnel et spirituel, mais aussi tout l'entourage, les familles et les communautés, la planète et l'énergie du cosmos. Dabadi Serafin, chef spirituel du peuple Otomi Toltèque, est un des porte-paroles pour la défense des droits des peuples indigènes, dans le monde entier, notamment à l'ONU, l'OMPI (Organisation Mondiale de la Propriété Intellectuelle) et à l'OEA (Organisation des Etats d'Amérique à Washington) et président de l'Association *Makhimé* en France. Fondateur de l'Université Indigène Internationale, ambassadeur de la paix et initiateur de la cérémonie des 8000 tambours, il voyage dans le monde entier pour diffuser les enseignements de la tradition ancestrale Toltèque. Aujourd'hui, la planète nous envoie de nombreux messages sur la manière déséquilibrée dont vit l'être humain. La cérémonie des 8000 Tambours est un rassemblement mondial pour la guérison de la Terre Mère, pour la Paix et pour la Joie de Vivre.

Cette rencontre est issue d'une vision reçue lors d'une cérémonie de la nation Otomi Toltèque, adressée aux Peuples indigènes et à toute l'humanité. Voici ce que dit la prophétie: « Le jour où se réuniront les sons des huit mille tambours sacrés sera le début de la véritable guérison de la Terre Mère, de toutes les espèces et de la famille humaine si déséquilibrée actuellement. Ce chemin nous mènera vers la paix sacrée, la connexion harmonieuse avec l'univers, la mère nature, la communauté, la famille et avec notre propre cœur. Le temps est venu de nous réunifier, de rencontrer à nouveau les traditions des 4 directions pour réactiver l'énergie cosmique, guérir nos blessures du passé, soigner notre Terre Mère, en respectant la vie, la liberté, la dignité

(Fedele, 2013) sur l'importance de la dimension biographique pour comprendre les motivations des participants dans des pèlerinages dans les lieux connues pour leur importance spirituelle en Europe.

des peuples. Ainsi, les messages des anciens nous parlent de la nécessité de convertir les tambours de guerre en tambours de paix, de reconnaître l'importance de travailler pour l'harmonie et la transformation pacifique des conflits qui se manifestent dans le monde entier. Porter le message d'Amour et de Respect à toutes les manifestations de la Vie sur la planète et vivre dans la joie, disent les Otomis Toltèques ».

Voici les principes de la cérémonie des 8000 Tambours: Inviter chacun à une démarche de conscience pour l'évolution planétaire et ainsi participer à la guérison de la Terre Mère, ici et maintenant 1) Utiliser le pouvoir énergétique des tambours, de la voix, du son et des instruments sacrés 2) Réapprendre à vivre dans la simplicité, l'harmonie, la paix, le respect, la joie et le sacré comme le proposent les traditions ancestrales indigènes.

Le premier rassemblement mondial pour la guérison de la Terre mère et pour la paix a eu lieu au Mexique en 2004. Le peuple Otomi se propose de commencer un pèlerinage mondial dans les vortex des cinq continents, avec la présence du Conseil des Anciens, à chaque équinoxe et solstice (toute proposition de région est bienvenue). En septembre dernier, la cérémonie a été pour la première fois animée hors du pays Otomi, à Paris, par Dabadi Serafin. Du 19 au 21 Décembre prochain, c'est la région des Pyrénées qui l'accueillera. Puis le 21 Mars 2009, le cœur de la cérémonie sera le Centre Cérémonial Otomi à Temoaya, au Mexique. En communion avec les anciens du peuple Otomi du Mexique et tous ceux qui, sur tous les continents, voudront se joindre à cette action pour la guérison de la Terre-Mère, pour la Vie et la Paix, chacun, s'il se sent en accord avec elle, peut rejoindre la cérémonie, avec son tambour ou le tambour de son cœur »⁴

Suite à cette information je pris contact avec un homme Marc qui avait participé au voyage mexicain l'année précédent. Marc, un monsieur sur la soixantaine qui avait pris sa retraite après toute une vie passé à travailler en tant qu'ingénieur. Après son divorce il avait commencé à s'intéresser au yoga. Au cours d'une retraite de méditation, il avait connu une femme qui lui avait parlé du chamanisme mexicain et de Serafin. Suite à cette rencontre Marc avait suivi quelques conférences données par le chamane à Paris, et il avait rejoint au Mexique pour quelques jours le mexicain et son groupe en 2007 qui ressemblait à celui prévu pour l'équinoxe du 2009. Marc me regarda avec une attitude toujours souriante et flatteuse et il me prévint:

« Bon le pays c'est vraiment fabuleux! Il faut absolument y aller. Par contre là cette histoire du chamane, je ne sais pas trop quoi en penser [...] il nous avait dit qu'il avait fondé une université, une grande structure, ehhh bref quand nous sommes arrivés il n'y avait presque rien, encore un immeuble en construction et les gens étaient logés

⁴ Annonce paru dans le site internet soleil-levant.org le 30 octobre 2008.

sur des matelas posés par terre. Je suis resté seulement deux jours pour la cérémonie des 8000 tambours, là par contre c'était impeccable! Le jour après la cérémonie j'ai préféré poursuivre mon voyage tout seul au sud du Mexique, à la plage [...] Mais vas-y, ce sera sans doute intéressante pour tes recherches».

Je commence ainsi à considérer la possibilité de prendre part au voyage pour approfondir mes recherches. Je reprends les enregistrements faits au cours de l'été 2007 quand l'homme mexicain au cours du stage organisé avec Tamara (voir chapitre 5) avait décrit l'Université Indigène avec force détails la faisant apparaître comme une institution importante:

« Nous avons différents projets dans la communauté pour faire renaître la tradition ancestrale, pour enseigner la langue otomi aux enfants, parce que l'éducation nationale a détruit notre langage, a cassé notre tradition spirituelle, comme pour d'autres peuples qui ont disparu; nous sommes dans la même situation, nous voudrions donner à notre peuple les écoles pour enseigner aux enfants leur tradition.

En 1993, on a créé l'Université Indigène au Mexique, parce qu'on a organisé un grand rassemblement de peuples indigènes de différentes traditions, venus de l'Amérique du Sud, du Centre et de l'Amérique du Nord, 400 peuples indigènes sont venus et on a décidé de créer quelque chose ensemble, une école ou un système d'éducation traditionnel pour enseigner cette sagesse, pour enseigner nos traditions, la vision cosmique, la spiritualité, la formation pour les guides spirituels de notre peuple, aussi pour maintenir la médecine ancestrale.

Nous possédons beaucoup de techniques, de méthodes pour la guérison, même provenant d'autres continents; la guérison à travers le son, les pierres, la voix, les gestes sacrés, le massage, la réflexologie, à travers la terre, la médecine de la terre, de l'eau, du vent, de l'énergie du monde, l'énergie du soleil, à travers l'eau; donc c'est un grand cercle, un très grand cercle, c'est pour cela qu'à travers l'Université Indigène, les maîtres, les professeurs, les instituteurs doivent être les gens qui sont nés dans la tradition ancestrale et qui ont reçu l'enseignement quand ils étaient enfants, même s'ils ne savent pas écrire en espagnol ou en français ou écrire en anglais, mais ils ont l'expérience, la formation de l'université de la vie, l'université du ciel, l'université de la nature, donc c'est l'esprit indigène qui fait les enseignements pour les peuples indigènes, pas seulement pour la nation première, pas seulement pour la famille rouge, mais aussi pour les frères et sœurs des autres dimensions qui peuvent avoir la fréquence vibratoire, avec beaucoup de respect dans le partage, comme aujourd'hui, pour faire quelque chose pour l'humanité, pour la terre mère, pour les nouvelles générations, pour toutes ces familles de lumière qui se rencontrent pour une transformation pacifique et moins douloureuse, dans cette époque aux différents événements, tremblements et déséquilibres de la planète; il faut aussi sauver la planète. C'est l'esprit de cette Université Indigène... »

L'écart entre cette annonce pleine de promesses et la vétusté des locaux de l'Université Indigène Internationale dans lesquels les participants français seront logés durant une bonne partie du séjour fut source de déception.

L'*Universidad Indigena* est, en effet, un bâtiment moderne en béton de deux étages à la périphérie de Toluca, dans un quartier populaire, un peu à l'écart d'une des routes principales qui relie Toluca à Mexico. Au rez-de-chaussée, une petite pièce de quelques mètres carrés abrite un bureau, deux ordinateurs et des brochures qui font la promotion de la Cérémonie des 8000 tambours. Hors du bureau sont entreposés plusieurs tambours de diverses formes et tailles, utilisés par le chamane ou disponibles au tout venant à la vente. La construction du bâtiment est inachevée. Les murs encore à l'état brut sont ornés de posters qui donnent à voir, sous la forme d'une bande dessinée conformément aux exigences de l'iconographie moderne du panthéon de la nouvelle *mexicanidad* (De La Peña 2002), un guerrier/divinité aztèque qui tient dans ses bras une belle femme à moitié endormie représentant la Malinche, indigène considérée comme une traîtresse⁵. Dans une petite bibliothèque quelques colliers de graines, des tisanes, des crèmes pour le visage à base de produits naturels, des livres de poésie écrits par le chamane, des cristaux et de l'encens sont exposés pour la vente.

Par un escalier en construction sans parapet, on accède au premier étage où se trouve une salle de réunion pouvant accueillir une vingtaine de personnes (Figure 1), une cuisine-salle à manger meublée d'une grande table rectangulaire, d'un évier et d'une cuisinière de camping, ainsi qu'une chambre à coucher un peu austère avec une salle de bains privée, pouvant accueillir deux personnes. L'étage supérieur se compose de trois pièces également: deux chambres à coucher équipées de matelas posés à même le sol et d'une petite salle de bains, et une pièce avec des nattes sur le sol, où sont entreposées quelques boules de cristal au centre, des cloches en cristal utilisées comme instruments de musique, des tambours, de l'encens et des pierres. Sur les murs, on peut observer des photographies du chamane avec sa femme, en habits indigènes, ou les mains levées vers le ciel. D'autres affiches publicitaires représentent la cérémonie des 8000 tambours des années précédentes et, dans de petits cadres accrochés au mur, la photo de Serafin à côté de coupures de journaux locaux, relatant des interviews liées à ses activités. On trouve également d'autres images cadrées de la Malinche et du guerrier aztèque.

⁵ La Malinche, pour la culture populaire, fut la première indigène à trahir son peuple en devenant la maîtresse du conquistador par excellence, Hernán Cortés. Malinche est donc synonyme de traîtresse et de charmeuse. Malinche est aussi le nom d'un volcan inactif haut de plus de 4.000 mètres qui se trouve dans l'état de Puebla.



Figure 1 - Universidad Indígena
(© Denise Lombardi)

L'Universidad Indígena est donc une structure simple offrant un confort sommaire aux voyageurs. Il s'agit d'un hébergement temporaire, le chamane souhaitant construire des locaux plus achevés à l'avenir, grâce à l'achat d'un grand terrain de quarante hectares. Le chamane ne réside pas dans le bâtiment, mais arrive chaque matin pour récupérer le petit groupe. Les premiers jours, il les emmène visiter les sites archéologiques les plus célèbres des environs, et leur fait construire, sous sa direction, un *temazcal* ou hutte de Sudation dans les environs du Centre Cérémoniel Otomi où aura lieu la Cérémonie des 8000 tambours.

L'organisation du voyage en avion est laissée aux participants, tout comme leur arrivée, de sorte que les participants arrivent au gré de leurs agendas au cours de la première semaine. Les premiers arrivés, qui sont installés dans les locaux de *l'Universidad Indígena* sont cinq femmes françaises. Bien que je me présente auprès d'elles comme anthropologue, elles hésitent à répondre à mes questions sur les raisons de leur participation (seule Sylvie me racontera brièvement son histoire dès son arrivée), mais elles s'accordent pour dire qu'elles sont venues «pour oublier la vie de tous les jours et pour ressentir quelque chose de différent»:

- Aurélie, qui arrive de Bretagne, a 28 ans et est une jeune femme aux longs cheveux noirs, souriante et joviale; elle a longtemps travaillé avec les enfants et suit actuellement une formation pour devenir massothérapeute. J'avais connu Aurélie au

moment d'un stage tenu par le chamane en février 2008 à Paris dans l'appartement d'une peintre thérapeute aux origines cherokees.

- Claude, professeur de yoga, a cinquante ans. Elle vit à Rodez et est mère d'une adolescente. Elle a connu le néo-chamane au cours de l'été 2006, lors d'un séminaire auquel elle a participé avec toute sa famille; elle se souvient qu'à l'époque il était beaucoup plus sauvage et folklorique qu'aujourd'hui. En 2006, il se présentait avec de longs cheveux qui lui tombaient jusqu'au milieu du dos, et des clochettes attachées à ses chevilles tintaient vigoureusement à chacun de ses pas.
- Jeanne et Louise, amies de longue date et collègues dans le même bureau d'une grande entreprise manufacturière, sont retraitées depuis quelques années et viennent de Montpellier; les deux femmes ont participé à la conférence donnée par le chamane à Pau (Pyrénées-Atlantiques) pour le solstice d'hiver.
- Sylvie, une femme de près de soixante ans, a demandé un congé sans solde auprès du laboratoire pharmaceutique pour lequel elle travaillait depuis plus de vingt ans dans les environs de Lyon. Elle a fait cette demande suite à un grave problème de santé au niveau de la colonne vertébrale, qui l'a forcée à rester alitée pendant plusieurs mois. Après plusieurs physiothérapies, elle a récupéré physiquement, mais l'arrêt obligé a été pour elle le signe qu'elle devait revoir certaines choses importantes dans sa vie. Elle a décidé au sortir de cette épreuve qu'elle devait d'abord s'occuper de son côté intérieur, et que la maladie avait certainement été un signal important envoyé par son corps. Elle avait eu vent du voyage au Mexique grâce à Internet.

Un autre participant de nationalité française, l'assistant du chamane, est Modité (nom que lui a donné le chamane). Il est le secrétaire « à tout faire » de Mahkimé, l'association loi 1901 grâce à laquelle le chamane peut opérer légalement en France⁶. J'aurai l'occasion de

⁶ Les objets de l'association Mahkimé: «Favoriser et diffuser la culture et la sagesse indigène, notamment celle du peuple Otomi et ses origines Olmèque Toltèque Teotihuacan dans le monde; récupérer, véhiculer et faire connaître la langue, la littérature, l'histoire, les traditions, les valeurs et les arts des peuples indigènes; aider et soutenir les programmes et les projets des Otomi et des peuples indigènes; promouvoir la paix, le respect de la nature, l'environnement, le bien être, l'éducation intergénérationnelle, la communication, les droits des peuples indigènes, l'entraide, l'échange culturel et la solidarité entre les peuples; transmettre les enseignements ancestraux participant au bien-être et à une meilleure connaissance de soi, à l'épanouissement et au développement moral, social, intellectuel, spirituel et professionnel de l'individu; procurer une vie digne aux personnes âgées, aux enfants, aux adolescents, aux jeunes, aux hommes et femmes des peuples indigènes» (www.net1901.org).

rencontrer Modité plus tard à Paris, où il a travaillé comme informaticien pour le compte d'une grande entreprise. Il avait 28 ans à l'époque et pensait quitter son emploi de bureau pour se consacrer entièrement au chamanisme. Au fil des années, il a réalisé ses rêves. En effet, comme on peut le lire sur son site Internet (www.sagesseancestrale.com), il habite actuellement à Cuzco, au Pérou, et il organise régulièrement des voyages au Mexique, en Équateur, au Pérou, en Espagne et en Angleterre. Il se présente comme « Initié dans les Traditions Toltèques, Mayas, Sionas, Inkas, et Tiwanakus ». Au cours des séminaires qu'il tient régulièrement en Europe et en Amérique du Sud, il propose la découverte des anciennes civilisations mésoaméricaines et leur chamanisme, ainsi qu'une introduction à certaines techniques spirituelles qu'il combine avec celles des arts martiaux orientaux dont il est expert. Il a produit plusieurs livres, CDs et DVDs.

Une autre participante, Beatriz, 43 ans, vient, quant à elle, de la ville de Mexico. Infirmière dans un grand hôpital de la capitale; elle dit vouloir apprendre les connaissances transmises par le chamane pour les utiliser auprès de ses patients. Pendant le voyage, d'autres personnes se joindront au groupe pour de courtes périodes. A la veille de l'équinoxe de printemps, par exemple, un jeune couple marié de fraîche date se présente; ils viennent des montagnes des alentours de Toluca, et sont des cousins du néo-chamane. Après la cérémonie du 21 mars, ils rentreront chez eux. Signalons aussi la présence pour une journée de Marc, un Belge de quarante ans qui voyage seul à travers l'Amérique du Sud. Il a connu le néo-chamane la veille de la cérémonie des 8000 Tambours Sacrés à Temoaya, lors de la préparation du *temazcal*. Lorsque la cérémonie est terminée, il décide de poursuivre son voyage vers le Nord du pays.

Pendant le voyage, nous faisons également la connaissance d'une étudiante mexicaine qui a été embauchée pour travailler pendant la semaine qui précède l'équinoxe, pour la distribution des brochures et la promotion de la journée des 8.000 tambours à Toluca et dans ses environs. Pendant le voyage, les repas sont à la charge de Madame Clara, la *cocinera* toujours affairée à préparer des *tortillas*, du *guacamole*, du poulet et des *refrescos*. Cette jeune femme très timide, mère de quatre enfants et confrontée à des difficultés économiques, sera pratiquement la seule femme originaire du lieu avec laquelle le petit groupe aura des contacts. Pendant les longues pauses en attendant l'arrivée du chamane, elle raconte les différentes tentatives infructueuses de son mari pour migrer vers les Etats-Unis et évoque les difficultés de la vie quotidienne dans un pays comme le Mexique. Nous la verrons ramasser

les restes de dîner pour sa famille. Aurélie, Claude, Sylvie, Jeanne et Louise s'attacheront à Clara et à sa famille, leur laissant, avant leur retour en France, quelques-unes de leurs tenues les plus chaudes, ou de modestes cadeaux pour les remercier de leur travail et de ses petits bouts de vie partagés.

Enfin, l'épouse et les trois filles du chamane participeront aux activités du groupe. L'homme qui conduira le minibus loué pour l'occasion est le beau-père du chamane.

3.2 Le Centre Cérémonial Otomi et la cérémonie des 8000 Tambours

Après une nuit blanche passée sur le *petate* Otomi, une nappe de fibres de palmier tressées, l'alarme du réveil sonne un peu avant six heures. Un petit-déjeuner rapide et c'est le départ en voiture pour le Centre Cérémonial Otomi au sommet de Temoaya (Figure 2) où le chamane célébrera, à l'occasion de l'équinoxe de printemps, la «Cérémonie des 8000 tambours pour les soins et la guérison de la Mère Terre». Le groupe, entassé dans deux voitures, transporte tout le nécessaire pour passer la journée en extérieur: des poêles, de l'eau, de la nourriture, des cuisinières, des bouteilles de gaz. La petite troupe suit, encore à moitié endormie, les indications du chamane mexicain qui s'occupe à régler au mieux les demandes de chacun. La caravane de voitures progresse rapidement dans le brouillard laiteux, à l'entrée du centre cérémonial, quelques techniciens attendent le chamane pour arranger certains détails de sonorisation. A son arrivée, Serafin donne des instructions pour installer une grande banderole à l'entrée principale, et nous progressons le long de la route goudronnée conduisant à l'amphithéâtre Otomi.

La vaisselle et les objets personnels sont déposés dans le *temazcal* ou hutte de Sudation qui se trouve à l'extérieur de la clôture entourant le parc sur plus de quatre-vingts hectares. Le *temazcal*, dans laquelle est prévue une séance de bains de vapeur d'eau, a été construit durant les jours précédents par les participants du groupe, en suivant les indications du chamane. Construit en matières végétales, il a une forme de dôme avec un diamètre d'environ 6 mètres; les murs sont constitués d'arbustes sommairement tordus et attachés ensemble, et le toit est recouvert de bâches en plastique, de branches et de feuillages.

Du *temazcal* surgissent quatre yeux plissés, il s'agit d'un homme et d'une femme français, rencontrés par le groupe durant les jours précédents, qui ont utilisé le *temazcal* pour s'abriter du froid et de l'humidité nocturne.

Clara allume le feu et commence à cuisiner des *frijoles et tortillas*, pendant que le groupe pénètre dans l'amphithéâtre. Il est huit heures du matin et le centre cérémoniel est désert. Les femmes françaises parcourent le centre, prennent des photos, bavardent et certaines préfèrent méditer à la lumière des rayons du soleil qui apparaissent de temps en temps entre les nuages. Pendant ce temps, le néo-chamane donne les dernières instructions pour la sonorisation et tester les microphones. Les cinq techniciens exécutent ses ordres activement.



Figure 2 - Centro Cerimonial Otomi
(© Denise Lombardi)

Vers neuf heures du matin, le centre cérémoniel commence lentement à accueillir d'autres personnes. Ce sont surtout des familles avec enfants venues pour le pique-nique du dimanche, des groupes d'adolescents bruyants avec leur ballon de football ou leur stéréo, et un grand groupe d'une cinquantaine de personnes entièrement habillées en blanc. A dix heures tout est prêt et Serafin commence la cérémonie. Vêtu de blanc, le regard fier, ses cheveux longs maintenus sous un bandeau décoré, il se pose au centre de l'amphithéâtre face à un brasier sur lequel brûle le *copal*, une résine locale qui dissipe un parfum semblable à celui de l'encens. Le son profond du *caracol* résonne, puis, debout, le néo-chamane commence à jouer vigoureusement du grand tambour d'un mètre de hauteur. Ses trois filles et sa femme, vêtues de la tenue traditionnelle (*chinquete, faja e blusa*) tenant chacune un tambour, sont à ses côtés.

Le chamane prend alors le microphone. Il mentionne la première grande réunion de

tous les chefs spirituels indigènes qui eut lieu au Centre Cérémonial Otomi dans les années 1990 (cf. Galinier Moliniè 2006: 276-287), et se présente comme *Jefe del pueblo Otomi*, chef spirituel du peuple et porte-parole de la prophétie des 8000 tambours sacrés, selon laquelle le jour où 8.000 tambours se réunissent pour jouer ensemble, la guérison de la Terre Mère se produira⁷.

Il y a sur place environ deux cents tambours. Beaucoup de participants sont venus équipés de leurs propres tambours et lorsque le chamane nous invite à marcher en cercle tout en jouant, un bruit sourd s'élève et rythme la cadence de nos pas. Il y a plusieurs policiers armés en uniforme qui surveillent ce qui se passe et ne cessent d'aller et venir en se déplaçant à bord de petits cars électriques. Pendant deux heures, les gens chantent et discutent, tandis que les participants vont et viennent à l'intérieur du cercle chamanique. Il y a beaucoup de gens curieux qui se limitent à observer, assis sur des marches, et qui, à plusieurs reprises, sont invités à rejoindre le groupe. Des enfants jouent au foot sur les hauteurs de l'amphithéâtre, les couples flirtent, allongés sur les pelouses. Il y a beaucoup d'enfants, qui jouent et crient sur le haut des escaliers. Un couple de personnes âgées indigènes, avec de longues tresses grises, restent à l'écart pour manger des tortillas de maïs.

Serafin ne veut pas que nous prenions ni des photos ni d'images vidéo, il exhorte les participants à respecter ses interdictions. Ses paroles et les efforts de Modité pour intercepter tous les photographes amateurs sont inutiles; comme souvent lors d'événements collectifs, les spectateurs sont munis de téléphones portables, de caméras vidéo ou d'appareils photo pour filmer et photographier l'événement.

Dans l'après-midi, la cérémonie se déplace à l'intérieur d'une grande salle utilisée pour des conférences, à côté du musée. Le chamane, accompagné de sa fille aînée qui joue du *didgeridoo*, continue de battre le tambour, dans un crescendo d'émotion collective. Il rappelle que les battements du tambour équivalent aux battements du cœur, en faisant référence à l'analogie entre le tambour, le cœur et la terre. Pendant ce temps, des enfants accompagnent l'assistant Modité qui passe au milieu des personnes pour vendre des tambours exposés ou bien en prêter pour assister à la cérémonie.

A l'extérieur de l'amphithéâtre, les groupes vêtus de blanc effectuent des purifications rituelles, *limpias*, en utilisant l'encens libéré du *sahumerio*⁸ de céramique que chacun a à sa

⁷ Le chamane revendique l'endroit où a été construit en 1980 le centre cérémonial, il s'agit des terres ancestrales d'appartenance Otomi et comme telles, elles doivent être restituées à son peuple.

⁸ Le *sahumerio* est un objet utilisé dans toute l'Amérique Centrale. Il s'agit d'une sorte de coupe en céramique peinte, haute de 30 cm, à l'intérieur il y a de la braise où brûlent des morceaux de copal ou d'autres encens. Dans

disposition. C'est un groupe de disciples de Castañeda, qui se nomment eux-mêmes les *castañediens*, ils organisent des voyages dans le désert du Nord du Mexique, pour faire des rituels en utilisant du peyotl (un cactus hallucinogène), et à son avis il y a trop de monde à Temoaya pour honorer l'équinoxe. Le leader est un homme blond aux yeux bleus, grand et mince, la cinquantaine, portant des jeans et un chandail de laine épaisse pour se protéger du froid, un bandana rouge sur la tête et un chapeau style texan, ainsi que des bottes en peau de reptile. Il s'appelle Franck et rapidement il m'explique que leur philosophie est basée sur les vraies traditions mexicaines et non sur les attractions touristiques proposées par d'autres chamanes, en m'indiquant le nôtre d'un signe de la tête. Ils sont partisans de Carlos Castañeda, réputé comme véritable chamane, un *sabio* aux pouvoirs surnaturels. Soudain l'homme porte son attention sur d'autres personnes. A côté de lui se trouve son fils, ce dernier me laisse son adresse e-mail au cas où je souhaiterais les suivre dans le pèlerinage qui aura lieu dans les jours à venir, au Nord du pays, sur la route des *peyoteros*, en des lieux saints castañediens (Figure 3).



Figure 3 - Les Castañediens
(© Denise Lombardi)

L'important groupe castañedien s'anime avec la présence de dix prêtresses, responsables des purifications. Les femmes qui ont entre trente et cinquante ans portent de longues robes blanches, elles ont les traits métis, de longs cheveux noirs attachés par des tissus colorés, coiffées et maquillées. Chacune dispose d'un *sahumerio* fumant, qu'elle tient à deux mains. En face de chaque femme se forme une petite file de personnes attendant

la tradition Otomi, le *sahumerio* est un des attributs typiques du chamane. Dans la représentation des personnages de cartes découpées nommées *N'Zaki*, la figure qui correspond au chamane apparaît avec le *sahumerio* sur la tête.

impatiemment leur tour. Dans le public, il y a des gens de tous âges, enfants, adultes et quelques personnes en fauteuil roulant. Une fois son tour venu, la femme s'approche et soulève très haut le *sahumerio*, prononce quelques mots à voix basse et secoue le *sahumerio* tout autour du corps de la personne. Après quelques minutes, la séance de purification s'achève par une longue étreinte entre la prêtresse et la personne désormais purifiée.

Tandis que certaines prêtresses continuent les purifications avec le *sahumerio*, d'autres commencent à pratiquer des séances de massage et de friction en apposant leurs mains sur le corps des participants. Un américain qui se trouve à côté de moi est soumis au traitement: la première phase est celle de l'établissement d'un diagnostic, la femme lui demande de s'allonger sur le sol puis elle lui marche sur le dos. Ensuite, il y a une phase plus thérapeutique: l'homme est assis par terre et elle lui masse vigoureusement les épaules, en insistant plus particulièrement sur la colonne vertébrale. Après le traitement, on lui demande s'il souffre de problèmes au genou, et l'homme atteste que dans quelques mois, il devra se faire opérer d'un problème aux ligaments croisés qui le font souffrir depuis plusieurs années.

L'homme étonné, remercie chaleureusement la femme et prend des renseignements pour rejoindre le groupe de castañediens pendant quelques étapes de leur voyage vers le désert.

Le grand centre cérémonial est bondé de monde, dans un constant va-et-vient entre l'intérieur, où notre chamane continue de jouer du tambour et l'extérieur où les castañediens prodiguent leurs traitements. C'est une situation informelle à laquelle les gens participent librement, beaucoup se contentant d'observer l'agitation du haut des escaliers de l'amphithéâtre. Les plus jeunes sont allongés sur les grandes pelouses à proximité, en train d'écouter la radio et s'adonnant à de longs pique-niques; quant au groupe des Français, il est dispersé dans la foule et vagabonde intrigué.

En début d'après-midi, le chamane cesse de jouer et le petit groupe se déplace vers le *temazcal*. Là, nous mangeons avec d'autres personnes qui nous ont rejoints, dont l'américain avec son problème au genou, sa femme et ses filles. A eux s'est ajouté un groupe d'adolescents, amis des filles du chamane. Une heure s'écoule, pendant laquelle certains jouent de la guitare, d'autres du tambour. Il commence à faire sombre, le ciel se pare de couleurs rouges orangées. Pendant ce temps, un grand feu a été allumé, il servira à chauffer les pierres qui seront ensuite placées à l'intérieur du *temazcal* et sur lesquelles on versera de l'eau pour que des nuages de vapeur chaude s'en dégagent.

Tous les participants s'y sont préparés, habillés en pantalons courts, en t-shirts ou en sous-vêtements féminins. Puis on entre dans le *temazcal* pour le bain de vapeur. L'accès est une sorte de trou à traverser sur les genoux, fermé par un épais rideau en plastique. A l'intérieur, l'espace est exigü, la douzaine de personnes rassemblées est assise dans l'obscurité et dans la fumée produite par les pierres sur lesquelles le chamane jette de l'eau pour provoquer de la vapeur; outre l'eau, des herbes séchées sont également placées sur les pierres, propageant une odeur âcre.

Le chamane est accompagné par son épouse, tous deux assis près de la source de chaleur. Il parle en français à propos des pouvoirs de guérison des herbes, des connaissances de la nature, transmises depuis des générations par les ancêtres qu'il appelle *los abuelos*, et de l'importance du peuple Otomi dans l'histoire mexicaine. Il dit qu'elle a été la dernière ethnïe à se soumettre aux Espagnols, au moment de la conquête. Pendant longtemps, ils ont résisté aux colons et ont refusé d'apprendre l'espagnol. La femme explique: « Le *temazcal* est depuis toujours une partie fondamentale de nos traditions et fait partie de la *costumbre*, les femmes d'aujourd'hui l'utilisent comme remède contre toutes les sortes de maladie. Nos ancêtres *nuestras abuelas* utilisaient le *temazcal* après l'accouchement. Les femmes venant d'accoucher, *las parteras*, restaient pendant quarante jours après la naissance de l'enfant dans le *temazcal* avec l'aide des femmes plus âgées qui donnaient des potions avec les herbes pour faire rétrécir l'utérus, *la matriz*; entrer dans le *temazcal* signifie pénétrer dans la Terre-Mère, dans ses profondeurs au travers desquelles l'on peut trouver ses racines; c'est un retour au ventre de la terre, un retour au ventre de la mère ».

La température élevée est maintenue par le remplacement des pierres par d'autres qui se trouvent à l'extérieur et qui continuent de brûler dans le feu. Modité est chargé par le néo-chamane de remplacer les pierres refroidies, à l'aide d'une solide pelle. La température la plus haute dépasse les cinquante degrés. Thaay parle des pouvoirs de guérison des herbes, des avantages de cette tradition de purification ancestrale et du *temazcal* comme d'un retour au ventre maternel. La chaleur augmente encore, j'ai peur de m'évanouir, je préfère sortir.

Dehors, la fille française qui avait dormi dans le *temazcal* réapparaît. Elle a trente-cinq ans et se trouve seule au Mexique depuis plusieurs mois. Elle n'a avec elle qu'un simple sac à dos. Elle est rousse, ses cheveux emmêlés semblent ne pas avoir vu de coiffeurs depuis longtemps, elle porte un long poncho vert. Elle a de graves problèmes de santé et espère trouver un remède au Mexique. Elle voyage depuis plusieurs mois, elle est partie de la Riviera Maya, où elle n'a rencontré que des touristes étrangers, avant de remonter au Chiapas, à San

Cristobal de las Casas, puis vers Mazunte et Oaxaca, où elle a connu d'autres *mocilleros*⁹ comme elle, qui lui ont parlé de la cérémonie Otomi où elle pourrait assister aux célébrations de l'équinoxe. Au début, elle pensait se rendre à Teotihuacan, mais elle fut dissuadée par des rumeurs qui décrivaient le site archéologique comme exclusivement fréquenté par des touristes New Age qui, le 21 mars, affluent en masse sur les sites sacrés mexicains. Elle dit avoir déjà rencontré d'autres chamans avec lesquels elle a essayé plusieurs substances psychotropes telles que l'*ayahuasca*. Elle me raconte son expérience avec les hallucinogènes, la définissant comme difficile mais indispensable. Elle a vomi maintes et maintes fois, des vomissements nécessaires, selon elle, pour se purifier de toutes les douleurs physique et émotionnelle accumulées dans son corps, ainsi que de toutes les souffrances endurées au cours de sa vie.

Elle m'avoue qu'elle n'est pas convaincue par notre chamane. Surtout, elle trouve que les soins qu'il propose à base de plantes sont trop coûteux. Le montant est d'environ deux cents euros pour les soins, en plus de l'indemnité journalière qu'elle devrait payer pour suivre le séminaire. Elle me confie que la maladie qui est en train de la tuer est le sida, et qu'elle préfère continuer son voyage à la recherche d'un autre chamane, en allant vers le Nord. Elle m'explique que les thérapies occidentales n'ont eu aucun effet sur elle, et qu'elle est au Mexique pour s'offrir une dernière chance de guérir, et si ce n'est pas possible physiquement, au moins sur le plan émotionnel... mais dans les deux cas, Serafin ne lui semble pas être la personne à qui accorder sa confiance. Elle s'en va, son sac sur le dos; un elfe vêtu de haillons verts s'éloigne à l'horizon...

Non loin du *temazcal*, il y a un ouvrier qui s'occupe de l'entretien du centre. Il me demande une cigarette et nous commençons à discuter. Il connaît personnellement le chamane. Il en parle en l'appelant par son prénom et nom d'origine, B. Il m'explique qu'il y a encore quelques années, Serafin était un homme du peuple, quelqu'un comme eux, « un homme simple ». Mais un jour il a décidé de se consacrer à ses activités et depuis il s'est éloigné. Il a commencé à voyager puis il a fait venir des touristes au centre cérémonial. L'ouvrier donne peu de crédibilité au chamane, car pour lui, il est clair que Serafin travaille pour ses propres intérêts. Il pense que la cérémonie doit être réservée au peuple Otomi, mais il me fait remarquer que, paradoxalement, le centre n'accueille qu'un petit nombre d'indigènes. Le chamane ne les invite pas à prendre part à une cérémonie qui est pourtant la leur et qui

⁹ *Mocilla* signifie sac à dos, et par extension, les *mocilleros* sont des touristes qui voyagent uniquement avec le sac à dos, synonyme de liberté et d'indépendance. En anglais, ils sont définis *Backpackers*.

devrait se dérouler dans le respect des traditions. Les propos de l'ouvrier confirment l'analyse de J. Galinier (2010: 359) qui dans le cadre d'un article met en évidence les relations difficiles entre la population néo-indienne (dont il parle amplement dans son ouvrage de 2006) et la population locale présente sur le territoire mexicain ou qui a migré à l'étranger. Les Indiens et les néo-indiens se partagent le même espace, mais se l'approprient de manière antinomique: les premiers sont relégués au rôle de subordonnés, maintenus ainsi par la logique toujours plus exigeante de l'économie contemporaine, les seconds, les «néo» sont insérés dans un processus de repatrimonialisation d'un passé mythifié dans le but de devenir les acteurs des logiques économiques de sorte à ne pas se faire submerger par ces dernières.

Pendant ce temps, la séance dans le *temazcal* se termine. Les participants sortent en nage et étourdis par la longue exposition à la chaleur. Les américains se sentent régénérés et heureux; ce fut là une expérience importante pour eux. A l'inverse, certaines femmes françaises ne semblent pas satisfaites. Selon elles, ce n'est pas un véritable *temazcal*. Elles ont participé à d'autres expériences similaires en France¹⁰ et, bien que la technique soit correcte (les pierres et la vapeur d'eau), la construction ne leur convient pas: un vrai *temazcal* ne doit pas être recouvert de bâches en plastique, mais plutôt de peaux d'animaux ou bien d'un maximum de tissus naturels.

Ce que la plupart conteste aussi, ce sont les longues explications proposées par Serafin et par sa femme au cours de la séance. Ils auraient passé tout leur temps à « pontifier » à propos de la Mère-Terre et de la guérison, ce qui a empêché les participants de se détendre et de profiter de l'expérience. Claude se plaint du fait que le *temazcal* est, pour elle, un endroit de recueillement intime et qu'il n'y avait pas besoin d'explications ni de paroles; c'est un lieu de contact pour ressentir, où l'on peut se laisser envahir par l'énergie de la terre et de la chaleur.

Autour du *temazcal* ont lieu des discussions qui semblent ouvrir une brèche dans l'ambition spirituelle du voyage qui est symptomatique de la tension qui flotte dans les commentaires de participants. Pour les femmes l'expérience aurait dû être plus un moment de recueillement qu'un moment d'explications. Aurélie qui est toujours la plus enthousiaste à l'égard des activités proposées pendant le voyage, elle aussi trouve gênant les mots prononcés par l'épouse de Serafin. Selon elle: «Le chamanisme c'est le ressentir, c'est être centré sur soi-même et le *temazcal* est un lieu pour ressentir les énergies de la terre, du feu, du ventre de

¹⁰ Claude, par exemple, a des amis qui, dans la campagne près de Rodez, ont construit un *temazcal* dans le jardin et, tous les mois (généralement au premier croissant de lune), ils organisent des séances de *temazcal* nocturnes, auxquelles Claude participe souvent.

la terre...elle aurait dû nous raconter toutes ces histoires avant de rentrer, et non pendant. En tout cas quelle sensation intense, la chaleur, l'obscurité, la fumée, l'odeur des herbes c'était un tout unique...j'avais fait d'autres expériences de temazcal en France, mais jamais aussi puissantes que celle-ci avec Serafin ».

La nuit tombe, tandis que les plus jeunes dansent en short autour du feu. On commence à démonter le temazcal, on rassemble les casseroles, les plats, les ordures et tout le reste; le groupe se remet en route pour l'*Universidad Indigena*.

3.3 Changer de programme en cours de route: Las Grutas

Le programme de la journée prévoit un départ à 8h30 pour las Grutas de las Estrellas et ensuite la visite d'un complexe thermal où piscines et eaux sulfureuses sont mises à disposition des clients. Malgré une programmation alléchante, la journée est loin de s'être déroulée comme prévu.

A l'heure convenue le petit groupe est prêt. Se joignent à la partie l'américain et sa famille, venus faire un tour du Mexique, qui nous suivront avec leur propre voiture. Le couple est originaire de l'Etat du Texas, et est accompagné de ses deux filles d'environ seize ans.

L'une d'elles est enceinte et pour la mère, le but de ce voyage est d'aider sa fille à comprendre ce qui lui arrive et de méditer sur sa grossesse. Ils racontent qu'ils ont déjà voyagé dans le Sud du Mexique et qu'ils sont, à présent, sur le chemin du retour. Au cours de leur voyage, ils ont fumé un peu partout de l'excellente marijuana et sont étonnés que Serafin n'en utilise pas.

Le groupe attend impatiemment l'arrivée du chamane, qui débarquera aux alentours de 10h30, sans aucune explication pour son retard de deux heures. Il passe ensuite une demi-heure à attendre que tout soit prêt jusqu'à ce que finalement le voyage démarre dans le minibus loué pour l'occasion et conduit par le beau-père du chamane. Sur le chemin pour sortir de Toluca, il fera une pause au grand marché alimentaire et artisanal de la ville, où, entre l'achat de mangues, de bouteilles d'eau et de *chicharones* (il s'agit de la partie externe de la peau du porc frite dans l'huile), une heure et demie de plus s'écoulera.

Le voyage dans le petit bus, sous un soleil implacable, dure encore une autre heure et demie, les passagers supportent mal la chaleur et le soleil de plomb nous hante tout le long de la route.

Aux alentours de 14h00, le groupe se trouve face au complexe de la *Grutas de las Estrellas* (Tonatico dans l'État de Mexico). Dans la désillusion générale, nous apprenons qu'il s'agit du jour de fermeture de la semaine et que l'accès y est donc interdit. Le chamane ne se décourage pas. Il discute quelques minutes avec les gardiens qui surveillent les grottes et se fait indiquer un autre emplacement.

La troupe reprend de nouveau la route, et après une autre demi-heure de bus, elle entre dans un deuxième parc avec des grottes et des sentiers de randonnée. Du coffre du véhicule sont sortis quatre grands *Bols chantants de cristal* (fig.4) soigneusement enveloppés dans du tissu mou et portés par les hommes. Le groupe entre dans le parc guidé par le néo-chamane. On le voit parler avec agitation avec le personnel de la billetterie. Quelques minutes plus tard, il sort de son sac plusieurs brochures d'information qui lui font de la publicité puis il achète les billets d'entrée.



Figure 4 - Las Grutas et les Bols chantants de cristal
(© Denise Lombardi)

Nous sommes dans le *Parque Nacional Grutas de Cacahuamilpa* (dans l'Etat de Guerrero), un vaste domaine qui comprend quelques petits *pueblos*. L'élément le plus touristiquement attractif du site est la proposition de sports extrêmes: escalade, descente de la rivière en canoë, exploration des grottes souterraines, traversées en tyrolienne et randonnées dans les montagnes. Il y a quelques restaurants, des snacks et de petites boutiques où il est possible d'acheter de l'artisanat local, soit de micro-sculptures des différentes variétés de fleurs du parc taillées dans le bois. En plus des différents parcours, on peut visiter un petit zoo. Des expéditions de spéléologie sont également proposées dans les grottes locales, riches en formations calcaires.

Cette dernière proposition est celle qui remporte le plus d'adhésion auprès d'un groupe aux goûts hétérogènes. Nous marchons pendant environ quinze minutes dans des herbes hautes et denses jusqu'à ce que nous arrivions à l'entrée d'une immense caverne, d'une dizaine de mètres de hauteur. A l'entrée, il y a des écriteaux interdisant dans toutes les langues de toucher ou bien de voler des morceaux de la roche, de jouer de la musique, de manger et d'allumer des feux à l'intérieur de la grotte.

Durant la descente, le choc physique est fort, de l'éblouissement du soleil torride, des senteurs de la végétation luxuriante, nous passons soudainement à l'obscurité totale, à une odeur d'humidité et de moisissure pénétrante. Le parcours serpente au travers de la grotte sombre et humide.

La première réaction est de baisser le ton de la voix, dans une sorte de recueillement respectueux. La deuxième plus physique est de s'habituer à l'obscurité et d'essayer de distinguer les contours rocheux qui émergent de l'obscurité. En quelques minutes, l'environnement extérieur n'est plus perceptible, les participants sont prêts à se plonger dans le voyage au centre de la terre.

Avec notre groupe, une classe d'adolescents participe à la visite. Nous commençons le parcours en écoutant le guide qui illumine l'obscurité avec une torche, montrant d'impressionnantes formations calcaires qui, de temps en temps, nous permettent de discerner des images différentes, selon les ombres reflétées sur les murs. Derrière le groupe d'ados, nous traversons plusieurs grottes appelées les *Salones*, hautes de 20 à 80 mètres. Le guide fournit des explications techniques sur la différence entre les pics (stalactites) qui descendent du haut vers le bas et les stalagmites qui partent du bas vers le haut, et donne des informations concernant leur constitution biochimique ainsi que sur leurs diverses formations calcaires.

Tout le monde écoute avec intérêt les explications scientifiques, les yeux bien aiguisés pour tenter de percevoir les figures indiquées par le guide.

Selon l'imagination de l'observateur, les gens sont en présence d'un imposant profil de *bruja* - une sorcière avec un nez crochu qui rappelle la méchante belle-mère de Blanche-Neige -, des amants enlacés, la silhouette d'un lapin, le visage ridé d'un vieillard, et autres ombres chinoises.

Après un parcours d'une centaine de mètres qui nous mène de plus en plus en profondeur, sur la gauche apparaît un amphithéâtre naturel. Serafin s'éloigne du chemin, il explore la grotte et nous fait signe de le rejoindre. La classe continue la visite guidée tandis que le néo-chamane et tout le groupe s'arrêtent. Les épaisses couvertures qui protégeaient les cloches tibétaines sont étendues sur le sol et au centre sont disposés soigneusement les quatre *bols chantants en cristal* récipients en quartz blanc, extrêmement fragiles, présentant un diamètre allant de 25 à 50 centimètres.

Les quatre bols du néo-chamane sont de dimensions différentes, afin d'obtenir différents sons, chacun pouvant émettre une gamme de sept notes. Les bols sont tapés avec un petit battant (similaire à celui utilisé pour le tambour, mais de plus petite taille). Un coup bref sert à créer une première vibration, après quoi, on assiste à l'exécution d'un véritable concert. Les sonorités sont émises par un effleurement du petit battant sur la partie supérieure des cloches. La vibration devient un son modulé en fonction de l'intensité de la pression et de la zone de contact, il en résulte une mélodie vibratoire à faible tonalité qui se propage sans discontinuer.

Le néo-chamane s'agenouille, remercie la terre en se courbant jusqu'à embrasser le sol avec son front puis allume de l'encens et des bougies parsemées autour des bols. Il remercie les anciens habitants de ces grottes sacrées, les Olmèques, et offre sa musique en leur mémoire. Il commence son concert. D'abord, en cercle autour de lui, en se tenant par la main, puis en se balançant légèrement en harmonie avec le rythme des sons émis par les bols couplés à la voix profonde et entraînante du néo-chamane, les membres du groupe finissent par se mettre à leur aise. Certains méditent en position assise, d'autres valsent au son des cloches tibétaines, un autre s'allonge, et tous sont invités à *cerrar los ojos*, à fermer les yeux pour écouter l'énergie de la terre mère parce qu'ils se trouvent en son cœur et peuvent en percevoir toute la vigueur.

Le concert se poursuit pendant près d'une heure, dans un environnement irréel mêlé de sons et d'odeurs inhabituels.

A la fin, les participants sont enthousiastes du contact avec la mère terre et de la force vitale qui s'échappe de l'ancre obscur. Une expérience sensorielle unique. Le Texan continue

de vanter les compétences du chamane, sa capacité à transporter les participants vers d'autres mondes grâce à l'utilisation du son et de sa voix.

L'impression du moment est polarisée par les capacités du chamane et la puissance énergétique du lieu ainsi que par le voyage que tout le monde a fait dans le ventre de la terre.

Le temps passé dans la grotte, où ils ont été déconcertés par le son des bols de cristal et la voix mélodieuse du chamane, est décrit par les participants comme un véritable voyage au centre de la terre, entendu comme un voyage dans un autre monde, un voyage dans l'au-delà.

Passer deux heures dans l'obscurité, seul avec soi-même, accompagné par la musique répétitive et hypnotique des cristaux, permet d'expérimenter une activité sensorielle accrue. L'impression est d'effectuer un voyage avec le corps en parcourant un triple périple qui dépasse et condense les différents niveaux de perception. L'obscurité de la grotte, l'odeur de l'humidité combinée avec le parfum de l'encens, la mélodie permanente et vibrante des cristaux, sont des éléments qui contribuent à une perception sensorielle qui permet aux femmes de dire qu'elles se sont senties enveloppées comme dans l'utérus maternel et en même temps envahies par l'énergie de la terre et par sa puissance bienveillante, un voyage dans le voyage telle est la conclusion unanime des participants.

3.4 Les vestiges archéologiques: Malinalco

Clara, depuis tôt le matin, prépare des tortillas qui accompagneront du fromage, du thon, de l'avocat et des fruits, pour notre déjeuner pique-nique. Le groupe se prépare à partir, nous n'attendons que le néo-chamane avec le minibus loué pour l'occasion et qui nous servira à parcourir les soixante-dix kilomètres qui séparent Toluca de Malinalco.

En plus du néo-chamane, sa femme et ses trois filles sont du voyage. Le couple est habillé en blanc. Sur le chemin, nous passons à travers des champs de maïs *milpa*, cultivés par les indigènes qui tirent la charrue à la force du poignet et plus rarement, à l'aide de chevaux. Serafin contemple le paysage et tout en pensant à haute voix, il déclare que bientôt il pourra acheter le terrain nécessaire à la construction de l'*Universidad Indígena*.

À l'arrivée à Malinalco, Serafin achète des billets et nous commençons à gravir les trois cent quatre-vingts marches menant au sommet du complexe de pyramides du site archéologique. Le groupe se disperse et chacun part se promener sur le site et prend des photos parmi la foule de touristes visitant les ruines.

Un guide local commente l'histoire des ruines pré-hispaniques. Serafin et son épouse suivent prudemment. Le guide raconte brièvement l'histoire du site, se référant à la mythologie pour expliquer la fonction du temple du jaguar, utilisé comme lieu d'initiation pour les guerriers qui s'infligeaient des mutilations rituelles de toutes sortes (perforation de la langue, des narines, des organes génitaux, des lacérations de la peau). Au cours de cette initiation, ils restaient enfermés durant quarante jours dans le temple avec très peu de nourriture et d'eau à disposition de sorte à repousser leurs limites et expérimenter leur endurance. Poursuivant son récit, il parle du rôle que le site de Malinalco a connu par le passé et qu'il garde toujours aujourd'hui, comme étant un site riche en énergie et en puissance, attirant un énorme flux de personnes, en particulier pendant le solstice de printemps et l'équinoxe d'automne.

Le site archéologique est bondé, pour la plupart ce sont des touristes mexicains en vacances. Il y a des familles avec leurs enfants, des adolescents, des couples et un groupe de jeunes gens bruyants, au point de couvrir la voix du guide qui ne se laisse pas déstabiliser malgré le bruit qui enfle. Après avoir lancé un énième regard de désapprobation aux jeunes trublions, le néo-chamane intervient finalement pour les réprimander, les invitant à se tenir tranquilles, mais surtout en leur demandant de prêter attention au récit et à l'importance de l'histoire que le guide est en train d'exposer.

Après l'explication, nous entendons le son d'un *caracol*; quelqu'un se produisant en public au sommet de la principale pyramide à plan carré.

Serafin bavarde avec le guide et grimpe au sommet de la pyramide. Là, il ouvre son sac et en sort son tambour chamanique, une petite natte à disposer par terre, sur laquelle placer un porte-encens, des maracas, un *caracol* et des brochures publicitaires. Puis il commence à raconter l'histoire de Malinalco, assez similaire à celle que le guide racontait, et il accompagne ses paroles de chants et des battements de son tambour.

Un groupe d'une trentaine de personnes écoutent intriguées. Serafin leur propose de former un cercle, de se joindre les mains, et il invite les personnes qui jouaient auparavant à venir se produire au centre. Après avoir exécuté les salutations en direction des quatre points cardinaux et vers la terre et le ciel, il reprend les explications concernant le site. Nous assistons, cette fois, à une nouvelle version de l'utilisation des ruines de Malinalco, où l'initiation sanglante de futurs guerriers, devient une métaphore pour pousser les individus à une lutte positive, à un combat qui n'a pas pour but de tuer, mais qui sert à atteindre des objectifs personnels. Il enchaîne avec une explication sur l'importance de l'aigle et du jaguar. Et avant de commencer à jouer du tambour, il prononce quelques mots en otomi. D'autres

personnes sont montées au sommet de la pyramide, le cercle s'élargit, deux jeunes hommes corpulents qui jouent du *caracol* y sont invités. La scène qui se déroule sur le bleu de l'horizon réunit une cinquantaine de personnes se tenant la main pour former un cercle avec, au centre Serafin, vêtu de blanc, qui joue du tambour, les yeux fermés, le visage face au ciel; quatre autres personnes jouent du *caracol*, l'une d'elles est Beatriz, l'infirmière mexicaine qui participe au stage, elle aussi vêtue de blanc, qui assume le rôle d'assistante, alors que la femme du néo-chamane répand tout autour de la fumée d'encens qui se consume dans une petite coupe en céramique. Le groupe attire d'autres curieux qui s'approchent; toujours en jouant du tambour, le néo-chamane poursuit son explication sur la conception du monde, sur l'énergie, sur le combat d'une personne, sur la défense de la terre-mère et sur l'importance de la nature. Les explications sont en espagnol et en otomi.

L'espagnol, langue parlée couramment, est devenue, pendant les prières chamaniques, une sorte de langage exégétique essentiel pour mettre l'accent sur les mots et les explications en otomi. Les deux langues sont utilisées simultanément. A l'oreille des nombreux non-Otomi présents à Malinalco, la scène acoustique renvoie à une gestation sonore dans laquelle fusionnent des sons gutturaux et nasaux¹¹ de la langue otomi, le battement du tambour, le son étouffé du *caracol*, la mélodie des mots espagnols qui reviennent sans cesse comme *madre tierra, energia, paz, sanacion, sol, fuerza, pacha-mama*.

La musique et les paroles continuent encore pendant une demi-heure, puis le cercle se défait et, ne demeurent plus au sommet de la pyramide que le chamane, sa femme et les joueurs de *caracol*. Avant que le public ne se disperse, les brochures sur les activités chamaniques sont distribuées. Je m'attarde un peu en haut de la pyramide, attirée par une autre scène qui se déroule à quelques mètres du chamane otomi. Il y a deux femmes habillées à l'occidentale; l'une d'elles (la plus jeune) est couchée sur la roche, les yeux fermés, tandis que la seconde est à genoux, à ses côtés; les yeux fermés, elle parle à voix basse et appose ses mains sur la femme allongée; les mains ne touchent ni les habits ni le corps de la femme étendue, mais par moments, les muscles de cette dernière se contractent et son corps se cambre vers le haut, comme si quelque chose était en train de la hisser.

Pendant ce temps, le chamane aussi est sur le point d'effectuer des guérisons *sanaciones*, en utilisant le son. Une personne dans le public se place au centre et autour d'elle quatre personnes jouent du *caracol*: Beatriz, les deux jeunes hommes et une troisième, une

¹¹ «L'otomi est une langue tonale» comme définie par le texte *Gramática otomi*, Edwald Hekking et André Jesus, éditions Universidad Autónoma de Querétaro, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, Querétaro, 1984.

dame, soufflent vigoureusement dans leurs instruments en se déplaçant du bas vers le haut, afin de chasser les esprits. Un peu plus à l'écart, Serafin joue du tambour. Ainsi, lentement, un cercle de curieux commence à nouveau à se former. Les spectateurs refont timidement partie de la pratique de guérison. Tout se déroule tranquillement, jusqu'à ce qu'au sein du quadrilatère sonore vienne s'insérer la femme du chamane, qui jusque-là se contentait d'un rôle d'arrière-plan.

Dès que les quatre personnes se mettent à jouer dans sa direction, la femme, les yeux fermés, commence à émettre un gémissement, de plus en plus fort, qui se transforme progressivement en pleurs, des pleurs sans larmes qui la font trembler de la tête aux pieds. Les touristes présents affluent autour du couple chamanique. La femme qui jusqu'à présent s'occupait, avec ses mains, de la patiente allongée, accourt immédiatement et commence à agiter les mains frénétiquement autour du corps de la chamane, prononçant des mots à voix basse. Au même instant, la femme tombe à genoux, toujours en pleurant puis en criant, les yeux fermés, prononçant des mots incompréhensibles parmi lesquels on réussit à entendre *madre-tierra, naturaleza, pacha-mama, dolor, mundo*. Durant quelques secondes, le «Tableau Vivant» qui se compose au sommet de la pyramide représente une sorte de concile secret de chamanes: au centre se trouve le personnage principal qui git sur le sol, continuant à convulser et pleurer, entourée par les quatre joueurs de *caracol* qui continuent de souffler dans leurs instruments sans jamais s'arrêter. À l'extérieur de cercle, le chamane indigène chante en espagnol et en otomi, tandis que la guérisseuse qui a accouru appose ses mains sur le corps de son épouse et parle à voix basse. Le secrétaire du chamane (également habillé en blanc) se tient le visage entre les mains les traits terrifiés.

Pendant plusieurs minutes, le site archéologique de Malinalco est polarisé par cette scène, les touristes déferlent pour nourrir leur curiosité, mais après une dizaine de minutes, l'intérêt du public commence à diminuer.

La femme continue à pleurer et à crier, les yeux fermés, allongée sur le sol, les musiciens de *caracol*, épuisés, ont cessé de jouer de leurs instruments. Même la *curandera* habillée à l'occidental a mis fin à son travail, sollicitée par les caprices de son petit-fils. Sur la plate-forme pyramidale, il n'y a plus que la chamane à terre, le chamane à ses côtés, jouant sans relâche de son tambour, l'infirmière continuant à souffler dans le *caracol* et le secrétaire, le visage pâle, apposant ses mains sur le corps de la jeune femme de sorte à la calmer. Tout cela dure pendant environ une demi-heure, le tout s'interrompant brusquement quand ils réalisent qu'au pied de la pyramide, il ne reste plus que quatre enfants s'amusant à imiter, de façon grossière, les pleurs de la chamane.

J'observe la scène à distance, tout en prenant des notes: sur le sommet de la pyramide, il y a les trois personnages vêtus de blanc qui accompagnent de leurs instruments les cris de la femme gisant sur le sol; dans le même temps, on entend de plus en plus le rire des quatre bambins au pied de la pyramide. À un moment donné, les tambours et le *caracol* se taisent. Les quatre personnes regardent autour d'elles, surplombent le pied de la pyramide et voient les enfants pliés de rire. Les quatre adultes se reprennent puis redescendent.

Un gardien du site s'approche de moi, nous commençons à discuter. Il me raconte qu'il n'a jamais entendu parler de Serafin, qu'il s'agit de la première fois qu'il le voit à Malinalco; il trouve cela pour le moins inhabituel qu'on lui permette de jouer au sommet de la pyramide, il y a justement un règlement à cet égard, qui interdit ce type d'activité sur les sites archéologiques. Pour mon interlocuteur, nous avons assisté à une scène d'attraction touristique, parce que la religion au Mexique c'est le catholicisme et quand on a besoin de prier, on va à l'église et non pas sur un site archéologique. Le *show* de la dame en haut de la pyramide ne l'a pas surpris. Il y en a souvent à Malinalco, en particulier aux alentours de l'équinoxe de printemps.

Cela fait trois heures, depuis notre arrivée, il est temps de rentrer. Le chamane descend l'escalier en soutenant sa femme, puis à mi-chemin, il rencontre une connaissance, habillée comme un Indien des plaines: un pantalon en cuir à franges, des mocassins, le torse nu, de longs cheveux noirs ornés de plumes. Il s'arrête et parle avec lui, sa femme est accompagnée par le secrétaire jusqu'au parking.

Le groupe français s'arrête acheter des gadgets et des souvenirs dans les petites boutiques à l'extérieur du temple. La dernière image de cette journée bien remplie est le visage de Serafin soutenant sa femme pour monter dans le minibus qui nous ramènera à la maison. Cette dernière s'appuie de tout son poids sur le bras son époux. Il pose un tabouret sous ses pieds pour l'aider à monter, on aperçoit une chaussure en argent dépasser de la crinoline de la femme. Le chamane, penché pour soutenir sa femme, me fait alors penser à un vassal courbé sous le poids du devoir.

Le retour se passe en silence. Certains s'endorment, d'autres regardent les souvenirs achetés. Mais personne ne commente le comportement de la femme qui, encore fatiguée de l'intense journée, somnole aux côtés de son mari.

De retour à l'*Universidad Indígena*, il fait maintenant nuit. Les femmes françaises se dirigent vers la cuisine pour boire une tisane avant d'aller dormir. Le commentaire est unanime et Claude exprime la pensée qui est partagée par les femmes du groupe: « Mais c'est sûr l'épouse de Serafin doit sûrement avoir des problèmes personnels, comme tous

enfin...mais elle devrait les résoudre en privé, pas en public». Elle continue: « Ce ne sont certainement pas les esprits qui sont venus lui rendre visite, c'est la fatigue et la chaleur, c'est dur au Mexique! Et en tout cas elle exagère quand même... ».

3.5 Architectures pour ressentir les énergies (Teotihuacan)

Au programme du lendemain est prévu de visiter le site archéologique de Teotihuacan, qui est à plus de quarante kilomètres au Nord de la capitale. La veille au soir, l'attente est palpable, les femmes choisissent soigneusement leurs vêtements et, sur les conseils du chamane, elles privilégient une tenue claire. Claude me montre un pantalon et une blouse en lin blanc qu'elle mettra pour la première fois le lendemain à Teotihuacan. Elle les a achetés pour l'occasion en France, pour quelques euros. Elle me raconte que malgré leur beauté, elle n'osera jamais les porter dans sa ville d'origine. Elle a soigneusement préparé son voyage mexicain, bien que les indications pour l'organisation aient été sommaires. Elle a choisi avec soin les vêtements et s'est préparée mentalement les jours précédents, en pratiquant assidûment du yoga.

L'événement est prévu pour 7h30 du matin, la journée promet d'être intense avec la visite des sites archéologiques de Teotihuacan et de Tula: des territoires de l'époque précolombienne qui ont conservé des monuments impressionnants, connus et visités chaque jour par des milliers de touristes mexicains et étrangers.

À 10h30, le groupe est toujours coincé à Toluca. En attendant l'arrivée du chamane, les femmes lavent sa voiture, pour patienter. A 11h00, Serafin apparaît enfin et nous demande de nous mettre en cercle afin de nous expliquer son retard. La veille au soir, sur le chemin du retour, il a eu un petit accident: un des pneus du minibus a éclaté; la matinée a donc été consacrée à son remplacement. Il met en évidence un autre événement d'importance majeure. Ces derniers jours, sa fille aînée avait eu des visions d'un danger potentiellement mortel qui se serait abattu sur le groupe. La preuve de l'authenticité de cette vision a été révélée par l'accident auquel le chamane a été confronté et qui aurait été beaucoup plus grave s'il était intervenu sur l'autoroute, *autopista*, pour se rendre à Tula et à Teotihuacan (fig.5).

Les femmes, un peu choquées, acquiescent et remercient l'homme pour sa sagesse. Sylvie est la seule à rétorquer quelque chose, en soulignant qu'il aurait été possible de les avertir et que dans ce cas, l'attente aurait été mieux comprise. Serafin semble étonné, il n'a pas l'air de comprendre cette objection. Modité vient à son aide en déclarant que le groupe

devrait être reconnaissant au regard du danger auquel il a échappé. Il ajoute que la matinée s'était déroulée pacifiquement et que tout le monde avait eu le loisir de faire ce qu'il avait voulu...



Figure 5 - Teotihuacan Piramide du Soleil
(© Denise Lombardi)

Le départ se fera finalement vers midi. Au moment de monter dans la voiture, Jeanne me demande si nous pouvons garder les mêmes sièges que la veille et laisser les deux femmes assises l'une à côté de l'autre en silence. Elle désire méditer profondément pour se préparer à l'arrivée sur le site sacré; elle se doit d'être dans le bon état d'esprit, et me confie avec enthousiasme: « Je me sens de plus en plus prête. Nous allons dans un haut lieu, chargé d'énergie, ce sera puissant, j'ai vu un documentaire sur les ruines de Teotihuacan, c'est merveilleux, je suis venue jusqu'ici au Mexique pour voir la grande pyramide du soleil et pour me faire entourer par son énergie! » Je ne comprends pas trop ce que la femme veut dire, elle regarde ma perplexité et avec un grand sourire exclame: « Parce que tu sais Denise, le chamanisme c'est le ressentir! »

Le programme a changé, il n'y aura pas assez de temps pour aller à Tula, mais il y aura une brève escale à Mexico, pour voir les ruines du Temple Majeur, sur la place principale de la ville, le Zocalo. Dans la capitale, la pause durera moins d'une demi-heure avec des explications sommaires sur l'impressionnant passé préhispanique de la ville. Le groupe se remettra en route et arrivera au majestueux complexe de Teotihuacan vers 15h00. Les ruines sont situées à 2200 mètres au-dessus du niveau de la mer et connut son âge d'or à la fin du deuxième siècle avant J-C, lorsque le centre cérémonial prit sa forme définitive. Le site est construit sur deux axes perpendiculaires, l'un terrestre et l'autre aquatique. Les bâtiments sont répartis sur une immense avenue connue depuis le XIX^e siècle comme «Allée des Morts».

Elle croise le *río San Juan* dont le lit a été détourné afin qu'il traverse perpendiculairement l'Allée des Morts d'Est en Ouest. Trois grands ensembles architecturaux dominant le site: au Nord le *río San Juan*, la Pyramide de la Lune et la Pyramide du Soleil; au Sud du *río San Juan*, il y a la Citadelle. La Pyramide de la Lune orientée au Sud referme la perspective de l'Allée des Morts, elle se compose de quatre corps se chevauchant et mesure 140 mètres de largeur. La Pyramide du Soleil possède une forme encore plus massive, orientée à l'Ouest elle mesure 225 mètres de long et dépasse 60 mètres de haut. Depuis 1993, grâce aux fouilles de l'archéologue mexicain Eduardo Matos, on a découvert que la pyramide du soleil était initialement entourée par un large fossé rempli d'eau. En *nahuatl*, la langue dominante du Mexique préhispanique, «ville» est dite *altepetl*, littéralement «l'eau, les montagnes». La Pyramide du Soleil évoque une montagne entourée d'eau, symbole de la ville¹².

Le groupe se rassemble autour de la pyramide du Soleil, appelée le Temple du Soleil. Le chamane précise que ces endroits sont très puissants pour l'humanité: le Soleil représente l'énergie masculine et la Lune celle féminine. Nous escaladerons les 365 marches qui jalonnent le temple du Soleil et ce sera un parcours de santé. Tout le monde devra faire le voyage seul et en pleine conscience, s'arrêtant à chaque marche en ayant clairement présent à l'esprit l'élément à soigner. Au sommet du temple, quelque chose changera, et nous verrons sûrement les résultats. Toute notre vie sera alors transformée. C'est une ascension aussi bien physique que psychique.

La compagnie commence l'ascension de la pyramide, les marches sont hautes et glissantes à cause de la pluie qui tombe Serafin les grimpe avec agilité. Arrivé au sommet, il sort de son sac un petit tapis en tissu, le *caracol*, le tambour et deux petites tasses en

¹² Téléràma hors-série 2009. Revue publiée à l'occasion de l'exposition au Musée du Quai Branly du 6 octobre 2009 au 24 janvier 2010. Les informations citées sont dans l'article *La cité du cinquième Soleil* (pages 8-16).

céramique dans lesquelles sera brûlé l'encens. Il souffle énergiquement en se tournant vers les quatre points cardinaux, puis il se met à genoux, le front sur le sol, asperge l'endroit avec la fumée de l'encens et commence à jouer du tambour en rythme. Il joue pendant dix minutes en direction du Nord, soufflant dans le *caracol*, il se tourne vers l'Est, joue du tambour une dizaine de minutes et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il revienne à la position de départ, orientée au Nord. Un petit groupe s'est rassemblé autour du chamane, il l'observe levant ses mains comme en prière avec les paumes ouvertes vers le ciel pendant toute la durée du son.

A la fin, le groupe redescend de la pyramide et continue la visite en circulant parmi les ruines du site.

Les femmes à l'unanimité affirment que l'énergie ressentie au sommet de la pyramide était plus forte que jamais et que seul dans un pays comme le Mexique il est possible de trouver une énergie pareille¹³. Certaines restent en tout cas un peu déçues par la brièveté du temps à disposition. Jeanne avoue: «C'est vraiment majestueux les ruines, quand nous étions au sommet de la pyramide j'avais des frissons sur tout le corps, j'ai senti la chaleur des pierres qui montait du bas vers le haut pour arriver jusqu'à mon plexus solaire. Nous étions en connexion avec le Grand Esprit je l'ai senti. Mais j'aurais voulu en profiter un peu plus, j'aurais aimé visiter aussi la pyramide de la lune qui est riche en énergie féminine, et aussi une petite balade dans le musée du site [...] mais bon, c'est comme ça [...] mieux vaut remercier pour tout ce que nous avons eu, plutôt que de râler inutilement ».

3.6 Une randonnée presque fatale

Les journées s'écoulaient, une randonnée dans les montagnes à plus de 3000 mètres au-dessus du niveau de la mer est prévue.

La nuit précédente, le chamane demande au groupe de se préparer avec soin pour le lendemain: la journée sera longue et froide. Nous irons en haute montagne, dans une localité secrète et sacrée pour le peuple Otomi. Une fois au sommet, nous sommes censés pratiquer des rituels spéciaux pour communiquer avec le grand esprit de la montagne sacrée.

Le lendemain matin, après environ une heure d'attente, le voyage commence dans le minibus. Nous voyageons pendant plus d'une heure, nous sortons de Toluca et nous montons

¹³ The physical perception of energy also offers a proof of the existence of the divine, because energy is interpreted in this context as the manifestation of an immanent divine force that allows and sustains life. Through the reference to energy the divine passes from the domain of transcendence to immanence, from the domain of faith to that of experience (Fedele 2013: 88).

le long du flanc d'une montagne. Le climat change et le ciel ensoleillé cède la place à une couverture de nuages d'un gris menaçant. Le minibus s'arrête en face d'un panneau signalant la destination *El Parque del Nevado de Toluca* (fig.6).



Figure 6 - El Parque del Nevado de Toluca
(© Denise Lombardi)

Nous marchons, la pluie se transforme bientôt en neige. Le chamane marche à un rythme rapide en tête du groupe. Les femmes le suivent avec difficulté. Après quelques kilomètres de marche, nous arrivons à l'entrée du parc, où se trouve une cabane avec quelques gardes et des boissons à vendre. Serafin, excité, nous décrit le programme de la journée qui consistera à marcher jusqu'au sommet du Nevado où se trouve le cratère d'un volcan éteint et qui, au cours des millénaires, a cédé la place à deux lagunes El Sol et La Luna. Tandis que l'homme nous incite avec enthousiasme à admirer le paysage aride et montagneux, nous nous rendons compte de l'absence d'une des femmes, celle de Claude. Elle arrive en boitant, chancelante. Elle finit par rejoindre le groupe, mais elle est clairement en difficulté. Le visage blême, elle respire difficilement. Elle éprouve des douleurs à la poitrine et a du mal à parler.

Le chamane continue la marche. Jeanne et moi décidons de nous arrêter à la cabane avec Claude, qui ne peut manifestement pas aller plus loin. Nous sommes à 3600 mètres d'altitude et un panneau éloquent du gouvernement mexicain met en garde contre les dangers

de la haute montagne et conseille vivement de redescendre au moindre symptôme du mal des montagnes: *mareo, dolor de cabeza, somnolencia, dificultad al respirar...* (fig.7).



Figure 7 - Panneau gouvernement mexicain
(© Denise Lombardi)

Claude souhaite rentrer, et demande au beau-père du chamane si elle ne peut pas être accompagnée à la maison. Le conducteur, embarrassé, répond qu'il serait préférable d'attendre Serafin avec les autres membres du groupe, pour repartir ensuite ensemble. Claude, résignée, déclare qu'il s'agit certainement d'un test important pour elle et qu'elle doit trouver la force de le surmonter. Elle essaye de se concentrer sur sa respiration, de rester centrée sur elle-même. Elle raconte qu'il y a des maîtres yogis indiens qui réussissent à travers leur discipline à ralentir les battements cardiaques jusqu'à les arrêter, par la seule force de leur volonté. Elle s'assoit et respire en essayant de trouver un rythme plus approprié. Une heure s'écoule et l'homme redescend avec les quatre autres femmes. Aurélie (la plus jeune) est toute excitée, elle raconte la beauté des lagons, de l'énergie masculine et féminine qu'elle a ressentie au plus profond de son être, des vibrations du tambour qui battait à l'unisson avec son cœur.

Au contact de l'eau, ils ont joué pour appeler les esprits du lieu qui se sont manifestés, par un réfléchissement inattendu des rayons du soleil qui ont soudainement percé les nuages, parant les deux lagunes d'une couleur vert émeraude. Les autres femmes s'accordent sur

l'énergie et la beauté des lieux, mais sont physiquement très éprouvées et souhaitent retourner à la maison au plus tôt.

La pluie s'est invitée, une fois arrivés à l'*Universidad Indigena*, la seule distraction qui nous reste est de flâner de chambre en chambre pour bavarder.

Claude a repris des couleurs et sa respiration est redevenue normale. Elle nous confie qu'elle avait eu une forte nausée lorsqu'elle faisait du yoga à 3600 mètres et qu'elle avait eu peur de perdre conscience. Jeanne avoue qu'elle est un peu déçue de ne pas avoir participé au rituel.

Elle raconte que cette non expérience est fortement liée à son karma, son destin. Elle a, en effet, passé la plus grande partie de sa vie à s'occuper de sa sœur cadette de santé fragile; en dépit des seuls 13 mois de différence qui les séparaient. La femme est bouleversée en repensant à l'histoire de sa famille et de sa sœur malade, puis se met soudain en colère lâchant entre quelques larmes ces mots: « je voulais vivre ma vie! Ce n'était pas moi qui devait m'occuper d'elle, cela devait être nos parents, c'était ma sœur, pas ma fille! » Claude la remercie pour le sacrifice qu'elle consenti et admet que la journée a été une grande leçon pour tout le monde. Sylvie et Louise sont plutôt perplexes à l'égard du comportement du chamane et du danger encouru par Claude qui semble avoir été mal mesuré. Elles se disent que, sans doute, le pouvoir de Serafin se mesure à l'aune de ce qui s'est passé durant la journée: le chamane avait tout prévu et savait sûrement que rien de grave n'arriverait. Claude ne répond pas. Moi non plus. Jeanne ne remet pas en cause le pouvoir du chamane, mais à son avis, il devrait faire beaucoup plus attention aux gens et surtout devrait se doter d'une trousse de secours, «au cas où quelqu'un se sentirait vraiment mal... quand même... »

L'après-midi se poursuit, entretemps Clara nous a rejointes. Elle s'est assise par terre avec nous, en attendant de préparer le dîner. Claude organise une session de numérologie pendant laquelle, à travers la date de naissance et un système complexe de nombres reportés sur des axes cartésiens, pour établir une grille de lecture numérologique. A travers cette nouvelle grille, chacun doit être en mesure de découvrir le chiffre qui lui correspond vraiment et qui lui indiquera son chemin de vie. L'après-midi se poursuit gaiement. La femme (Claude) propose une session de mantras chantés: assises en cercle, nous nous tenons par la main et nous nous balançons ensemble au son de nos voix pour finir par un éclat de rire libérateur et une étreinte pacificatrice.

D'autres excursions sont prévues les jours suivants. Un jour est consacré à la visite des alentours de Toluca où eut lieu une grande bataille au cours de laquelle les Otomi les vainqueurs (*los valientes*), écrasèrent les conquérants (*les conquistadores*): il s'agit d'un bois isolé rempli d'arbres majestueux. A part nous, personne. Il n'existe ni panneau ni vestige

archéologique représentant la bataille dont nous parle le chamane. La journée se passe dans le bois, nous nous promenons, en méditant et en étreignant les arbres pour sentir l'énergie de l'endroit.

3.7 La rencontre avec l'indigène

L'avant-dernier jour est consacré à la découverte des bienfaits de l'énergie de l'eau en tant que source de purification spirituelle. Le trajet en voiture dure cette fois environ deux heures. Nous nous retrouvons auprès d'une petite rivière dans la campagne. Nous jouons du tambour en cercle pour nous relier à l'énergie de l'eau, après quoi, le chamane conduit le groupe à proximité d'un ruisseau. Il se place tout en haut du ruisseau et là, il souffle vigoureusement dans le *caracol* en invitant les femmes à le rejoindre. Une par une, elles forment une rangée et, serrées les unes contre les autres, parviennent à le rejoindre sur les hauteurs. Puis Serafin les invite à lever les bras vers le ciel. Il souffle dans le *caracol* le long du corps de chacune. Il utilise une coquille comme coupelle et invite les femmes à se pencher pour leur verser sur la tête une quantité suffisante d'eau pour leur mouiller les cheveux et le cou (fig.8), puis il remplit une autre coquille d'eau dans le ruisseau et l'offre aux femmes pour leur faire boire l'eau sacrée. En redescendant, titubantes après cette célébration à l'air libre, elles se demandent s'il était opportun de boire de l'eau de rivière: au Mexique, l'eau n'est pas potable en raison des problèmes d'égouts, suite au tremblement de terre de 1985. La plupart des Mexicains s'approvisionnent en eau potable en achetant de gros conteneurs.

À la fin du baptême sur les hauteurs, une jeune fille apparaît sourire aux lèvres. Elle porte un pantalon troué attaché à la taille avec une corde, un vieux pull de laine, des sandales usées et un chapeau de paille pour se protéger du soleil brûlant. Elle émet un sifflement puis quelques chèvres arrivent derrière elle: c'est une bergère qui fait paître un petit troupeau dans les collines, au-dessus du ruisseau.

Les femmes la saluent et lui demandent son nom et son âge. Intimidée, la jeune fille marmonne quelque chose et fait un geste avec les doigts pour signifier qu'elle a treize ou quatorze ans. Après quelques minutes, une petite fille souriante arrive en sautillant, elle est couverte de plusieurs couches de vêtements. Beatriz demande, curieuse: « *Como se llama tu hermanita?* » (Comme s'appelle ta petite sœur?). La jeune fille répond fièrement « *Es mi hija, dos anos tiene, se llama Loupita* » (c'est ma fille, elle a deux ans, elle s'appelle Loupita).

Un silence gêné envahit le petit groupe. La jeune fille remarque que quelques chèvres sont en train d'échapper à son contrôle, prend sa petite fille par la main et s'éloigne du groupe pour récupérer les fuyardes.



Figure 8 –Célébration avec le néo-chamane
(© Denise Lombardi)

Nous rentrons. Dans le minibus, les femmes n'arrivent pas à croire au jeune âge de la bergère et à ses conditions de vie qui pour des Occidentales semblent improbables. Elles demandent au chamane les raisons de cette situation ou plutôt voudraient savoir si la chose est fréquente au Mexique. Serafin, embarrassé, marmonne quelque chose au sujet de la *pobreza* (la pauvreté) de *la vida en la sierra* et de la *costumbre* (la coutume)... Par-delà leur imaginaire, les françaises sont brusquement confrontées à la réalité de la vie quotidienne de nombreuses jeunes filles et jeunes femmes au Mexique.

3.8 Toluca et la promenade initiatique

Pour le dernier jour du séjour mexicain, le programme prévoit une promenade initiatique avec les yeux bandés. L'objectif consiste à atteindre le sommet d'une montagne escarpée qui se trouve derrière la ville de Toluca¹⁴.

Les participants sont groupés deux par deux et avancent en se tenant par la main, en respectant le rythme de leur compagnon et en s'aidant mutuellement; le seul repère extérieur utile pour surmonter cette épreuve consiste à écouter le son du tambour du chamane qui guide le groupe. Les couples ne peuvent pas communiquer entre eux, le parcours doit être fait en silence en utilisant uniquement l'ouïe et le toucher pour avancer. Moi, je fais l'exercice comme les autres, en couple avec Modité, le secrétaire du chamane; après avoir essayé de marcher ensemble en position verticale, nous comprenons tous les deux que la meilleure stratégie pour mieux affronter le parcours consiste à marcher à quatre pattes au milieu des broussailles, sur les cailloux et les cactus, en continuant à se tenir par la main. Passé un certain temps dont il est impossible d'évaluer la durée, l'homme qui avançait à tâtons avec moi me lâche la main; je le cherche en tâtonnant autour de moi dans l'air chaud de l'après-midi, j'entends un bruit sourd comme celui d'un corps qui tombe et un halètement. Effrayée, j'enlève le bandeau et je vois Modité allongé par terre. Je m'approche tout en appelant le chamane et le groupe s'arrête. La situation est complètement inattendue: à plus de 3.000 mètres d'altitude sur les montagnes qui entourent Toluca (Mexique), dans la chaleur d'un après-midi de mars 2009, un groupe de femmes européennes abasourdis et terrorisés observaient un jeune homme en proie à une forte crise de convulsions. Modité est tout pâle, allongé sur les cailloux après être méchamment tombé par terre; on ne peut voir que le blanc de ses yeux, il est complètement raide, son front est couvert d'une sueur froide, tout son corps est parcouru de tremblements à tel point que nous devons le tenir fortement pour l'empêcher de rouler au bas de la montagne; un gros filet de salive coule sur son cou, il émet de faibles gémissements et ne répond pas à nos appels. Les femmes tentent de le ranimer à l'aide de petites gifles, elles l'appellent à grands cris par son vrai nom puis par son nom chamanique, elles lui ouvrent la bouche pour lui permettre de respirer et l'empêcher d'étouffer pendant que le chamane mexicain chante en langue otomi et frappe avec insistance sur le tambour pour chasser les esprits et permettre à l'âme du Français de réintégrer son corps. Les minutes semblent interminables, les femmes se demandent s'il ne vaudrait pas mieux l'emmener à

¹⁴ Denise Lombardi *Les français et le néo-chamanisme in Religions et Frontières*, CNRS éditions, Paris, 2012.

l'hôpital ou appeler quelqu'un: la police, les pompiers, l'hôpital ... Pendant que l'homme continue à râler dans la broussaille, toutes les hypothèses de secours occidentales sont passées en revue mais sont immédiatement écartées que ce soit à cause de la distance – plusieurs heures de trajet – jusqu'au premier centre urbain, ou en raison du fait de ne pas savoir comment réagir dans un pays étranger comme le Mexique. Le chamane au contraire ne semble pas le moins du monde inquiet et continue à frapper avec force sur le tambour et à chanter. Au bout d'une dizaine de minutes qui nous semblent interminables, les râles et les convulsions diminuent, le jeune homme reprend connaissance, il cesse de trembler, son visage reprend des couleurs et celui des participants fait de même, et tout revient lentement à la normale. Entretemps, les femmes encore effrayées pleurent et étreignent le chamane, toutes émues, et au milieu des larmes, les mots qui reviennent le plus souvent sont « lâcher prise » « pouvoir » « amour » « nature » « force » et « initiation chamanique ». Lorsque le jeune homme se sera complètement rétabli, il confirmera avoir reçu la visite des esprits et remerciera la manifestation de la puissance et de l'art médical du chamane.

Les femmes sont visiblement secouées par les événements de la journée. Encore avec les larmes aux yeux elles continuent à remercier le chamane pour sa force, sa puissance et son sang-froid. Modité aussi confirme que sans l'aide du chamane la journée aurait pu tourner vraiment mal. Seule Béatriz l'infirmière mexicaine, me dira (sans que les autres membres du groupe puissent l'entendre): « Je pense que c'était une sorte de crise épileptique, pas trop forte, mais sans doute une crise épileptique, j'imagine qu'il le sait et qu'il prend régulièrement des médicaments ».

Le voyage touche à sa fin. Ce sera seulement à travers les événements de la marche initiatique dans une montagne qui entoure Toluca que le chamane arrivera à gagner la confiance du groupe. A cette occasion, les femmes se remettront à croire en l'efficacité chamanique et confirmeront le pouvoir et l'énergie du chamane. Jusque-là, pendant toute la brève période mexicaine, les femmes étaient en permanence animées de sentiments contradictoires: d'un côté fascinées par les lieux visités et par les expériences proposées, et de l'autre en colère et agacées par les conditions qui leur avaient été réservées. L'organisation approximative, le logement par trop inconfortable, les salles de bains souvent inutilisables, l'eau en quantité insuffisante pour se laver, les repas répétitifs dont deux dîners seulement à base de viande de porc ou de cuisses de poulets rationnés, sans compter les retards répétitifs du chamane et le comportement peu amène de sa femme avaient fini par les exaspérer. Les doutes sur le rapport qualité/prix du voyage la position ambiguë et incompréhensible du

chamane à l'égard de son peuple: la rencontre furtive avec la bergère et les récits de Clara firent ressortir les conditions difficiles dans lesquelles vivent les autochtones. On pouvait légitimement se demander quelle était la véritable position de Serafin vis-à-vis de ses compatriotes. Les doutes persistaient. La mise à l'épreuve ne sera résolue que sur le chemin initiatique de la dernière journée, quand après une grosse frayeur, les femmes reviendront sur leurs sentiments et étreindront chaleureusement l'homme.

Chapitre 4

Appartenir à une École chamanique

Au cours des trois précédents chapitres j'ai décrit, à travers des exemples que je considère les plus saillants, les différentes manifestations qui permettent aux pratiquants de rentrer en contact avec les pratiques néo-chamaniques. On poursuit l'analyse et on se tourne maintenant vers les différentes modalités de la présentation de soi, mises en pratique par ceux qui organisent les cours, les ateliers ou les séminaires qui nous intéressent.

Ce chapitre et le suivant, sont tous les deux consacrés aux praticiens et à la façon dont ils se présentent à leur public. Nous verrons comment les principaux acteurs mettent à l'œuvre certaines stratégies qui se révèlent être nécessaires pour acquérir une crédibilité face au public, et en même temps s'insérer dans ce que l'on pourrait appeler une « lignée chamanique », une filiation qui se construit par de modalités différentes. Cette nécessité d'une légitimité qui se fonde sur une filiation narratologique en dehors de toute historicité, représente l'un des aspects saillants de la construction du néo-chamanisme dans les sociétés occidentales. R. Hamayon met en évidence l'aspect que nous allons traiter dans la préface de *Chamanismes*: « Même si l'on peut lui trouver des racines historiques, il émerge sans continuité avec elles et sans véritable concertation entre les individus qui l'ont créé et soutenu... Le modèle n'est plus tiré de l'observation, mais d'origine livresque; il n'est plus oserais-je dire au risque de simplifier, la transformation qui serait, pense-t-on, vécue par le malade lors d'un rituel chamanique et favoriserait sa guérison. Le modèle est désormais l'expérience prêtée au chamane même par l'auteur dont l'influence fut déterminante dans ce courant de pensée, Mircea Eliade » (Hamayon, 2003:29).

Nous montrerons dans ces pages de quelle manière l'école *The Foundation for Shamanic Studies* (FSS) fondée par l'anthropologue Michael Harner qui est à l'origine de la codification du *core-shamanism*, a donné la forme la plus commune aux pratiques néo-chamaniques diffusées en Occident. La FSS est une référence essentielle pour deux des chamanes que j'ai suivis au long de la thèse: Lorenza et Liliane toutes deux se réclamant

directement ou indirectement de cette école. Le chapitre suivant nous permettra d'explorer une autre voie, qui est celle d'une relation personnelle avec le monde « Indigène » avec les personnalités de deux autres chamanes: Tamara et Serafin. Nous verrons aussi la manière de se présenter de Patrick qui se réfère à un « Ailleurs » temporellement éloigné pour légitimer sa présence dans le monde de chamanes.

Les praticiens (hommes ou femmes sans aucune distinction) rencontrés, opèrent des choix spécifiques pour offrir leur biographie au public avec lequel ils interagissent. Comme nous l'avons vu précédemment, le public n'arrive pas à un séminaire totalement vierge de toute connaissance sur le chamanisme. Les néo-chamanes ont toutefois à charge d'établir, avec un public qu'ils ne connaissent pas, un rapport de confiance qui devra permettre de débiter une relation indispensable à la réussite du séminaire.

La présentation individuelle des néo-chamanes n'est jamais aléatoire: elle fait ressortir des choix personnels effectués dans un champ des possibles nécessaires pour légitimer sa propre présence dans le contexte néo-chamanique. Chacun met en œuvre ce processus de légitimation par rapport à son vécu, comme le démontre G. Charuty concernant l'importance des chemins narratifs autobiographiques: « Chaque vie ordonnée autour d'une préoccupation récurrente, conserve son expression propre » (2009: 26), et aux événements de la vie qui sont mis en perspective et se lisent comme le signe d'un appel, ou le début d'une rencontre qui se révélera avoir un caractère inéluctable, comme pour Liliane et Tamara.

Les rencontres avec les néo-chamanes peuvent sembler organisées de manière aléatoire, mais en considérant l'ensemble des matériaux sur lesquels s'appuie cette thèse, il est possible de comprendre la logique qui a permis la construction d'un cadre épistémologique adapté à l'analyse de ce phénomène culturel, à portée plutôt vaste dans l'occident contemporain, se rapportant, comme souvent, à la sphère religieuse et thérapeutique. La recherche scientifique est d'abord une opération de sélection, indispensable pour trouver dans une multitude de cas ceux qui peuvent être représentatifs et significatifs. J'ai ainsi choisi de travailler à travers l'analyse de certains cas de figure qui se sont révélés être la manifestation de catégories plus larges. Cette méthodologie de sélection a également été poursuivie dans l'analyse des choix des participants. Mon objectif a été de mettre en lumière une partie de la « scène », pour ainsi dire, sur laquelle agissent les différents représentants et leurs disciples intéressés par de nouvelles formes thérapeutiques et religieuses qui caractérisent le monde contemporain.

Les modèles de présentation autobiographiques que je décris pour ce travail ne sont pas exhaustifs des plusieurs possibilités que les individus se donnent pour parler d'eux-

mêmes. J'ai choisi d'en analyser certaines, qui s'avèrent à mon sens le plus représentatives. Sans doute, autres formes de présentations de soi sont possibles et peuvent être mises à l'œuvre constamment par les nouveaux acteurs qui passent du statut de pratiquant à celui de praticien tout en se construisant des parcours formatifs empruntés à l'autonomie et à l'individualité. Les différentes formes de présentation de soi ne sont pas mutuellement exclusives, au contraire elles sont utilisées d'une façon superposée et souvent mobilisées simultanément.

4.1 Michael Harner, anthropologue et chamane

Quand j'ai commencé à étudier le néo-chamanisme en Europe pour mon master en anthropologie en Italie en 2006, le premier chamane que j'ai rencontré était Don Juan Nuñez del Prado invité à l'Université Milano Bicocca pour donner une conférence. Il s'agit d'un anthropologue et chamane péruvien, homme savant et fin érudit issu d'une famille d'anthropologue qui racontait avec passion la découverte, par son père, des derniers Q'ero, une ethnie andine qui était inconnue au reste du monde jusqu'aux années '60. Cet isolement avait garanti aux Q'ero de sauvegarder leurs traditions originaires préhispaniques et Don Juan Nuñez voyageait en Europe, aux Etas Unis et au Canada pour organiser de séminaires visant l'apprentissage des anciennes traditions andines (voir Galinier et Molinié, 2006). Après avoir suivi quelques-uns de séminaires organisés par Don Juan Nuñez del Prado et son fils, il s'est imposé à moi la nécessité d'en trouver d'autres proposés par d'autres praticiens, pour en faire une comparaison. À travers Internet, j'ai facilement trouvé le siège italien de l'organisation de Michael Harner et les séminaires donnés par l'une de ses associées, la chamane-anthropologue Lorenza. La *Foundation for Shamanic Studies* est l'institution la plus connue et structurée qui s'occupe de diffuser le *core-shamanism* à travers de cours, de séminaires, de revues et de formations accessibles par tous ceux qu'y s'intéressent, constituant par là l'organe majeur de diffusion de pratiques néo-chamaniques. Comme l'observe A. Znamenski, des milliers de personnes participent chaque année aux formations proposées par la FSS; beaucoup d'élèves fondent de nouveaux centres de soins et écoles similaires, publient des livres et donnent des conférences sur le chamanisme harnerien tout en les complétant avec leurs propres méthodes et conceptions (Znamenski, 2007:240). Pour les chercheurs qui s'intéressent aux pratiques New Age et, plus particulièrement, au néo-chamanisme font toujours référence à Michael Harner est une référence incontournable (voir Ghasarian 2006; Lindquist 1997, 2005; Vazeilles, 2003,

2008; Znamenski 2007) car ses enseignements et ses méthodes, diffusés à travers son école, sont les plus répandus et les plus influents de façon globale, ses écrits continuant à inspirer milliers de personnes à travers le monde.

Michael Harner, témoin et acteur de la contre-culture américaine, initiateur et figure charismatique de la *Foundation for Shamanic Studies*, au sein de laquelle il continue aujourd'hui à exercer professionnellement, est né en 1929. Il obtient un doctorat en anthropologie à l'Université de Berkeley en 1963. Bien qu'ayant officiellement quitté en 1987 son rôle de professeur d'université¹ à la *New School for Social Research* à New York, il continue d'être présenté par les personnes affiliées à la *Foundation* comme évoluant dans le milieu des sciences sociales, comme l'anthropologue spécialiste des Jivaros d'Equateur². Toutefois, il doit sa notoriété dans l'Occident contemporain non pas tellement à ses études amazoniennes, mais plutôt au fait d'avoir codifié une forme de chamanisme universel dénommé *core-shamanism* et de l'avoir diffusé à travers la *Foundation for Shamanic Studies*.

A la suite de son premier séjour en pays Jivaro en 1956 et 1957, Harner avait exploré la culture Jivaro dans sa totalité sans donner une importance particulière à la spiritualité ou à l'usage de la boisson hallucinogène *ayahuasca*, (*the wine of the Dead*), une décoction consommée par les Jivaros sous la guide du chamane en vue de l'induction de visions. Pendant ce premier séjour, il s'est vu proposer de l'*ayahuasca* à deux reprises, mais il a préféré refuser pour deux fois les chamanes lui proposent l'*ayahuasca* mais il s'en retirait car il avait peur que l'ingestion du produit soit nuisible pour sa rationalité et pour son travail scientifique « and each time he backed off in fear of damaging his rationalist mind – the most important tool i had for my scholarly effectiveness- Harner ironically remarked» (Znamenski 2007:235). Dans les années 1950 l'anthropologie et le milieu universitaire en Occident étaient encore dans une visée rationaliste et ne s'intéressaient pas encore à l'approche expérientielle directe qui sera, au contraire, largement pratiqué dans les années à venir.

Le nom de Michael Harner commence à acquérir une certaine notoriété dans le milieu universitaire américain en 1962, lorsque la prestigieuse revue *American Anthropologist* publie son article intitulé « Jivaro Souls», où il décrit la construction complexe de l'idée d'âme

¹ Ce qui fait dire à M. Pavanello « Il serait intéressant d'analyser si le fait de ne plus s'occuper de recherches dans le domaine, ne signifie pas, en réalité, que Harner est redevenu un de ceux qui ont été appelés *armchair anthropologists* [les anthropologues de fauteuil] dont il existe des exemples célèbres: Tylor et Frazer » (Pavanello, 2010: 44).

² Harner n'a jamais entièrement rompu avec l'université. En décembre 2009, pour ses quatre-vingts ans, le prix *Lifetime Achievement Award* lui fut décerné pour ses recherches en anthropologie. Le prix a été délivré par trois associations appartenant à l'AAA (*American Anthropological Association*): la *Society for the Anthropology of Consciousness*, la *Society for Latin American and Caribbean Anthropology* et par la *Society for Humanistic Anthropology*.

chez les Jivaros. L'année suivante, il reçoit le titre de docteur en anthropologie de l'Université de Berkeley pour son étude sur les mutations dans la culture Jivaro d'Equateur³. En 1967, toujours dans l'*American Anthropologist* paraît son compte rendu de l'ouvrage *The evolution of horticultural systems in Native South America, Causes and Consequences: A Symposium* (sous la direction de J. Wilbert), où il critique de façon véhémente la contribution d'Anthony Leeds pour avoir ignoré les effets de l'environnement culturel (au profit d'une explication écologique) et d'avoir omis des auteurs du XIXe siècle. Ainsi, Harner montre un certain esprit critique envers les travaux de ses collègues, il souligne l'importance de la certitude des sources, de l'exactitude des données et de la valeur apportée par l'analyse du contexte historique. Nous avons affaire à un anthropologue qui utilise les outils de la discipline, connaît la question ancestrale des sources en anthropologie, qui renvoie aux racines positivistes de la discipline elle-même, où l'activité d'observation participative doit aller de pair avec la connaissance historique et linguistique de la culture étudiée. Cependant, après quelques temps, Harner change sa position par rapport à la boisson psychotrope et attire l'attention sur le fait que les chercheurs avaient sous-estimé l'importance des états altérés de conscience dans les cultures indigènes. Peu à peu, comme ses collègues de l'époque, Robert Gordon Wasson, Carlos Castañeda et Timothy Leary, il se reconvertit aussi en expert des substances hallucinogènes.

En 1972, il publie une monographie *The Jivaros; People of the Sacred Waterfall*⁴ avec l'intention de fournir une introduction générale à la culture de cette population Jivaro, ses aspects qui ont été transformés au contact des Occidentaux, ainsi que ceux qui sont demeurés inchangés au cours des siècles. Puis, en 1973, il coordonne un ouvrage intitulé *Hallucinogens and Shamanism*, où dans l'Introduction, il plaint le manque d'expériences pertinentes et d'études (autres que pharmacologiques) sur les hallucinogènes. Il remarque que si, dans le sillage de C. Lévi-Strauss, les anthropologues contemporains ont tendance à voir dans le chaman un psychothérapeute, pour lui il s'agit de celui qui est en mesure de communiquer avec un « *invisible spirit of the world* », en utilisant comme chemins préférentiels des substances hallucinogènes. C'est peu après que Michael Harner commence à se distancier d'une démarche strictement universitaire pour envisager la généralisation de certains aspects de la culture Jivaro – le contact avec l'invisible par la transe – et leur mise en pratique dans le cadre des sociétés occidentales contemporaines. Il n'est pas impossible qu'il ait été influencé

³ Sa thèse est intitulée *Machetes, Shotguns and Society: an Inquiry into the Social Impact of Technological Change among the Jivaro Indians*.

⁴ Traduit en français et publié aux éditions Payot en 1977.

par les débats autour du livre de Mircea Eliade *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, traduit en anglais en 1964, et par des échanges directs avec son collègue et ami Carlos Castañeda qui publia une série d'ouvrages, comme nous allons voir dans la section suivante, sur les enseignements du chaman mexicain Don Juan à partir de 1968.

Dans les années 1970, Harner organise des ateliers ou workshops avec un ou deux personnes qui suscitent rapidement un intérêt considérable. Il met alors également en place des «*human potential groups* », c'est-à-dire des séminaires de développement personnel dans différents centres du mouvement New Age, tels que *The Esalen Institute*. En 1979, Harner fonde le *Centre for Shamanic Studies*, une association à but non lucratif, dans le Connecticut pour enseigner le chamanisme aux Occidentaux. L'année suivante, il publie son manuel d'enseignement du chamanisme *The way of the Shaman*⁵. À l'époque de la publication, il quitte définitivement la dimension psychédélique liée à l'usage de substances psychotropes. Dès les premières pages de son livre, il met en garde le lecteur contre les dangers des hallucinogènes: « Les Jivaros, explique-t-il, croient que les éléments qui déterminent vraiment la vie et la mort sont des forces cachées qu'on ne peut voir qu'avec l'aide des hallucinogènes» (Harner, 1977:119). En 1985, il rebaptise le *Centre for Shamanic Studies* en *Foundation for Shamanic Studies*, et s'installe à Mill Valley en Californie, région qui avait une ouverture déjà attestée par rapport à la réception de projets regardant les nouvelles spiritualités (Znamenski, 2007:239).

Deux ans plus tard il quitte son poste de professeur à l'université pour se consacrer à la diffusion du *Core-shamanism*. La démarche chamanique qu'il propose comme technique à valeur universelle a comme fondement le voyage chamanique sans l'utilisation de psychotropes. Puisqu'il s'agit avant tout d'un voyage « à l'intérieur de soi-même », soit d'un voyage pour découvrir les esprits qui animent le panthéon personnel de chacun. Pour cela ces sont d'autres techniques que la prise d'hallucinogènes qui sont favorisées. En fait, c'est une nouvelle cosmologie chamanique qu'il a lui-même contribué à créer, prenant appui sur des éléments des cultures amazoniennes, mais aussi sur les travaux de M. Eliade. Ceux-ci présentent notamment la division tripartite du monde, l'existence d'un *axis mundi* qui relierait ces trois mondes, l'univers-montagne et encore d'autres éléments communs aux mythologies des sociétés sibériennes, sur lesquels Harner s'appuie pour initier une « charte » pour une pratique chamanique originale. C'est ainsi que cet anthropologue reconverti commence à

⁵ Publié en français en 1982, sous le titre *La voie du chaman. Un manuel de pouvoir et de guérison*.

diffuser ses enseignements en tant que spécialiste de traditions archaïques qu'il estime nécessaires pour construire un futur meilleur du point de vue spirituel.

La méthode codifiée par Harner s'appuie sur le son répétitif du tambour en tant que instrument de soins et comme moyen privilégié du « voyage chamanique ». Il soutient que le son répétitif du tambour peut produire de changements dans le système nerveux central, de sorte à induire chez l'individu un état modifié de conscience, ce qu'il appelle « état de conscience chamanique » (*shamanic state of consciousness*). C'est le rythme 4/4,5 du tambour qui permettrait d'y parvenir en favorisant le changement des ondes du cerveau. La transformation de la perception ainsi atteinte, en plus de permettre de faire le voyage dans le monde tripartite que tous peuvent explorer, pourrait aussi améliorer sensiblement le fonctionnement du système immunitaire de l'individu, le fortifiant et le rendant plus résistant aux maladies.

Pour revenir à la construction de la légitimité des acteurs du milieu néo-chamanique, nous observons que Harner (comme d'autres) appuie la sienne sur ses recherches en tant qu'anthropologue et sur son positionnement au sein du milieu universitaire américain. Il a quitté ce deuxième domaine a été abandonnée en faveur du passage vers une méthode empirique qui réside intrinsèquement dans les pratiques qu'il a codifiées et mises à point. Comme le note C. Ghasarian à propos de la conception pragmatique du chamanisme que propose Harner, en reprenant l'expression de celui-ci, les techniques chamaniques sont importantes dans de nombreuses sociétés « parce qu'elles marchent »(Ghasarian, 2006:143). Ce qui ressemble plus à une pétition de principe plutôt que à une vraie tentative d'explication, est repris par les formateurs de l'FSS dans le cadre des séminaires qu'ils animent. Une expression utilisée par Lorenza, la chamane-anthropologue dont nous examinerons plus en détail les pratiques dans les chapitres 6, 7 et 8 chapitres, en est un bon exemple. Dans le cadre de l'un de ses séminaires, aux pratiquants qui n'arrivent pas à visualiser certaines figures censés habiter les différentes infra-mondes, elle conseille simplement «comme le dit Michael [Harner], *journey on it!*».

Pour l'avoir déjà cité à plusieurs reprises, il est important de s'attarder sur Carlos Castañeda, une autre figure majeure dans la construction et dans la diffusion de l'imaginaire néo-chamanique dans les sociétés occidentales contemporaines.

- Carlos Castañeda: l'importance de l'écriture

Carlos Castañeda, de la même façon de Michale Harner, commence une carrière scientifique aux Etats-Unis pour s'en éloigner progressivement. De la même manière du fondateur de la FSS Castañeda aussi utilise son parcours universitaire d'anthropologue en tant que forme de légitimation de ses écrits qui inspirent les milieux néo-chamaniques. En 1960, le jeune anthropologue préparait son doctorat en anthropologie sur les plantes médicinales utilisées au Mexique à l'University of California à Los Angeles (UCLA). Son ouvrage principal *The teaching of Don Juan: a Yaqui way of knowledge* qui a contribué à le rendre célèbre et qui continue d'être lu par les jeunes en quête de spiritualité est issu de sa thèse de doctorat achevée en 1973, intitulée *Sorcery: A Description of the World*. Toujours en 1968, il présente au congrès annuel de l'*American Anthropological Association* son étude intitulée *The didactic uses of hallucinogenic plants: an examination of a system of teaching*. Bien que Castañeda se définisse comme anthropologue, la communauté scientifique et les américanistes ne l'ont jamais réellement reconnu comme leur pair. Ainsi, le soupçon que Castañeda ait créé de toutes pièces son personnage principal (Don Juan Matus, un sorcier mexicain d'ethnie Yaqui), se trouve fondé à la fois par les données ethnographiques qui ne correspondent ni à l'histoire et ni à la coutume Yaqui et par la disparition des cahiers de notes de terrain de l'auteur que, par ailleurs, personne n'a jamais vus⁶.

Son premier texte date de 1968 et raconte la rencontre entre Castañeda et le sorcier Don Juan Matus, qui connaissait l'ancienne tradition des Indiens yaqui, avait appris la cosmologie toltèque et était un expert du cactus hallucinogène nommé peyotl, utilisé surtout par les indigènes du centre-nord du Mexique en particulier les Huicholes (de l'Etat de San Louis Potosi et de la Sierra de Nayarit). La publication de son livre coïncide avec une époque particulière pour les chercheurs de l'université de Berkley, et de Los Angeles. C'était les années de la contreculture américaine, des contestations politiques et sociales, et certains professeurs étaient engagés dans les recherches sur les psychotropes en tant que sujet universitaire. Le mysticisme était alors à la mode: « En ce moment rien ne rapporte plus qu'une description minutieuse des horreurs et des merveilles de l'univers hippy, de la marijuana, du L.S.D., de la sainte Thèrèse ou de ce que vous voudrez » (Leach 1981: 38). À cette époque, les paradigmes de la recherche scientifique étaient en train de changer, et pour les anthropologues « l'observation participante » de Malinowski ne consistait pas seulement à

⁶ Castañeda a toujours affirmé qu'ils ont brûlé dans un incendie.

comprendre la langue et la coutume de l'Autre, mais à expérimenter sur soi-même ce qu'on voulait analyser. La valeur de la recherche scientifique n'était plus dans l'observation des comportements d'autrui, dans la restitution de la pensée des indigènes, de leur façon de se rapporter au monde; mais c'était l'expérience directe sur le corps du chercheur qui permettait la découverte d'une altérité à expérimenter sur soi-même. L'idée de base était d'analyser les effets que des substances psychotropes pouvaient avoir sur la psyché de l'homme, et comprendre ainsi la possibilité de découvrir des ontologies communes accessibles uniquement par l'exploration des états modifiés de conscience. Les plus célèbres chercheurs « psychonautes » de l'époque furent Carlos Castañeda, Michael Harner, John Lilly, Timothy Leary et Ram Dass: des anthropologues, des psychologues, des neuroscientifiques, tous engagés dans l'expérimentation des différents psychotropes présents dans la nature ou conçus dans les laboratoires de chimie des universités.

Castañeda a construit son personnage en rendant mystérieuse sa biographie. Comme Harner, il se considérait aussi à la fois comme un homme lettré et un chaman. On retrouve des informations incertaines sur sa nationalité (péruvienne ou brésilienne?), sur sa date de naissance (1925 ou 1935?), et sur sa disparition en 1998. En outre, à partir du moment où il avait rencontré le succès, il s'était retiré de la vie publique, sans vouloir être interviewé ou photographié. Ses livres parlent des enseignements que le chaman Don Juan délivre à son disciple Castañeda. Il s'agit des techniques pour apprendre la capacité de « voir » la « véritable réalité » qui se trouverait derrière la réalité ordinaire. Dans ses premiers écrits, cette capacité de « voir » était favorisée par l'utilisation de certaines plantes hallucinogènes (le cactus peyotl ou de champignons), mais peu à peu il substitue les psychotropes avec une modalité de voyage à induction naturelle, le rêve – de la même manière que Harner qui substitue la prise d'ayahuasca avec le son du tambour.

Castañeda attribue aux rêves et à la faculté de rêver, une importance essentielle en tant qu'outil de connaissance. La relation que les hommes entretiennent avec les rêves nous permet, dit-il, de voir un mode de fonctionnement dans une relation au monde toute particulière. Selon celle-ci, l'être humain comme le monde, se trouve dans un continuum de vie fait de correspondances, où les frontières entre passé et présent, dedans et dehors, sont floues quand elles ne s'annulent pas, où le monde d'en haut et le monde d'en bas, le monde intérieur et le monde extérieur peuvent être vus en décalque ou encore inversés et peuvent communiquer.

Dans tous ses livres, dont certains publiés après sa disparition (*The Teaching of Don Juan: A Yaqui way of Knowledge*, 1968, *A Separate Reality: further conversations with Don*

Juan, 1971, *Journey to Ixtlan: The Lessons of Don Juan*, 1972, *Tales of Power*, 1974, *The second Ring of Power*, 1977, *The Eagle's Gift*, 1981, *The Fire from Within*, 1984, *The Power of Silence*, 1987, *The art of Dreaming*, 1993, *Magical Passes*, 1998, *The wheel of time*, 1999, *The Active side of Infinity*, 2000), Castañeda essaie de mettre les capacités perceptives au centre de ses écrits, en donnant une richesse de détails sensoriels qui augmentent la puissance narrative et imaginative de ses œuvres. À travers de descriptions minutieuses de l'environnement et des perceptions, l'auteur fait sentir au lecteur la force de vents mystérieux, le murmure des feuilles au crépuscule, le goût âpre de la tequila et la saveur amère du peyotl fibreux, la poussière des routes et le vol noir des corbeaux. Son écriture possède une puissance narrative généralement absente des études anthropologiques. Son champ d'investigation, parsemé de cactus en tuyau d'orgue, des massifs de laves scintillantes du désert mexicain à l'intérieur délabré de la cabane de Don Juan, devient d'une réalité parfaite. Tout cela constitue un décor détaillé qui reflète bien l'atmosphère surnaturelle qui se dégage du récit. En ce qui concerne la longue controverse à propos de l'œuvre de cet écrivain péruvien, nous assistons à une superposition de la figure de l'auteur des romans avec celle du personnage principal, le chaman Don Juan Mathus, au point que les deux identités se fondent en une seule personne. L'écrivain faisait naître grâce à l'écriture un imaginaire qui n'était pas seulement le résultat de sa subjectivité, mais plutôt la tentative de réécrire une cosmologie amérindienne à l'usage des occidentaux. Pour l'écrivain, le fait d'avoir connu mais surtout d'avoir trouvé certains mots pour décrire la vie et les connaissances de Don Juan, peut être néanmoins considéré comme une opération nécessaire pour s'inscrire dans une perspective historique et universitaire. Castañeda, à travers ses écrits, a eu la capacité de produire des univers oniriques qui provenaient aussi bien du moment obscur mais révélateur qui était la nuit pour le metteur en scène que d'un passé éloigné temporellement comme l'était la réserve d'exotisme qui s'était matérialisée dans la figure de Don Juan pour l'écrivain.

Après avoir retracé les éléments essentiels des œuvres de Michael Harner, qui a codifié le chamanisme pour les sociétés contemporaines, et de Carlos Castañeda, la deuxième figure de référence qui a contribué avec ses écrits à constituer l'imaginaire littéraire et la fascination envers les pratiques chamaniques en Occident, revenons au premier pour examiner comment se structure la *Foundation for Shamanic Studies* et aborder le travail de deux chamanes qui se réfèrent directement ou indirectement à cette institution.

4.2 Une grande école: La *Foundation for Shamanic Studies* (FSS)

Le rôle joué par la presse à la fin du XIX^e siècle dans la diffusion des nouvelles et surtout dans leur spectacularisation (Gallini, 2013: 217), a été remplacé par la communication via Internet. Les distinctions qui doivent être faites entre la presse écrite et Internet sont innombrables (et ce n'est pas ici le lieu pour approfondir ce genre de discussion), mais si nous nous limitons à traiter Internet comme un moyen de communication, nous voyons comment sa distribution réticulaire et sa facilité d'accès en font un des outils privilégiés d'information et, en même temps, de vente. Les activités néo-chamaniques, tout comme d'autres activités commerciales, nécessitent une vitrine à travers laquelle elles peuvent s'exposer et se démarquer au sein d'une multitude d'offres parmi lesquelles il est difficile de se repérer. Chacun cherche une stratégie d'identification pour se présenter et séduire un public en quête d'un produit unique en son genre, qui fait partie de l'économie des singularités définie par L. Karpik (2007).

Par la voix des néo-chamanes, on entend répéter continuellement qu'il ne s'agit pas d'une religion, ni d'une philosophie, ni même d'une thérapie, ni d'une gymnastique et encore moins d'une méditation; il n'existe pas de règles strictes ni de compétences spécifiques requises à l'avance, tout le monde peut y accéder. Reste le problème de savoir comment illustrer le tout à travers le réseau à un public qui *a priori* n'est pas connaisseur, mais qui est familier de la recherche dans l'univers virtuel. Considérons dans cette perspective le site de la *Foundation for Shamanic Studies* (www.shamanism.org).

Un des atouts de l'organisation est lié à l'offre formative variée qui permet aux pratiquants de choisir parmi différentes formations qui peuvent avoir une durée variable: d'un week-end intensif jusqu'à trois ans pour obtenir un diplôme, comme nous le verrons dans les pages suivantes concernant l'organisation de la FSS. Nous pouvons représenter la *Foundation* en tant que un arbre à partir duquel plusieurs branches peuvent pousser, chaque branche s'éloignant progressivement du tronc principal, mais y en continuant à faire partie.

Le site dispose d'une page qui présente une structure restée inchangée tout au long de la dernière décennie; ce sont les contenus qui changent et sont continuellement mis à jour, mais le fond bleu-violet avec le logo, les références juridiques et la devise de la fondation bien visibles en haut de la page sont les mêmes.

Le graphisme est sobre, les caractères clairs et lisibles, aucun effet spécial ne vient distraire ou intriguer le lecteur. Il rappelle les sites des universités américaines (www.stanford.edu; www.yale.edu) où l'on peut trouver des informations quant aux activités

de la Fondation et de ces associés. La page internet propose neuf sections différentes qui visent à montrer quelles sont les activités proposées par l'institution et par ses associés. Ceux qui souhaitent connaître les enseignements et les parcours proposés trouvent facilement un calendrier des séminaires mis à jour, les publications de Harner et de son équipe, la biographie de tous les membres de la Fondation, des articles, des vidéos, des communiqués de presse, des projets philanthropiques, des offres de services chamaniques, des mentions juridiques, la possibilité de rejoindre le cercle chamanique ainsi qu'une page où il est possible de faire des dons.

Le langage utilisé est clair et simple sans être banal, bien adapté à un public désireux d'obtenir des informations ponctuelles, mais aussi à un public de spécialistes. Il s'agit d'un site qui vise à donner des informations pratiques à travers lesquelles il est possible de joindre à la communauté chamanique la plus connue au monde. Les biographies de membres de la *Foundation for Shamanic Studies* sont mises à disposition pour ceux qui sont à la recherche d'un chamane institutionnalisé qui peut se trouver dans un de pays où la Fondation est présente. Le message qui ressort des pages du site internet, est lié la possibilité de joindre avec simplicité les autres membres du collectif chamanique. Il suffit de suivre les séminaires qui sont donnés par les membres de la Fondation. Et même pour ceux qui ne prennent pas partie aux activités proposées, c'est tout à fait possible de s'inscrire au cercle «Join the Circle» qui permet, en payant 55 \$ par an, d'obtenir une visibilité dans la collectivité chamanique à travers l'insertion du nom, de l'adresse et des activités que chacun est susceptible de proposer. Comment nous pouvons lire dans le lien du Circle:

« The Members Voluntary Telephone Directory is published each year in the Shamanism Annual. Inclusion in the Directory is optional. If you choose to be listed, your listing will appear in the 2014 Directory if you join or renew by November 3, 2014; otherwise, your listing will appear in the 2015 Directory. Listing includes your name, telephone number and, if applicable, information about your shamanic training and practice ».

La Fondation a actuellement le statut juridique d'une organisation sans but lucratif dans le volontariat et l'éducation, ce qui, conformément à la loi américaine, prévoit l'exonération de l'impôt à condition qu'il n'y ait pas de profits à distribuer aux particuliers.

La Fondation a deux objectifs principaux. Le premier est de diffuser et de promouvoir en Occident les techniques du *core-shamanism*, le second est d'offrir un support aux chamanes traditionnels dans leur travail de sauvegarde du chamanisme vernaculaire dont ils sont les principaux détenteurs. À travers son projet « Preservation and Revival of Indigenous

Shamanism » nous voyons que la FSS met en acte une stratégie communicative qui vise à patrimonialiser le chamanisme en tant que pratique étroitement liée à chaque culture et en même temps vise à donner une lecture du chamanisme en tant que patrimoine commun à tous les peuples. Une double tension se dessine entre la perception du chamanisme en tant que phénomène singulier à une culture donnée et, en même temps, en tant que phénomène collectif adaptable à toute l'humanité.

Harner a, en effet, synthétisé et mis en place une forme de chamanisme qui serait compréhensible et utilisable même par des cultures, comme l'Occident contemporain, qui ne prévoiraient pas en principe le chamanisme comme modalité thérapeutique ou divinatoire. Cette forme synthétique, le *core-shamanism*, condenserait les différentes pratiques de chamanisme étudiées dans le monde de l'Amazonie et de l'Asie. C'est grâce à lui que chacun peut apprendre des techniques à usage endogène pour la découverte de soi et des techniques à usage exogène qui permettent d'agir sur des tiers. Les enseignements du *core-shamanism* et les techniques pour l'exercer sont décrits dans le premier livre de Harner, publié en 1980, *The way of the shaman*, où l'on trouve des exercices d'induction de la transe à travers le battement du tambour et de voyage chamanique, sans l'utilisation de substances psychotropes. Le livre est structuré comme un manuel destiné à fournir les techniques pour effectuer un voyage chamanique, pour trouver son animal-guide ou son animal de pouvoir, et pour extraire la maladie d'un patient.

La formation au chamanisme qu'offre la Fondation, accessible à tous, est composée d'un ensemble de cours payants, allant des séminaires de quelques jours à ceux de plusieurs semaines. Le parcours de formation s'articule autour de plusieurs niveaux. A chaque niveau, les participants se voient délivrer l'un des certificats suivants:

Harner Shamanic Counseling (HSC): Cours de cinq jours en accompagnement chamanique (*Five Day Harner Shamanic Counseling Training*)

White: Cours intensif de deux semaines en guérison chamanique (*Two-Week Shamanic Healing Intensive*)

Bronze: Programme sur trois ans d'initiation avancée au chamanisme et à la guérison chamanique (*Three-Year Program in Advanced Initiations in Shamanism and Shamanic Healing*)

Silver: Supplément du cours intensif de deux semaines en guérison chamanique et du programme sur trois ans d'initiation avancée au chamanisme et à la guérison chamanique (*Two Week Shamanic Healing Intensive and the Three-Year Program in Advanced Initiations in Shamanism and Shamanic Healing*)

Gold: Supplément de tous les cours avancés proposés par la *Foundation Core-shamanism*:

- Divination chamanique (*Shamanic Divination*)
- Cours d'apprentissage en extraction chamanique (*Shamanic Extraction Healing Training*)
- Chamanisme, la mort et au-delà (*Shamanism, Dying, and Beyond*)
- Chamanisme et les Esprits de la Nature (*Shamanism and the Spirits of Nature*)
- Le rêve chamanique (*Shamanic Dreamwork*)
- Cours de cinq jours en accompagnement chamanique (*Five Day Harner Shamanic Counseling Training*)
- Cours intensif de deux semaines en guérison chamanique (*Two-Week Shamanic Healing Intensive*)
- Programme sur trois ans d'initiation avancée au chamanisme et à la guérison chamanique (*Three-Year Program in Advanced Initiations in Shamanism and Shamanic Healing*).

Initialement, la Fondation attribuait à ceux qui avaient participé à tous les séminaires (l'équivalent du « certificat d'or ») le titre de « conseiller chamanique certifié » (*Certified Shamanic Counselor*). Mais, à partir de 2008, l'assignation des qualifications a été modifiée: la distribution d'un certificat de participation a remplacé l'attribution d'un titre, ou mieux, d'une profession comme celle de conseiller⁷.

La Fondation est divisée en « facultés » (*Faculties*) dont chacune regroupe des membres de la Fondation qui ont suivi l'apprentissage chamanique et qui peuvent enseigner les techniques proposées par Harner. Ces *Faculties* sont dispersées par zones géographiques: une zone macro appelée Amérique du Nord et Hawaii, une Europe, ensuite Australie et Nouvelle

⁷ Ainsi, le site de la *Foundation for Shamanic Studies* tient à préciser que « Le certificat de participation ne qualifie pas une personne comme chaman ou guérisseur ou apprenti chaman. La fondation ne peut pas certifier qu'une personne est un chaman; ce sont les résultats positifs obtenus grâce à la guérison chamanique qui font qu'une personne est reconnue par ses clients comme guérisseur chamanique, et même ce statut peut changer au fil du temps, tout dépendant du rapport du guérisseur avec les guides spirituels».

Zélande, Amérique latine et l'Espagne et l'Asie. Chaque membre d'une *Faculty* est habilité à organiser indépendamment des cours de chamanisme qui répondent aux instructions données par le siège.

Grace à cette structure institutionnelle, il est facile à des personnes de garder un lien avec la Fondation tout en explorant leur propres voies, à des degrés distincts et selon des formes différentes et conformément aux rythmes et aux préférences idiosyncrasiques des participants. C'est ainsi que Lorenza, dont on analysera la trajectoire, membre de la Faculté, reste très clairement dans la ligne du FSS, tandis que le lien dans le cas de Liliane est plus distendu, comme nous le verrons ensuite.

4.3 Deux chamanes «harneriennes»

Le passage éducatif par la *Foundation for Shamanic Studies* reste un *label de marque* nécessaire et distinctif, et bien qu'il n'y ait pas nécessairement une continuité directe avec les pratiques proposées par Harner, le fait d'avoir connu ou participé au moins une fois à ces activités devient un signe distinctif et donc utilisable dans le cercle des connaissances chamaniques. Le néo-chamanisme est intégré dans des logiques économiques déterminées par les lois de la concurrence qui caractérisent la contemporanéité d'un marché mondial, sur le plan des échanges économiques⁸, et le *label* FFSS devient important pour se positionner stratégiquement sur le marché.

Tandis que Lorenza revendique un lien direct avec l'école de Michael Harner en Italie, Liliane a fondé, en France, une « école » à elle, et propose une pratique incluant des rituels d'initiation qui sont le résultat d'une réinterprétation créative du *core-shamanism*. Ni l'une ni l'autre se disent chamanes, car comme l'explique Liliane, « c'est un titre qui ne peut pas s'auto attribuer, c'est la communauté qui reconnaît le chaman selon sa capacité et ses connaissances ». Leurs publics respectifs, ont néanmoins tendance à les considérer comme de « vraies » chamanes.

⁸ A ce titre, il constitue un phénomène globalisé dans le sens de U. Hannerz (1997) et J-L. Amselle (2000) qui abordent la globalisation du point de vue des logiques de marché et des échanges commerciaux. «Face à la croissance des échanges commerciaux, à l'introduction des multinationales dans l'ensemble du monde, au processus de coca-colonisation, bref à la mise en relation généralisée des habitants de notre planète – ou du moins d'une élite privilégiée – à travers internet, qui oserait contester que nous sommes entrés dans l'ère du village planétaire ou de l'œcumène global». (Hannerz, 1997)

Leurs pratiques sont abordées en détail dans chapitres 6, 7 et 8, ici, il s'agit d'examiner comment elles se présentent et comment elles définissent le style de leur pratique, informé, de près ou de loin par le *core-shamanism*, et qui apparaissent comme des exemples probants de construction de personnages chamaniques animés chacun à sa manière par une volonté de « faire école ».

Le site italien de la FSS (www.sciamani.it), qui promeut le travail de Lorenza, présente le même logo en haut du site principal et propose la même structure d'information que le site américain. Il fournit ainsi des informations sur les activités spécifiques menées en Italie: les lieux et les dates des séminaires, une bibliographie mise à jour, des publications anglaises et italiennes, quelques vidéos dans lesquelles Lorenza et son collègue-chamane décrivent la méthodologie utilisée. Aucune image spectaculaire, de sons ou de couleurs accrocheurs, nous pourrions le définir comme un site d'information plutôt que comme un site commercial.

Le site de Liliane (www.nature-conscience-chamanisme.fr), plus audacieux du point de vue graphique, présente plus d'images en mouvement et des couleurs plus vives. En haut, apparaissent bien en évidence les informations essentielles concernant le calendrier, les thèmes traités au cours des séminaires, des publications et les divers experts qui collaborent à plusieurs niveaux avec Liliane; ces derniers sont divisés en deux catégories «Les intervenants» et «Les Thérapeutes»; pour chacun, nous pouvons trouver une photographie accompagnée d'une brève description de leurs activités. Toujours sur le site, un large espace est accordé aux articles publiés par les différents auteurs ainsi qu'aux interventions de Liliane lors de certaines émissions radiophoniques.

La structure des trois sites est très similaire et le message transmis est celui d'une institution, d'une école (spécifiée dans le cas français), qui offre des cours de formation en chamanisme à l'instar d'autres formations humanistes.

- Lorenza



Figure 1 -Lorenza

(Source site internet sciamanismi.it)

Lorenza est membre de la Foundation for Shamanic Studies, rencontrée à l'époque de mes études de Master en 2006, en Italie, en participant à des séminaires qu'elle avait organisés. Lors de notre première rencontre, elle ne s'intéressa guère à ma recherche, au contraire, elle semblait très agacée et m'interdit même de prendre des photos ou d'enregistrer des conversations ou des images. Ce qui lui importait, c'était que je participe au séminaire au même titre que les autres. Je retrouverai Lorenza quelques années plus tard, lorsque je conduisais déjà mes recherches doctorales, en la suivant pendant plusieurs séminaires organisés en Lombardie et en Emilie. A cette seconde occasion, elle se montra beaucoup plus disponible pour parler d'elle-même.

Lors des séminaires qu'elle dispense, Lorenza se présente toujours vêtue de manière informelle, elle porte des jeans et des pull-overs, ainsi que quelques détails précieux témoignant de son lien avec un exotisme pour le moins esthétique: un pendentif avec des plumes d'oiseaux, dans ses cheveux une plume d'argent et un collier avec un petit sac au contenu inconnu. Mais on peut deviner que ces accessoires sont importants pour elle. Quand elle parle des tenues des chamanes, elle explique:

« Le chamane tOUNGOUSE avec ses vêtements en cuir et sa tête de loup au dessus de sa vraie tête, incarne au moment du voyage chamanique son animal de pouvoir [le loup]. La tête du loup sur sa tête sert à garder un lien entre l'animal du monde réel

et celui du monde des esprits. Il faut avoir toujours sur soi le signe de notre animal-guide. »

Il est significatif qu'après cette explication elle caresse discrètement le petit sac attaché à son collier⁹.

Lorenza est née en 1950 dans le Nord de l'Italie où elle a obtenu un diplôme en Sociologie en 1980. Après l'obtention d'un diplôme de sociologie en 1980, elle quitte l'Italie pour les États-Unis où elle vit jusqu'en 1991, parachevant un doctorat en anthropologie médicale à l'Institut des Sciences Sociales de New York. Au cours de ses recherches doctorales, elle passa un an et demi au Chiapas (Mexique) auprès de la population *Tzeltal*, afin de procéder à une analyse anthropologique sur la propagation des cas de tuberculose dans la région mexicaine. Une fois le diplôme obtenu, son désir fut de se consacrer à la recherche. Elle postula en vain en Italie, en France, en Suisse et aux États-Unis, sans recevoir le moindre début de réponse positive. En fréquentant le prestigieux institut américain, Lorenza rencontra Michael Harner qui y dispensait à cette époque des cours pendant un semestre. Par la suite, Michael Harner quitta le milieu universitaire pour se consacrer entièrement à la *Foundation for Shamanic Studies*. Pendant ce temps, les contacts avec Harner se transformèrent en amitié et à la demande de l'auteur, elle traduisit ses livres en italien. Cette amitié et cette affinité intellectuelles durent jusqu'à nos jours. Ils entretiennent un contact régulier par téléphone ou par courriels.

Lorenza se souvient avec plaisir et nostalgie des longues journées passées à la bibliothèque de New York, au milieu des livres poussiéreux, des étagères moisies et de ses cahiers se remplissant patiemment de notes. Elle admet à regret que rien n'est plus comme autrefois, la bibliothèque n'existe plus, à sa place, il y a aujourd'hui une pièce stérile remplie d'ordinateurs; elle se demande, en se tournant vers moi, comment il est possible d'étudier un article d'anthropologie devant un écran d'ordinateur, anonyme. Pour elle, l'anthropologie c'est la découverte, l'exploration, le voyage mais surtout les lectures. Elle connaît quelques œuvres de Jacques Soustelle sur l'ethnie Otomi et les travaux de Roberte Hamayon en particulier *La chasse à l'âme*, mais elle n'est pas en accord avec ses théories. Lorenza a, en effet, conduit de recherches bibliographiques et estime que le terme chaman n'est pas d'origine toungouse, comme R. Hamayon le soutient mais pourrait provenir de la souche des langues turco-

⁹ «L'écriture est sur le corps; principalement sur le cou et la poitrine à la hauteur de la gorge; plus rarement sur le poignet et à la taille. L'écriture est enfermée dans un espace, un petit sac fermé qui la rend inaccessible et d'où elle ne doit pas être retirée» (Cardona, 1994: 174).

asiatiques, langues turkmènes et non turques, dans lesquelles le préfixe *sa*, *sha* et *ca* signifie « voir », selon cette approche le chaman serait « celui qui voit ».

Elle poursuit en racontant sa vie privée dans la province de Trento et de la grande ferme où elle vivait avec ses frères; elle parle avec sincérité de ses difficultés, des deuils, de la maladie dans sa famille et d'une dépression qui depuis plusieurs années l'a éloignée de toute activité.

Nos échanges dans les pauses de ses séminaires oscillent constamment entre un registre scientifique et une sorte d'intimité intellectuelle à mon égard. Nous discutons brièvement de textes et de publications, elle me demande quels sont les séminaires que j'ai suivi pendant mon doctorat et elle me questionne sur mes recherches effectuées au Mexique. Lorsque les autres participants la sollicitent sur des questions relevant des origines archaïques et universelles du chamanisme, Lorenza répond tranquillement en expliquant que les premières formes du chamanisme dont nous avons des traces sont les pictogrammes dessinés sur les parois des grottes de Lascaux, au cours de la préhistoire, soit il y a environ plus de trente mille ans, elle affirme avec fermeté: «Le chamanisme est une pratique ancestrale commune à tous les individus. C'est la forme de spiritualité la plus ancienne que nous connaissons. Les grottes de Lascaux en sont un témoignage. Au centre, il y a toujours la figure du chaman avec son tambour chamanique, il est entouré par de bisons qui sont des animaux de pouvoir très forts. »

Elle parle aussi volontiers, à moi comme aux autres participants de ses séminaires, de sa vie privée dans la province de Trento et de la grande ferme où elle vivait avec ses frères; elle parle avec sincérité de ses difficultés, des deuils, de la maladie dans sa famille et d'une dépression qui pendant plusieurs années l'a éloignée de toute activité. Dans l'intimité des séminaires, son public se trouve face à une personne disponible qui se montre au naturel, et dont la vie privée est présentée comme une source de connaissance, et représente en même temps un apprentissage de la matière dont elle est la spécialiste absolue.

- *Liliane*



Figure 2 – Liliane

(Source site internet www.nature-conscience-chamanisme.fr)

Au cours de mes recherches sur Internet, j'ai retrouvés Liliane qui promeut ses activités à travers les sites de grande diffusion et propose une offre pédagogique à grande échelle par le biais de son site internet (www.nature-conscience-chamanisme.fr). Les propositions de séminaires incluaient les « Constellations chamaniques » aussi bien que « Chamanisme et Entreprise ». Dans le matériel promotionnel du site apparaissait une courte description biographique qui précise qu'elle a été formée par Michael Harner:

« Liliane est la fondatrice de l'école NCC (Nature Conscience et Chamanisme). Initiée au voyage chamanique aux Etats Unis en 1984, par Michael Harner. La poursuite de sa formation en Angleterre, en Irlande, ainsi que ses voyages chez les indiens Hopi et au Pérou ont enrichi sa pratique et son lien avec la Nature. Elle consulte et anime des stages depuis 30 ans. Liliane enseigne la vision chamanique systémique aux individus, aux thérapeutes et aux professionnels, au travers de formations avancées répondant aux besoins d'aujourd'hui. Depuis quelques années, elle accompagne également le développement des professionnels et des entreprises. »

Liliane propose des activités en France, en Belgique, en Suisse et au Maroc, s'adressant ainsi à un public international. Par le passé, elle a également suivi les enseignements de la FSS mais souhaite revoir de manière critique ce qu'elle a appris du maître californien. La plupart des informations peuvent être lues sur le site où se trouve l'offre de formation chamanique individuelle, accompagnée de propositions de consultations personnelles, des groupes familiaux, des stages de néo-chamanisme niveau base et avancé, tandis que pour les entreprises, elle propose des programmes spécialisés. Les stages de néo-chamanisme offerts par l'École Nature Conscience et Chamanisme prévoient toujours la participation à un premier niveau de l'apprentissage, comme avec la FSS; il s'agit d'une étape impérative qui, si elle n'est pas passée, empêche l'accès aux formations successives. Elle s'entoure de plusieurs collaborateurs qualifiés, définis comme "Les Intervenants". Pour chacun, il y a une photo et une courte bibliographie.

Sur le parcours de Liliane nous apprenons qu'après une formation auprès de Michael Harner, elle a séjourné parmi des peuples indigènes. Il est écrit qu'elle est *Member* de la *Foundation for Shamanic Studies* (FSS) mais qu'elle ne fait pas partie de la *Faculty*¹⁰. Elle a participé à un seul stage avec Michael Harner, il y a vingt-six ans, en Californie et c'est à cette occasion qu'elle a appris les notions de chamanisme et c'est depuis cette époque qu'elle a commencé à exercer ses activités. Ses enseignements se basent à la fois sur la voie initiée par Michael Harner et sur des innovations élaborées et proposées directement à partir de sa longue expérience et des besoins des clients qu'elle a rencontrés au fil des ans. Ainsi, les techniques apprises lors du premier jour du séminaire concernent la recherche de « l'animal de pouvoir » (voir chapitre 7) et font partie de la voie institutionnelle de la FSS; les enseignements de la deuxième journée ne font pas partie du protocole FSS, mais appartiennent à un chemin créé et rajouté par la formatrice elle-même. Elle exerce une activité chamanique depuis plus de vingt ans et à travers les personnes qu'elle a rencontrés lors de ce long périple, elle a été en mesure de comprendre leurs besoins et leurs exigences, ce qui lui a permis d'ajouter et de modifier ce qu'elle a appris auprès de la FSS, pour créer des méthodes de soins qu'elle considère plus proches des besoins réels des participants.

J'eus l'occasion de rencontrer personnellement Liliane en participant à ses séminaires. Pendant les pauses-déjeuner, je pus l'approcher et apprendre davantage sur son parcours. Dans la construction biographique de cette néo-chamane, comme pour d'autres acteurs qui évoluent

¹⁰ Être membre signifie payer le montant de soutien annuel dans un pays au choix; elle paie sa part directement au siège de Californie. Être membre ne comporte pas d'obligations particulières à l'égard de la fondation.

dans ce milieu, la rencontre fortuite avec l'Indien joue un rôle essentiel¹¹ Une période de crise personnelle est à l'origine de la recherche et de la découverte d'une solution, au cours d'un voyage vers un lieu lointain, au cours duquel elle aura la chance de rencontrer un individu qui se révélera être un indien doté de sagesse et porteur d'une connaissance éloignée dans le temps.

Dans le cas de Liliane, sa formation se composera de deux apparitions essentielles, l'Indien et l'enseignement de l'anthropologue Michael Harner:

« Au début des années quatre-vingts, je me trouvais aux États-Unis parce que j'avais l'intention d'emménager en Amérique du Nord. J'avais perdu ma mère récemment, nous étions très liées et après sa mort, j'ai décidé de partir.

J'étais hébergée chez une famille locale et je découvris par hasard que la maîtresse de maison s'intéressait au chamanisme et qu'elle participerait à un stage organisé par Michael Harner; le stage avait lieu non loin de la maison et ainsi, sans rien connaître du chamanisme ni de Harner, je décidai d'y participer. Pendant le voyage chamanique dirigé par Michael Harner en personne, j'ai eu des visions très claires qui m'indiquèrent à nouveau l'Europe comme lieu de prédilection et surtout elles me montrèrent que le chamanisme devait être l'activité principale de ma vie. A l'époque, j'étais très jeune, j'avais vingt-deux ans et je ne savais pas ce que j'aurais fait de ma vie, et encore moins quelle signification avait pour moi le message reçu lors du voyage chamanique.

Après le voyage chamanique, j'ai décidé de partir pour le désert des États-Unis et, pendant que je conduisais, la voiture s'est arrêtée au milieu de nulle part; je me suis retrouvée seule dans le désert, sans eau ni vivres, et sans personne à qui demander de l'aide... Soudain, au loin, j'ai vu un nuage de poussière se former et en y regardant de plus près, parmi les reflets du soleil, j'ai vu venir vers moi un vieil indien, au volant d'un petit tracteur qui crachait de la fumée... Ce fut mon salut, l'indien remorqua ma voiture jusqu'à un endroit sûr et m'emmena au camp, dans la réserve indienne, où je restai pendant un certain temps et où je découvris que l'indien qui m'avait secouru était le chaman de la communauté. A ce moment, tout devint simple pour moi. Le message que l'on m'avait envoyé pendant le voyage chamanique était finalement limpide: la voie à suivre était celle indiquée par Harner et par l'indien... »

Désormais, le chamanisme guida ses choix. Par exemple, quelques années plus tard, pendant un voyage chamanique, elle vit un lieu, l'Angleterre, et elle vit que son cheminement de chamanique aurait à voir avec la nature et les plantes. Pendant quelques jours, elle se demanda ce que l'Angleterre pouvait signifier pour elle (pays pour lequel elle n'avait au demeurant jamais ressenti aucun intérêt) et se rappela que lors d'un stage, quelques années

¹¹ Au chapitre 5, le cas de Tamara développe ce point.

auparavant, elle avait rencontré une femme, une herboriste anglaise. Elle chercha l'adresse de cette personne, regarda partout dans sa maison et ne réussit pas à trouver le moindre indice, jusqu'à ce que, tout à fait par hasard, son ordinateur portable tombe d'un meuble, se mit en route et affiche exactement la page où l'adresse e-mail de l'herboriste anglaise était écrite. Elle la contacta et cette dernière l'invita chez elle. Avant de gagner l'Angleterre, Liliane, lors d'un autre voyage chamanique, avait vu un lac, très précisément, à côté d'une forêt, mais sans aucune indication supplémentaire. Arrivée en Angleterre, elle rassembla quelques informations pour constater que dans la région, il y avait une douzaine de lacs, mais que le lac qu'elle cherchait se trouvait juste à côté de la maison. Elle s'y rendit et, de là, commença un cours de formation sur les plantes, leurs propriétés et leur utilisation.

Pour Liliane, le chamanisme est un processus continu et en même temps un chemin et un guide à suivre. Elle possède une expérience d'une trentaine d'années dans le domaine de l'aide à la personne, d'abord comme aide-soignante puis comme masseuse et plus tard comme coach pour particuliers et pour entreprises. A la différence d'autres praticiens, elle n'a jamais voyagé ni chez les peuples indigènes, ni en Amérique du Sud, elle préfère construire son parcours de manière autonome. En Europe, elle a expérimenté *l'ayahuasca* pour assouvir sa curiosité personnelle. A l'égard de la FSS, elle adopte un point de vue critique, elle estime que les formations de deux ans proposées par la Fondation pour devenir chaman sont faites pour faire du profit. Ce n'est pas avec le diplôme que l'on devient chaman, dit-elle: d'après elle, le parcours est personnel et ce type d'institutionnalisation n'est pas une garantie de la qualité du chaman.

Les principales caractéristiques de l'approche avec laquelle les deux néo-chamanes se présentent à leur public, se rapprochent par l'importance de se référer directement ou indirectement à une institution commune, la FSS. La seule différence substantielle concerne l'usage que font ces deux chamanes de leurs propres expériences face à leur public. Au cours des séminaires de Lorenza, qui tendent à se présenter comme des événements ponctuels, celles-ci ne sont pas souvent abordés, tandis que chez Liliane, dont les stages deviennent un moment de partage, elles sont au cœur des échanges..

Lorenza ne parle pas de ses expériences personnelles dans le cadre de ses séminaires, comme nous le verrons plus en détail dans les chapitres 6 et 7. Elle privilégie les techniques issues de sa formation au sein de la FSS. Elle s'impose comme enseignante, ce sont les techniques de Harner qui parlent à sa place. Elle n'essaie pas non plus de donner des interprétations aux récits que les participants partagent d'après leurs voyages chamaniques. Lorenza donne des

instructions aux participants pour leur permettre de comprendre quels sont tous les passages du voyage chamanique et des autres techniques qu'elle enseigne au moment de séminaires. Au contraire, Liliane accorde bien plus de liberté aux consultants dans l'expression de leurs sentiments. En même temps, elle s'appuie parfois sur des éléments de sa vie privée au cours de ses enseignements. Son approche vise à permettre aux pratiquants d'expérimenter le « ressentir » qui émerge tout au long des activités qu'elle propose, sans leur donner des explications détaillées par rapport aux pratiques qu'ils sont censés exécuter. Il convient de souligner l'absence du récit autobiographique dans la présentation des deux chamanes au cours de leurs séminaires, Bien que la vie privée puisse être évoquée au cours du travail de ces deux chamanes, surtout en ce qui concerne Liliane, elles n'ont pas recours à des récits autobiographiques à proprement parler. Or, comme nous le verrons au prochain chapitre, ceux-ci, comme, plus généralement, la narration d'expériences personnelles, constituent pour d'autres praticiens un important outil dans la construction de leur crédibilité face au public.

Voici un tableau qui synthétise et compare les séminaires offerts par les deux chamanes.

	Lorenza	Liliane
Lieu et prix des séminaires	Italie €180-200 pour deux jours	France € 200-250 pour deux jours
Nombre d'élèves	15-20	15-20
Tenue vestimentaire	Occidentale + éléments qui rappellent l'iconographie des Indiens d'Amérique: cheveux longs, bijoux en argent avec des plumes et pierres turquoises, gilets en cuir.	Occidentale
Récit autobiographique	Absente. Etant disciple de Michael Harner elle parle de la FSS et du fait qu'elle est la biographe du fondateur. Elle raconte son propre parcours de formation et des études en anthropologie.	Quasi absent. Ne parle que de sa carrière et quand on lui demande, elle parle du parcours qui l'a mené au chamanisme.
Organisation et diffusion	<i>Foundation for Shamanic Studies</i> en Californie, avec des succursales en Europe.	École Nature Conscience et Chamanisme fondée par Liliane.
Exégèses de l'orateur	Non	Non
Présence ou dispersion du récit autobiographique de l'animateur	Non	Non
Synchrétisme religieux	Non	Non
Références théologiques	Non	Non
Processus de scission	Animaux totem et Esprits en tant que guides; comme des entités externes, à découvrir à travers un parcours intérieur que tous les participants expérimentent dans le voyage chamanique.	Animaux totem et Esprits en tant que guides; comme des entités externes, à découvrir à travers un parcours intérieur que tous les participants expérimentent dans le voyage chamanique.

	Lorenza	Liliane
Présence d'objets d'officiant	La construction de l'autel chamanique, avec tapis, coquillages, cristaux, graines, de l'encens (sauge blanche) et des instruments de musique.	La construction de l'autel chamanique, avec tapis, coquillages, cristaux, graines, de l'encens (sauge blanche), des bouteilles avec des huiles essentielles et des parfums et des instruments de musique.
Musique	Tambours et hochets.	Tambours, hochets et cds musicaux.
Danse	Oui, en cercle	Oui, en cercle
Création d'un espace sacré	Oui: autel	Oui: autel
Rapport de l'exclusion / inclusion du groupe	Non	Non
Relations entre les élèves	Oui, exercices à effectuer en binôme	Oui, exercices à effectuer en binôme
Récits personnels des élèves	Oui, marginaux	Oui, centraux
Moments d'interaction sociale en dehors des séminaires	Oui, durant les pauses du séminaire et au restaurant	Oui, durant les pauses du séminaire et au restaurant
Echanges entre élèves	Limités	Limités
Thérapie psychologique	Vivre en Beauté	Trouver sa voie
Pratiques futures	Oui	Oui
Continuité des séminaires	Oui	Oui

Tableau 1: synthèse et comparaison des séminaires offerts par Lorenza et Liliane

Les activités de deux chamanes « harneriennes » présentent plusieurs points en commun: le prix, la durée de séminaires, les nombres de participants, l'absence de références autobiographiques ou de renvois issus d'une religion. De plus, nous notons que ni l'une ni l'autre n'utilisent de références théologiques pour légitimer leur travail. En même temps, les pratiques se développent de façon similaire, premièrement, grâce à la présence des entités (animal-totem et esprit-guide) qui sont censés être les médiateurs entre le monde objectif et le monde subjectif proposé aux pratiquants au moment des séminaires.

Deuxièmement, la danse est mobilisée pour incorporer différentes entités. Troisièmement, un autel chamanique est construit dans les deux cas, en tant qu'espace sacré et point de repère tout au long de séminaires. Quatrièmement, elles utilisent des objets médiateurs tels que les instruments et surtout le tambour chamanique joué par les praticiennes et par les pratiquants.

D'autres points en commun relèvent de la continuité des séminaires, qui est une modalité de l'école harnerienne, qui prévoit un enchaînement de différentes étapes du parcours chamanique, qui permet aux pratiquants d'acquérir les différentes techniques pour poursuivre dans l'exploration de la cosmologie tripartite qui y est proposée. Pour ce qui est des rapports parmi les membres du groupe, il n'y a pas une exclusion pour certains membres ou, au contraire, une inclusion plus considérable pour certaines d'autres. Tous les pratiquants ont le même traitement égalitaire pendant le séminaire. Personne n'est pris en tant que exemple ou en tant que « cas de figure » pour rendre plus explicite les pratiques, car toute explication provient directement de deux chamanes. Les pratiquants sont censés effectuer certains exercices en binôme sans pourtant approfondir un lien, bien au contraire c'est fortement conseillé de changer de partenaire à chaque exercice, mêmes les interactions pendant les pauses ne se révèlent trop contraignantes, car les séminaires ont une durée limitée dans le temps (un week-end) et l'anonymat est un des éléments essentiels qui favorise le partage de récits individuels de pratiquants. Pour ce qui est de la narration individuelle, elle n'est pas prise en compte chez Lorenza, ou mieux elle est mobilisée seulement en fonction des pratiques, mais les participants ne sont pas amenés à s'exprimer sur leur vécu. En revanche, dans les séminaires de Liliane, les récits personnels deviennent les témoignages nécessaires pour le développement de séances. Ici, la dimension groupale est mise en avant au moment du « cercle de parole » pendant lequel tout le monde doit s'exprimer sur les émotions éprouvées au cours des pratiques et partager un imaginaire qui est mis en commun par tous et toutes les pratiquants au fur et mesure que progresse le séminaire.

Concernant le traitement des participants, nous observons également que les deux chamanes proposent de « thérapies psychologiques » bien distinctes. L'une définit la sienne « vivre en beauté » qui se voudrait plus générique, une prescription anonyme valable pour tous. L'autre, dénommée « trouver sa voie », se profile en revanche comme étant plus ciblée sur la personne, et nous voyons que cette deuxième option prévoit une manière plus prescriptive et individuelle de participation au groupe.

C'est dans la présentation de deux femmes que les différences, presque insignifiantes, montrent un degré majeur ou mineur d'autonomie par rapport à la *Foundation for Shamanic Studies* à laquelle toutes les deux se réfèrent. Lorenza reste dans le sillage de l'école harnerienne tandis que Liliane a créé sa propre école à elle, qui reste toutefois très proche de l'institution originale pour la structure de séminaires, la présentation de praticiens, la cosmologie et les pratiques proposées. Les deux chamanes ne nécessitent d'aucun attirail vestimentaire pour exercer leur pratiques, tandis que, nous le verrons dans le chapitre suivant,

l'utilisation d'une parure chamanique s'avère nécessaire pour la crédibilité d'autres praticiens. Elle ne se réfère à aucune une ethnicité spécifique ou à un ailleurs temporel qui servirait comme référence d'authenticité. C'est l'appartenance à l'école chamanique de Michael Harner qui leur donne la légitimation à se présenter en tant que praticiennes vis-à-vis de leur public. Même si cette filiation, nous l'avons vu, est mobilisé d'une manière plus ou moins directe, elle permet d'éviter d'utiliser son propre récit autobiographique. Lorenza souligne ainsi plutôt sa formation en tant que anthropologue que son histoire personnelle.

Le sillage de Michael Harner est une forme de légitimation qui permet aux praticiennes d'obtenir une crédibilité face au groupe de pratiquants. Ces derniers sont souvent mutuellement des inconnus, qui se réunissent pour le temps d'un week-end autour de quelqu'un de fiable à qui confier leurs émotions et leurs imaginaires. L'appartenance à une institution mondialement reconnue permet de faciliter cette attribution de légitimation, qui passe à travers des enseignements et la mobilisation de plusieurs entités issues d'un panthéon qui est co-construit par les praticiens et les pratiquants au moment même de séminaires.

Chapitre 5

Le néo-chamane et son double

*«Je me mets ‘dans les pieds’ d’une femme Navajo
pour décrire mon peuple»*

On vient de voir une des voies d'accès privilégiée dans la construction d'une identité de chamane dans les contextes des mouvances se réclamant de la «spiritualité» contemporaine; celui d'une affiliation plus ou moins institutionnelle à l'école de Michael Harner, la Foundation for Shamanic Studies.

Intéressons-nous désormais à d'autres formes de construction identitaire ainsi qu'aux processus de légitimation des chamanes contemporains.

Une qui est la mise en place d'une relation personnelle avec des représentants de populations «authentiques», «autochtones» «indigènes» au moyen d'un imaginaire conventionnelle, qui se réfère pour une des deux figure (Tamara) à l'Indien de plaines.

Un deuxième qui s'exprime au moyen d'une ethnicité que le chaman mexicain (que nous avons déjà rencontré dans le chapitre 3) utilise en tant que modèle explicatif pour les pratiques qu'il propose.

Nous verrons aussi une autre forme de légitimation, celle opérée par Patrick (l'organisateur du festival dont on a parlé dans le chapitre 2) pour lequel l'autre «authentique» et «indigène» est une figure éloignée dans la dimension temporelle, les Celtes.

Ces trois figures: Tamara, Serafin et Patrick nous fourniront les matériaux pour décrire ces trois types de configurations.

Pour ce qui concerne la femme et l'homme mexicain, nous les observerons travailler ensemble au moment d'un stage auquel tous les deux y participent en tant que chamanes. Leurs discours qui surgissent tout au long des journées ne sont pas issus d'un entretien structuré, car ce qui est important pour ce travail de recherche est d'analyser la façon qu'ils

ont choisi pour se donner à voir à leur public¹. Pour l'organisateur du Festival, l'entretien n'avait pas été organisé par moi même, et je n'aurais jamais imaginé de me retrouver pendant presque une heure à écouter presque toute seule Patrick qui se racontait, vue l'ampleur du festivals et la multitude d'activité dans lesquelles l'organisateur était engagé. Ici encore ce n'était pas une quête de vérité qui nous intéresse. Ces ne sont pas les origines bretonnes en soi qui feront l'objet de l'analyse, mais plutôt la façon à travers laquelle sont mises à l'œuvre par l'homme, et la cohérence ou moins de ses propos pour se constituer en tant que chamane français.

5.1 Rencontre chamanique à Paris

J'ai été introduite aux pratiques néo-chamaniques métropolitaines françaises en 2007 par Tamara. Le choix de suivre cette femme fut dicté par la présence de quelques brochures d'informations à disposition des clients dans la librairie Les Cent Ciel à Paris, laquelle a développé une fonction nodale dans la diffusion des pratiques et la circulation des objets utiles pour chamaniser de façon indépendante. Ces brochures proposaient d'assister à des séminaires de chamanisme et de spiritualité qui prenaient le nom de «La Voie Rouge amérindienne» et «La Roue Médecine amérindienne: quand le merveilleux côtoie le quotidien», dans lesquelles il était explicitement question de connaissance chamanique. Je fis la connaissance de Tamara à l'occasion d'une conférence qu'elle donna à la librairie Les Cents Ciel le vendredi 16 mars 2007.

Dans la salle, Tamara est déjà là, attendant son public. Elle accueille les personnes en souriant puis les invite à prendre place dans les premières rangées: une quinzaine de personnes, pour la plupart des femmes de 30 à 60 ans; il n'y a que deux hommes. La conférencière se tient debout à côté d'une petite table sur laquelle se trouvent un ordinateur et un vidéoprojecteur qui lui permettent de faire défiler des images derrière sur un fond musical mis en sourdine. De ce point de vue la situation peut rappeler l'atmosphère des salles de classe ou plus précisément des salles de réunion destinées aux cours dans les entreprises: un interlocuteur ou un médiateur, debout, qui, avec un support audio-visuel, parle à des individus

¹ Au cours des années j'ai rencontré plusieurs fois Tamara, je suis allée chez elle, invitée dans sa maison dans la France du sud. Je l'ai connue personnellement au sein de sa famille, dans la relation avec son copain et avec ses filles. Elle continue à garder la côté «indianisante» aussi dans sa vie quotidienne. Mais en tout cas ici, ce n'est pas l'histoire de son quotidien qui nous intéresse, mais tout ce qu'elle veut représenter quand elle dans le milieu chamanique.

analogues et inconnus. La forme du cadre interactif n'est pas celle d'un échange mutuel, mais d'une focalisation sur l'oratrice, celle que Goffman qualifierait de l'« objet unique qui résume la rencontre » (1974: 33). Toutefois, il ne s'agit là que de la première couche de l'alternance complexe des rôles et des situations offertes au public durant la conférence. Dans le cadre de ce dispositif initial viendra s'installer quelque chose de plus dynamique et de plus réciproque entre l'animatrice et son public, qui fait que ce dernier non seulement focalise son attention sur Tamara mais surtout lui donne sa confiance et son approbation; à elle cette femme aux cheveux longs qui est en train de leur parler à cœur ouvert. Pour que cet échange ait lieu, Tamara mobilise un ensemble de stratégies discursives qui s'appuient à la fois sur les images projetées en arrière fond, sur les objets posés sur la table basse devant elle. Cette deuxième table est recouverte d'un tissu en toile rêche et colorée cousu main, sur lequel apparaissent des figures d'animaux stylisés qui rappellent les tissus indigènes d'Amérique Centrale et d'Amérique du Nord. Posés bien en évidence on observe un tambour en peau avec son battant, un morceau de tissu roulé, brodé de perles en verre colorées, divers bracelets de perles, quelques plumes d'oiseaux de proie, une coquille Saint-Jacques à l'intérieur de laquelle brûle de l'encens parfumé, quelques pierres brutes et des hochets provenant d'Amérique du Sud, l'un est fait d'ongles de bœuf et l'autre de graines d'Amazonie montées sur une petite sangle en cuir². Ces différents objets méticuleusement disposés jouent un grand rôle pour capter l'attention des participants. Avec les images et le son, ils permettent à la conférencière de conduire le groupe vers le monde exotique qui sera bientôt représenté par Tamara, et que, d'une certaine manière, elle représente et incarne elle-même.

A bien des égards c'est la personne même de Tamara qui sera le support central de ses propos. Agée d'une trentaine d'années, mince avec de longs cheveux noirs qui lui descendent jusqu'aux hanches, elle affiche sur son visage à peine maquillé un large sourire. Elle est aimable, accueillante et quand elle s'exprime, elle fait de grands gestes avec les mains, comme pour rassembler tout le monde autour d'elle. Elle porte une jupe beige clair, en daim à franges, un gilet de la même matière, des bracelets, des bagues, un collier en argent avec des pierres turquoise, et dans ses cheveux elle arbore une petite plume en argent. L'image qu'elle renvoie est celle d'une squaw que l'on voit dans les westerns américains. Ce choix de garde-robe et de bijoux n'est pas le fruit du hasard, mais la manifestation d'une intention spécifique

² Il s'agit d'instruments qui émettent un son similaire à un fort bruissement s'ils sont secoués. Leur commodité réside dans le fait qu'ils peuvent être empoignés ou bien attachés aux chevilles ou bien aux poignets laissant libres les mains de l'interlocuteur.

d'attirer l'attention du public. Non seulement ce costume permet une différenciation claire entre l'oratrice et le public, mais il a encore une fonction indexicale relative à quelque chose d'étranger (l'Indianité) et en même temps de familier, s'adaptant tout-à-fait à la situation publique partagée. Bien qu'il n'y ait pas de causes directes reliant la tenue vestimentaire à la crédibilité du discours, nous constatons, comme l'illustre M. Houseman (2012: 137) à propos des habits qu'il porte lorsqu'il exécute un rite d'initiation inventé dans son cours, combien le respect d'un certain code vestimentaire, en garantissent une plus grande performativité au cours de la séance. Une codification qui peut être importante, tout autant pour l'officiant que pour le public.

5.2 La construction d'un soi paradoxal

A l'heure prévue, Tamara commence par affirmer « Je me mets dans les pieds d'une femme Navajo pour décrire mon peuple ». A partir de cette affirmation déroutante, elle raconte le parcours qui l'a conduit jusqu'ici. Ainsi, le démarrage de la séance est quelque peu troublant. Nous sommes à Paris, par un gris après-midi d'un printemps qui tarde à arriver, et devant nous, nous avons une femme qui parle notre langue et qui, après seulement quelques minutes, nous propose un saut inimaginable dans le temps et dans l'espace. Si le premier sentiment est celui de se retrouver en présence d'une personne en costume d'indienne, assez rapidement le spectateur perd le sentiment d'assister à un bal costumé tardif se déroulant à l'intérieur d'une librairie parisienne. Sa tenue, malgré ce qu'elle évoque d'insolite par un après-midi de mars dans la capitale française, n'apparaît plus à proprement parlé excessive, et devient au contraire un élément supplémentaire de renforcement du discours de l'oratrice. La présentation des Indiens Navajo se poursuit, définis à plusieurs reprises comme étant son peuple et, grâce aux images qui défilent derrière elle et aux références à la culture matérielle du peuple indigène. Nous remarquons qu'une superposition des images nous amène à voir Tamara, avec ses objets qui l'entourent, comme une vraie femme indigène, comme dans film, ou plus encore, comme si nous étions immergés dans la lecture d'un texte envoûtant; il est alors possible d'éprouver de l'empathie et d'accorder un certain degré de crédibilité à la scène à laquelle nous assistons. Paradoxalement, son costume, la coiffure rendent plus crédible que ce qu'elle est en train de dire. Le public est ainsi amené à accorder une plus grande confiance à cette femme aux habits effrangés, vêtue, à ce moment, non plus comme n'importe quelle indienne d'un film de western, mais bien comme une véritable femme Navajo. C'est ainsi que

le contexte matériel (la librairie et les objets présents sur scène) perdent de l'intérêt tandis que le contexte relationnel créé par Tamara prend de la valeur; elle se fait notre guide pour pénétrer dans une culture lointaine et exotique, à propos de laquelle tous nous avons à l'esprit au moins quelques images ou éléments de référence. Le monde indien devient à la fois un objet distancié dont parle Tamara, et une présence immédiate parmi nous, incarnée par la personne de l'oratrice. L'efficacité de la relation communicative qui s'instaure repose sur le fait que tout en faisant tourner tout son discours sur l'être différent, elle y insère des éléments qui ramènent le public à quelque chose de connu, de codifié et de socialement partagé, inscrivant à l'intérieur de sa narration des éléments autobiographiques. Ainsi, après s'être mise dans des mocassins Navajo, la femme se met à parler de la chaussure française pour en arriver à parler d'elle-même, pour faire participer les gens du public sur plusieurs caractéristiques de la personne, qui se trouve devant eux.

Celui qui écoute les paroles de Tamara apprend que son parcours chamanique a été la réponse à un échec. A la fin du lycée, elle décidait de s'inscrire à la faculté de médecine et se présenta pleine d'espoir au test d'admission. La réussite à ce test et son entrée à la faculté de médecine devaient être le couronnement de son rêve d'enfant qui la voyait se dédier à la vertueuse mission de venir en aide aux autres; mais la jeune étudiante ne parvint pas à faire partie de la longue traversée qui conduit à la fonction médicale et ce malgré plusieurs tentatives. Cet échec marqua durement la vie de la jeune fille, qui vit ainsi ses rêves s'évanouir. Le revers scolaire fut la raison d'un immense trouble qui la poussa à penser à l'hypothèse extrême du suicide. Nonobstant la période de forte dépression et l'amertume que le rêve brisé lui avait procuré, elle prit la décision de partir en voyage, seule, pour les Etats-Unis. Pour pouvoir survivre à l'étranger, elle fit quelques petits boulots et puis vers la fin de son séjour, elle traversa plusieurs états du pays dans un vieux camper. Je remarque qu'en parlant d'elle, Tamara sort du personnage Navajo pour entrer dans celui d'une personne subissant les difficultés de la vie, comme le commun des mortels. Le passage qui nous la ramène dans le présent contemporain arrive par le biais d'un constat d'échec, d'un naufrage; expression sensible qui ne diminue pas les activités de l'oratrice, bien qu'elle lui donne une connotation plus humaine, la rendant plus proche du point de vue de l'empathie avec le public. Elle n'est plus l'indigène, ni le chaman, ni l'enseignante, elle est, à partir du moment où elle décrit les malheurs de sa propre existence, une femme à l'égale des autres individus, une personne appartenant au même peuple qui l'écoute; c'est quelqu'un qui a vécu les tracasseries du parcours scolaire dans le système d'enseignement français.

Elle poursuit sa présentation par la description de sa rencontre avec ceux qu'elle définit de manière alternative comme « les Indiens Navajo » ou « les Indiens des Plaines » (bien qu'il ne s'agisse pas du même peuple), mais elle ne fournit pas d'éléments saisissants et spécifiques de l'aventure expérimentée. La personne qui écoute n'a pas d'informations concernant les lieux visités, ni sur la période, ni sur l'entité et la qualité de ses rencontres avec les Amérindiens. Sa rencontre avec quelques populations locales telles que les Navajos, Pueblos et Hopi advient fortuitement, mais ce fut grâce à ce contact direct avec les indiens qu'elle réussit à découvrir le chamanisme, et à comprendre la valeur religieuse des pratiques. Elle recommence alors à parler d'elle, en racontant avoir grandi sans aucune adhésion à un culte en particulier, alors que ses parents étaient tous deux religieux: mère catholique et père musulman. La brève ouverture sur son absence de vécu religieux servira à renforcer ultérieurement la nouvelle forme de spiritualité qui lui a été révélée au travers de la figure indienne.

La rencontre avec le chamanisme nous est proposée comme le présage de valeurs religieuses, mais elle ne se transformera pas en une conversion ou en une approche religieuse, même si ce sera un instrument essentiel dans la vie de la femme, qui lui sera utile pour recouvrer de la vigueur et se remettre en selle professionnellement et émotionnellement. De retour en France, la jeune femme reprit ses études et se spécialisa en psychologie. En poursuivant son parcours universitaire en Europe, durant un stage dans un hôpital, organisé par l'université, elle entama une réflexion sur le traitement de la maladie en le comparant à celui des Indiens Hopi. En poursuivant la présentation, progressivement, le public découvre qu'en plus de la femme Navajo et de l'étudiante désespérée, il y a d'autres fonctions qui la ramènent dans un monde d'adultes et connu. Le dernier personnage présenté est donc institutionnel, à savoir la psychologue-formatrice qui pratique la profession en recevant les patients soit dans son propre cabinet près de Montpellier, soit en effectuant du coaching dans les grandes entreprises situées sur l'ensemble du territoire français. Devenue psychologue en 2005, elle créa près de Montpellier un centre de consultations privées, où aujourd'hui encore elle possède son propre cabinet de consultation dans lequel elle reçoit ses patients.

Parallèlement à l'activité thérapeutique centrée sur l'individu, elle a créé plusieurs cours de formation et de développement personnel à destination des entreprises, afin de résoudre des problèmes interpersonnels dans la production. L'offre psychothérapeutique, celle du chamanisme et le conseil aux entreprises couvrent commercialement un large éventail de clients potentiels et de patients qui comprennent un public hétérogène et diversifié. Le personnage qui apparaît dans les discours est une sorte de caractère chimérique, un être à

plusieurs têtes et en particulier à plusieurs corps, capable d'incarner de temps en temps celui qui sera le plus efficace en fonction du but à atteindre.

5.3 Présentation d'une chamane moderne et de son peuple

Une fois terminées les informations biographiques qui deviennent le préambule de ce qui va être la raison de la réunion, Tamara révèle son identité en se définissant comme une « chamane moderne ». En faisant cela, elle fait un grand geste de la main, accompagné d'un regard significatif afin d'englober à la fois sa figure, les objets sur la table et dans le même temps, elle montre aussi l'ordinateur et le projecteur à ses côtés. Derrière elle sont projetées des portraits en noir et blanc de certains chefs indiens ayant vécu au début du XIX^e siècle – comme Big Foot (Spotted Elk) appartenant au groupe Miniconjou Sioux (de 1820 à 1890), ou Crow Foot (Isapo Muxila) d'origine Blood/Blackfoot (1825-1890)³ – ainsi que des paysages naturels, des ciels, des couchers de soleil, des nuages et des pluies d'été. Elle se met à jouer du tambour en scandant « *yaaa ye ongo a* » au rythme des battements de l'instrument. Puis, elle décrit les caractéristiques de « son peuple », en les plaçant dans un ailleurs qui est à la fois partout:

« Là-bas, des peuples traditionnels vivent en harmonie avec les quatre éléments, malgré tous les problèmes qui existent, ils restent en harmonie et en paix. Pour décrire la vie de mon peuple, je vais porter les mocassins d'une femme Navajo. Mon peuple vivait à 1600 mètres d'altitude dans les montagnes du Mexique et nous faisons, comme alors, des vases en argile ».

Derrière elle défilent des images de tipis indiens, de maisons isolées dans le désert, de ruines mésoaméricaines et *kiva* (pièce de plan circulaire utilisé par les Indiens Hopi pour les cérémonies religieuses).

Elle clarifie ensuite la fonction du chamane, faisant usage de figures de style qui présentent son rôle à l'intérieur de la culture indigène, ce qui lui donne la capacité d'apporter l'équilibre dans sa société. Pour renforcer une idée de Nouveau Monde porteur de sagesse, par opposition à un vieux monde inexorablement corrompu, nous voyons comment les deux mondes sont corrélés et comment la figure du chaman, par une sorte de propriété transitive de

³ Les images montrées correspondent aux photos présentes à la page 29 et à la page 91 de *The encyclopedia of Native American*, New York, Da Capo Press, 1998.

son travail, est capable de rééquilibrer là-bas-alors comme ici-maintenant. Elle insère des éléments appartenant à un hypothétique système cosmologique indigène, dont notamment l'opposition entre le *Tonal* et le *Nagual*. Le premier devient la métaphore pour parler du monde réel vécu par des hommes tandis que le second est utilisé comme un reflet éthérique de l'activité terrestre:

« Nous avons un monde tonal qui est rationnel, et un monde *nagual* irrationnel et le chaman est celui qui garde tout en équilibre. En Europe, nous avons perdu cet équilibre, il n'y a pas de santé; c'est pour cela qu'il est important de ramener l'esprit dans nos vies quotidiennes. Le monde réel est celui de la terre et du tonal, qui ont en commun, comme nous pouvons le voir, la lettre T – terre / *tonal*, tandis que le monde d'en haut, *nagual*, n'est pas déconnecté du tonal, ils sont liés par une correspondance. Il faut s'imaginer le *nagual* comme si tout ce qui se passe signifiait que l'univers est en train de nous parler. L'esprit *nagual* est présent dans les événements quotidiens. »

Au travers de ce discours qui adopte une logique fluide et où le dualisme cartésien passe en second plan, Tamara présente, brièvement et avec habileté, une vision cosmologique différente de l'expérience qu'ont les membres de l'audience. Pour ne pas quitter et en même temps entretenir ce flou indispensable afin de construire une plate-forme de communication partagée, la femme se réfère à un élément commun, à savoir le corps, à travers lequel il est possible de réunir les deux univers proposés. Le corps est présenté comme double, en résonance comme les autres duos ontologiques proposés – Europe et l'Amérique, le *nagual* et le *tonal*, le corps physique et le corps de l'énergie – et dans un va-et-vient continu dont l'élément de liaison est Tamara elle-même avec ses connaissances.

Mais les connaissances de cette femme, pour qui n'aurait pas encore vécu directement les pratiques chamaniques, restent des notions obscures. Ainsi elle insère dans sa présentation une dimension pratique dotée d'une évidente consistance olfactive et visuelle. Il s'agit de la sauge blanche qui permet aux membres de l'assistance de se reconnecter à la réalité concrète, à quelque chose de matériel, de tangible, de connu et d'expérimentable. La sauge est là sous nos yeux; elle brûle lentement dans la coquille Saint-Jacques, répandant une odeur d'encensaigre. L'explication qu'en offre la néo-chamane passe sans rupture de continuité d'un registre qui se veut scientifique à celui de l'expérience spirituelle, se donnant à voir, de cette manière, comme une experte:

« Comme le reflet du monde *tonal* et *nagual*, nous voyons que nous possédons un corps physique et un autre énergétique, et nous devons prendre soin de ce dernier

comme du premier, c'est pour cela que nous nous purifions par l'utilisation de la sauge blanche ».

La projection se poursuit avec des photos d'indiens des plaines en train de danser. Il s'agit du festival Navajo Nation Fair Pow Wow qui dure trois jours et trois nuits au cours desquelles tous dansent sans discontinuer. Le but de la danse est le partage qui maintient les tribus prospères, il s'agit aussi d'un moment d'échange de fourrures avec les autres groupes participants. Ce sont des photographies en couleurs représentant des Indiens portant d'énormes coiffes à plumes colorées, et des vêtements frangés; à l'extérieur, il y a un grand espace accueillant plusieurs milliers de personnes. Les images sont récentes, cela se voit de manière ostensible grâce aux voitures, aux caravanes et aux vêtements des gens habillés à l'occidentale. Les images des danseurs se succèdent tandis que le discours se poursuit, donnant des éléments de la culture de « son peuple ». « Les gestes quotidiens sont comme des prières », dit-elle, en montrant le tissu enroulé sur la table « C'est une ceinture faite main par les Wampum; elle est décorée avec des perles et le dessin représente l'histoire de ma famille ». Puis elle ajoute: « Ce sont des sociétés matriarcales, où la femme prend les décisions. Toute la communauté participe à la Longue Marche, qui implique un grand déplacement de personnes, cette promenade permet de se connecter à la mémoire de la terre à l'intérieur du canyon ».

Dans les diapositives apparaît une maison traditionnelle, un *hogan* qui a toujours une entrée située sur le côté Est; cela nous précise selon elle que:

«De nos jours, la population occupe des maisons modernes, mais qu'elle conserve le *hogan* près de la maison, pour célébrer les baptêmes et autres rites. À l'origine, la tribu était divisée en quatre clans représentant les quatre éléments - l'air, l'eau, la terre et le feu - et chacun appartenait à l'un d'entre eux. Avec les changements survenus avec la modernité, les quatre clans se sont transformés en institutions politiques, le ministère de l'agriculture a pris la place du clan de la terre, la fanfare nationale a occupé le clan de l'air, le département de la gestion et de l'approvisionnement en eau, celui du clan de l'eau... »⁴.

⁴ Le sens donné à l'hogan bien fondé mais essentiellement neutre et décontextualisé, comme nous pouvons le trouver dans l'encyclopédie religieuse amérindienne: «A traditional hogan is constructed according to instructions prescribed by TALKING GOD, one of the HOLY PEOPLE (en majuscule dans le texte), found in the Navajo creation story. Sections of the hogan correspond to the structure of the universe. For example, the earthen floor represents Mother Earth, and the round roof symbolizes Father Sky. The doorway faces east since the Sun's rays and songs and prayers began in the east. Once a hogan is built, a fire is started in the fireplace or stove located at the hogan's center. This is the heart of the home». (Hirschfelder, Molin 2001:121).

La néo-chamane a construit une mise en scène dans laquelle ont récité à l'unisson une multitude d'acteurs: de la femme Navajo à l'étudiante en médecine, de la psychologue au sage indien, de l'anthropologue à la chamane; dans un chœur condensé de voix, d'images et de sons afin de rendre cohérent un discours dépourvu de repères spatio-temporels.

Après la description du peuple indigène, elle décrit brièvement les séminaires qu'elle organisera dans les mois à venir⁵, et la séance tire à sa fin. Tandis que derrière elle se matérialise à nouveau l'image d'un indien hiératique, elle termine en saisissant son tambour pour chanter: « Ohhhh wanna yooooo yooooo-yooooo ».

On observe par conséquent que Tamara commence sa présentation avec sa biographie empirique, poursuit avec la description des traditions des Indiens des plaines, présente ensuite la « Voie Rouge » comme un voyage à la fois thérapeutique et initiatique en mesure de répondre aux besoins d'un public européen, pour revenir enfin sur elle-même et sur l'importance des pratiques qu'elle peut faire expérimenter à ceux qui l'écoutent. «Quand il se trouve en présence de tiers, l'individu souligne généralement son activité avec des signes qui augmentent de façon théâtrale des faits qui, autrement, pourraient passer inaperçus ou apparaître sombres. En fait, si l'activité d'un individu doit avoir un sens pour les observateurs, il est nécessaire pour lui, lors de l'interaction, de l'effectuer de manière à bien exprimer à quel point il désire communiquer» (Goffman, 2002, 42).

La structure narrative que met en place la néo-chamane est non seulement circulaire dans son déroulement, mais établit une relation de type circulaire entre son objet de discours et elle-même. Les allers-retours incessants entre des identités multiples, dans le même discours, permet création d'une identité labile qui s'adapte en fonction du contexte d'énonciation et du lien à créer avec le public qui résulte plus efficace et adaptée par rapport au contexte. Le fait d'être habillée comme une indienne, ou mieux, comme l'on s'imagine qu'une indienne des plaines doit être habillée, la façon ouverte et amicale de se présenter, l'ensemble des objets, les images et les sons, transforment la librairie en une scène de théâtre où le public assiste à une mise en scène qui garantit une interaction avec le public principalement. La construction du cadre dans lequel mettre en scène les diverses entités qui la représentent, permet à l'oratrice de créer une relation avec l'altérité qui atteste de ses qualités chamaniques.

⁵ L'un consiste en des parcours sur mesure à travers des voyages chez l'habitant aux Etats-Unis, ayant comme thème principal la transition de l'enfance à l'âge adulte, pour affronter le chemin vers la maturité. Les groupes, composés de quelques adolescents ou d'adultes, sont invités à passer une courte période dans des structures temporaires telles que des tentes et des tipis, près de communautés indigènes, pour vivre dans la pureté et la simplicité, comme de vrais indiens.

Ainsi, la composante relationnelle qui unit la vie réelle à celui qui parle, avec une altérité aux contours opaques, permet l'émergence de ce que définit C. Severi «l'espace d'identité partagée» (Severi, Bonhomme, 2009: 11), qui gère les formes de la communication entre les individus et suppose une compréhension mutuelle de l'orateur et de celui qui l'écoute, une sorte de plate-forme dialectique commune au sein de laquelle participent à la relation dialogique trois figures: l'orateur, l'autre exotique et le public. Cela crée une identité stratifiée de l'orateur qui comprend également l'auditeur. La présence de potentielles relations est une garantie de ses capacités, et nous voyons comment ce processus est exactement l'inverse de celui décrit par C. Stepanoff chez les populations altaïques: « Dans les interactions concrètes, lorsqu'un client consulte un chaman, la question de l'origine relationnelle de ses capacités n'entre pas vraiment en ligne de compte. De la relation, invisible de toute façon pour le profane et objet seulement de spéculations, ce qui est attendu ce sont bien des pouvoirs spéciaux susceptibles d'intervenir efficacement dans sa vie » (Stepanoff, 2007: 159). Le rapport à l'altérité indigène reste l'élément principal dans les pratiques néo-chamaniques occidentales.

La présentation de Tamara m'a fait, comme aux autres membres du public, une forte impression, et je vois donc en elle l'« indigène » idéale avec laquelle poursuivre mes recherches sur les pratiques néo-chamaniques en France. Deux semaines plus tard, toujours dans la librairie, elle propose une journée de pratiques néo-chamaniques ayant pour thème le «Voyage Initiatique», et à cette occasion je lui explique que je voudrais y participer afin de mener cette étude. Elle se montre intéressée et me donne la permission de participer aux stages en tant que chercheuse, en m'acquittant tout de mêmes des frais et charges imposés aux autres participants. Nous avons même évoqué la possibilité d'une collaboration future pour l'écriture d'un livre sur les pratiques chamaniques.

5.4 Une tribu hétérogène en construction

Cinq mois plus tard, je rejoins Tamara pour un stage d'une semaine au centre « Village du Lac » en Ardèche où, selon le site Internet et des brochures déposées à la librairie « Les Cent Ciels », il était possible de découvrir sa propre «Roue Médecine Amérindienne». Les participants, une trentaine de personnes entre quarante et soixante ans (seules deux personnes ont la vingtaine), sont en majorité des femmes; certaines d'entre elles sont accompagnées par leurs enfants, des adolescents, tandis que quatre des huit hommes présents

ont suivi leur compagne⁶. Les femmes portent des jupes longues ou des pantalons larges en coton, aux couleurs vives, des t-shirts, des débardeurs colorés. Elles sont peu maquillées, portent des bijoux discrets et leurs cheveux sont attachés. (Figure 1). Les hommes sont en pantalon en lin ou en short, ils portent des t-shirts sur lesquels sont imprimés des visages de chefs Indiens coiffés de plumes, ou bien des gravures d'animaux sauvages comme des loups ou des aigles. Sandales ou pieds nus sont communs à tous. Il n'y a pas de paillettes ou d'extravagance dans l'habillement, mais une attention aux détails, à la combinaison des couleurs, des tissus, des dessins, le tout toujours très discret, comme pour signifier que les vêtements informels reflètent un état d'esprit libre et détendu. Une intention partagée et commune dans un groupe d'étrangers qui commencent ainsi à se reconnaître rapidement, aussi par le biais d'un code esthétique mutuellement partagé. Au cours du stage, l'animatrice elle-même portera de longues robes colorées, en tissu ou en daim, maintenant ainsi l'image de l'Indienne des films de westerns. Certains de ses accessoires tels que des bijoux, des ceintures ou des petits sacs décorés de perles, aident à rappeler l'esthétique des artefacts amérindiens



Figure 1 - Participants à la Roue de Médecine amérindienne avec Tamara
(© Denise Lombardi)

⁶ Les participants étaient initialement au nombre de vingt-huit, mais un d'entre eux, un homme, fut renvoyé par Tamara presque immédiatement. Elle explique qu'il s'agissait de quelqu'un qui avait déjà participé à un autre séminaire et présentait des problèmes personnels ainsi que des troubles psychologiques. Elle lui avait demandé de ne plus venir assister à d'autres séminaires, mais en raison de l'anonymat garanti lors de l'enregistrement sur Internet, il s'était présenté quand même à l'insu de l'animatrice.

Le jour précédant le début du stage les participants se rassemblent dans une grande yourte située à une des extrémités du « Village du Lac ». On y entre en soulevant une épaisse couverture en tissu. Sur la gauche il y a une petite table où est disposé le matériel didactique qui sera utilisé durant le séjour: un lecteur de cd avec des enceintes, plusieurs tambours, des hochets, des plumes, des feuilles, du papier, de l'encens, de la sauge blanche et des bougies. Il y a aussi les brochures d'une vingtaine de pages où se trouve la description théorique des pratiques qui se tiendront durant le séminaire ainsi que quelques exercices à effectuer. Tout le long du périmètre de la tente sont installés plusieurs matelas qui permettront à une trentaine de personnes de s'allonger confortablement pour exécuter les exercices proposés par les praticiens.

Debout, en cercle, les personnes s'observent au début avec un peu de curiosité mêlé d'embarras. L'animatrice, dont les longs cheveux sont relâchés comme à l'habitude, sourit gentiment, et se montre attentive à tout ce qui se passe autour d'elle. Elle est accompagnée de deux femmes, Karine et Yvonne, ses assistantes; elles ont déjà participé à d'autres stages avec la chamane, et à cette occasion elles aideront Tamara pour la gestion du groupe. Les deux femmes, aident la chamane à régler la pièce d'après les exercices fournissent les boissons qui sont mises à disposition pour le groupe; tout en prenant partie aux activités du stage.

Tamara souhaite la bienvenue à tout le monde et commence par dire que le cercle sera beaucoup, beaucoup plus petit à la fin du stage. Puis chacun reçoit une petite carte portant le nom d'une autre personne; les individus doivent se chercher entre inconnus et donc trouver la carte avec leur propre nom, jeu qui permettra une première approche permettant de se familiariser avec les membres du groupe⁷. En parlant de ma présence en tant qu'ethnologue et de la discrétion dont je ferai preuve par rapport à ce qui se passera au cours du stage, elle profite de l'occasion pour dire que l'espace dans lequel nous nous trouvons n'est pas seulement un lieu physique. A partir du moment où la yourte est définie comme un espace sacré, explique-t-elle, tout le monde est tenu de le respecter et de l'honorer. Ainsi, par déduction, nous avons été amenés à apprécier que ce qui se produit au sein de la yourte est

⁷ Ma carte d'identification ne comprenait pas de nom, mais un titre: « anthropologue ». Lorsque la recherche des cartes se termine avec l'attribution de chaque nom, Tamara déclare publiquement ma présence et mon rôle, en précisant que mon objectif n'était pas de les épier et d'aller raconter et propager en dehors ce qui se passera au cours des prochains jours, mais que j'étais présente pour analyser « ce nouveau phénomène nommé le néo-chamanisme ». La déclaration de Tamara a suscité des murmures et des regards soupçonneux, et je me suis soudainement sentie «une intruse de profession» (Geertz 2010: 383), rendue fatalement visible à tout le monde et en quelque sorte encapsulée dans un rôle dont je ne comprenais plus l'implication dans la situation spécifique. Avoir été définie à travers mon métier ne faisait plus de moi une participante comme les autres, mais un troisième personnage, une sorte de témoin, qui s'ajoutait aux deux autres personnages principaux au centre de la scène, l'artiste et la néo-chaman.

quelque chose qui a à voir avec la notion de Sacré. La connotation du sacré dans ce contexte précis sert à transformer l'environnement, en insérant et en attribuant une valeur à priori sans nécessité d'explications rationnelles: «Dans le monde spirituel, le principe majeur qui sert à expliquer est l'esprit pensant lui-même, avec ses inclinations, ses forces et ses lois, que je dois présumer sans être en mesure de pouvoir les expliquer» (Otto, 1968: 162).

5.5 Un couple néo-chamanique

Le stage commence le lendemain. Le groupe se réunit vers dix heures du matin, après avoir pris le petit déjeuner dans la salle à manger du centre. Dans la grande yourte, tout est prêt pour commencer. Au centre se trouve un « autel chamanique » sous la forme d'un grand tapis rouge posé à même le sol, sur lequel sont disposés plusieurs objets apportés par la chamane. Quelques bougies allumées, des grelots de factures artisanales, une coquille dans laquelle brûle incessamment de la sauge blanche, des graines, des plumes, une aile d'un rapace, de turquoises, des cailloux et des morceaux de tissus brodés à la main.

Pour ce qui est de l'autel toujours, aucune explication ne sera donné par la chamane, mais sollicitée par les consultants. Lors de l'arrivée du groupe, l'autel était déjà placé au centre de la yourte mongole, devenant ainsi le lieu d'attention majeur. Au cours des jours qui suivront, d'autres objets seront ajoutés par les participants: des pierres, des cristaux, des coquillages, de l'encens, de petites bougies colorées, des bracelets, des pendentifs, de petites statuettes indiennes ou égyptiennes, des amulettes avec des symboles celtiques, des fées en céramique et des clochettes en métal, etc. Le fait de disposer des objets sur l'autel chamanique permettrait, selon les participants, de les « charger en énergie » (voir aussi le chapitre 6).

Nous verrons ici les différentes modalités de présentation et de construction de légitimité opérées par les figures principales du chapitre. Ce ne sera pas à ce moment que nous rentrerons dans les détails de la pratique nommée «Roue Medecine», qui sera considéré plus tard dans le chapitre 7; mais de se pencher sur une modalité particulière de présentation de soi des praticiens néo-chamaniques, que nous avons déjà vue à l'œuvre dans la présentation de Tamara à la librairie, qui consiste à mettre un place une identité dédoublée, à la fois en tant qu'Occidental et en tant que « Indigène ». Dans le cas de ce stage ce caractère complexe de l'officiant néo-chamanique – ou Tamara englobe en quelque sorte un Indigène -- sera rendu manifeste non seulement dans les discours et l'habillement, etc., mais surtout dans

le couple qu'elle forme avec un néo-chamane mexicain (déjà rencontré dans le chapitre 3 lors du voyage au Mexique). Ensemble, ils forment comme un tout efficace dans lequel l'exotique et l'endotique se rencontre.

Tamara se fonde sur le chamanisme des indiens d'Amérique, avec lesquels elle revendique un lien de parenté déterminé par la rencontre avec certains membres de la population locale, tandis que Serafin se présente comme un chaman du peuple Otomi. Seule Tamara se revendique comme «chamane moderne».

Peu de lumière filtre à travers les ouvertures formées par les panneaux de tissu qui recouvrent la partie supérieure et les côtés de la yourte. Seules quelques bougies illuminent l'espace. Dans la pénombre traversée par de faibles rayons de lumière, nous voyons en transparence la fumée de *copale* et de sauge blanche qui se consomment en permanence dans de petites tasses placées sur les quatre côtés de l'autel. En arrière-plan se dégage un tableau vivant: une femme occidentale habillée comme sur les images de la filmographie américaine représentant les Amérindiens, à côté d'elle un homme vêtu de blanc, aux traits somatiques exotiques et au regard bienveillant, suivie d'une deuxième femme aux traits indigènes, en habit traditionnel, qui regarde fièrement autour d'elle, et à ses côtés, trois filles maladroitement amusées (elles ont respectivement huit ans, douze ans et quatorze ans), elles aussi en habits non-occidentaux. Les six personnages se tiennent par la main.

L'homme doit avoir une quarantaine d'années, il porte un pantalon blanc et un chemisier blanc brodé, rappelant le vêtement traditionnel des populations (rurales) amérindiennes au Mexique (Galinier 179: 268) mais qui ne sont plus portés par les indiens depuis les années soixante-dix. Ses longs cheveux noirs lui arrivant jusqu'aux épaules sont attachés par un bandeau en coton, tissé à la main. Faisant un peu plus d'un mètre soixante, le teint ambré, les yeux sombres et pénétrants, le nez aquilin, les traits métissés, la posture qu'il adopte est élégante et noble, il montre son intérêt pour ce qui se passe autour de lui, souriant poliment. La femme qui l'accompagne, son épouse doit avoir le même âge que lui, elle est de petite taille, ronde, les cheveux longs attachés en deux tresses, le regard profond et vaguement soupçonneux. Elle restera toujours à côté de son mari, en contrôlant attentivement ce qui se passe et en essayant de comprendre le déroulement des événements. Les filles s'avéreront curieuses et aimables. Elles et leur mère sont habillées en vêtements traditionnels des Otomi du Mexique, en *chinquete*, *faja* et blouse⁸. L'homme parle le français avec un vocabulaire

⁸ «La *chinquete* est la jupe en laine très épaisse, noire, tissée main, avec le haut décoré par des lignes horizontales pourpre très foncé (*morado*). La particularité de ce tissu est qu'il possède une mesure unique

restreint mais il s'exprime avec gentillesse et intensité, sa femme saisit quelques mots de français, quant à ses filles elles parlent très peu le français (l'adolescente la plus âgée s'exprime en anglais).



Figure 2. Le chamane otomi et sa femme

(© Denise Lombardi)

Le public qui est assis en cercle dans une tente mongole en Ardèche a face à lui des Amérindiens en chair et en os. L'« indigène » est mobilisé ici non seulement comme exhibition pédagogique de l'Autre exotique (à l'instar des expositions ou les zoos humains, dont les traces sont restées jusqu'au début des années cinquante en Belgique (Falguières 2006), mais aussi comme source d'inspiration et figure à émuler, porteuse d'un savoir auquel les stagiaires sont censés accéder sur « La roue médecine amérindienne ».

La tente et ses habitants deviennent comme la réalisation du « Musée Flottant » pensé par Catlin: « Un musée démontable, nomade, lancé sur les voies de toutes les mers du monde, une *petite communauté d'indigènes* regroupés au hasard des escales et des rencontres, encadrés d'ethnologues et d'artisans, de conférenciers et de missionnaires, qui naviguent au gré des saisons, des foires, des fastes balnéaires, des événements mondains, suscitant de la surprise, de la curiosité, de l'altruisme, et de la bienveillance sur leur passage » (Falguières, 2006: 18). Dans le contexte de ce stage, c'est dans le personnage de l'Amérindien où se rencontrent une esthétique et finalement une connaissance qui sera progressivement révélée au cours du

d'environ un mètre vingt de large, et d'au moins quatre ou cinq mètres de long, cousu d'un côté pour former une grande circonférence de tissu, qui est ajusté sur le devant pour créer un plissage naturel. Pour fermer la *chinquete*, on utilise une *faja*, une bande de tissu faite main et décorée, longue de deux mètres, qui entoure la taille de la femme; un système de lacets permet de fermer sans faire de noeuds, sans fermetures éclair ou boutons, sans aucun risque que la jupe puisse s'ouvrir ou tomber. La blouse est en coton blanc à manches courtes, sans décorations spéciales» (Galinier, 1979: 272 -273).

séminaire. Les deux personnages principaux – Tamara d'un côté, Serafin de l'autre, occuperont toujours les devants de la scène, intervenant en alternance comme des compléments l'un de l'autre. De façon générale, la pédagogie de la femme française mettra l'accent sur les mots et les explications rationnelles concernant un ensemble d'attitudes à adopter par les pratiquants pour faire face aux difficultés de leur vie quotidienne. Elle fournira des indications précises au cours du stage; la petite brochure mise à disposition va devenir une sorte de carnet de voyage, complété par chaque participant selon les explorations personnelles réalisées pendant les journées du séminaire. En revanche, la pédagogie de l'homme mexicain sera largement basée sur sa présence, son être là, dans une sorte d'épiphanie indigène matérialisée dans une yourte mongole, au cœur des montagnes françaises. Les indications qu'il fournira ne concerneront pas les participants, mais lui-même en tant qu'appartenant à un groupe ethnique spécifique. Ce ne sera pas la parole qui rendra sa présence forte, mais le son, la danse et sa place aux côtés de la femme française.

5.6 Les interventions complémentaires en alternance

Tamara démarre les présentations en parlant de la famille mexicaine comme « nos amis amérindiens » qui accompagneront le stage pour quelques jours. Elle nous précise que le chaman mexicain est d'origine Otomi-Olmèque-Toltèque de Teotihuacan et que son nom indien est Serafin; sa femme est chamane également. « Pendant ces deux journées avec Serafin et sa famille, poursuit-elle, nous allons avoir beaucoup de chants, beaucoup de prières, et puis tout simplement leur manière d'être; car ce qui relève d'eux, ce que nous pouvons percevoir en signes, représente un véritable voyage » (elle ne s'attarde pas sur les raisons qui ont conduit l'homme et sa famille au séminaire et personne dans le public ne demandera d'explications). Enfin, elle prend soin de souligner les points communs qui relie sa proposition pédagogique (la Roue de Médecine) avec certains traits de la culture d'origine du chamane:

« J'ai découvert que la Roue Médecine parlait et était commune avec nos amis Amérindiens; mon inspiration est plutôt Navajo et je sais peu de choses de la tradition Otomi-Toltèque d'où vient la lignée de Serafin. Donc, j'ai trouvé que cette similitude pouvait être intéressante ».

A son tour, le néo-chaman mexicain prend la parole, debout au centre de la yourte. Il a une voix profonde et claire. S'adressant au groupe, on relève qu'il a quelques difficultés avec le français, mais il exprime clairement ses concepts sans l'aide de Tamara:

« Tous les frères et sœurs qui sont ici, tous ces amis, ce peuple, ces fleurs, ces arbres. Je suis très content que nous soyons ici. Nous sommes ici en France, en Europe, pour cette bénédiction.

Nous sommes ici pour dire merci à la vie, pour dire merci pour toutes les choses qui vont se passer ici; nous sommes ici pour chanter la vie, pour la santé, pour la guérison, pour la paix, pour les enfants qui sont là, pour les filles qui sont là, pour les jeunes, les frères et les sœurs, pour tous, pour toutes les traditions, pour les enseignements, pour le séminaire, pour tous les frères et sœurs qui sont vraiment connectés, pour tous, merci pour l'amour, merci.

Pour la guérison de la terre, pour la guérison des enfants de notre peuple, des femmes, des frères, des grands-pères et des grands-mères, pour l'honneur des peuples de la terre, on chante et on danse les quatre directions, même si les gens et les peuples ne savent pas.

Nous sommes tous reliés à chaque lever du soleil, à chaque coucher du soleil, dans la pleine lune, on dit merci à la Terre mère, à la nation, à la vie ».

Le public écoute, ému et silencieux. Dans la pénombre de la yourte éclairée par quelques bougies et par les rayons lumineux qui viennent d'en haut, l'homme du Mexique parle en son nom et au nom des gens qu'il représente, en avançant un discours où la fraternité et la guérison de la terre qui devient Terre Mère prennent un ton à la fois politique et œcuménique. Tamara profite alors de la pause pour parler de la Roue Médecine. Elle prend ses propres outils, à savoir le marqueur pour le tableau avec les feuilles de papier et trace un grand cercle rouge, se préparant ainsi à décrire la Roue Médecine:

« La Roue Médecine, c'est un des premiers archétypes chamaniques, d'origine Lakota. Les Lakotas sont des Amérindiens de l'Amérique du Nord et c'est eux qui ont mis au point cette Roue qui très rapidement à travers les décennies s'est répandue dans toute la lignée des Amérindiens, depuis le nord du Canada jusqu'à la Terre de Feu.

Aujourd'hui, tous les Amérindiens connaissent cette cosmogonie, cette manière de concevoir l'univers et les liens entre les êtres et les choses, les uns avec les autres. Il y a eu comme une transmission de cette Roue à travers les différentes lignées amérindiennes.

Symbolisons la vie. Si on dit à quelqu'un «Symbolise ta vie», très souvent, il va faire une ligne toute droite dans laquelle il va y avoir d'un côté la naissance et de l'autre la mort. Entre les deux, il y aura un certains nombre d'évènements qui auront plus ou moins de liens les uns avec les autres; et avant la naissance, il n'y a rien; et

après la mort, il n'y a rien; et ça, dans la tradition chamanique des Amérindiens, c'est quelque chose qui est très différent.

Tout ce qui est amérindien est représenté dans un cercle. Dans un cercle, tout se qui se passe est obligatoirement lié; les choses existent dans un mouvement circulaire, elles peuvent se répéter, et sous-entendent l'idée que les choses continuent. Pour la tradition chamanique, la nuit n'est que la continuité de la journée.

Donc, les choses sont vues d'une manière systémique, circulaire comme dans un ensemble et non pas séparées ou découpées comme souvent on le peut voir chez nous. C'est ce qui permet de garder des liens, énormément de liens avec tout ce qui se passe autour de nous dans la vie; et surtout, les choses sont mises en relation les unes avec les autres et cela permet de donner un sens »

L'image qui commence déjà à ressortir est celle d'un couple composé de la femme française et de l'homme mexicain, qui tout en restant différents, parviennent à devenir une personne unique: un hybride avec une voix féminine et des mouvements masculins. Les registres de communication sont distincts, mais pas antithétiques; chacun parle sa propre langue, chacun se réfère à sa propre cosmologie.

Pour la femme ce sont celles des Indiens des plaines qui parlent et parlent d'eux-mêmes en utilisant des techniques oratoires empruntées à la psychologie occidentale. L'homme mexicain laisse le son parler pour lui, mais surtout donne la parole à sa culture de référence, devenant lui-même l'incarnation d'un passé cristallisé à un temps mythique.

L'homme qui parle dans la yourte mongole vient du Mexique et est Mexicain, il se rend reconnaissable par ses caractéristiques physiques, par les objets qu'il porte avec lui; son être étranger s'exprime avant même qu'il ouvre la bouche. Il se définit comme Indien Otomi, bien que l'on doit supposer qu'il est plutôt métis, d'origine indigène, mais avec des caractéristiques culturelles plus proches de celles de l'Europe que celles indigènes. Ses paroles maladroitement mais claires sont la conséquence nécessaire mais pas indispensable de ce que, lui, manifeste déjà. Dans son récit biographique sont insérés des éléments pour renforcer son être porte-parole en faisant de lui le messenger unique d'une histoire qui a commencé il y a des milliers d'années⁹. Sa présence renvoie constamment à quelque chose d'autre qui résulte ambiguë.

A la suite des paroles du chamane mexicain, Tamara, qui ne peut réitérer un discours générique englobant la fraternité bienveillante et les généalogies, propose une offre pédagogique d'une manière beaucoup plus technique. La Roue Médecine devient une

⁹ «Le pouvoir des paroles n'est autre que le pouvoir délégué du porte-parole, et ses paroles - c'est-à-dire, indissociablement, la matière de son discours et sa manière de parler - sont tout au plus un témoignage et un témoignage parmi d'autres de la garantie de délégation dont il est investi» (Bourdieu 2001:161).

philosophie de vie partagée par tous les Amérindiens, vivant dans un temps en suspens, ni passé ni futur, rassemblés dans un présent qui les projette dans l'imaginaire sans les montrer dans leur réalité. Dans les discours des deux acteurs, nous voyons comment prend forme un langage autonome formellement correct, qui suit sa propre logique, institutionnellement approprié à la situation spécifique mais qui se révèle largement être autoréférentiel, évocateur et efficace, quel que soit le contenu qu'il a l'intention de transmettre. Ce qui est créé dans le couple formé par deux personnes et par au moins d'aussi nombreuses ethnies (Tamara, Serafin, Lakota et Otomi) est un ensemble composé qui présente une certaine cohérence interne et qui le fait ressembler, pas tant à un monstre informe, mais plutôt à une créature embryonnaire, enceinte de multiples possibilités ontologiques.

Le chaman mexicain n'a pas besoin de s'appuyer sur les images comme les photographies présentées par Tamara dans la librairie ou du tableau à feuilles mobiles qu'elle utilise pour décrire le parcours qu'il faudra développer. Il condense en lui-même l'objectif et le subjectif, c'est lui avec son être indien et donc authentique qui exprime la crédibilité. Les références à l'identité Otomi, terme inconnu pour la plupart des auditeurs, joue un rôle similaire. Justement parce qu'elles renvoient à un objet dont la certitude n'est pas en doute, mais dont le sens précis n'est pas clairement défini pour l'assistance, elles permettent de mobiliser la gamme d'images que tous possèdent déjà, celles qui se rapportent à la multitude de représentations d'Amérindiens que chacun peuvent avoir. Ainsi, les propos du chaman mexicain sur les origines de ce peuple interviennent moins pour communiquer des informations sur son histoire véritable que pour fournir à sa personne, et aux idées et valeurs qu'il expose, un ancrage historique indéniable:

« Nous venons d'un grand peuple, des grandes têtes cosmiques, les têtes olmèques. Le peuple Otomi, maintenant connu par les anthropologues, est écrit dans les livres; maintenant nous sommes connus comme Otomi mais nous sommes les mêmes que les Olmèques, nous sommes les mêmes que les Toltèques, les peuples qui ont construit les grandes civilisations de l'Atlante.

Ce sont les mêmes de Teotihuacan, c'est-à-dire que nous sommes vivants, notre peuple est vivant, même si les livres disent que les Olmèques ont disparu, que les Toltèques ont disparu, que les gens de Teotihuacan ont disparu. Les gens disent la même chose pour les Mayas, que les Mayas ont disparu, mais si vous venez au Mexique, vous verrez des sœurs et des frères Mayas, c'est la même chose pour nous aussi. Nous existons, nous sommes là, nous sommes ici pour partager, tous ensemble, dans ce lieu sacré; on va maintenir la communication à travers le sonnet? le sommet?, à travers l'air, à travers les étoiles. C'est le langage du cœur ».

Et à propos des activités qu'il exerce, il ajoute:

« Notre peuple a maintenu les différentes manières de communiquer, les différentes techniques comme l'art, l'architecture, la peinture. Tous les enseignements, toute la sagesse; on ne peut pas la dater d'il y a 3000 ans, ni d'il y a 5000 ans, on peut seulement dire qu'avec la Première Humanité nous avons un enseignement, les livres qui sont écrits d'une certaine pensée ont été transmis à travers la tradition orale, autour du feu; notre mémoire est inscrite dans nos vêtements, mais surtout il y a des milliards de livres sacrés, des inscriptions que l'on peut lire chaque jour, dans le livre de la médecine, sur les pyramides, en Amazonie, parce qu'il y a une mémoire collective.

Les Otomi sont une très grande famille, nous avons neuf régions, tous les climats, toutes les altitudes; nous avons les déserts, les montagnes, les vallées, les plateaux, les rivières, les fleuves, les cascades et nous avons nos frères les animaux aussi ».

De cette façon, parlant à la première personne du pluriel, son discours devient focalisé sur sa personne et son appartenance à un groupe ethnique lointain et méconnu dont les contours spatiaux et surtout temporels sont difficiles à saisir, et au sein duquel il y aurait une continuité entre la « Première Humanité », la civilisation Olmèque érigée en Més-Amérique entre 1200 et 500 avant J-C, celle des Toltèques de 800 à 1300 après J-C. (d'après le tableau chronologique de Duverger 1999, cité dans Magni, 2003: 29), et la population Otomi dont les premiers monographies datent des années 1940¹⁰.

C'est ainsi qu'à un autre moment, Serafin se met debout au centre de la yourte pour chanter « la chanson de la Première Humanité ». Il joue du tambour en utilisant les maracas

¹⁰ Jacques Soustelle a publié *La famille Otomi-pame du Mexique Central* (Institut d'Ethnologie, Paris 1937) et *La pensée cosmologique des anciens Mexicains* (Hermann et Cie, Paris, 1940); durant la décennie successive nous trouvons l'œuvre de Pedro Carrasco Pizana *Los Otomies: Culture et historia prehispánica de los pueblos de habla otomiana* (México, 1950). Un autre auteur important de l'école française dans les années cinquante et soixante s'intéressa à ces Indiens, ce fut Guy Stresser-Péan qui a publié quelques articles *Les Indiens Huastèques* dans *Huastecos Totonacos y sus vecinos* (México, 1953) et *Pénétration des Otomies dans la Huasteca* dans *Summa Anthropologica* (México, 1966). Ensuite, nous trouvons l'Américain James Dow Santos y Supervivencias: *Funciones de la Religión en una Comunidad Otomi* (México, 1974). *The Otomi of the Northern Sierra in Puebla, Mexico: An Ethnographic Outline* (1975) le studieux américain s'est longtemps occupé des Otomi et surtout du chamanisme, son œuvre la plus connue est *The Shaman's Touch. Otomi Indian Symbolic Healing* (Utah, en 1986), parmi ses œuvres les plus célèbres.

Toujours dans les années soixante-dix, nous trouvons également un Italien, Luigi Tranfo *Vida y Magia en un Pueblo Otomi del Metzquitil* (México, 1974), le savant est le débiteur de ses enseignements à l'école anthropologique de Rome qui a vu Italo Signorini un expert de premier plan et des moteurs de études relatives au Mexique. Dans le même temps, dans les années soixante-dix, nous avons la publication de la thèse de Jacques Galinier *N'yūhū, Les Indiens Otomi. Hiérarchie sociale et tradition dans le Sud de la Huasteca* (1979) et les éditions ultérieures élargies et revisitées toujours axées sur le thème du rituel des Indiens de la Sierra qui ont prit le titre *La Moitié du monde* (en français) et *La mitad del mundo. Cuerpos y Cosmos en los Rituales Otomies*, (1990) dans la version espagnole. Les analyses de Galinier sont devenues le point de référence pour la communauté scientifique contemporaine.

comme battants, en tournant autour de l'autel chamanique; ses filles et sa femme, à côté de lui, se tiennent la main et chantent aussi.

A la fin de cette première matinée du stage, les participants forment un cercle. A tour de rôle, chaque personne se positionne à l'intérieur, face aux autres participants, passant devant eux avec les mains levées à hauteur du visage, pour toucher la paume des mains des autres, établissant ainsi un contact physique et visuel, soulignant une salutation non-verbale au travers du regard.

Nous verrons dans le Chapitre 7 les différentes activités auxquelles se livrent les participants sous la direction de Tamara dans le cadre de leur découverte de la Roue de Médecine. Le dialogue entre l'animatrice et les participants se joue sur un constant aller et retour entre un ailleurs efficace, situé géographiquement dans un espace et un temps autre, et un présent incertain, mais sûr, qui unit tout le monde. Elle fait référence à la coutume des Indiens Hopi, la façon à travers laquelle ils règlent de manière pacifique les problèmes reliant leur vie communautaire pour revenir aux difficultés émotionnelles individuelles qui surgissent aux moments de partages collectifs des participants.

Dans une atmosphère solennelle, tous les participants appliquent avec soin les actions prescrites; la journée tire à sa fin et le néo-chaman mexicain reprend la parole, décrivant la façon dont vit son peuple:

« Nous sommes éduqués dans la tradition ancestrale; dans le ventre de notre mère, nous avons reçu les enseignements, avec la cérémonie du feu de la lune, la cérémonie de la terre; nous avons des lignées d'hommes médecins et de femmes médecins, donc nous avons reçu les enseignements et les filles aussi, depuis qu'elles sont dans le ventre de leur mère, elles ont reçu un enseignement de femmes médecins, de voyages initiatiques, pour travailler avec la terre, pour partager, chanter et lire les livres sacrés qui sont dans les rêves, dans les textes sacrés; travailler avec les cristaux, faire les différents tissus, faire les différents instruments, donc notre vie est intense, dure parfois, mais nous remercions la vie chaque jour, chaque matin, nous la remercions de respirer, de regarder nos frères, nos amis, les êtres vivants, et quand quelqu'un quitte cette dimension, nous la remercions aussi, parce que la vie est une spirale... »

Puis il se met à genoux, saisit un outil ressemblant à des maracas et, les yeux fermés, il commence à chantonner quelques mots en otomi; le public s'agenouille aussi, pour marquer le moment de recueillement. Plusieurs minutes s'écoulent. Serafin ouvre les yeux puis lève la tête et remercie à plusieurs reprises, d'un vibrant NDUWTAIJAMADI. Les trente personnes

autour de lui sont émues, elles répondent en répétant par trois fois: *dundi ka ma di*. Le chaman se relève et commence à chanter et à jouer du tambour avec ardeur, accompagné par les membres de sa famille. Le rythme est rapide et gai, la yourte s'anime et, pendant presque une heure, les gens dansent en suivant le chamane musicien, infatigable et doué d'une maîtrise incontestable. La journée se termine avec des commentaires pleins d'enthousiasme de la part de tout le monde.

Le rôle de Tamara se dessine de plus en plus comme étant celui de la formatrice, par rapport au néo-chaman. Elle maintient sa posture intellectuelle en se construisant un espace plus technique: elle fournit des directives spécifiques, parle un langage occidental compréhensible et rationnel en insérant parfois quelques métaphores qui servent à renforcer et à clarifier le discours. Nous voyons en action la parole dans sa forme exégétique, ce qui permet de rendre les énoncés clairs et d'en expliciter le sens. Serafin utilise le langage d'une manière différente, sinon opposée. La parole a une fonction performative, garantie grâce à son être néo-chamanique et par le rôle incontesté du groupe d'inconnus qui le suit. L'utilisation de la parole par les humains est limitée et n'a pas un but éclairant; il parle de manière circulaire en revenant plusieurs fois sur les mêmes concepts, ce qui compte ne semble pas être ce qu'il dit, mais le fait que ce soit lui qui le dise. Nous voyons que Serafin est à la fois lui-même et la représentation matérialisée d'une altérité collective inscrite sur ses vêtements et sur son physique. Être étranger indigène l'autorise à parler au nom de son peuple, qui devient une sorte de réserve de l'altérité, tangible, face à un public européen. L'autorisation à la parole lui est donnée soit par le groupe français qui le suit, soit par les Otomi, dont la présence absente est habilement mise en scène lors de ses interventions. «Le principe véritable de la magie des énoncés performatifs réside dans le mystère du ministère, c'est-à-dire de la délégation au terme de laquelle un agent singulier, roi, prêtre, porte-parole, est mandaté pour parler et agir au nom du groupe, ainsi constitué en lui et par lui; il est, plus précisément dans les conditions sociales de l'institution du ministère qui constitue le mandataire légitime, capable d'agir par les mots sur le monde social, par le fait de l'instituer en tant que médium entre le groupe et lui-même». (Bourdieu, 1982: 73)

Le lendemain matin, le public est à nouveau dans la grande yourte, après avoir salué les quatre éléments, avec l'aide de Serafin qui dirige les mouvements tout en jouant le *caracol*. La matinée se passe avec les explications de Tamara concernant la présence de différents mondes et de l'attribution de clans d'appartenance à tous ceux qui sont présents.

Il existe deux « mondes », explique-t-elle, tous les deux réels et accessibles à travers le chamanisme: le *Tonal* et le *Nagual*.

« Le monde du *Tonal*, c'est en général celui dont nous sommes le plus conscient, que nous appelons aussi « le monde d'en bas » ou « monde du visible ». Il comporte un ensemble d'actions et de perceptions dites rationnelles, c'est-à-dire incarnées dans la matière. Ce monde est fait d'éléments qui ont atteint un niveau vibratoire suffisamment élevé pour se densifier et être rendus visibles et palpables. Nous l'appelons à tort réalité car pour le chamane, tout est réalité et continuité, à des niveaux de conscience différents.

Le monde du *Nagual*, c'est celui dont a grande conscience le chamane et toute personne désireuse de développer ses capacités chamaniques. C'est le monde d'en haut ou monde de l'invisible. Ses actions et manifestations sont irrationnelles, c'est-à-dire que leur existence est à un niveau vibratoire qui ne leur permet pas de s'incarner dans la matière. Tous les êtres vivants sont capable de canaliser les énergies vibratoires du *Nagual* pour leur donner vie dans le *Tonal*. *Tonal* et *Nagual* sont aussi réels. Le *Nagual* nous donne accès à des ressources inexistantes dans le *Tonal* »

A la suite de cette explication, elle demande aux participants de déterminer leur appartenance clanique. Chaque personne est invitée à extraire d'un sac en cuir orné de franges, un petit objet – des pierres de différentes couleurs, des haricots secs, des plumes, des coquillages, des perles de verre de différentes couleurs et formes – qui désignera son clan et le liera symboliquement à un élément naturel: l'eau, le feu, la terre ou l'air. En plus à chaque clan correspond un objet commun de référence: le clan de l'eau a un petit bol contenant de l'eau, celui de la terre un sac avec quelques poignées de terre, pour l'air il s'agit d'un ensemble de plumes longues et colorées, et pour le feu, des pierres de lave noire. Chacun aura comme devoir de s'occuper du « Bâton de Parole », en jours alternés. Ce Bâton de Parole, qui appartient à Tamara, est un morceau de bois poli, long d'une cinquantaine de centimètres et présentant une circonférence d'une douzaine de centimètres. Une extrémité est recouverte d'une couche de fourrure, l'autre de bandes de cuir auxquelles des coquillages et des petits cailloux sont attachés. Le bâton est enveloppé dans une épaisse couche de fourrure, et est sorti par Tamara à des moments au cours du stage durant lesquels les participants sont appelés à s'exprimer à haute voix. Les personnes assises, en cercle, ont le droit de parler à condition d'avoir le bâton entre les mains; une fois leurs pensées exprimées, le bâton doit ensuite être donné au voisin pour former un « Cercle de Parole ».

Tamara explique que le Bâton de Parole est un objet présent dans les cultures indiennes: « C'est un objet qui symbolise l'énergie de la parole reliée à un système plus vaste

que la personne qui l'utilise. Il donne accès à une communication comprenant les dimensions mentales, physiques, émotionnelles et spirituelles. Il s'agit d'un objet doté d'une puissance primordiale et il faut le nourrir constamment en lui envoyant de l'amour et des pensées positives. Il faut aussi le nourrir physiquement. Mon peuple (les indiens) nourrissent leur Bâton de Parole avec une farine de maïs qui est moulue avec des instruments issus de la tradition. Ces sont des instruments qui remontent du passé et que les indiens gardent avec amour seulement pour mouler la farine pour le Bâton de Parole, et ils ont des chants et des prières sacrés qu'ils utilisent pour nourrir le Bâton». Dans le public quelqu'un murmure la difficulté qu'il y a à trouver le même maïs que celui utilisé par les indiens. Tamara entend les chuchotements et continue: «Vous pouvez acheter du maïs biologique dans les magasins bio, sinon si vous pouvez le faire, mieux encore sera d'en semer un peu dans votre jardin. En tout cas vu qu'ici on est en Europe, nous pouvons utiliser du blé biologique et biodynamique, qui est bien plus puissant que l'autre. Le maïs biodynamique on peut le charger avec nos énergies, vu qu'il n'est pas pollué par les pesticides».

Solennellement, Tamara se saisit du Bâton et invite les personnes appartenant au clan de la Terre à ouvrir le Cercle des Paroles. Les commentaires, les réflexions et les impressions sur les deux premiers jours du séminaire commencent. Tout le monde s'exprime au détour d'une phrase courte:

- « Je cherche de la douceur et je l'ai trouvée. Merci aux esprits. La vie est toujours magique ».
- « Cette nuit, j'ai rêvé d'être dans un avion et de voir la beauté du monde. L'avion était en piqué, j'ai vu mes enfants, je savais que j'allais mourir mais j'étais vraiment tranquille, sans peur. Je me sens liée à tout dans ce cercle. Je sens dans mon cœur le cercle de vie-mort, vie-mort ».
- « Tristesse et colère pour des motifs extérieurs. J'ai du mal à me situer. J'ai des difficultés dans le contact, quand il y a trop des personnes. J'ai rêvé que je dirigeais un stage avec trop de monde et j'avais du mal ».
- « Le grand groupe, c'est beaucoup d'énergie, mais je l'éparpille sans réussir à l'emmagasiner. Je dois travailler dessus ».
- « J'aimerais savoir comment on peut aider votre peuple, surtout à propos de l'histoire de l'Université ».
- « C'est ma première expérience de chamanisme et je m'ennuie, je ne sais pas si je vais continuer. Je suis venu ici pour m'émanciper et pas pour avoir des pouvoirs sur les choses ».
- « J'ai toujours des problèmes avec le groupe, par peur. J'ai l'impression de ne pas être connectée. C'est très fort, au niveau émotionnel, c'est fort et difficile. Je suis dans le Clan de la Terre, c'est la terre mère. J'ai un gros problème avec ma mère et j'ai eu

mal. J'ai beaucoup d'espairs ». La femme commence à pleurer et elle continuera à pleurer aussi les jours suivants.

- « Ce matin, choc émotionnel: amour pour le monde, mais en même temps, quelque chose de chaotique, de la tristesse faite de bonheur et de colère, c'est bizarre. J'ai besoin de la tribu et de cette force, de cette chance de nous rassembler pour le bien commun avec une connotation de paix et d'amour; aujourd'hui je me sens plus forte. »
- Un des garçons présents « Je trouve le stage très marrant ».

La réaction de Tamara:

« Le partage, avec vous, dans notre belle tribu. Je suis très fière de vous, pour cette envie de partager.

Nous allons plus loin dans ce monde du Nagual, vers les techniques de guérison.

Chacun a une sensibilité différente. Tout ce qui se passe dans cet espace, c'est de l'amour et de la paix, on se retrouve nous-mêmes; avec les Amérindiens, j'ai appris à patienter.

Nous avons le temps pour apprendre la douceur. Les Indiens du Nord sont plus forts dans le corps, les Indiens du Sud préfèrent provoquer et laisser les choses arriver, ils font des rituels très puissants avec le peyotl et l'ayahuasca. Nous sommes tous et toutes ici pour nous relier à notre terre mère, ici c'est l'espace pour faire guérir nos blessures. Ne vous inquiétez pas. Tout ce qui se passe ici c'est normal, c'est le Grand Esprit qui nous guide. Il est ici, parmi nous, il nous aide et il nous relie. Nous sommes tous un. La peur, la douleur, même la rage font partie du travail. Nous sommes ici dans l'amour et dans la compassion. Là où l'intention va, l'énergie va!»

Devant le malaise qui commence à se répandre dans le groupe en raison du grand nombre de personnes. Tamara offre en guise de réponse les connaissances amérindiennes comme autres hypothèses d'exploration temporelle et insiste en même temps sur l'individualité et la liberté des participants, chacun étant libre de ressentir des émotions différentes, qui représentent une partie de l'apprentissage néo-chamanique qui se déroule ici dans la pénombre de la yourte. Pour amener le public à une dimension autre et lointaine où la plainte individuelle ne trouve pas sa place, elle mentionne l'utilisation de puissants médicaments psychotropes pendant les rituels indiens. Le public hoche la tête et en fin de compte même les plus râleurs retrouvent le sourire.

Le «Cercle de Parole» est terminé. Serafin a suivi attentivement ce qui a été dit par les participants, sans cesser de chuchoter avec sa femme et ses filles. Il entonne alors un chant rythmé au tambour. Il joue et chante vigoureusement pendant plus d'une demi-heure; tout le

public, y compris sa femme et ses filles, l'accompagnent avec leurs instruments, en répétant les paroles chantées par le chamane.

Puis, Tamara reprend la session, axée sur l'importance de l'intention, nécessaire à la réussite des actions en rapport avec le «Principe Toltèque» selon lequel «Là où va l'intention, l'énergie va». L'exercice qu'elle propose prévoit de travailler en binôme, chacun devant exprimer à l'autre ses propres intentions, de manière concrète et en les exprimant au travers d'un verbe au présent de l'indicatif, dans le genre: «À l'issu de ce séminaire je veux... [formuler de façon positive et concrète] ». Après plus d'une demi-heure de conversation, tout le monde est invité à exprimer à haute voix ses intentions. Tamara écrit les pensées exprimées sur le tableau:

- Apprendre le chamanisme et aimer.
- Apprendre les possibilités chamaniques et énergétiques.
- Pleine réalisation de mes pouvoirs chamaniques et énergétiques.
- Retrouver ma spiritualité, m'autoriser à externaliser.
- Rencontrer la famille de Serafin.
- Réaliser pleinement la mission de l'axe naturaliste.
- Respecter les cultures du monde et d'où nous venons.
- Introduire le sacré dans mon quotidien.
- Aller à la rencontre du peuple amérindien.
- Me reconnecter à la terre mère.
- Me relier au sacré.
- Retrouver ma médecine intérieure pour libérer mes chaînes.
- Me reconnecter à mes racines et continuer dans ce chemin spirituel.
- Laisser exprimer librement ma divine présence.

Ayant écrit ces « intentions » des participants devant tous, Tamara ne dit rien et se limite à un signe de consentement de la tête. L'émotion saisit une femme qui se met à pleurer, le plus discrètement possible.

Au travers des commentaires des participants nous voyons émerger l'importance de la double figure incarnée par l'animatrice et par le chamane, qui sont complémentaires. Tamara propose une approche basée sur les mots, en expliquant et en guidant les participants par rapport à ce qui se passe et ce qui va arriver; et c'est cette attente de quelque chose d'autre qui va devenir l'élément positif. Serafin, au contraire, est l'irruption sensorielle, à travers la musique, le son, le mouvement; cette attente est remplie par la présence des actions humaines

de l'homme mexicain qui ouvre l'espace à une dimension plus physique du séminaire. Ainsi, si les commentaires, au début de la journée, font ressurgir des attentes déçues, la présence du chamane sert à garantir au contraire l'enthousiasme et l'intérêt pour les activités. La curiosité de connaître plus de détails sur la culture qu'il représente, devient déjà un motif de satisfaction et la garantie de la réussite du séminaire.

5.7 L'organisateur du festival chamanique se raconte

Nous voyons une autre forme utilisée pour se définir à travers sa propre autobiographie. C'est le cas ici de Patrick, l'organisateur du festival chamanique qui se définit en faisant appel à plusieurs moments de sa vie et aux rencontres qui ont été significatifs au cours de sa formation pour devenir chamane lui-même.

L'avant dernière journée de ma participation au festival chamanique (voire le chapitre 2), j'avais suivi la session donnée par Aigle Bleu, et je m'attardais dans la salle désormais vide à prendre des notes. C'est alors qu'entre Patrick, suivi d'un technicien de télévision avec une caméra. L'organisateur du festival doit donner une interview pour la télévision locale. Je me présente en expliquant ma position d'ethnologue et demande à pouvoir assister à l'interview et à l'enregistrer. Patrick accepte avec enthousiasme, content de rencontrer « une amie anthropologue qui s'intéresse à nous: vous êtes de plus en plus à étudier le chamanisme ici en France ». Les propos de l'organisateur permettront d'observer une autre manière de se donner une légitimité «chamanique» à travers un récit autobiographique permettant de nouer une autre forme de lien avec une «altérité exotique». Nous verrons que cet autre exotique n'est pas représenté seulement par la rencontre inéluctable avec un «indigène» (Mme Coco), mais il s'agit d'une altérité liée à une temporalité éloignée qui reprend la mythologie, l'histoire et les contes populaires français.

Il s'agit d'un entretien à laquelle j'ai pris part en tant que spectatrice, sans poser aucune question. J'ai trouvé en tout cas pertinent pour le développement de mon manuscrit, d'insérer ce dialogue pour mettre en évidence les différentes figures auxquelles l'homme fait appelle pour construire son histoire personnelle en passant à travers différents personnages et événements qu'il appelle «initiation».

On lui demande de commencer en parlant de ses origines:

« Dans ma tradition il y a mon sang, ma vie, ma naissance. Voilà six cents ans que j'appartiens aux mêmes racines en Bretagne, je proviens d'un petit village qui s'appelle Guen, je suis sûr de cela parce que ma famille a reconstruit l'arbre généalogique [...] Jusqu'à l'âge de sept ans, je ne suis pas allé à l'école, et mon premier initiateur fut mon chien. C'est grâce à lui que j'ai appris ce qu'était la liberté et comment surmonter les difficultés [...] À l'âge de sept ans, j'ai commencé à aller à l'école et j'ai découvert que j'étais le seul à voir tout ce que je voyais, alors qu'avant je pensais que tout cela était naturel; lorsque j'en parlais à mes parents, ils ne se moquaient pas de moi, ils ne me traitaient pas de visionnaire ou de menteur. Pendant mon enfance, je passais beaucoup de temps dans la solitude à grimper sur les falaises dangereuses qui surplombent l'océan [...]. Il s'agissait d'une auto-initiation et pour cela la nature m'a énormément initié; tout ce que j'ai pu voir, les personnages, les entités, m'ont énormément apporté mais c'est surtout la nature, le peuple des arbres, des pierres et des animaux qui m'a transmis tout ce que je sais ».

Le chamane se présente donc comme quelqu'un de profondément enracinée dans l'histoire de sa région, au point de pouvoir remonter à ses origines qui font de lui un Breton « pur-sang ». En plus de sa provenance géographique, il est porteur et représentant de l'identité celtique dont il est, au cours du festival, le principal officiant. Se dire descendant des Celtes signifie entrer pleinement dans l'histoire des fondations de la France qui, à partir du XVI^e siècle, a fait entrer les Celtes au même titre que les Gaulois parmi les populations fondatrices de la nation¹¹. Après avoir évoqué ses racines, il propose un cas de figure qui renvoie à l'un des personnages populaires de la littérature française, celui de l'enfant sauvage en contact avec la nature, abandonné à lui-même et capable de représenter au mieux l'état de nature prôné par Jean-Jacques Rousseau¹² et qui connaîtra son plus grand succès avec l'*Enfant*

¹¹ «En France, le mot celtisme est apparu à la fin du XIX^e siècle, mais le premier terme qui rendit compte de l'engouement envers les Gaulois ou les Celtes fut "celticisme" il date du XVIII^e siècle (1763). Cependant c'est dès le XVI^e siècle qu'on peut analyser les premières données, quand des historiens, juristes et littérateurs éminents installèrent ces lointains habitants des Gaules dans l'histoire nationale du royaume. Jusqu'alors, Gaulois et Celtes n'appartenaient pas à l'histoire de la France mais à l'histoire de l'Antiquité. Ainsi ce concepts s'est formé dans le contexte de la fondation des États-nations modernes, avec, dès sa naissance, toute sa dimension politique, idéologique, voire religieuse. Influencés par la construction historiographique du XVI^e, les érudits et littérateurs des XVIII^e et XIX^e siècles, l'ont amplifiée, popularisée, occupés à établir des liens ethnologiques, linguistiques et culturels entre Gaulois et /ou Celtes de l'Antiquité et le peuple français. L'histoire des Gaulois devint alors une référence fondatrice de la nation. Le celtisme breton se révèle, au fil du temps, être un discours justificateur dans lequel se lisent, dans une surdétermination quasi constante, des revendications politiques autant que culturelles» (Bévant; Denis 2012).

¹²«L'enfant sauvage devait contribuer à répondre à la question essentielle que se posait le siècle des Lumières: quelle est la nature de l'homme? Les trois principaux courants philosophiques étaient représentés par Linné, Descartes et Rousseau. En 1735, dans son *Systema naturae*, Linné fit scandale en rangeant dans le même ordre/catégorie de l'homme et les primates. Bien entendu, il place l'homme en tête de liste, marquant ainsi sa position privilégiée dans le règne animal et le Livre de la Genèse est cité à l'appui de cette thèse (p.27) ... À la recherche d'éléments de comparaison, les savants partirent vers des contrées sauvages, proches ou lointaines. De nombreuses expéditions ramenèrent des spécimens de flore et de faune étranges, dont un échantillonnage d'orangs-outans, gorilles et chimpanzés, ainsi que des Pygmées et des Hottentots, qui furent tous l'objet de savantes études naturalistes et anatomiques (29)... Les enfants sauvages étaient eux aussi étudiés avec tout

Sauvage de l'Aveyron dont s'occupa le médecin Jean Itard. L'organisateur se présente ici comme un petit sauvage en miniature, soulignant non seulement le contact étroit avec la nature qui a marqué son enfance, ses affinités avec les animaux (son chien), mais également sa scolarisation tardive. À l'instar de Victor (Itard, 2009: 28), Patrick, avec son désir de liberté, manifeste une nette aversion envers une « spiritualité » codifiée et socialisée, qu'il associe à l'église. Il insiste sur son état de nature:

« Au moment de mon adolescence, lorsque j'avais environ douze ans, ce qui était spirituel était rattaché à l'église. Tout le contraire d'aujourd'hui où tout le monde sait (il y a les livres, les reportages, les films, Internet), alors qu'à l'époque, ce n'était pas si facile de trouver les informations. Dans les années cinquante et soixante, en France, et surtout en Bretagne, la spiritualité des personnes était entre les mains de l'église et du curé, et moi, j'étais un bon catholique, au point qu'à douze ans je me croyais prédestiné à devenir prêtre. Un jour, j'ai posé une question au curé, c'était une question qui concernait l'apprentissage du catéchisme, je ne me rappelle pas quelle était la question, mais je sais que la réponse a été trop dogmatique. La réponse reçue était tellement éloignée de ma question que j'ai immédiatement tout abandonné, lui et l'église, et je suis parti avec l'impression de m'être enfin lavé de la propagande religieuse, et à ce moment-là, j'ai tout de suite compris que tout cela n'était qu'un mensonge. »

A la question: « Vos parents vous ont-ils transmis la tradition celte ou l'avez-vous découverte plus tard? », il revient sur sa nature incontestablement bretonne, que lui aurait transmis son père, et introduit son ascendance maternelle comme source d'une spiritualité « intuitive », une « capacité médiumnique » qui passe par le toucher. Mais c'est aux mains d'une personne étrangère, dans un pays lointain et exotique lointain qu'il poursuivra son initiation au chamanisme:

« Quand ma mère était jeune, elle était coiffeuse, et elle avait beaucoup de succès. Quand les gens allaient chez elle, dans son salon de coiffure, ils en ressortaient toujours en disant qu'ils se sentaient merveilleusement bien. Elle a toujours été appréciée, elle avait beaucoup de clients et elle possédait une capacité médiumnique, intuitive, ainsi qu'énormément de magnétisme et d'énergie. J'ai reçu de mon père la force du clan des hommes, c'est-à-dire le breton dans toute sa splendeur, qui est

autant d'empressement. Linné passe en revue les rares documents concernant neuf cas, dont seuls quelques-uns étaient suffisamment récents pour être exemplaires. Rousseau, lui, cite cinq cas: l'enfant loup de Hesse (découvert en 1344), l'enfant loup de Lithuanie (1694), deux enfants trouvés dans les Pyrénées (1719) et l'enfant sauvage Pierre de Hanovre (1724). Avant l'enfant sauvage de l'Aveyron, un autre enfant fut trouvé dans les bois, dont le cas fut largement commenté et étudié: il s'agissait de M^{lle} Leblanc, la jeune fille de Sogny (1731) ». (Lane, 1986: 27-30).

granitique à l'extérieur mais doux à l'intérieur, sensible. C'est donc dans ce contexte familial que j'ai vécu ma première véritable initiation provenant de l'extérieur. La première transmission humaine, pour répondre à votre question, je l'ai reçue à 18 ans.

Lorsque je suis parti faire mon service militaire à Madagascar, et que dans cet endroit éloigné, je me suis retrouvé devant ce qui serait devenu ma vie. Sur l'île de Madagascar où j'ai fait mon service militaire, habitait une vieille femme que tout le monde appelait Grand-Mère Coco; c'est elle qui me soigna avec des onguents un jour que je fus pris d'assaut par un essaim de fourmis volantes [...]»

La rencontre avec Grand-Mère Coco fut décisive, apportant dans la vie de Patrick une expérience allogène qui le distingue des autres enfants du pays. Le parcours initiatique qu'il débutera avec elle est présenté comme une garantie indispensable de l'identité qu'il expose devant la caméra:

« Grand-Mère Coco était la sage du village. Un jour, elle m'invita à la suivre dans sa case. Je la suivis et je me retrouvai à l'intérieur d'une maison où cinquante femmes étaient assises par terre; il s'agissait d'une cérémonie qui durât toute la nuit.

C'est comme cela que j'ai fait mon entrée dans le monde magique du chamanisme. C'était une cérémonie vaudou durant laquelle toutes les femmes entraient en transe l'une après l'autre au son des tambours. Quand elles étaient en transe, elles se déshabillaient pudiquement derrière un petit pagne tenu par d'autres femmes, puis elles se rhabillaient avec un habit blanc après s'être purifiées et avoir chassé tous leurs démons. Aujourd'hui, je sais pourquoi elle m'a fait voir cela, à moi et pas aux autres, à l'époque je ne savais pas quel aurait été mon destin, tandis qu'elles, elles l'avaient vu. C'était cela la première initiation véritablement importante que j'ai reçue dans ma vie.

J'avais donc reçu ces multiples initiations, y compris l'initiation celtique. Quand je suis arrivé au stade intime, je me suis retrouvé dans un bois que je traversais depuis toujours avec mes parents. Cette forêt m'a toujours dit quelque chose. Lorsque j'étais enfant je la traversais avec mes parents pour me rendre à la maison en Bretagne, ces bois m'ont toujours intrigué, il s'agissait de la Forêt d'Écouves, située dans le massif armoricain normand, le massif le plus haut de tout l'ouest de la France, il n'est pas très haut, environ 380 mètres, mais il reste quand même un des plus hauts [...].

Dans cette forêt, il y a des menhirs et des dolmens, cachés, inconnus. A l'époque j'étais déjà dans toutes ces pratiques et là j'ai reçu la chose la plus incroyable qui pouvait m'arriver: j'ai rencontré *Soof-ta* [...]. Il s'agit d'un être impermanent et qui m'a transmis la lourde tâche d'être celui qui aurait initié les autres selon les directives de *Soof-ta*. Il s'agit d'un travail préparatoire très long et depuis la première rencontre avec le dolmen *Soof-ta*, parce qu'il habitait son dolmen, qui maintenant est devenu mon dolmen, une dizaine d'années ont passé pendant lesquelles j'ai croisé et taquiné l'initiation celtique pour arriver à une certaine maturité. Maintenant, c'est moi

qui fait l'initiation dans le sillage de *Soof-ta*. Deorve est un nom celte traditionnel qui signifie chêne, c'est le nom des bois, de la forêt et des plantes.

Le chamane breton s'appelle Deorve. Nous, nous nous appelons chamanes, c'est devenu désormais une appellation universelle et ce n'est pas bien. En fait, je ne suis pas d'accord, déjà nous ne savons pas très bien ce que c'est qu'un chamane, alors un Deorve, nous ne le savons absolument pas»

Question: « C'est en cela que consiste l'héritage des *Soof-ta*? »

Réponse: « *Soof-ta* est un terme de l'ancienne langue celte et en français, cela signifie celui qui connaît et qui mange la terre. Il s'agit d'un être profondément lié à la terre et pour cela, il est chamanique. Ce que nous, nous appelons chamanisme, c'est-à-dire la sagesse ancestrale, signifie que pour nous, le divin n'est pas séparé de la matière; le divin est incarné, dans la magie de la terre, nous n'attendons pas de mourir, nous ne faisons pas de voyages pour sortir de notre corps parce que la matière est le divin réincarné. Nous pensons que le chamanisme est incarné dans les différents éléments: les tambours, les sons, la musique, les visions et les peintures émanant de nos visions. Ces visions transformées en peintures se matérialisent sur nos vêtements, sur nos objets et c'est pour cela que tout est aussi beau, aussi poétique, parce qu'il y a un lien très étroit entre l'invisible et le visible, et ce lien est permanent. Nous avons connu une période difficile avec les religions, on nous pourchassait, on nous brûlait, on nous interdisait d'exister, ceux-là c'était nos aïeux, mais ils n'y sont pas arrivés. Partout, on a essayé de faire disparaître ce monde chamanique, et vous savez pourquoi tout cela est arrivé? Parce que ces pratiques ancestrales de la terre sont liées au matriarcat, au féminisme, à la mère, tandis que les grandes religions sont liées au patriarcat, à l'homme, à l'énergie masculine, solaire, qui veut prendre le pouvoir sur le matriarcat [...].

Le chamanisme est une manière forte pour aider les êtres humains à être souverains d'eux-mêmes et c'est pour cela que nous dérangeons tous les pouvoirs. Il n'y a pas de hiérarchie dans le chamanisme, il n'existe pas de grands prêtres, pas de gourous, pas de maîtres. Le chamane est l'être le plus ordinaire qui soit, qui est dans son clan où il remplit certaines fonctions: c'est l'intermédiaire entre le monde visible et invisible, il représente un lien social et il est surtout aussi bien l'inspiration politique du clan que l'inspiration économique. Le chamanisme ne se limite pas à de simples soins, c'est une vision du monde et c'est pour cela qu'aujourd'hui, il se développe un peu partout [...]. Voilà ce qu'est pour moi le chamanisme, il y a un livre de moi qui va bientôt sortir et qui s'appellera *Paroles d'un grand-père chamane aux enfants et petits-enfants de la Terre*¹³. Le titre est déjà significatif quant aux questions que je traiterai, il y aura six cent pages qui parleront de cela.»

¹³ *Paroles d'un grand-père chamane aux Enfants et petits Enfants de la Terre* éditions Véga, 2014.

Présentation de l'éditeur sur le site Amazon: ce livre se lit comme un roman, s'écoute comme les légendes murmurées auprès du feu, se rêve comme un espoir de profond changement de conscience. Il s'inscrit au cœur de nos cellules comme le témoignage incarné d'un Chamanisme Celte qui vient du fond des âges et qui porte pourtant un regard d'une extraordinaire lucidité et clairvoyance sur notre monde et les périls qui le menacent. Il est un vibrant témoignage des anciennes Sagesse Européennes et une réelle source de réflexion et d'inspiration

À travers cette déclaration, on revient de manière circulaire à l'importance du livre comme outil de consécration et de distinction du rôle personnel au sein du panorama chamanique en Occident. Patrick n'ambitionne pas de devenir écrivain, mais le livre s'impose comme objet nécessaire, en tant qu'outil de connaissance pour le lecteur mais surtout de reconnaissance pour l'auteur. Le livre en tant que objet devient une partie de la circulation et de la diffusion à grande échelle grâce aux librairies réelles et virtuelles (Chapitre 1). Le chamanisme pour Occidentaux perd le charme dérivé du secret exotique dont on voudrait le faire provenir au détriment ou en faveur d'une diffusion et d'une commercialisation à grande échelle, ce qui rend indispensable la forme romancée nécessaire aussi bien pour sa diffusion que pour la consécration de ce type de savoir (Fabre, 1985: 75).

Question: «Que se passe-t-il lorsque des patients viennent vous voir?»

Réponse: «Déjà, ce ne sont pas des patients parce que nous ne sommes pas des thérapeutes, nous ne faisons pas de soins mais nous faisons des cérémonies. Pour une personne qui vient me voir, je ferai une cérémonie chamanique, c'est-à-dire que je serai habité par les aïeux de mon lignage.

Ce serait trop long de vous expliquer les neuf étages, ici, mais pour mieux comprendre ce que fait le chamane, il est important de savoir qu'au-delà des neuf étages du monde invisible, il y a les neuf étages de l'incarnation et qu'il y a encore neuf étages dans le monde d'en bas.

Il y a trois mondes autour de nous, mais c'est au neuvième étage, là où résident les Grands-pères chamanes que se trouvent des êtres protégés dont la mission consiste à aider les êtres humains.

Lorsque nous faisons les cérémonies chamaniques, nous nous laissons habiter par un autre homme ou une autre femme. Voilà pourquoi, dans le chamanisme, ce n'est pas très important si c'est un homme ou une femme; moi, je suis souvent habité par des Grand-mères qui travaillent à travers moi. Nous appelons Grand-mère et Grand-père les aïeux du monde invisible et qui travaillent à travers moi; durant les cérémonies, moi je fais le travail avec quelques pierres et des plantes et parmi ces dernières, également la plante de tabac et d'autres herbes que nous fumons. Tout dépend de ce qu'il se passe et donc moi je ne sais rien, et c'est pour cette raison que nous ne soignons pas et nous n'avons pas de patients.»

Question: «D'accord, ok, mais si quelqu'un vient vous voir pour être soulagé, aidé, soigné ou pour vous faire part d'un problème?»

pour les multiples facettes de notre société. L'auteur a voulu, au travers de sa grande humanité, réunir ces données essentielles et les partager avec son cœur.

Réponse: « Alors, nous, nous faisons la cérémonie parce qu'autrement, ce serait réduire ce qui se fait à une espèce de on va chez le médecin, on va chez le pharmacien, on va chez le psychothérapeute, on va chez le naturopathe, on va chez l'ostéopathe... Au contraire, nous, nous ne sommes pas comme cela, nous avons une autre vision globale du tout qui ne se réduit pas à une seule partie du mal ou à la personne et souvent la guérison survient non pas parce que nous touchons là où la personne sent la douleur, par exemple au dos; mais la personne n'aura plus mal au dos parce que nous, nous travaillons sur l'origine de ce mal au dos récurrent, ce qui fait que malgré toutes les kinésithérapies, les ostéopathies, nous, nous allons invoquer les aïeux. La douleur et la maladie sont souvent liées à un lignage, ou bien cela peut aussi être lié à un des niveaux inférieurs qui essaient d'habiter la personne, c'est pourquoi nous ne faisons pas d'exorcisme dans le sens chrétien du terme (il fait des bruits bizarres avec la bouche). Nous n'allons pas asperger cette pauvre femme d'eau bénite, mais nous allons travailler sur l'entité pour la tranquilliser et la soulager, pour l'aimer afin qu'elle puisse abandonner sa souffrance.»

Question: « Cela me semble très technique; ce n'est pas n'importe qui qui peut invoquer les esprits? »

Réponse: « Il y a trente-et-un ans d'initiation et de tradition, dont vingt-et-un que je fais partie du lignage de Soof-ta. J'ai transmis l'initiation celte à cent-cinquante personnes dans le monde, du Canada au Mexique et à l'Afrique. Ce type de connaissance prend toute la vie. Moi, je crois que les Celtes, nos aïeux, avaient raison quand ils disaient qu'il fallait vingt-et-un ans. Entre nous, je crois qu'on ne peut pas être un véritable Deorve avant cinquante ans.

Donc, ce que j'ai oublié de vous dire, c'est que moi, je ne suis pas un animal bizarre; j'ai eu une période de ma vie où j'ai travaillé dans une entreprise, sérieusement. À mon retour de Madagascar, je me suis dit: "il faut que je fasse quelque chose parce que je suis à côté de la plaque; j'ai besoin de me socialiser", alors j'ai créé une entreprise avec des amis et j'ai travaillé énormément. Nous avons mis sur pied une chaîne de magasins, il y en avait six dans le monde entier; j'étais milliardaire. J'avais une Jaguar et j'ai connu le monde du pouvoir, de l'argent, de la séduction et le monde de la faillite, de la descente aux enfers; j'ai tout perdu. J'ai vraiment expérimenté la matière, dans la mode, j'étais dans la matière. C'était nécessaire: un homme médecine, un chamane ne peut pas être exclu du clan et de la famille. Un chamane est marié, il a des enfants, il travaille, et c'est longtemps après qu'il devient le sage, le Grand-père; et maintenant, je suis Grand-père du cercle de sagesse de l'union et de la tradition. On m'a fait le grand honneur de me choisir comme chef coutumier du grand cercle, je n'ai aucun droit, seulement des devoirs, je n'ai pas le droit de voter, de parler, je dois demander l'autorisation pour donner mon avis. Le chef coutumier est au service du clan et du cercle, c'est moi qui anime le tout, je suis le responsable de tout cela, mais lors des débats, ce sont eux qui font le cercle. J'ai reçu un autre honneur; j'ai été reçu au conseil national de sagesse de Mexico, où je

représente la tradition celtique, reconnu comme Grand-père, c'est un honneur incroyable pour moi; je n'aurais jamais pensé avoir tout cela. Avec tous les Grands-pères de l'Amérique du Sud et avec tous ceux qui représentent toutes les traditions de la Voie Rouge de l'Amérique du Nord, je suis donc le premier Européen à représenter le chamanisme européen occidental et, dans les prévisions des Hopi, on disait que la chaise était vide dans le grand cercle de sagesse des Grands-pères et qu'un jour, les blancs auraient eu leur place lorsqu'ils auraient retrouvé la raison.

Ce que je veux dire, c'est qu'il y a un mouvement, commencé depuis très longtemps, écologique, et tout cela prouve qu'il y en a partout et il continue et il se fait voir, il augmente; nous commençons à nous intéresser à d'autres choses, nous savons que très vite, il n'y aura plus de charbon fossile.

J'ai l'espoir, voilà, le peuple du vent est prêt à nous aider, pour que nous n'ayons plus froid dans nos maisons, pour qu'il n'y ait plus de raison de souffrir, parce qu'il y a des valeurs plus justes.»

Patrick a parlé sans arrêt pendant plus d'une heure. L'identité qu'il expose est constituée d'une succession de rencontres avec des personnages réels ou fictifs qui lui transmettent des savoirs différents et dont il représente en définitive la synthèse ainsi que la principale et la meilleure expression. Mais surtout, il raconte son histoire comme autant de chapitres différents et bien circonscrits d'une autobiographie qui pourrait être mise sous presse sous peu: les origines, l'initiation, les rencontres avec des maîtres, les divinités celtiques, la situation actuelle de l'homme et les recettes pour le sauver, la nature, la famille, ses activités, etc. Il parle de lui comme s'il était en train d'écrire un livre. Il permet ainsi aux deux spectateurs que nous sommes – le technicien vidéo et l'anthropologue – de suivre sa trajectoire personnelle qui, tout en restant individuelle et subjective, fait de lui un cas représentatif détenteur d'une connaissance spécifique qui a besoin d'un public pour pouvoir se révéler. Autrement dit, il s'agit d'une autobiographie collective et interactive, une sorte de prosopographie (Appadurai, 2000), dans laquelle la choralité des expériences et des personnages prennent la place d'une biographie composée de données et d'événements plus ou moins vérifiables.

Patrick le Breton n'a nul besoin des arts de divertissement utilisés par ses collègues; son art consiste à se revendiquer d'un passé lointain qui, filtré par les récits de l'homme, assume une dimension exotique. L'exotisme breton, à l'instar de l'exotisme mexicain ou africain, se constitue à travers une superposition stratifiée d'images qui prennent des informations en alternance dans la tradition locale et dans le discours rhétorique de l'écologie contemporaine.

Nous assistons à l'utilisation de la mise en abyme¹⁴ (Charuty, 1997) comme technique narratologique qui permet de retrouver constamment des particules de l'individu savamment diluées dans l'histoire locale bretonne, qui le distingue et le rend «original», c'est-à-dire lié aux origines par rapport à l'ensemble de personnages qui, au cours des quatre jours du festival, se sont exhibés sans interruption avec des musiques, des danses, des paroles et des chants. Chacun des personnages que l'homme nous a présentés: l'enfant sauvage et le jeune soldat, l'homme d'affaires et l'initié celtique, sont nécessaires pour restituer au public une construction identitaire singulière qui se développe autour de la proposition liée à l'initiation.

L'initiation est le dispositif utilisé par l'homme pour se définir et pour nouer les liens qu'il tisse avec les différents «ailleurs» qu'il propose tout au long de son récit. L'ailleurs temporel lié à son enfance, l'ailleurs mythologique représenté par la figure du Soof-ta et du Dehorve, et encore l'ailleurs exotique incarné par Grand-Mère Coco. C'est encore la mise en exergue d'un soi qui à première vue semble être paradoxale, car il exige la présence de plusieurs cas de figure qui se superposent et s'imbriquent les uns dans les autres, pour faire surgir un être qui les inclut tous en même temps. Il opère une substitution de compétences par rapport à la figure classique du chamane. Si ce dernier est censé être la connaissance des différentes cosmologies et des entités qui les peuplent pour pouvoir interagir avec elles; l'homme breton substitue les cosmologies avec le cas de figure qui peuvent revêtir le rôle subsidiaire des entités chamaniques.

Au cours de ce chapitre nous avons vu quelle est la façon à travers laquelle les chamanes se présentent en donnant leur autobiographie en tant qu'épreuve pour être acceptés et légitimés par les consultants. Comment nous l'avons vu dans les chapitres précédents, le processus d'acceptation de la part des participants se fonde sur l'absence de connaissance des faits, qui sont supposés et reconstruits à travers les récits et les images. Le processus de reconnaissance des chamanes de la part du public se fonde sur le principe de la construction d'une hypothèse (Peirce, 2002)¹⁵ qui, dans le cas du chamanisme dans l'occident contemporain, se voit acceptée justement parce qu'elle élude toute réponse.

¹⁴«De chacun de ces pèlerinages émane une atmosphère spécifique liée à un paysage, un légendaire, des gestes rituels dont l'ethnographe, en romancier qu'il est aussi, excelle à restituer la coloration singulière. Pour chacun d'eux, celle-ci est produite par la mise en abyme du récit construit comme une succession de rencontres avec des personnages remarquables-pèlerins, mendiants, conteurs, bardes, peintres de saints- qui délivrent à l'ethnographe, devenu à son tour voyageur de l'au-delà, un savoir spécifique où la connaissance acquise se mêle aux émotions et aux souvenirs personnels» (Charuty, 1997: 269).

¹⁵ «L'absence de connaissance qui est essentielle à la validité de tout argument probable se rattache à une question qui est déterminée par l'argument lui-même. Cette question, comme c'est le cas par toute autre question, revient à se demander si certains objets ont certains caractères. L'absence de connaissance consiste

Pour exclure toute réponse nous voyons la particularité des modes de présentation différentes qui prévoient la mobilisation d'une altérité située dans un ailleurs spatial ou temporel.

Pour la praticienne chamanique cet ailleurs se constitue par sa capacité à «se mettre dans les pieds d'une femme Navajo » en se représentant en tant qu'un être dédoublé, en même temps femme française professionnelle dans le domaine de la santé psychique et femme indigène porteuse de compétences «autochtones ».

Le chaman mexicain fait de son appartenance ethnique, un atout nécessaire à le rendre comme seul détenteur des traditions de son peuple. Son ethnicité est supportée par ses capacités artistiques (le chant et la musique surtout) qui lui permettent d'animer vigoureusement un public avec lequel il communique avec difficulté à cause d'une compétence linguistique inefficace qui le limite dans ses échanges avec les consultants.

Le troisième cas, l'homme breton nous montre que pour éluder toute réponse, il est nécessaire de mobiliser plusieurs figures issues du passé réel ou mythologique et de la figure de l'indigène en tant que réserve d'authenticité.

Dans les prochains chapitres nous changerons de perspective en mettant à côté l'analyse du praticien pour focaliser toutes attentions sur les pratiquants.

donc en ceci: en dehors des objets qui, d'après les prémisses, possèdent certains caractères, y en a-t-il d'autres qui les possèdent aussi; ou bien, est ce qu'en plus des caractères qui, d'après les prémisses, appartiennent à certains objets, il y a d'autres caractères qui ne sont pas nécessairement compris dans les premiers et qui appartiennent aussi aux mêmes objets? Dans le premier cas le raisonnement procède comme si l'on connaissait tous les objets qui ont certains caractères; et il s'agit alors d'une *induction*, dans le second cas, l'inférence procède comme si l'on connaissait tous les caractères requis pour la détermination d'un certain objet ou d'une certaine classe, et il s'agit d'une *hypothèse* » (Peirce, 2002: 42).

Chapitre 6

La construction d'une «Nature» chamanique

Ce chapitre vise à préciser le sens de cette Nature chamanique telle qu'elle émerge des ateliers auxquels j'ai participé. Elle consiste en une résonance ou réverbération, à plusieurs niveaux, entre une nature extérieure se rapportant à l'environnement physique, et une nature intérieure qui transforme le corps des participants en un environnement immatériel à parcourir. C'est cette réverbération, en même temps que l'intériorisation d'un monde naturel auquel elle permettrait d'accéder, qui ancre les pratiques néo-chamaniques dans la vie quotidienne des individus. L'étude des divers éléments des séminaires permettra de saisir comment, au travers d'une mise en relation entre l'extérieur et l'intérieur, cette nature spécifiquement chamanique est mise en place.

Si le premier plan est la nature considérée comme un territoire extérieur et un environnement objectif présent dans la réalité ordinaire, nous remarquons que le deuxième plan est celui du milieu intérieur, à savoir le corps du participant qui reflète à travers les pratiques la présence de ce territoire. À l'intérieur de ce cadre, les objets comme l'autel chamanique et le tambour deviennent des outils de support et de réification de la signification de la nature elle-même.

Le chapitre se focalise sur trois différentes manières de mobiliser la Nature. La première partie est consacrée à la nature environnementale. Il s'agit de la nature sur les lieux physiques extérieurs qui s'intègre avec l'expérience vécue des candidats aux moments des séminaires. L'attention se porte sur six lieux géographiques où se déroulent les pratiques néo-chamaniques pour occidentaux. Nous verrons comment des éléments qui font partie de l'extérieur sont censés devenir essentiels pour la mise à jour d'une subjectivité chamanique que les participants sont invités à découvrir tout au long des séminaires. Il s'agit surtout d'une nature bienveillante, mais cette même nature peut revêtir un aspect plus sombre, susceptible de déclencher une mise en danger des participants.

La deuxième section cible l'importance des objets médiateurs, nommés objets passerelle, qui servent à faire résonner à l'intérieur des participants une nature qui se métamorphose progressivement en une nature chamanique. J'analyserai trois objets qui fonctionnent de manière différente. Le premier cas est celui de l'autel chamanique, élément composite nécessaire au déroulement des pratiques, qui représente un microcosme partagé par le public et le chaman et qui n'est pas mobilisé au moment des séminaires; l'autel reste cependant essentiel car les participants amènent leurs objets personnels qui sont censés se charger d'énergie pendant les séances.

Le deuxième cas analysé est lié aux pierres et à des exercices exécutés à travers elles. Les cailloux servent pour une mise en relation entre la nature extérieure matérialisée par les pierres et la nature intérieure du pratiquant, et les attentes liées à l'histoire personnelle du consultant.

Le troisième cas est lié au tambour chamanique qui devient l'objet de médiation entre la réalité ordinaire et la réalité extraordinaire peuplée par les entités qui animent le panthéon chamanique.

En poursuivant l'analyse de la réverbération de la nature au moment des séminaires, nous arriverons à la troisième partie liée au rôle du corps et de la danse dans les pratiques néo-chamaniques. Cette Nature qui se reflète au moment des séminaires a besoin d'un corps pour se manifester. Les gestes en accompagnement des activités corporelles deviennent indispensables pour établir une relation entre les participants et les lieux qui représentent un tout totalisant qui est la Nature.

La nature a par conséquent une fonction d'ontologie qui se manifeste dans la réalité et on la retrouve sur les différents plans qui composent l'univers des séminaires. Pour chaque plan, qu'il s'agisse du territoire extérieur ou du milieu physique intérieur, ou encore de celui qui se rapporte aux pratiques menées pour lesquelles la personne est à la fois matrice et source d'action, nous pouvons voir qu'il existe une réverbération constante de la nature qui se manifeste partout.

6.1 Une Nature extérieure environnementale

Dans les premiers chapitres de cette thèse, nous avons parcouru les lieux qui servent de carrefours de diffusion, comme les librairies, et les moments de rencontre collectifs comme les festivals. Ce sont là deux situations indispensables pour les néo-chamanes, qui permettent

une mise en abyme de leurs pratiques. Qu'il s'agisse du livre comme objet ou du festival comme manifestation, les deux ont pour objectif de fournir un aperçu des potentialités de la connaissance chamanique qui sera dévoilée par l'entremise d'une performance littéraire ou spectaculaire. En poursuivant notre analyse, nous avons remarqué que tout néo-chamane se définit à travers un régime d'autorité bien précis, justifié par de multiples formes de récits autobiographiques, indispensables pour en définir les origines et en confirmer les compétences. Au fur-et-à-mesure, nous allons nous éloigner des manifestations collectives pour observer de plus près ce qui se passe durant les séminaires. Là, c'est la biographie même du néo-chaman qui en garantit les compétences mais celles-ci sont également mises à l'épreuve par la capacité de ce dernier à satisfaire les attentes des participants concernant les soins ou l'enseignement. Le séminaire est un événement composé d'éléments multiples, qui se répètent à des niveaux différents. Un des principes qui gouvernent et qui constituent le discours néo-chamanique concerne la mise en exergue de la nature, considérée comme l'un des différents plans de réfraction et/ de réverbération.

Les séminaires doivent être considérés comme des moyens à travers lesquels il est possible d'entretenir une relation nouvelle avec une panoplie d'entités appartenant en même temps à soi-même et à l'univers néo-chamanique proposé pendant ces moments d'apprentissage. Ce changement de statut qui permet d'acquérir des compétences nouvelles sur la cosmologie néo-chamanique et sur soi doit être considéré comme partie intégrante de l'action rituelle qui se déroule au moment du séminaire. Comme toute action rituelle, celle-ci a besoin de beaucoup d'éléments pour pouvoir s'accomplir; le néo-chamane, les participants en tant que sujets individuels et groupe, les objets, les lieux, la Nature, les différents guides animaux ou personnifiés qui habitent le panthéon chamanique, la musique, les danses, les paroles, le son.

Il s'agit d'une action rituelle qui a lieu grâce à la pluralité d'éléments qui la composent et qui s'articulent à chaque fois de manière différente. Chaque élément revêt, pour les participants, les attributs d'entités agissantes qui permettent de nouer une relation avec les nouvelles entités que chacun découvrira au cours des quarante-huit heures du stage. Chaque élément de l'action rituelle a besoin d'un lieu pour se manifester, et pour le néo-chamanisme nous trouvons trois endroits différents: le premier est le lieu en tant que manifestation de la nature, le deuxième est représenté par les objets utilisés au moment des séminaires et qui servent à refléter cette nature lors de différentes étapes; le troisième est le corps qui devient lieu d'élection pour permettre aux entités de se manifester.

De même que pour les autres rituels, c'est seulement à travers l'engagement de la pratique corporelle que les participants peuvent avoir une expérience directe de l'action rituelle¹. C'est ici que le corps devient le territoire; c'est dans le corps que les participants peuvent sentir, percevoir, voir, toucher, pour pouvoir interagir de manière sensorielle avec l'animal guide. C'est à l'intérieur de soi-même qu'a lieu l'exploration et la recherche des infra-mondes habités par d'innombrables entités. À travers son propre corps le sujet entre dans le panthéon hanté d'images, de souvenirs, de figures qui appartiennent autant au vécu du pratiquant qu'à ses capacités imaginatives guidées par le néo-chamane; l'ensemble des entités, dans la mesure où celles-ci peuvent être expérimentées physiquement, est censé avoir une place dans la vie ordinaire de l'individu. À travers cette territorialisation du corps, les pratiquants peuvent arriver à intégrer dans leur vie quotidienne le panthéon imaginaire construit au moment des séminaires néo-chamaniques. Selon les discours dont s'entourent les pratiques néo-chamaniques contemporaines, la Nature représente un élément essentiel du chamanisme.

Tout cela sera pris en compte: le corps en tant qu'environnement à parcourir pour trouver à l'intérieur de soi l'endroit habité par ce qui est défini à la fois comme animal guide et animal totem ou encore comme animal de pouvoir. Il s'agit d'une entité aux apparences animales réelles ou mythologiques avec laquelle le pratiquant est censé entrer en contact et établir une relation. La découverte de l'animal totem sera le premier pas pour parcourir l'univers chamanique, et dans les chapitres suivants nous découvrirons la façon dont les participants sont invités à parcourir et à interagir avec cette géographie intérieure peuplée de multiples entités. Le deuxième élément étudié est lié aux danses qui soulignent différents moments des séminaires. À travers la danse, c'est le paysage intérieur de chacun, hanté par les entités animales, qui se manifeste par le corps.

Si le corps est le biais par lequel les pratiquants entrent à l'intérieur d'eux-mêmes, la danse produit le mouvement contraire, c'est-à-dire que ce qui est à l'intérieur de chacun se manifeste à l'extérieur, par des mouvements visibles par l'assemblée.

L'idée d'une Nature bienveillante et constamment en danger, fragile et fragilisée à cause de l'intervention de l'homme, fait partie d'un des discours qui sont à la base des

¹ «Il est important, toutefois, que les participants soient affectivement engagés dans les actions rituelles qu'ils accomplissent, que les relations établies par ces actions, relations avec des lieux particuliers par exemple, ne soient pas de simples connexions abstraites posées entre des termes hypothétiques, mais des vérités expérientielles soutenues par des événements intentionnellement et émotionnellement chargés. Au niveau le plus simple, une telle implication des participants est garantie par le fait que le rituel est par essence un mode d'activité corporelle» (Houseman, 2012: 83).

spiritualités contemporaines qui visent l'être humain comme partie et moteur d'un tout partagé par tous. La Nature emblématisée par le néo-chamanisme qui permet une mise en abyme des pratiques au moment des séminaires connaît, à mon avis, un succès particulier en France en raison d'un arrière-plan sociologique ancré dans l'histoire d'après la Seconde Guerre Mondiale du pays (Hervieu- Leger, 2005).

Le domaine de la spiritualité participe de la vision écologique des ontologies qui voient une perméabilité continue entre l'univers des êtres humains et des entités non humaines auquel appartient la constitution de la nature comme élément du sacre, comme lieu du retour. Une Mère Nature qui, dans le langage d'aujourd'hui, ne fait plus qu'un avec la Mère Terre appelée *Pachamama*, référence obligée aux mouvements écologistes et à ceux qui sont à la recherche des traditions ancestrales qui supposent toujours de leur part un contact direct: «La Terre Mère est devenue aujourd'hui référence quasi obligatoire de tous les mouvements écologistes, souvent invoquée au mépris de traditions culturelles de ceux qui font usage de notions approchantes, elle se déploie au sein de la mouvance new age et culmine avec l'hypothèse Gaïa de James Lovelock (La Terre est un être vivant)» (Manceron, 2013: 15).

La protection de la nature est un thème cher aux Français et nous remarquons comment, à partir des années 1960, les thématiques qui concernent l'environnement ont bénéficié d'une attention médiatique particulière qui a rendu public le débat sur le militantisme politique écologiste².

À partir de mai 1968, le retour à la nature est devenu un projet politique et contestataire, entendu comme la recherche d'un ailleurs communautaire à réaliser physiquement dans des régions de montagne et semi-désertiques de la France rurale, avec une certaine prédilection pour les départements des régions centrales du pays telles que les Cévennes, l'Ardèche, l'Ariège et les Alpes de Haute-Provence (Léger & Hervieu, 1979). La charge contestataire a été recadrée à cause de l'inévitable processus de normalisation de ces instances; ceux qui sont définitivement restés ont été intégrés dans le système, en apportant

² «Le thème est celui de la défense de l'environnement et de l'écologie. En France, un des premiers symptômes de cette explosion est la fortune médiatique de la campagne de Sauvegarde du parc naturel de la Vanoise entre 1969 et 1971... L'écologie est un espace de réflexion protéiforme et riche, au sein duquel cohabitent des discours contradictoires, de l'écologie gestionnaire à la deep ecology. Les thèmes soulevés par la campagne de René Dumont en 1974 résument et synthétisent les travaux des différents laboratoires d'idées écologiques: épuisement des ressources; la destruction de la nature; les pollutions et, déjà, les risques des modifications climatiques; pillage du Tiers-Monde; surpopulation; urbanisation incontrôlée, génératrice d'une prolifération de voitures et d'autoroutes; caractère technocratique du pouvoir; prolifération de la marchandise; nécessité de l'auto-organisation et de la décentralisation» (Quet, 2013: 43-44).

des compétences, des vitalités économiques et sociales marquées par l'exploitation du tourisme lié à la nature et au patrimoine culturel local³.

L'institutionnalisation de nouveaux modèles sociaux et politiques qui, au-delà de leur réalisation, se sont révélés de fructueuses utopies, ont pris la place du discours relatif à la matrice politique que le retour à la nature impliquait.

Nous sommes aujourd'hui en présence non plus des néo-ruraux chers aux sociologues français des années soixante-dix mais, comme nous le révèle Vanessa Manceron, les nouvelles collectivités délocalisées ont trouvé dans le rapport entre l'homme et le milieu une modalité d'action en mesure d'orienter des choix individuels et communs⁴.

Les données relatives à la situation écologique, quoique leur véracité soit loin d'être garantie, deviennent un support valable pour des métaphores religieuses et culturelles qui concernent l'humanité toute entière et transforment les problèmes écologiques qui exigeraient des solutions environnementales sur le plan philosophique deviennent une pensée écosophique et un style de vie.⁵

6.1.1 La nature sur les lieux

Les séminaires néo-chamaniques résidentiels se tiennent essentiellement dans des espaces au milieu de la nature: structures touristiques, gîtes ruraux, maisons anciennes remises en état ou campings, lieux où une interaction directe et immédiate avec les éléments du milieu extérieur s'avère possible. Des espaces capables de garantir l'accueil et la réunion de quinze ou vingt personnes.

³ «Le formidable développement du tourisme vert, la montée en puissance des activités associées aux animations culturelles, festivals et autres rassemblements saisonniers ont pris part, à travers les formes de brassage des populations rurales et urbaines qu'ils rendent possible, à la redéfinition de la partition classique des espaces que l'immigration néo-rurale anticipait et à laquelle elle contribuait à sa manière. Bien plus, en réinvestissant dans les campagnes, les néo-ruraux ont anticipé une revendication portée aujourd'hui par la société dans son ensemble: celle qui veut faire des espaces ruraux un espace public et des cultures paysannes traditionnelles et un patrimoine commun» (Hervieu-Léger, 2005: x).

⁴ «L'idéalisme des années 1960-1970, son engagement dans des doctrines qui visent à inverser l'ordre établi ne sont plus de mise. Il est remplacé par d'autres valeurs ancrées dans ce que Henry Lefebvre (1947) suivi par les situationnistes (Debord, 1967) appelaient "critique de la vie quotidienne". Organisés en réseaux locaux qui se connectent ensuite à des ensembles de plus en plus larges, ces mouvements ont en commun de se méfier, à l'inverse de leurs aînés, des grandes idéologies et des mouvements de masse qui ont l'ambition de couvrir le monde de leur toile d'araignée» (Manceron, 2013: 16).

⁵ «Métaphore qui n'est plus seulement écologique: la menace sur l'environnement doit convaincre tout le monde de renoncer aux vieux modèles de comportement et d'adopter une nouvelle philosophie de la vie. L'écologie devient ainsi écosophie, autrement dit une vision globale et radicale de la place de l'homme dans la société et dans l'univers» (Pace, 1993: 201).

Au cas où on ne disposerait pas d'un lieu en contact avec la nature, on peut également utiliser des appartements ou des salles destinées aux activités collectives, tels que sièges d'associations ou gymnases ou centres sportifs que l'on peut trouver dans le centre-ville à Paris comme à Milan; même dans ce type de situations, la nature revient constamment. Durant l'atelier chamanique organisé tous les mardis par le français Mouduma à Paris près de la Place de la République, les participants sont assis en cercle dans une salle aux murs peints d'une chaude couleur orangée et le néo-chamane les invite à rechercher la nature dans la ville. L'homme, avant de commencer la séance de tambour et de danses, conseille aux quinze participants comme suit: «Je sais que c'est bizarre et difficile, mais vous, connectez-vous avec la nature, regardez le ciel, le vol des oiseaux, maintenant que c'est le printemps, les brins d'herbe qui naissent sur les bords des routes. Allez dans les parcs, cherchez le silence à l'intérieur de vous et tournez les yeux vers le ciel, regardez les nuages, le bleu du ciel, laissez-vous envahir par la fraîcheur de l'air et la chaleur du soleil. Et ici, à Paris, nous avons cette eau immense qui coule partout, la Seine, connectez-vous à elle et à son flux ...» Ces sont les mots qui servent pour introduire la session de danses chamaniques au cours desquelles les participants sont invités à extérioriser leurs malaises.

Au cours des différents séminaires auxquels j'ai pris part, j'ai remarqué que les participants se voient proposer une perte des repères de leur quotidien par le biais d'une immersion dans la nature ou d'une évocation de cette dernière, à l'intérieur de ce cadre le dépaysement fait partie de la rencontre chamanique.

Le group de participants sont à considérer comme des d'îlots temporaires autonomes, dotés de la capacité de se reproduire sous leur forme et leur substance partout où existe un groupe et un néo-chamane auquel se rapporter. En passant d'un îlot à l'autre, il est possible de parcourir et de comprendre l'archipel néo-chamanique caractérisé par la recherche de la spiritualité et des soins de l'occident contemporain⁶.

À la différence des non-lieux préconisés par Marc Augé il y a plus de vingt ans⁷, les séminaires néo-chamaniques deviennent des lieux anthropologiques au sens plein du terme⁸. Lieux de relations, de discours, de gestes, de cosmologies, de paroles, d'objets, de biographies, de parcours et d'échanges, un univers tous azimuts qui devient en filigrane une

⁶ «D'une île, on peut désigner ou dessiner sans hésitation les contours et les frontières; d'île en île, à l'intérieur d'un archipel, les circuits de la navigation et de l'échange composent des itinéraires fixes et reconnus qui dessinent une claire frontière entre la zone d'identité relative (d'identité reconnue et de relations instituées) et le monde extérieur, le monde de l'étrangeté absolue» (Augé, 1992: 66).

⁷ «Si un lieu peut se définir comme identitaire, relationnel et historique, un espace qui ne peut se définir ni comme identitaire, ni comme relationnel, ni comme historique définira un non-lieu» (Augé, 1992: 100).

⁸ «...la notion sociologique de lieu, associée par Mauss et toute une tradition ethnologique à celle de culture localisée dans le temps et l'espace» (Augé, 1992: 48).

mise en exergue pour comprendre la mise en œuvre des rituels contemporains. Au moment des séminaires, les participants sont invités à sortir dans la Nature pour effectuer des pratiques censées reconstituer un lien entre l'homme et l'environnement.

Dans les pages qui suivent, nous analyserons différents endroits où se déroulent les séminaires néo-chamaniques, avec une attention particulière au rôle occupé par la Nature en tant qu'élément indispensable à la réussite des pratiques néo-chamaniques.

6.1.2 Périgueux, pour sentir les plantes

À l'occasion du séminaire Stage Monde d'en Haut, tenu par Liliane au mois de novembre 2010, le groupe a été accueilli à Périgueux (fig.1), petite ville du département de la Dordogne. Tout le monde est logé ici dans une ancienne structure reconvertie en gîte rural perdue au milieu des champs d'un petit bourg à la limite de la forêt. Un bâtiment au vaste toit en pente: dans la paix et le calme, la campagne d'automne française s'exprime à travers toutes les tonalités de jaune et de rouge offrant ainsi un décor de contes de fées. Le département de la Dordogne, et notamment la région appelée Périgord Blanc, est célèbre pour avoir mis en œuvre au cours de ces dernières années un processus de réappropriation du territoire en termes naturels aussi bien que culturels, en patrimonialisant et en rendant attrayantes, pour des touristes français ou étrangers, les ressources locales. (Velasco-Graciet, 2006: 15)⁹

Dans cet endroit à vocation touristique et familiale, le groupe de vingt inconnus passe ici une fin de semaine dans le Domaine Arcadie (fig.2, fig.3)¹⁰.

⁹ «Image d'un département historique, préhistorique pourrait-on dire puisque lorsqu'on s'approche de la vallée de la Vézère, on est rapidement averti de son entrée dans "La vallée de l'Homme", vallée où "La préhistoire est en vie". Les campagnes de communication du conseil général sont à ce titre représentatives de cette construction d'un territoire plein où les acteurs, "depuis des temps immémoriaux", ont construit et mis en forme leur terroir. On ne peut, nous dit-on, que constater que "La nature est préservée, les galeries d'art sont ouvertes depuis 20 000 ans, les villages et les châteaux sont partout présents", mais plus encore les discours insistent sur la modernité et l'art de vivre. Ce département dévoile ainsi sa ruralité et la présente en fin de compte comme une ruralité toute nouvelle: la modernité n'est plus l'apanage de la ville, on peut la trouver ici, dans ce pays de forêts et de villages et elle est compatible avec un art de vivre montré comme résolument rural et présenté au travers de photographies de marchés locaux, de scènes de campagne, de rivières calmes et de repas gastronomiques à l'ombre d'arbres séculaires... »

¹⁰ www.domaine-arcadie.fr/gites.htm

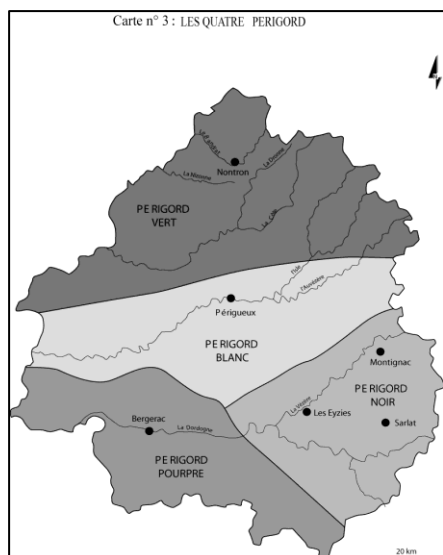


Figure 1- Carte du Périgord



Figure 2 - Domaine Arcadie, Périgueux
(© Denise Lombardi)

Le séminaire a lieu dans une grande pièce du premier étage à laquelle on accède par un escalier en bois qui craque (fig.4). La pièce ne possède aucun décor, si l'on ne tient compte de l'énorme gong qui se trouve sur le mur du fond.



Figure 3 – Domaine Arcadie
(©Denise Lombardi)



Figure 4 – Domaine Arcadie, Salle intérieure
(Photo du site Domaine Arcadie)

Les murs sont en briques, le sol est en bois et les fenêtres de petites tailles sont couvertes de lourds tissus de couleur orange pour empêcher à la lumière du soleil, très forte vue l'exposition du bâtiment, de pénétrer et de déranger les exercices. Liliane s'assied le dos tourné au gong, et l'autel posé par terre devant elle devient le point focal de la pièce.

Dès que l'occasion se présente, les participants sont invités à sortir pour exécuter les exercices en contact avec la nature. Le salut aux éléments se fait chaque matin dans le grand jardin. Les pratiquants, une vingtaine de personnes, forment un grand cercle et, en suivant les

mouvements de Liliane, se tournent vers les quatre points cardinaux; la femme joue de son grand tambour chamanique qui sert à appeler les esprits pour qu'ils puissent descendre sur le groupe. Les pratiquants sont invités à rester à l'extérieur aux moments des pauses, et reçoivent l'ordre de chercher un élément naturel qui parle à leur cœur en restant quelque temps près des plantes choisies. De cette manière, tous les participants sont invités à établir un contact physique avec les éléments de la nature.

6.1.3 La Rochelle, pour entendre les arbres

Certains séminaires avec Liliane ont aussi eu lieu dans le Sud-Ouest de la France. L'espace loué pour le séminaire, La Forge Alchimique, se trouve dans les environs de La Rochelle. La structure se compose d'une grande maison perdue dans la campagne, construite en pierre blanche, elle est lumineuse et percée d'immenses baies vitrées qui donnent sur le jardin intérieur avec piscine et verger, dans lequel des chiens husky sibériens s'ébattent en toute liberté.

Le séminaire a lieu dans une partie de l'habitation de Monique, une des participantes. La maison sert de bureau et de salle de réunions pour la société de formation et de conseil que celle-ci dirige avec son mari. Le groupe est logé dans un énorme *open space*, meublé de manière à la fois rustique et moderne, avec des canapés de cuir, des poutres apparentes et des bois de cerf au-dessus de la cheminée.

Partout, des livres sur la formation et le *counseling* (dont l'ouvrage de la formatrice), des statues en bois disséminées dans la pièce qui représentent des divinités africaines et un grand étendard accroché au-dessus de la cheminée sur lequel on peut voir le visage fier d'un Apache. Les vingt personnes présentes au stage passeront la fin de la semaine dans la pièce, allongées autour de l'autel chamanique créé pour l'occasion et jouissent de la chaleur du feu, attisé continuellement par la maîtresse de maison. Tout au long des deux jours du séminaire, malgré un froid particulièrement vif, certains exercices se déroulent dehors, dans le grand parc qui entoure la maison. Le salut aux éléments est indispensable pour commencer la journée, ainsi que certains moments pour entrer en contact avec l'esprit des arbres de l'endroit, durant lesquels chacun est invité à chercher un arbre ou un buisson qui parle pour se mettre en contact avec lui et en sentir les vibrations. Après les salutations et la découverte d'un élément naturel qui parle, les participants découvrent aussi, grâce aux paroles de la formatrice, que les arbres aiment les biscuits et les petits gâteaux. Ils sont plutôt gourmands

comme êtres naturels, et pour cette raison il est important de leur apporter de temps en temps de petites offrandes sucrées. Pour la formatrice, il est nécessaire d'entretenir une étroite relation avec l'environnement car la nature est porteuse de messages pour les êtres-humains. Le deuxième jour, le groupe est concentré sur les voyages chamaniques pour chercher l'animal de pouvoir et se rendre en compagnie de celui-ci à la forge alchimique. Les exercices proposés tout au long des deux jours visent, comment nous le verrons dans le prochain chapitre, à faire plusieurs voyages dans le monde d'en bas, accompagnés par des entités. Au moment où l'exercice rentre dans le vif, Liliane propose à l'assemblée de sortir dans la nature, c'est-à-dire dans le grand parc qui entoure le bâtiment, pour se connecter avec les éléments qui s'y trouvent. Le groupe reste presque une demi-heure à l'extérieur, chacun cherchant pour son compte un endroit adapté pour le ressentir. Une fois rentrés dans la salle pour continuer les exercices, la femme informe le public que le voyage suivant se fera avec l'animal totem et les éléments alliés trouvés au moment des voyages précédents, mais qu'il faudra comprendre s'il existait des liens entre les éléments naturels rencontrés quelques minutes plus tôt dans le parc et le paysage de l'inframonde exploré à l'aide de l'animal guide et des alliés.

On peut observer la façon dont les participants sont mis devant un enchevêtrement de plans formés par plusieurs natures. Les pratiquants à l'extérieur, dans le parc, doivent se mettre à l'écoute du monde végétal censé être un monde porteur des messages pour les humains, et une fois le message connu, l'injonction suivante est d'aller voir, dans l'inframonde en utilisant le son du tambour et accompagné par un animal de pouvoir, si le message reçu dans la nature pourrait établir un lien avec les éléments du panthéon intérieur. Il s'agit d'une démarche complexe qui oblige à une mise en relation entre des éléments réels tels que les arbres, les buissons, les brins d'herbe qui déjà portent des messages, et un inframonde que chacun crée à l'intérieur de soi et habité par des entités différentes. C'est une démarche qui n'a rien d'anodin, et qui nécessite un effort pour se situer dans un premier temps à l'intérieur d'une nature extérieure qui parle, et dans un deuxième temps, dans un inframonde intérieur supposé lui aussi être porteur de messages. L'extérieur intériorisé sert à composer une géographie imaginaire propre à chacun.

6.1.4 Village du Lac et les jumeaux des alentours du lac

Les séminaires résidentiels proposés par Tamara se sont déroulés aussi bien auprès du Centre Trimurti, dans les environs de Cogolin (Var), qu’au Village du Lac en Ardèche. Dans les deux cas, l’implication et l’échange avec tout ce qui se passe en-dehors du lieu physique du séminaire fait partie intégrante de la rencontre chamanique.



Figure 5 – Village du lac Ardèche, participants au stage avec Tamara et Serafin
(© Denise Lombardi)



Figure 6 - Village du lac Ardèche, paysage
(© Denise Lombardi)

Lors du stage organisé par Tamara et Serafin au Village du Lac en Ardèche (fig.5, fig.6), une grande yourte mongole avait été réservée, une structure fixe sous laquelle une trentaine de personnes pouvaient rester commodément allongées en cercle. La tente restait isolée par rapport au corps principal de la structure. La yourte est plongée dans la pénombre, uniquement éclairée par des bougies et par la lumière qui filtre du haut. L’atmosphère est saturée par la fumée de la sauge blanche et du copal qui brûlent en permanence dans de petits braséros placés sur les côtés de l’autel. Tel est le climat qui accompagnera la plupart des exercices qui se déroulent sous la tente mongole. Certains exercices ont lieu à l’extérieur, dans le grand bois au milieu duquel se trouve la structure du Village du Lac. Les participants passent la matinée toute entière dans le bois pour trouver un morceau de bois que chacun devra décorer, tailler et transformer pour en faire son bâton de pouvoir.

Un des après-midi est consacré à une promenade initiatique qui prévoit un parcours à faire deux par deux autour du lac. C’est l’homme mexicain qui guide le groupe: les participants sont divisés par groupes de deux, devenant de la sorte des jumeaux. Ils doivent marcher en se tenant par la main sur toute la longueur d’un parcours inconnu, à savoir le périmètre du lac qui se trouve devant le centre. Celui des deux qui guide le couple a les yeux

ouverts et peut donc voir le parcours tandis que le deuxième a les yeux bandés. Le trajet complet autour du lac dure environ trois heures, ce qui permet aux jumeaux de changer de rôle, chacun d'eux ayant ainsi à son tour les yeux bandés. En tête du groupe, Le chamane mexicain joue de temps en temps du gros *caracol*, pendant que les treize couples poursuivent leur chemin, entourées par Tamara et par les deux assistantes qui jouent sans arrêt du tambour pour offrir un support sonore.

À la fin de la journée, pendant le dîner, chacun fait part de ses sentiments par rapport à l'expérience vécue, définie par nombre d'entre eux comme importante, chargée d'énergie et en véritable contact avec la nature. À propos de l'après-midi et du voyage initiatique, un des convives encore visiblement ému, remercie le néo-chamane mexicain et décrit ainsi son état émotionnel: « J'étais comme un petit enfant, et j'ai ressenti l'amour maternel de ma jumelle qui me guidait, et je sentais toute la puissance de la nature autour de moi. Moi j'étais le lac, le vent, les arbres, j'étais partie de la nature ».

Nous voyons que pour ce séminaire, la nature est mobilisée surtout comme élément sensoriel, c'est-à-dire un environnement à l'intérieur duquel se plonger pour expérimenter à travers les sens la consistance de la nature même. C'est l'apparat sensoriel qui est sollicité pour entrer en résonance avec l'environnement, il ne s'agit pas d'une visualisation, ni d'un ressenti, mais ce sont les effets perçus à travers le corps qui deviennent des indices tangibles pour témoigner la présence active de l'environnement extérieur.

6.1.5 Trimurti et le bateau

Le Centre Trimurti occupe une colline entière, et est entouré de vignes à perte de vue en pente douce.

À l'entrée, dans la partie la plus haute et panoramique de la colline, un grand auvent en bois, ouvert sur les quatre côtés, abrite diverses statues en bois représentant Bouddha et quelques divinités indiennes, pas très loin du bâtiment qui regroupe les six salles de conférence et le réfectoire¹¹. Sur la colline qui abrite le centre, se trouve également un bois dans lequel coule un petit ruisseau.

Le séminaire a lieu à l'intérieur d'un des bâtiments éloignés du corps principal. Une petite pièce dans laquelle les quinze participants ont la place de s'allonger par terre pendant

¹¹ www.trimurti-seminaires.com

les exercices. À différentes occasions, le groupe est invité à sortir pour exécuter certaines pratiques à l'air libre (fig. 7). Un après-midi est consacré à la quête de vision, durant laquelle le petit groupe est conduit dans le bois, guidé par Tamara qui joue du tambour. Arrivé en pleine nature, chacun devra chercher un lieu d'inspiration pour s'installer et attendre sa vision, comme l'explique la femme:

«La quête de vision est une initiation chamanique puissante qui consiste à recevoir une vision qui nous inspire notre chemin de vie et notre mission de vie. Elle a lieu de préférence en pleine nature dans un cercle constitué par de petits sacs médecine- tabaccoties- porteurs d'intentions et protecteurs».



Figure 7 – Participants à Trimurti, Cogolin
(© Denise Lombardi)

Une autre des journées passées à Cogolin est consacrée à la réalisation d'un petit objet constitué exclusivement d'éléments que l'on peut trouver dans la forêt. Les participants ont pour tâche de construire quelque chose qui flotte, une sorte de tout petit bateau, dans lequel chaque composant représente un élément ou un événement négatif de la vie du constructeur.

Au bout de deux ou trois heures, Tamara rappelle le groupe au son du tambour et des sonnailles, et tout le monde se dirige ensemble en une sorte de procession à côté d'une petite rivière qui coule au milieu de la garrigue. Aux bruits de la nature estivale, accompagnés par le

rythme du tambour, les participants sont invités un à un à confier au cours d'eau les artefacts flottants, pour signifier leur volonté d'abandonner et d'éloigner de leur personne les causes négatives de leur parcours de vie. L'eau est considérée comme un élément de purification et de transport des négativités qui affectent la vie des personnes seules. Si par négativité, nous entendons la maladie, il est possible de retrouver l'eau comme élément thérapeutique de la tradition populaire européenne et de la tradition française en particulier, comme le souligne Verdier au cours de ses recherches en milieu rural français, effectuées pendant la deuxième moitié du 20^e siècle¹² (Verdier, 1976; 1986).

Les éléments de la nature environnante participent directement au déroulement du stage. Ils en deviennent partie active, ce n'est plus qu'un ressentir de la part des pratiquants, mais, pour les stages de Farin, ce qui intéresse est le côté factuel des éléments à repérer dans la nature. Il s'agit des éléments qui servent à représenter quelque chose d'autre. Cette attribution d'une signification supplémentaire est faite par superposition par rapport à l'objet lui-même. Les pratiquants sont invités à repérer un objet physique qui se trouve dans la nature pour le transformer en quelque chose d'autre qui reste de l'ordre du matériel. Ce qui est proposé reste encore dans la réification de l'objet, c'est-à-dire le fait de chercher un quelque chose dans l'environnement, de travailler avec ce quelque chose, pour le transformer à nouveau en quelque chose qui continue à garder un lien avec son origine, mais qui entretemps est devenu plus personnel pour avoir été travaillé et modelé. À travers les objets de la nature transformée, les pratiquants nouent des liens qui ont besoin de la matière même pour exister.

¹² «L'eau joue un rôle extrêmement important dans les gestes rituels au moment de la naissance et de la mort. Et j'ai été menée à penser que d'une certaine façon on croyait que les enfants provenaient d'au-delà de l'eau; le bain qui est le geste essentiel de la femme – qui – aide à l'égard du nouveau-né revient à la refaire passer par là d'où il vient, de l'eau, et le rite consiste en quelque sorte à récréer à la maison, chez soi, la situation "mythique" celle de la fée qui est maîtresse de la fontaine d'où vient l'enfant. L'eau assure le passage comme matière transitoire entre le monde d'où viennent les bébés, et le monde ici-bas. Ce qui fait que pour en partir, la situation est symétrique, on lave le mort, et en jetant l'eau on le renvoie là d'où il est venu. Je pense que dans cet usage de l'eau à la naissance et à la mort, il ne s'agit pas tant de purifier que de recréer cette situation» (Verdier, 1986: 45).

6.1.6 Cassano d'Adda: l'eau

Le séminaire italien proposé par la *Foundation for Shamanic Studies*, “La guérison chamanique et l'extraction”, conduit par Menegoni se tient à Cassano d'Adda dans la brumeuse campagne lombarde à l'Hôtel Julia (fig.8, fig.9), une ancienne ferme partiellement restaurée et transformée en hôtel-restaurant doté de plusieurs salles de réunion.

Le séminaire a lieu dans une aile du bâtiment qui fait partie de l'habitation des propriétaires. À l'entrée, nous trouvons sur la gauche une longue haie de ronces et dans le fond des vignobles à perte de vue. À droite, un bâtiment en partie nouveau, sans doute une serre. Partout, des briques empilées, des sacs de ciment et des outils de travail témoignent d'un chantier en cours. Derrière la serre, nous trouvons le bâtiment principal: une ancienne ferme imposante en briques rougeâtres. Le bâtiment est recouvert de plantes grimpantes qui revêtent la structure d'un réseau dense de feuilles rouges et jaunes. Différents animaux se promènent librement, habitués comme ils le sont à la présence des êtres-humains: des paons, des oies, des canards, des chiens et des chats qui se déplacent entre les branches de saules, des statues d'anges, des niches votives et des arbres fruitiers.



Figure 8 – Hôtel Julia et le fleuve Adda
(© Denise Lombardi)



Figure 9 – Hôtel Julia, extérieur
(© Denise Lombardi)

L'intérieur de la maison de maître présente les signes poussiéreux d'une décadence aussi digne qu'élégante: des boiseries raffinées et des murs décorés en trompe l'œil avec des motifs floraux, des plafonds à caissons peints à la main.

La vaste salle du séminaire ne présente pas d'éléments liés au chamanisme. Le vieux parquet qui craque sous nos pas souligne les mouvements feutrés du groupe. Au fond de la salle, une imposante cheminée sans feu au-dessus de laquelle se trouve un grand miroir

incliné qui allonge à la perfection la perspective de la pièce. Sur les murs latéraux sont accrochés deux grandes toiles de près de cinq mètres chacune: une vue d'une ville sur la côte dans le style du XIX^e siècle, et la reproduction de globes terrestres en vogue au XVII^e siècle.

Les meubles, peu nombreux, sont placés contre les murs et sont recouverts de chandeliers et de bougies parfumées, et une lumière tamisée se répand dans toute la pièce, à partir d'un grand lustre suspendu au milieu du plafond.



Figure 10 – Hôtel Julia intérieur
(© Denise Lombardi)

Les participants sont invités à sortir le matin pour effectuer en plein air le salut aux éléments en prenant comme point de repère une petite statue qui représente un ange.

Au contraire des autres lieux dépourvus de connotation propre, comme ceux que j'ai analysés jusqu'ici, l'Hôtel Julia apparaît comme un entassement d'objets, d'images, de références anciennes qui, au lieu de déranger le déroulement des exercices, devient un atout supplémentaire pour enrichir les exercices mêmes (fig. 10). Lors d'un deuxième séminaire avec madame Lorenza, La morte et l'au-delà dans la perspective chamanique qui a eu lieu dans la même salle de l'Hôtel Julia (fig.11a, fig.11b), ce sera la femme qui préviendra l'assemblée du fait qu'au moment du voyage chamanique dans l'inframonde habité par les esprits désincarnés, quelqu'un pourrait faire la rencontre avec une vieille dame aux longs cheveux vêtue de blanc. La néo-chamane préviendra le public de ne pas déranger cette dame, car il s'agit d'une vieille dame qui a vécu au XIX^e siècle dans la structure et qui reste encore

là à errer à travers les pièces de son ancienne demeure; Lorenza rassure le public: cette femme n'est pas dangereuse mais il vaut mieux ne pas chercher à interagir avec elle.

Des quatre éléments souvent évoqués durant les séminaires, c'est l'eau qui est le plus fréquemment utilisée. Le séminaire au bord de la rivière Adda est constitué par différents exercices avec une attention particulière à la divination et à l'extraction de la maladie comme nous le verrons dans le chapitre huit. Les pratiques proposées trouvent leur référence principale dans l'eau. Les participants au week-end chamanique apprendront à émettre un diagnostic de la maladie vue comme une inclusion dans le corps du patient et à en faire l'extraction avec leurs propres mains. L'exercice consiste en une visualisation de la maladie à l'intérieur du corps du patient qui est allongé par terre; une fois visualisée l'inclusion dans le corps, l'apprenti néo-chamane pratiquera l'extraction, en utilisant ses mains pour extraire une sorte de boule qu'il lancera en direction de l'eau.



Figure 11a – Hôtel Julia, salle du stage
avec Lorenza
(© Denise Lombardi)



Figure 11b – Hôtel Julia, salle du stage
avec Lorenza
(© Denise Lombardi)

Lorenza souligne tout au long des enseignements proposés qu'une fois la maladie extraite du corps, il est impératif de la jeter en direction d'une source d'eau, car l'eau est thérapeutique en soi, et pour souligner l'importance de l'élément liquide, l'extraction chamanique se conclut avec le *Choc therapy* qui consiste à jeter quelques gouttes d'eau sur le

corps du patient une fois que la maladie a été enlevée, pour permettre au patient de revenir dans le monde réel.

Avec la chamane-anthropologue toujours, un autre cas de figure se présente. Ici l'eau revient à sa fonction plus classique des traditions coutumières des campagnes européennes du siècle passé. Il ne s'agit ni d'un ressenti, ni d'imagination ni de réification de l'élément, mais celui-ci devient un outil de la pratique même. Il ne s'agit pas d'intégrer quelque chose dans un panthéon imaginaire qui devra être reconnu à travers son propre corps, mais dans ce cas l'eau est un objet qui permet de concevoir des actions pour les autres. Ici, l'eau devient le moyen d'accomplir les actions néo-chamaniques, c'est un support indispensable à l'exécution des gestes utilisés pour soigner le patient.

Comme nous avons pu l'observer dans le chapitre trois, ce voyage à la découverte des origines du « vrai chamanisme mexicain » appartient à des logiques différentes mais complémentaires qui organisent la recherche chamanique en Occident. Dans le cas mexicain, le public français se trouve à faire face aux pouvoirs du chamane otomi en expérimentant une nature qui se montre hostile ou potentiellement dangereuse pour la santé physique d'un des participants du groupe. L'environnement devient une condition qui domine le petit groupe lequel, face au malaise de Modité, se rend compte qu'il se trouve sérieusement éloigné du monde connu avec des repères efficaces représentant une garantie pour les femmes françaises. L'expérience mexicaine souligne encore une fois le pouvoir d'un élément intangible nommé « Nature », qui est partout et nulle part. En définitive, pour permettre aux femmes françaises d'être rassurées sur les capacités du chamane, nous voyons que les discours portent encore sur la nature comme élément de base indissociable du chamanisme. La Nature reste une instance impossible à évacuer pour ceux qui veulent se mesurer avec ces sortes de pratiques, et comment nous le verrons dans les pages qui suivent, la mobilisation de la Nature est nécessaire pour une mise en relation de différents éléments nécessaires pour composer le chamanisme en Occident.

Nous avons vu dans ces six exemples que les endroits isolés et perdus dans la nature, tout comme la teinte rouge de la vigne vierge des hivers milanais, les promenades dans les bois en quête de l'arbre idéal auprès duquel passer des après-midi de méditation, la cueillette de baies, de feuilles ou d'autres matériaux utiles propédeutiques au rituel, les cailloux que l'on transporte avec soi et dans lesquels on peut lire les images, représentent tous les éléments qui serviront à visualiser le parcours intérieur personnel que l'on veut voir habité par des

entités auxquelles le chamane permet l'accès. L'interaction ininterrompue entre l'espace à l'intérieur, caractérisé par la présence des objets de l'autel chamanique, et la nature présente à l'extérieur facilitent la propédeutique discursive à ce qui représente la partie centrale de l'expérience, c'est-à-dire le voyage chamanique à la découverte de son animal personnel de pouvoir ou son guide spirituel. Pour permettre le voyage, qui consiste en une visualisation guidée où le corps de l'individu est considéré à la fois comme contenant et comme contenu, il est indispensable de favoriser la construction et l'accès au paysage naturel que chaque participant est tenu de créer en lui-même.

6.2 De l'intérieur à l'extérieur

Une fois posé l'élément naturel extérieur comme partie réelle et objective de la situation chamanique, nous pouvons observer que cette nature se retrouve comme élément intérieur pendant le déroulement du séminaire lui-même. Si le sens sollicité pour l'extérieur est celui de la vue, les sens les plus sollicités entre les quatre murs sont celui du toucher et celui de l'ouïe, à travers la présence d'objets portés par le néo-chamane et par les participants tels que l'autel chamanique, le tambour ou les pierres pour la divination. Tous les trois font partie de ce que je définis comme «objets passerelle», des objets médiateurs dans la mesure où ils servent de pont entre la réalité ordinaire propre à tous les participants et celle extraordinaire qui caractérise le séminaire. Ils font le lien entre le néo-chamane et les participants et aussi entre les participants en tant que groupe.

Le rôle des objets est lié à la prédominance de la Nature à l'intérieur des séminaires, car pour les pratiquants il ne suffit pas d'avoir seulement une expérience sensorielle ou subjective de la Nature, mais il est également nécessaire d'avoir des objets intériorisables, il ne s'agit pas d'une intériorisation de la nature par les sujets, mais pour qu'il y ait un rapport entre une nature intérieure et une nature extérieure, il faut qu'il y ait des objets médiateurs qui permettent la résonance entre les deux natures mises en valeur au moment des stages.

Les objets passerelle que j'analyse ont plusieurs fonctions dans le dispositif mis en place par les néo-chamanes. La première fonction est liée à leur dimension opératoire c'est-à-dire qu'ils ont des propriétés qui s'activent au moment du séminaire: pour les objets qui font partie de l'autel, il s'agit de «se charger de l'énergie», pour le tambour, de «modifier la conscience», pour les pierres, de «permettre la divination». Tandis que la deuxième fonction est rattachée, surtout dans le cas du tambour, à la capacité de fournir une socialisation des

émotions capable de durer dans les temps et que chacun est en mesure d'expérimenter en dehors des indications du néo-chamane.

6.2.1 L'autel

Les endroits où se déroulent les séminaires peuvent différer entre eux, comme nous avons déjà pu le voir dans ce chapitre. Ils sont tous caractérisés par des éléments récurrents qui font partie de l'organisation de la pièce.

La salle doit être suffisamment spacieuse pour accueillir confortablement les participants, elle doit être éclairée par une lumière faible et elle doit rester le plus loin possible des bruits provenant de l'extérieur pour favoriser la relaxation; les murs de la pièce peuvent être décorés de quelques images posées pour l'occasion, et aucun signe distinctif n'est requis, sauf l'autel qui est toujours présent dans la pièce. L'autel est le lieu d'interaction entre le sacré et le non-sacré considéré comme «*place where humans and deities established, negotiated and maintained their Relationship*» (Beezley, 1997: 93)¹³ Il se trouve au milieu, en face du néo-chaman, et devient le point d'attention de l'assistance.



Figure 12 – Autel stage Liliane
(© Denise Lombardi)



Figure 13 – Autel stage Tamara (© Denise Lombardi)

Le néo-chamane construit l'autel avant l'arrivée des participants: un petit tapis est placé au centre de la pièce, sur lequel outre les encens et la sauge blanche, il installe principalement des pierres, des plumes et des bougies.

¹³ Magliocco, 2001: 8.

Les participants arrivent et avant que le séminaire ne commence, ils y apportent leurs objets personnels.

La première image représente l'autel construit au moment du séminaire, La forge alchimique (fig.12) avec Liliane. Quand les participants arrivent, l'autel est déjà installé au milieu de la pièce. L'autel est constitué par un tapis kilim en tissu de forme rectangulaire décoré de dessins géométriques, et il est posé par terre au centre de la pièce. Il mesure approximativement deux mètres sur un. Sur le tapis se trouvent aux deux extrémités deux bougies allumées qui représentent les points cardinaux Sud et Nord. Aux quatre coins, des boules de pierres lisses et parfaitement rondes, une est une malachite, la deuxième une turquoise, la troisième un onyx et la quatrième une jadéite; Liliane explique que chaque pierre, avec sa perfection, représente un élément de la nature. Au centre, une petite coupelle contenant de l'eau et à une extrémité du tapis, quelques plumes de faucon. On trouve également des cristaux, des géodes, quelques baies, un petit sachet contenant de l'herbe datura séchée dont la formatrice explique qu'il s'agit d'une herbe connue dans l'antiquité qui permet de faire des voyages et de se connecter avec des énergies fortes et puissantes. Une dizaine de petites bouteilles contenant des liquides sont placés parmi objets; il s'agit des élixirs chamaniques que le public peut sentir et acheter; les liquides contenus à l'intérieur ont des propriétés olfactives capables d'induire ou de résoudre certains états d'âme. Il s'agit d'élixirs différents, chacun avec des propriétés spécifiques: élixir de transformation, élixir de lien à la mère, élixir de nuit, élixir pour l'élan de vie, élixir pour nourrir le corps émotionnel, élixir pour se libérer d'une emprise, élixir pour investir sa place, élixir pour assumer, élixir pour la certitude d'être aimé. Liliane explique:

« Ces élixirs sont à votre disposition, ils servent pour établir un lien entre les autres plans et le nôtre. Ils sont destinés aux corps subtils et le fait de les respirer nous permet d'établir une connexion et de récupérer le message énergétique des éléments dont ils sont issus ».

À leur arrivée, les membres du groupe posent soigneusement d'autres objets: quelques coquillages, un petit ours en peluche, des colliers faits avec des graines ou des pierres, une statuette de turquoise qui représente Horus, la divinité au corps de faucon, des morceaux de cristaux, des géodes, des graines mais aussi des maracas, souvenir d'un voyage au Pérou, un morceau de bois ou des tissus carrés et brodés qui arrivent du Mexique. Quelqu'un installe encore une étoile de mer séchée, des cartes postales avec des images colorées. Au cours du séminaire avec Liliane, les participants après les voyages chamaniques prennent parfois les

élixirs, ouvrent les bouteilles, ferment les yeux et respirent les arômes, restent un instant debout face à l'autel avant de remettre les bouteilles à leur place. Même les objets sont mobilisés de temps en temps, comme suite des voyages et des discours qui surgissent autour des images rencontrées, quelqu'un dans l'assemblée se lève pour déplacer une pierre, une bougie, afin de recréer une sorte de symétrie ou une disposition particulière censée faire écho aux images intérieures déclenchées par le son du tambour et les indications de la femme.

La deuxième image représente l'autel constitué par Tamara au moment du stage à Trimurti (fig.13). Il s'agit d'un tapis tissé à la main de forme carrée posé en face de la place de la néo-chamane, donc pas au centre de la pièce. Il est décoré de motifs indiens et provient d'une réserve indienne navajo où Tamara se rend chaque année depuis une dizaine d'années. Dans ce cas, l'attention du groupe est attirée par l'objet déposé au centre de l'autel, un bâton de parole enveloppé dans une fourrure qui le protège. Le bâton de parole est un des instruments qui caractérisent les activités de la chamane-moderne (comme elle se définit), c'est un morceau de bois décoré à une extrémité de fils en cuir coloré avec des petites plumes et des pierres de turquoise. Il s'agit d'un objet que Tamara présente au début du séminaire:

«Le bâton de parole vient de la tradition de mon peuple amérindien pour permettre d'exprimer la Parole Sacrée au moment du conseil des sages amérindiens. Il permet à tous les membres du cercle d'exprimer leurs points de vue sacrés. Le bâton de parole est passé d'une personne à l'autre pendant qu'elle parle et seule la personne qui tient le bâton est autorisée à parler».

C'est ainsi que par le truchement de cet instrument, les membres du petit groupe prennent la parole après chaque exercice pour exprimer leurs émotions, leur ressenti, leur vécu, sans être interrompus par les autres membres du groupe. Tamara aussi utilise le bâton de parole pour s'adresser à l'assemblée. Sur l'autel sont disposées quelques bougies, des pierres ainsi que quelques objets personnels apportés par le groupe. Il s'agit de petites statuettes en pierre, une coiffure de cuir et de perles provenant d'un voyage effectué par une des participantes en Amazonie, quelques colliers en pierres, un petit sifflet péruvien et au-fur et- mesure que les jours passent, l'autel s'enrichit des baies, des cailloux, des feuilles, des pommes de pin, et de toute sorte d'éléments naturels trouvés dans la nature lors des exercices qui ont lieu dans la forêt du centre de Trimurti.

Dans la panoplie des choses qu'il est possible de répertorier sur l'autel construit pour l'occasion, on ne trouve cependant jamais de photographies ou d'images représentant des

personnes ou des animaux, ni d'objets que l'on pourrait immédiatement associer à son possesseur. Le style éclectique des autels fait partie d'un processus métonymique nécessaire pour représenter la nature et le lien que les pratiquants entretiennent avec elle. Chaque objet garde une signification pour chacun, car il s'agit là d'objets anonymes dont seul le propriétaire connaît l'appartenance et l'histoire. Aucun commentaire n'est fait autour d'eux, le néo-chamane ne demande pas d'explications par rapport à ce qui doit être posé sur l'autel, mais les participants s'orientent vers des objets de petite taille, peu volumineux et pas sophistiqués.

Sur l'autel deux types d'objets se présentent: les artefacts personnels et tous les petits objets trouvés à l'extérieur de la pièce, dans la Nature, au cours du séminaire. Les premiers sont les petits artefacts déjà choisis, liés à des souvenirs personnels et à la vie quotidienne de leur propriétaire, comme c'est le cas pour les maracas péruviennes, le tissu mexicain ou la coiffure amazonienne, tandis que les seconds sont des objets provenant du milieu naturel qui entoure et imprègne le lieu même. Les objets sont tous soigneusement positionnés sur l'autel par les participants car ils sont censés se charger d'énergie en restant à l'intérieur de la pièce où le chamane travaille. La création des autels obéit à la logique du cumul. Des petits artefacts qui viennent se placer l'un à côté de l'autre sans aucune raison apparente, ni logique préalable; mais ce qui émerge est le lien qui doit se créer ou se recréer avec la nature considérée comme une des instances majeures du parcours chamanique pour les Occidentaux.

À travers l'hétérogénéité constitutive des autels, les participants ont sous les yeux des représentations qui offrent la possibilité d'y ajouter des significations supplémentaires qui se rattachent au déroulement du séminaire.

Le chamane lui-même se présente sur la scène entouré de ses objets. Il se sert de l'autel comme d'un espace pour poser les instruments qu'il utilisera pendant la séance. C'est ici que l'on trouve la sauge blanche nécessaire à la purification des participants, qui est allumée avant d'être aspergée autour du corps de l'officiant à l'aide d'une grande plume ou d'un morceau d'aile d'oiseau. Chaque jour, avant que les activités du stage ne commencent, les participants se mettent en cercle, debout, les yeux fermés et les bras vers le bas, les mains ouvertes et les paumes tournées en direction du centre du cercle; cette posture est propice à la circulation de l'énergie. Le chamane passe entre eux en tenant dans une main une coupelle dans laquelle brûle de la sauge blanche, qui est aspergée autour du corps de l'officiant. Le mouvement de fumigation commence par la partie inférieure du corps et continue jusqu'à la tête, en faisant particulièrement attention à bien envoyer la fumée de sauge vers la tête, le

cœur et les mains, endroits considérés comme dotés d'un fort pouvoir d'attraction énergétique.

Une matérialisation de la nature se fait jour à travers les objets présents sur l'autel, qui proviennent pour l'essentiel du milieu ambiant - cailloux, cristaux, plumes, baies, morceaux de bois, peaux, pattes d'animaux, ailes d'oiseaux – parce que l'autel lui-même, quoiqu'étant un élément non mis en jeu, représente un microcosme de références autour duquel les événements se produisent. Il devient une cosmologie factuelle de ce qui est nécessaire et qui parle à travers les paroles du chamane.

Le chamane parle, raconte, indique, explique l'existence d'autres mondes (d'en haut, d'en bas ou les différentes couches de l'inframonde) et, vu qu'il ne s'agit pas d'une leçon frontale comme à l'école, les éléments de la nature cités sont ceux que les participants retrouvent sous leurs yeux, posés sur l'autel, qui proviennent du milieu extérieur réel. L'autel devient ainsi la représentation d'un microcosme partagé, qui permet aux participants d'avoir tout le temps devant eux des objets naturels qui font écho à la nature extérieure; à travers cette immanence de la nature, les participants ont à leur disposition un pont leur permettant de se connecter avec une nature toute puissante universelle et un soi, lui aussi tout puissant¹⁴.

Objets, à considérer en tant que choses inanimées qui se font fétiches le long de leur chemin. Ils sont entendus non pas comme des objets fabriqués mais plutôt comme des dispositifs mobiles dont le rôle n'est pas tant de protéger que de rappeler constamment la raison de leur utilisation.¹⁵ Ils ne relèvent plus de la religion ni même de la magie, ils occupent un espace intermédiaire, habité par l'homme et par les différentes façons de faire face à ses difficultés. L'objet répond à la nécessité de pouvoir recourir de manière immédiate et autonome à quelque chose de visible et surtout de tangible, parce que le souvenir comme le pouvoir ont tous les deux besoin de supports matériels pour survivre au passage du temps.

¹⁴ «Since divinity is immanent in all natural forms, the natural form contains perfection. The natural, unaltered form of raw material is thought to have aesthetic and sacred value even without human manipulation and intervention» (Magliocco, 2001: 67).

¹⁵ «Dès l'origine, l'étymologie refuse, comme les Nègres, de choisir entre qui prend forme à travers le travail et l'artifice que l'on fabrique; ces refus, cette hésitation, entraînent la fascination, induisent des sortilèges. Bien que tous les dictionnaires étymologiques s'accordent sur cette origine, le président de Brosses, inventeur en 1760 du mot "fétichisme" en rattache l'origine au fatum, destin, mot qui donna naissance au substantif, fée, comme à 'adjectif dans l'expression, objet-fée» (Latour, 1996: 17).

Tout ce qui se trouve installé sur l'autel sert à représenter et à visualiser un panthéon personnel qui serait sinon trop fugace et trop éphémère et qui a encore besoin d'une présence matérielle pour pouvoir en définir les contours et les formes.¹⁶

6.2.2 La divination avec les pierres

Les pierres font l'objet d'une particulière attention au cours d'un séminaire tenu par Lorenza, car c'est à travers les pierres que chacun peut deviner son propre avenir. Les objets deviennent dans ce contexte porteurs de signes grâce auxquels il est possible de leur attribuer une signification différente. À travers les pierres, les individus sont engagés à observer leur histoire personnelle pour en construire une deuxième, décalée dans le futur qui se veut plus prédictible. Ce passage qui est encore une résonance avec un soi intérieur et un soi extérieur peut avoir lieu grâce à l'utilisation des objets qui se transforment alors en instruments. C'est ainsi que les pierres obtiennent un statut différent, celui d'objet divinatoire, qui permet de «scruter le mécanisme individuel et social qui l'a rendu lisible et efficace».¹⁷

Les participants sont censés apporter une pierre grâce à laquelle ils pourront saisir des images nécessaires pour répondre à des questions personnelles. Le groupe est formé d'une quinzaine de personnes, inconnues et néophytes en matière de chamanisme. Elles sont assises par terre en cercle; après le premier exercice de découverte de l'animal guide, le deuxième exercice est celui de la divination par les pierres.

Lorenza explique le fonctionnement:

« Maintenant nous faisons un premier exercice de divination chamanique avec les pierres. En théorie, nous devrions nous rendre dans un endroit en pleine nature et chercher une pierre qui nous appelle, c'est-à-dire qui nous touche particulièrement à laquelle on se sent liés; après avoir choisi la pierre, il faut lui poser des questions, mais pour ce séminaire nous utiliserons les pierres que vous avez apportées. »

¹⁶ «En définitive, lorsque l'on considère à la fois les objets en cuivre et les autres formes permanentes de richesse qui sont elles aussi thésaurisées et employées dans des potlâc mutuels, des masques, des talismans, etc., toutes ces choses sont confondues avec leur usage et leur effet » (Mauss, 2000: 238-239).

¹⁷ «Traversant différents contextes l'objet s'est vu attribuer des sens et implicitement des statuts différents. Pierre Francastel posait que tout objet est un objet de culture. Sa grande leçon réside dans cette formidable intuition qui commandait d'explorer non plus l'objet-même, mais le contexte même de sa création, en somme "scruter le mécanisme individuel et social qui l'a rendu lisible et efficace" En l'objet s'incarne, se désincarne, se réincarne la culture» (Foulquier, 2009).

Les participants sont invités à écrire dans leurs cahiers une question à laquelle ils désirent trouver une réponse. Dans le petit groupe, Luca, un ingénieur qui travaille depuis des années au service des bâtiments de sa mairie, demande comment il pourrait changer de travail.

Chacun est invité à se poser intérieurement une question qui le taraude et chacun est invité à observer soigneusement sa propre pierre et à y chercher quatre images. « C'est un exercice à faire chez soi dans une pièce, au calme, en allumant une bougie sur son propre autel, dans le silence intérieur et extérieur », rappelle la néo-chamane.

Le groupe revient sur la question du changement de travail et écoute attentivement les images trouvées par l'ingénieur.

Sa pierre lui offre: un hibou, le museau d'un loup, une tête de mort, et un oiseau aux ailes déployées.

L'exercice continue: il faut observer le caillou à partir d'une autre perspective et chercher encore quatre images. Luca découvre un koala, le profil des montagnes, le visage d'un extraterrestre et un œillet. Lorsque tous les participants ont trouvé les huit images, arrive la phase de l'interprétation et Lorenza explique:

« Les quatre premières images servent pour le moment intuitif, tandis que le deuxième passage est de type logique - déductif et c'est important pour trouver le lien entre les images et ce qu'elles veulent nous dire ».

Pour les images trouvées par Luca la lecture qu'en donne la néo-chamane est la suivante:

« Le hibou signifie qu'il est possible de changer de travail, mais il faut changer de perspective, c'est-à-dire regarder avec des yeux nouveaux.

Le loup, c'est la meute, cela implique de chercher un travail qui garantisse des collaborations avec les autres.

La tête de mort indique les choses essentielles, leur extrême nudité. Il faut rester reliés à l'essentiel, sans se faire distraire par tout ce qui est superflu et qui pourrait détourner notre attention vers ce qui est inutile, et nous faire perdre notre objectif principal.

L'oiseau aux ailes déployées signifie le mouvement, il faut que tu te déplaces souvent »

L'exercice continue avec la deuxième lecture qui sert pour l'interprétation logique et déductive des images:

« Le koala, évoque l’Australie, cela signifie qu’il faut chercher un endroit complètement différent, c’est-à-dire changer de région géographique.

Le profil des montagnes signifie qu’il faudra faire face à de nombreux obstacles.

Le visage d’un extraterrestre représente la nécessité d’apprendre un langage inconnu.

L’œillet, c’est la beauté et la douceur, le changement doit être exécuté en douceur »

Après la lecture de la pierre, l’homme devra garder seulement trois ou quatre des images trouvées. Luca choisit le hibou, l’oiseau aux ailes déployées, les montagnes et l’œillet. En ce qui concerne sa question sur le fait de changer de travail, l’homme devra apprendre à regarder la réalité avec des yeux nouveaux, se déplacer ailleurs, être conscient des grandes difficultés qu’il devra affronter et il devra poursuivre sa recherche tout en gardant sa douceur. L’exercice est terminé, chacun a écrit sur son cahier les consignes et les différentes images trouvées dans les pierres.

Il s’agit d’une divination intuitive strictement liée au pouvoir des images que chacun est censé repérer dans les cailloux. C’est une relation que les participants tissent entre leur vie réelle et un objet donné, qui se fait véhicule d’une connaissance sur leur futur autrement inconnu. Les pierres, tout comme les autres objets interpellés lors des séances chamaniques pour occidentaux, permettent aux novices de construire un réseau de relations leur permettant de reconfigurer positivement le rapport à soi et à autrui (Bonhomme, 2005: 208).

Les moyens utilisés font partie d’un dispositif de relations qui vise à mettre au centre une cosmologie fondée sur la Nature avec laquelle il est nécessaire de rester en contact. Cette Nature nécessite d’être représentée à travers des éléments factuels tangibles qui se font garants de la réverbération au milieu d’un univers extérieur «objectif» et d’un intérieur «subjectif»; c’est ce dernier qui pourrait être manipulé par soi-même grâce à l’utilisation des différents objets tels que les pierres, le tambour ou l’autel que chacun est censé construire par lui même. Plutôt que d’être en présence d’objets fétiches, on se retrouve face à des objets passerelle dotés d’une force qui semble émaner de la chose elle-même (Mary, 2012: 208).

Il s’agit des objets nécessaires pour créer le lien entre un extérieur qui n’est pas du tout clarifié dans les détails et un intérieur qui reste par principe insaisissable; ce lien est fait par l’utilisation des éléments naturels qui manifestent leur présence au moment des séminaires et avec lesquels les participants sont invités à nouer une relation.

6.2.3 Le tambour chamanique

Pour participer aux stages néo-chamaniques, aucune compétence préalable n'est requise, la seule consigne est d'arriver avec un instrument, de préférence un tambour ou des hochets (fig.14, fig. 15).

Je me pencherai sur l'analyse du tambour qui est l'élément essentiel pour la pratique néo-chamanique. Le son du tambour est le moyen par lequel les participants sont guidés vers les mondes extraordinaires qui composent l'univers chamanique.

Chacun de ces mondes est habité par des entités différentes et le chaman est celui qui guide les membres du groupe dans le voyage à la rencontre des êtres variés.

Pour le chamanisme vernaculaire, le tambour était l'emblème le plus important du chaman à travers lequel il cachait son individualité pour faire émerger son identité chamanique; le tambour était l'indice immédiate de l'identité exceptionnelle du chamane (Houseman, 2014: 19), pour les pratiques néo-chamaniques, l'instrument assume un rôle essentiel, non plus pour faire émerger l'identité dédoublée du néo-chamane, mais comme élément de mise en relation entre différents mondes, celui qui est à l'intérieur de chacun et celui de l'univers chamanique que les individus sont censés créer au cours du séminaire.

Le son de l'instrument sert à mettre en correspondance l'univers de la réalité ordinaire avec celui de l'extraordinaire, comment le soutient Lorenza:

« Quand le tambour commence à jouer, tu modifies la conscience, tu rentres immédiatement dans la réalité non ordinaire du monde du milieu, parce que la réalité non ordinaire traverse aussi le monde du milieu, celui où on est ».

Le son du tambour, c'est le véhicule qui permet le passage mais aussi qui facilite le changement de conscience nécessaire pour rejoindre les univers différents, dit encore Menegoni:

« Jouer du tambour sert aussi à mouvoir l'énergie et à commencer à faire changer la conscience ».



Figure 14 – Tambours chamaniques et Tamara Farin
(© Denise Lombardi)



Figure 15 – Tambour chamanique
(Source Internet)

Chaque séance de tambour jouée par les néo-chamanes dure une vingtaine de minutes et peut durer jusqu'à une demi- heure, mais jamais moins de quinze minutes, ce qui représente le temps nécessaires pour que les participants, allongés par terre sur leurs sacs de couchages

ou leurs couvertures, atteignent un état à mi-chemin entre la veille et le sommeil, propice pour modifier, selon la néo-chamane, l'état de conscience et permettre de pénétrer dans les mondes extraordinaires. Lors des séminaires, Lorenza et Liliane donnent des explications avant de commencer à jouer du tambour, elles clarifient les différentes géographies et les populations des entités qui habitent les univers que les participants sont censés explorer à chaque fois, tandis que Tamara ajoute sa voix au son hypnotique du tambour pour donner les explications au rythme du son.

Le rythme répétitif de l'instrument, l'atmosphère obscure remplie de l'odeur de la sauge blanche, la chaleur des couvertures, sont des éléments constitutifs du voyage chamanique permettant d'expérimenter un état de perte des repères et rendant propice la modification du champ d'attention des participants qui arrivent à se concentrer sur des représentations mentales propres bien que déjà énoncées par le néo-chamane.

Le son de l'instrument devient un rythme répétitif, une rythmisation de la perception¹⁸ et, comme je l'ai moi-même éprouvé au moment des premiers séminaires auxquels j'ai pris part, au bout d'un moment impossible à définir, on n'entend plus les coups assésés sur le tambour, mais ce qui se déclenche est un son beaucoup plus harmonisé et fluide, un son que l'on perçoit comme rond, une mélodie qui se diffuse en dehors du son du tambour. Lorenza explique qu'il s'agit des harmoniques, c'est un bouleversement perceptif, presque hypnagogique, que l'on doit lire comme la manifestation de la présence des esprits dans la salle: «les esprits sont là». Lors du stage tenu par la chamane-anthropologue, centré sur L'extraction de la maladie, le public est invité à faire un exercice avec le tambour afin de démontrer la puissance du tambour pour appeler les esprits.

Le groupe est dans la salle, debout en cercle, chacun avec son tambour et tout le monde tambourine doucement et vocalise à l'unisson. La néo-chamane avec deux assistantes

¹⁸ Soulignons tout d'abord, philosophiquement mais aussi musicologiquement, que le rythme est un phénomène, au sens étymologique de quelque chose qui apparaît, et disparaît, dans une situation de perception donnée, et non une essence qui pourrait exister seule, sans sa manifestation sensible. N'importe quel musicien, mais aussi n'importe quel auditeur, sait bien qu'il y a un moment où le rythme "prend", parce que, d'une manière ou d'une autre, il le prend. Ce moment de prise et de possession (sans parler ici de transe, ce qui est un autre problème) est extrêmement difficile à cerner de façon rationnelle; même une intéressante approche phénoménologique en termes de "conscience rythmisation" comme conscience fascinée, pour laquelle la perception du rythme devient une rythmisation de la perception, n'est pas toujours satisfaisante (Abraham, 1985: 75 sq.); toujours est-il que ce moment existe, et que l'existence même d'un seuil rythmique (en deçà ou au-delà duquel l'agencement des durées n'est que métrique ou chaotique, en tout cas n'est pas dynamique, dynamogène) permet de ne pas oublier la dimension et l'inscription profondément sensible, corporelle, du phénomène rythmique. (pages 3-4)

sont à l'intérieur du cercle et frappent leurs tambours avec plus de vigueur. Face au trio de la néo-chamane et de ses assistantes, deux participants tiennent un seul grand tambour en position horizontale, avec la partie inférieure du tambour tournée vers le haut (fig.15). Le tambour devrait bouger tout seul grâce à la présence des esprits. L'exercice dure un quart d'heure, mais le tambour ne bouge pas. La néo-chamane conclut la séance en disant que les esprits sont trop fatigués et qu'ils ne se manifesteront pas, mais que le lendemain il sera possible de répéter l'exercice... Le lendemain, l'exercice est répété de la même façon et le tambour (avec les deux participants) commence à voltiger dans la salle au milieu des participants en obligeant les deux participants à tourner. À la fin de l'exercice, les deux personnes feront savoir à l'assemblée que le tambour bougeait tout seul sans qu'ils le veuillent, qu'une force surnaturelle les transportait avec le tambour.

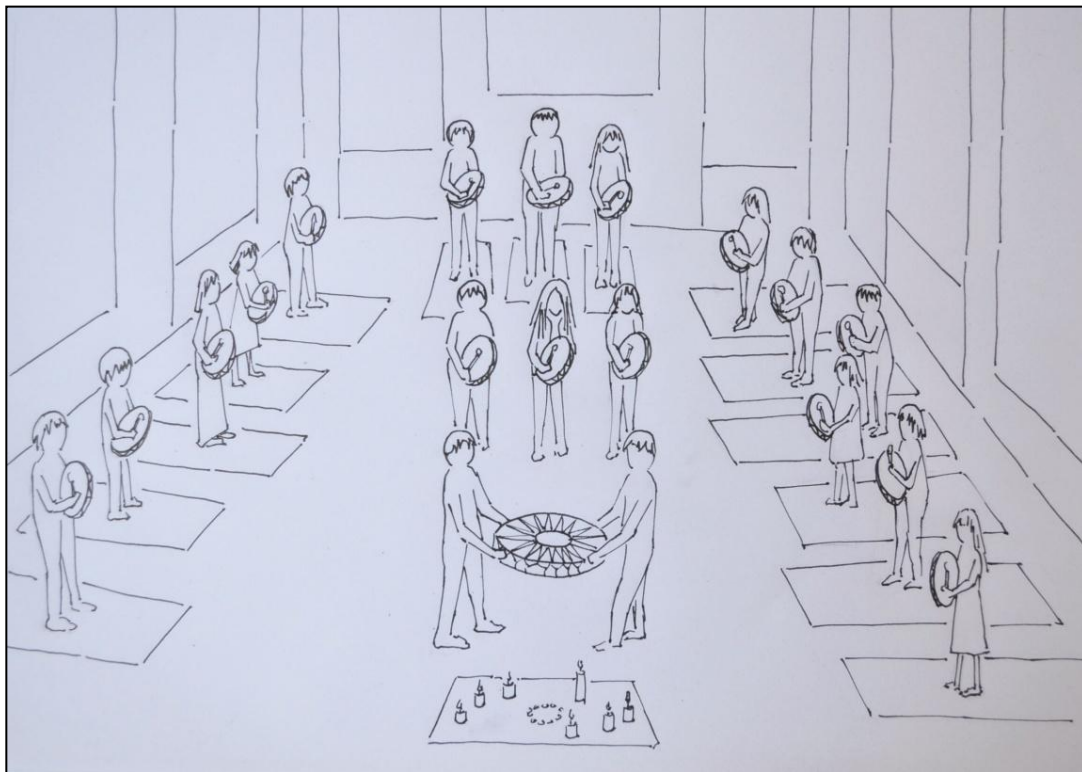


Figure 15 – Exercice avec le tambour

L'instrument, et la façon d'interagir avec lui de la part des participants, devient une ultime forme de réverbération des différents éléments nécessaires pour que la séance chamanique prenne forme. Les instruments peuvent être en cuir ou en matériaux synthétiques, ils présentent souvent des dessins ou des couleurs sur la partie supérieure, celle sur laquelle on frappe. Les passionnés de chamanisme personnalisent souvent leurs tambours en ornant le

bord de cordelettes ou en changeant un peu la forme du bâton, en ajoutant du tissu ou des plumes aux extrémités. En étant l'objet essentiel pour chamaniser, il devient sujet de discussion entre les participants au cours du séminaire: ces derniers discutent de la qualité du son émis, qui doit être rond mais surtout puissant. Si le tambour joue mal, la raison en est qu'il a pris l'humidité ou parce que la peau n'est pas bien tendue; dans ce cas, il est nécessaire de placer le tambour dans un endroit plutôt chaud pour le réchauffer et permettre à l'objet de reprendre son élasticité indispensable à l'émission d'un bon son. Le tambour en tant qu'objet d'affection devient aussi sujet de discussion entre les participants, qui rattachent leurs histoires personnelles aux instruments.

Chacun prend soin de son instrument qu'il a souvent construit lui-même lors de séminaires précédents conduits par des experts dans la construction de tambours. Laura, étudiante italienne en économie, expliquait pendant une pause du séminaire de Lorenza:

«J'ai construit mon tambour pendant un séminaire de deux jours avec un type qui organise des ateliers pour apprendre à fabriquer son propre tambour. Nous étions cinq à apprendre comment le faire, nous étions chez lui à la montagne dans une petite cabane au fond des bois dans les Apennins [chaîne de montagnes dans la région d'Emilie-Romagne].

Le premier jour, nous sommes allés dans la forêt pour chercher notre bâton; quand chacun a trouvé le sien, nous sommes rentrés à la maison/atelier et nous avons choisi parmi les différents bois pour construire la structure; chacun a choisi le bois et la dimension de son futur tambour; après quoi, il nous a donné des peaux d'animaux sauvages déjà traitées et chacun a trouvé celle que lui parlait le plus, nous avons fait des rituels de remerciement autour du feu pour les animaux qui nous donnaient leurs peaux et le lendemain, nous avons terminé la structure puis ajouté et cousu la peau.

C'est vraiment mon tambour à moi, et quand je joue du tambour, je ressens une énergie unique, j'ai aussi rêvé du cerf qui m'a donné sa peau pour le construire. C'était un cerf majestueux dans une forêt, qui me regardait et me faisait oui de la tête, je l'ai rêvé quelques jours après le séminaire. Le lendemain du rêve, j'ai appelé le type du séminaire pour savoir ce qu'il en pensait, il m'a confirmé que c'était l'esprit de mon tambour qui s'était manifesté à travers le rêve et que je devais le remercier. Je suis allée dans un parc de Bologne où j'habite, j'ai installé mon petit autel avec les bougies et l'encens et j'ai joué de mon tambour au coucher du soleil. C'était tellement fort l'énergie qu'il y avait en moi et dans le tambour que j'ai pleuré de joie avec le cœur plein d'amour, mon cerf était là avec moi. Je frappais sur le tambour, j'entendais mon cœur qui battait avec lui, le tambour et le cœur étaient une seule et même chose, et à côté de moi il y avait mon cerf, c'était magique. Les gens autour de moi ne comprenaient pas, c'était le parc à côté de l'hôpital Majeur en plein centre-ville, et il n'y a personne qui joue du tambour là-bas»

Les séminaires néo-chamaniques sont construits de manière à favoriser une socialisation paradoxale qui se base sur une proximité forcée entre de parfaits inconnus. Le petit groupe d'adultes prêts à vivre l'expérience du chamanisme en Europe ou à l'étranger se retrouve à partager, dans un espace et un temps décidément restreints, une multiplicité d'actions qui engagent des dispositions de réciprocité entre les participants. Pendant deux jours, les participants sont invités constamment à lâcher prise, à partager, à échanger des accolades rituelles et de longs moments les yeux dans les yeux, à se prendre par la main en formant des cercles, à danser tous ensemble chacun selon sa propre corporéité, à pleurer, à raconter les blessures les plus intimes en utilisant des métaphores; de plus, il y a souvent le partage de la même chambre et les repas sont pris tous ensemble, à la même table. Il s'agit d'une intimité basée sur l'anonymat, et ainsi les discours autour du tambour deviennent des détails essentiels pour permettre au groupe de faire connaissance les uns avec les autres et faciliter le moment du partage qui se présente plutôt comme une façon de délivrer un discours intime à l'égard d'une assemblée à l'écoute et qui reste toujours muette.

Le néo-chamane conduit le voyage au son du tambour mais les participants aussi sont invités à apporter le leur afin de pouvoir en jouer lors des moments intermédiaires entre les voyages chamaniques. En même temps, l'instrument en tant qu'objet peut être remplacé par un disque, car c'est le son qui se fait véhicule et non l'objet en soi.

6.3 Le corps comme environnement

Le corps au moment du voyage chamanique devient l'instrument de la mise en relation du monde corporel avec celle du monde incorporel. Le corps est utilisé en tant qu'environnement nécessaire au passage du dedans vers le dehors. Au cours des séminaires, les pratiques de visualisation liées à la recherche des infra-mondes à parcourir s'actualisent à travers le corps du pratiquant. Le corps en tant qu'instrument permet un double mouvement de l'extérieur vers l'intérieur, un mouvement endogène qui prévoit l'entrée à l'intérieur de soi pour visualiser un panthéon hanté par plusieurs entités. Mais à travers la danse qui inclut aussi le corps, il se produit un mouvement exogène qui part de l'intérieur pour se manifester à l'extérieur. La danse lors des séminaires néo-chamaniques est utilisée pour «danser son propre animal de pouvoir ou animal totem», c'est-à-dire que les participants sont invités à faire le voyage à l'intérieur d'eux-mêmes pour découvrir l'animal totem et, dans un deuxième temps, rendre visible cet animal en le dansant, en le faisant sortir de leur

intériorité. On se trouve ici face au corps comme outil de mouvement qui permet la mise en relation du dedans et du dehors.

6.3.1 Parcourir son propre corps

Nous retrouvons ici la jeune Française, Tamara Farin, dans la chaleur du mois de juillet 2007 au centre Trimurti près de Cogolin, pour un stage sur La Voie Rouge Amérindienne. La chamane/psychothérapeute se présente pour toute la durée du stage vêtue de tenues féminines souvent monochromes. Un jour bleu clair, un jour blanc, un autre rose et orange ou beige, toujours avec des jupes longues jusqu'aux pieds et des petits hauts, souvent des châles colorés ornés de franges, des bijoux de style indien des plaines, des mocassins de facture artisanale, ses longs cheveux dénoués qui lui tombent jusqu'aux hanches. Une tenue esthétiquement agréable mais qui reste légèrement décalée par rapport à sa fonction de chamane. Elle apparaît habillée comme une indienne des plaines avec ses franges, ses mocassins, ses bijoux en turquoise et en même temps comme une femme en train de se détendre dans les campagnes françaises. Cette esthétique reconnaissable et méconnue en même temps est partie intégrante de la double volonté qui se manifeste lors des pratiques (Houseman, 2014: 6)¹⁹. Cette ambiguïté est constitutive du double registre qui se construit à travers des énoncés compréhensibles et connus de l'assemblée mais qui se trouvent reconfigurés à l'intérieur d'un contexte totalement autre relié à une cosmogonie indigène dont elle, seule, est l'experte.

Le premier travail proposé par Tamara permettra la rencontre avec l'animal totem. La dizaine de participants est hébergée dans la «Salle de la Bergerie» aménagée pour l'occasion, décorée du drapeau d'un chef indien sur le mur, dotée d'une table sur laquelle sont déposés les objets de la néo-chamane, par terre des bougies allumées et l'autel au centre de la pièce. Les pratiquants sont allongés sur les matelas disposés en cercle, la femme est assise par terre et commence à parler à voix basse et hypnotique.

¹⁹ «À la manière d'autres initiatives culturelles qui mobilisent des dispositifs mimétiques (Taussig, 1993), l'incongruité apparente de certains des objets, des énoncés et des actes qui figurent dans ces rituels témoignerait d'un double volonté: celle de faire valoir une connexion avec certaines traditions religieuses antécédentes (typiquement non-occidentales ou préchrétiennes) tout en signifiant une mise à distance avec elles».

« Ressentez chaque partie de votre corps, chaque partie du corps qui est en contact avec le sol.

Je vais vous inviter à prendre conscience de votre respiration, de cet air qui rentre et qui sort dans vos corps. Si vous ressentez qu'il y a des parties de votre corps qui sont tendues ou nouées, à chaque inspiration envoyez-leur de l'oxygène pour qu'elles puissent se détendre complètement.

-Pause-

Lorsque nous aurons commencé ce voyage, je vais frapper trois coups de tambour, lorsque il sera terminé et qu'il sera temps de revenir ici et maintenant, je taperai les mêmes trois coups de tambour.

Je voudrais savoir si chacun d'entre vous est d'accord pour revenir de ce voyage.

-L'assemblée répond oui-.

Tamara commence avec les trois coups de tambour distancés et continue à frapper d'une manière lente et constante.

À l'aide de votre respiration, vous allez parcourir l'intérieur de votre corps à la recherche d'une partie de votre corps dans laquelle vous avez toute confiance, c'est une partie qui ne vous fait jamais mal, qui n'est jamais malade et que vous sentez forte.

-Pause avec coups de tambour-

Cette partie de votre corps ne vous a jamais fait défaut, vous pouvez vraiment compter sur elle. Lorsque vous l'aurez trouvée, observez-la de l'intérieur, il y a quelque part un petit trou, le petit trou qui est dans cette partie de votre corps, c'est le passage du monde du Tonal au monde du Nagual.

Lorsque vous serez prêts, vous pourrez passer à l'intérieur de ce petit trou, accéder au monde de votre esprit guide, au monde du Nagual.

-Pause avec coups de tambour-

Lorsque vous arriverez dans ce monde du Nagual, ce monde des esprits, il y a devant vous un environnement, un paysage, peut-être est-ce un environnement que vous connaissez dans le monde du Tonal, peut-être est-ce un environnement qui n'existe pas dans le Tonal. Sachez que ce n'est pas vous qui êtes allés à la rencontre de votre esprit guide, c'est lui qui va venir à vous! Observez bien comment est cet environnement, ce que vous voyez, ce que vous entendez, ce que vous respirez, et ce que vous ressentez. Et puis dans cet environnement, il y a devant vous comme deux chemins, deux voies possibles, une à droite et une à gauche. Empruntez la voie qui

vous appelle et puis avancez le long de cette voie, le long du chemin. Restez attentifs à ce que vous voyez, à ce que vous entendez et à ce que vous ressentez.

-Pause avec coups de tambour-

Puis sur ce chemin, sur cette voie, il y a un endroit qui vous appelle, c'est ici que votre esprit guide va venir à votre rencontre. Installez-vous confortablement à cet endroit et attendez sa venue. Dîtes-vous que même s'il est avec vous depuis longtemps déjà, peut-être ne vous êtes-vous jamais sentis vraiment attirés par le fait de le rencontrer, si vous avez quelques peurs, sûrement lui aussi a peur de cette rencontre. Préparez-vous à l'accueillir de la manière la plus inconditionnelle possible.

-Pause avec coups de tambour-

Il est là, si vous ne le voyez pas peut-être pouvez-vous l'entendre, sentir sa présence, si vous ne le voyez pas, sentez-vous quelque chose qui vous touche, qui vous gratte, qui vous regarde. Soyez attentifs à tout ce qui se passe autour de vous.

-Pause avec coups de tambour-

Il est maintenant en train d'apparaître, accueillez-le avec le plus d'amour inconditionnel possible.

-Pause avec coups de tambour-

Observez comment est son corps, s'il en a un, comment est sa peau, son plumage, son écorce, son extérieur. Regardez-le tout simplement sans jugement et puis si vous le pouvez, et s'il a des yeux, croisez son regard. Observez son visage s'il en a un, ou sinon tout simplement son apparence extérieure, et puis si vous le souhaitez, vous pouvez lui poser une question, écoutez attentivement sa réponse.

-Pause avec coups de tambour-

Sa réponse, peut-être une phrase, un mot, un regard, une action, un comportement, un objet, si vous les trouvez, acceptez sa réponse et remerciez-le.

-Pause avec coups de tambour-

Et puis peut-être, lui aussi a une question à vous poser, écoutez sa question et si vous pouvez, répondez-lui.

-Pause avec coups de tambour-

Et puis si c'est possible, vous pouvez le toucher et, s'il l'accepte, le prendre dans vos bras, dites-lui que maintenant vous connaissez le chemin, vous pouvez venir le voir, que vous connaissez le chemin. Dites-lui que vous êtes honorés de cette rencontre et que vous savez qu'il vous accompagne depuis bien longtemps déjà, et puis avant de vous quitter, peut-être a-t-il quelque chose d'important à vous remettre: un message, un regard, un objet, et puis il va être temps de le quitter. Remerciez-le encore une fois et si vous le souhaitez, vous pouvez même lui fixer un prochain rendez-vous.

-Pause avec coups de tambour-

Et puis, petit à petit, reprenez ce chemin, cette voie que vous avez pris tout à l'heure, jusqu'à ce que vous rencontriez de nouveau cette fourche, le départ de ce chemin, vous vous souvenez? Il y en avait un à droite et un à gauche, remontez tranquillement le long de ce chemin jusqu'à cette fourche.

-Pause avec coups de tambour-

Et puis lorsque vous serez prêts, tout en remerciant cet endroit, cet environnement, vous allez repasser par ce petit trou pour passer du monde du Nagual au monde du Tonal.

-Pause avec coups de tambour-

De nouveau, vous vous retrouvez dans cette partie de votre corps que vous sentez forte qui ne vous a jamais fait défaut, vous revenez petit à petit dans la conscience de votre respiration, petit à petit vous reprenez contact avec toutes les parties de votre corps qui sont en contact avec le sol.

Il va être temps de revenir ici et maintenant! Lorsque j'aurai frappé les trois coups de tambour à votre rythme, vous pourrez ouvrir les yeux »

-Pause-

-Trois coups de tambour distancés-

Vingt minutes se sont écoulées, les participants reviennent du demi-sommeil propice grâce à la voix calme de Tamara accompagnée des battements du tambour. La consigne est de ne pas partager la rencontre, car la découverte doit rester secrète. Tamara explique que chaque personne a un seul animal totem dans la vie, mais les chamans peuvent en avoir trois. Les participants sont invités à répéter le voyage chamanique pour la rencontre avec l'animal guide, chaque fois qu'ils en ressentent la nécessité; il est possible de lui poser des questions pour résoudre des problèmes dans la vie quotidienne. Pour entretenir la relation avec cet

esprit, il est important d'obtenir le plus d'informations possibles sur l'animal, à travers Internet ou des lectures. Il est également conseillé d'utiliser un jeu de cartes avec des tarots qui représentent des animaux. Un exercice conseillé à faire en autonomie consiste à se poser une question, faire le voyage à la recherche de l'animal et à chercher la réponse en prenant trois cartes de tarots.

Les adeptes de la Fondation for Shamanic Studies utilisent la même technique: les participants sont allongés sur des couvertures, les yeux fermés dans le calme et ils doivent trouver l'animal. Les consignes sont différentes car le voyage est toujours imaginaire, mais les explications sont données à l'avance et préconisent de rechercher un endroit connu dans la vie réelle.

« L'esprit gardien animal est celui qui confère le pouvoir vital. Michael Harner parle de pouvoir plutôt que d'énergie, parce que le pouvoir a déjà l'énergie et est caractérisé par l'intelligence, l'intentionnalité et la compassion. Dans le core shamanism, la recherche de l'esprit gardien a lieu dans le monde d'en bas, c'est à dire le monde duquel jaillit la vie, le monde le plus riche en animaux. Les esprits animaux sont des animaux sauvages (y compris le cheval car c'est encore possible de le trouver à l'état sauvage); parmi les animaux sauvages, nous pouvons trouver le puma, l'aigle, l'ours, le tigre, le serpent et le crocodile; des animaux tels que la licorne ou le phénix peuvent se trouver dans le monde d'en bas car ils existent dans la réalité non ordinaire. À travers la rencontre avec notre esprit animal gardien, nous recréons la communication qui existait au commencement du temps, ce que Mircea Eliade a nommé "illo tempore", le temps perdu, quand les hommes et les animaux communiquaient entre eux librement.

Pour entrer dans le monde d'en bas, il est nécessaire d'utiliser un lieu connu, telle qu'une grotte, un trou dans le terrain, une galerie, une tanière, un repaire, un remous dans la mer ou dans une rivière, un arbre avec un trou, un tunnel, mais aussi des escaliers ou l'accès au métro; il est impératif qu'il s'agisse d'un endroit qui permette la descente, donc jamais une déchirure dans les nuages. Une fois que l'on a visualisé l'accès, il faut rentrer dans un tunnel sombre et tortueux, il faut le parcourir jusqu'à une lumière et une fois arrivés à la lumière, on commence à chercher notre animal de pouvoir, en demandant aux animaux présents: "Est-ce que tu es mon animal de pouvoir?" Jusqu'à ce que nous rencontrions notre animal; une fois que nous l'aurons trouvé, nous comprendrons que c'est lui! Tous les animaux ont une signification précise pour chacun d'entre nous, c'est d'eux que nous recevrons les réponses à nos questions.

Après avoir reconnu et trouvé l'animal, il faut remonter par le même tunnel et nous arriverons dans le monde du milieu. Notre pensée nous donne accès à ces mondes qui existent, c'est le côté droit du cerveau qui nous permet d'entrer en relation avec eux. La partie intentionnelle de l'individu gère la descente dans le tunnel, tandis que l'apparition des animaux n'est pas déterminée par notre conscience, ce sont eux qui se montrent à nous »

À la suite des explications, la recherche peut avoir lieu; quinze à vingt minutes durant, le néo-chamane jouera du tambour pour l'assemblée allongée sur les couvertures. Le rythme constant du tambour donnera seul le temps du parcours dans l'inframonde.

L'élément commun est la fin du voyage fortement soulignée par des coups de tambour joués différemment, plusieurs plus rapides, ou seulement trois plus lents; il s'agit du signal indiquant aux participants qu'ils doivent rentrer dans la réalité ordinaire.

6.3.2 Danser et chorégrapier son propre animal totem

Les percussions rythmées du tambour peuvent avoir une fonction socialisante entre les membres du groupe, ainsi que de facilitation pour la mise en contact avec les entités qui peuplent le monde qui est à la fois extérieur et intérieur, et que tous peuvent explorer. L'instrument garde sa fonction musicale et entre les différents exercices, il y a des moments de pause alternés par le son du tambour. Bien évidemment, il ne s'agit pas de petits concerts joués par le néo-chamane, mais plutôt de moments pendant lesquels tous jouent à l'unisson et surtout sont invités à danser au son des instruments. La musique devient un soutien pour la danse qui est un élément récurrent lors des stages chamaniques, nécessaire pour introduire des coupures entre les différents voyages et donner une épaisseur corporelle aux pratiques.

J'ai répertorié deux différents types de danse: le mouvement rythmé au son du tambour nécessaire à l'appel lancé aux esprits qui permet de danser comme les peuples indiens originaires, et les danses nécessaires pour incorporer les entités animales.

Lorenza débute les séances avec une chanson des Indiens Sioux Lakota, qui est une prière du chef *Black Elk*; les mots sont simples à répéter, deux fois pour chaque couplet:

« Je tourne en rond, je tourne en rond, à la limite du monde »

« Je tourne en rond, je tourne en rond, avec mes longues ailes noires je vole »

Le public chante et danse en rond en faisant de petits pas vers la droite et vers la gauche, tout en bougeant les bras pour imiter les mouvements d'un oiseau.

Un deuxième chant accompagné de sa danse est proposé entre deux exercices pour l'extraction de la maladie. Il s'agit à nouveau d'une chanson des Sioux Lakota, suivie d'une danse qui consiste en de petits mouvements des épaules et de la partie supérieure du corps; la composition sert à faire descendre les esprits. La chamane-anthropologue distribue des petits papiers avec les paroles à apprendre par cœur, chacun lit et tente d'apprendre les paroles; au bout d'une dizaine de minutes, tous sont invités à répéter ensemble plusieurs fois:

« Morning sun, Morning sun, Come my way, Come my way» (quatre fois)
« Come my way, Come my way, Make my pain, Take my pain» (quatre fois)
« Take my pain, Take my pain, Down below, Down below» (quatre fois)
« Down below, Down below, To cool waters down below» (quatre fois).

Lorenza propose une danse pour entrer en contact avec les ancêtres, elle précise:

« Il pourrait s'agir de nos ancêtres biologiques ou d'ancêtres provenant de différentes cultures. Laissez-les venir à vous. Tout le travail avec les ancêtres est fait pour redécouvrir les relations avec eux. Nous pouvons leur demander qu'ils nous montrent ce qu'il faut faire pour honorer tous les ancêtres. Le but de la danse en cercle est d'être vu par les ancêtres.

C'est une danse à faire dans les moments de crise, et c'est dans ces moments qu'il faut appeler les pères fondateurs. Il s'agit d'une danse des rêves, typique du fleuve Columbia qui coule dans l'état de Washington; il s'agit d'une tradition prophétique très ancienne et autochtone qui a reçu une forte impulsion après la conquête. Les prophètes des différentes tribus ont été essentiels pour la revitalisation des mouvements de revendication indigène.

La danse est en quatre temps. Les pieds doivent être bien posés sur le sol, on se soulève sur la pointe des pieds, la main gauche sur le cœur, et avec la droite, on tient le grand mouchoir en tissu blanc et on le fait tourner en cercle devant le visage, il faut observer attentivement le mouchoir. Tout cela vous causera un état altéré de conscience.

Quand vous êtes sur le point de perdre conscience, il faut vous allonger et probablement vous aurez une vision ou vous ferez un voyage. Le but de la danse est de les contacter, de découvrir qui ils sont et de leur demander s'ils ont un message pour vous ».

Tamara utilise à plusieurs moments des danses, entre les différentes parties du stage. Les gens, en cercle, sont invités à danser en tournant en rond. La néo-chamane au centre du groupe frappe avec force sur le tambour et chante des motifs Navajo qui aux oreilles des participants résonnent comme "A Ongo A A Ongo A", et encore un ensemble de syllabes

dont la musicalité sonne au peu près comme “Ooh Wanna ooh ooh wanna ooh”. Les danses peuvent durer jusqu’à une demi-heure. Les mouvements sont simples, composés de petits pas dans une direction puis dans l’autre; en même temps, les participants ont les mains occupées par leur tambour sur lequel ils frappent avec intensité en cherchant à suivre le rythme donné par la femme. La mélodie va *crescendo*, de plus en plus exacerbée par les pas des danseurs qui sont de plus en plus bruyants au-fur-et-à-mesure que les danses continuent. La corporéité est soulignée par des battements de pieds plus marqués ou par des cris poussés par les participants.

Liliane utilise elle aussi la danse de la même façon avec les tambours pendant ses stages.

Serafin propose des danses collectives, moments essentiels de ses interventions en France, en Ardèche, au Village du Lac. L’homme positionné debout au centre de la yourte mongole entonne le «Chant de la Première Humanité»; il joue du tambour en utilisant des maracas comme baguette, à côté de lui ses filles et sa femme se tiennent par les mains et chantent avec lui. Le chamane chante au rythme de son tambour en tournant autour de l’autel chamanique. Il s’agit d’un chant simple constitué de voyelles harmonisées avec sa voix, le groupe le suit, marquant le rythme en claquant des mains.

Les syllabes sont “Ai”¹ “Ai”² “Aiu”³ “Aiuiu”⁴.

1-2

1-2-3-4

1-2

1-2-3-4

1-2

1-2-3-4

1-2

Serafin tourne quatre fois vers la droite et quatre fois vers la gauche. Entretemps, les filles commencent à jouer des maracas et des tambours. L’assistance répète les mouvements de l’homme en augmentant à chaque tour le rythme et la vitesse, quelques-uns prennent leurs tambours et suivent le son.

Les pas d’une trentaine de personnes résonnent de manière sourde et font trembler le sol. L’homme surexcité, le visage rouge, continue à chanter et à bouger; au bout d’une heure

de danse collective, le chamane ralentit doucement et diminue l'intensité, jusqu'à ce que le son du tambour s'affaiblisse et que les voix se transforment en une douce cantilène. La session se termine lorsque l'homme souffle fort dans le *caracol* qui émet un long son bas et profond, en direction des quatre points cardinaux. Les participants, les bras levés, tournent en suivant les gestes de l'artiste, pour terminer à genoux et remercier la terre. Le chamane au centre de la yourte se lève et pointe le *caracol* vers le haut en répétant par trois fois *nduwtaijamadi*, un mot en langue Otomi qui devrait signifier «Merci à la terre, merci au grand mystère, merci à tout». Le groupe répète le mot en otomi. Le chamane prend la parole sur un ton solennel: «Au commencement de l'univers, il y avait cette chanson et cette danse, et maintenant c'est à l'humanité de les poursuivre pour aider la terre mère. Le chant est pour nous et pour tous, c'est une prière, il s'agit d'une chose que nous unit tous à la nature et à la *Pacha-mama* d'une manière circulaire».

La deuxième forme de danse proposée lors des séminaires de Lorenza et de Tamara est centrée sur l'incorporation de l'animal totem. À la suite du voyage dans le monde d'en bas et les discours autour de l'animal, aussi bien la Française que l'Italienne proposent de «danser son propre animal». Le groupe est disposé en cercle, Lorenza commence à jouer du tambour avec l'aide des assistants choisis parmi les acolytes les plus expérimentés, la consigne est de danser son propre animal.

La danse commence en tournant en rond autour de l'autel, la néo-chamane joue d'une façon intense comme si elle voulait donner une impulsion à la salle, elle émet des cris et à leur tour les participants commencent à répondre avec des sons aigus; au-fur-et-à- mesure que le son augmente, chacun émet le cri de son propre animal. Au bout d'une dizaine de minutes, dans un chœur désarticulé, on peut reconnaître le hurlement d'un loup, le barrissement d'un éléphant, le rugissement de félins, le sifflement d'un serpent, le hennissement d'un cheval, le coassement des grenouilles, le mugissement d'un taureau, le grognement de l'ours, le brame du cerf, le glapissement de l'aigle ou le hululement de la chouette. Chacun ajoute à la voix le mouvement correspondant: les bras se transforment en ailes ou en trompes, les pas deviennent le piaffement des chevaux, les bouches s'ouvrent comme des gueules, les mains deviennent des serres, certains corps se font sinueux et s'allongent par terre; une zoomorphie éphémère prend forme dans la salle, dans une montée exacerbée de sons et de mouvements. Peu à peu, la néo-chamane baisse le ton du tambour, l'assistance reprend les mouvances de la danse, les respirations se calment, les visages reviennent à leur couleur naturelle et chacun rentre à nouveau dans son ancienne peau.

Les danses sont un support supplémentaire pour l'injonction principale des séminaires qui est liée à la manifestation des entités qui habitent les infra-mondes à se manifester parmi les humains. Grâce au son et au mouvement, la dimension corporelle est sollicitée d'une manière plus intense; la danse perd sa condition purement esthétique et la musique oublie sa fonction de communication, leur position sémantique change en les transformant en objets opaques grâce auxquels l'individu peut se mettre en relation avec cette identité diachronique représentée par celle du participant et du néo-chamane en même temps.

Apparaît alors une superposition des différents langages utilisés par les néo-chamanes, qui font référence à plusieurs registres sémantiques en même temps: les images sont sollicitées en utilisant des techniques thérapeutiques, les injonctions indigènes comme les invocations aux chefs Sioux ou Navajo viennent s'ajouter aux paroles en Otomi (l'altérité par excellence), mêlées aux consignes liées à la dimension corporelle pour bouger dans un espace-temps restreint, en gardant à l'esprit les consignes des néo-chamanes et la maîtrise de soi-même. Lors des danses, les actions collapent et fusionnent entre elles, et c'est grâce à cette reconfiguration rituelle des actions que peut se révéler la présence des esprits qui nécessitent la corporéité des participants pour se manifester. Dans cette farandole cinesthésique, il est nécessaire de rappeler le contexte dans lequel cela a lieu; un contexte organisé par des objets passerelles qui acquièrent leur agentivité lors des rituels et une Nature omniprésente, constamment rappelée tout au long des pratiques.

À travers l'analyse de trois moments saillants des séminaires: les lieux, les objets et le corps, nous pouvons observer une mise en relation de différents plans aussi bien extérieurs qu'intérieurs à l'individu. Le milieu extérieur qui résonne avec un environnement intérieur hanté par différentes entités peut se mêler à ce dernier grâce à l'utilisation des objets médiateurs qui servent de passerelle entre les deux. Si comme le soutient Mary sur le «mysticisme sans dieux» analysé par Bastide, nous voyons que dans les pratiques néo-chamaniques aussi «au commencement, il y a les émotions et les sentiments individuels issus d'une expérience spirituelle qui se traduisent dans des formes d'expression, des systèmes de représentations et des cadres sociaux qui les canalisent» (Mary, 2010: 133). Mais à la base des pratiques rituelles contemporaines en Occident, émerge, à ce qu'il m'a été donné d'observer, un mouvement continu, un va-et-vient qui fait continuellement basculer l'individu en tant que tel. Ce mouvement s'effectue par le biais d'une réverbération constante de la Nature, mise en exergue tout au long des séminaires pour témoigner d'un environnement extérieur qui résonne

avec l'environnement intérieur, sans oublier le mouvement contraire qui porte de soi-même vers l'extérieur.

Chapitre 7

Se soigner, c'est se retrouver

Au cours de mes années de recherche, je me suis défaite de plusieurs préjugés que j'avais au début de mon enquête. Au moment de commencer mon Master en Italie, je m'imaginai me retrouver face à des jeunes un peu désaxés, ou rencontrer un public composé de personnes un peu «à côté de la plaque» par rapport à la vie «normale», ou en tout cas des individus totalement différents de moi, possédant une croyance inébranlable dans le chamanisme, qui n'était pour moi «que» du néo-chamanisme. Au contraire, il m'a fallu revenir sur cette opinion. Le public en Italie et en France est composé de gens de classe moyenne, cultivés ou en tout cas avec un bon niveau d'études, et qui exercent toutes sortes de métiers, tels que avocat, employé, ébéniste, technicien, ouvrier, étudiant, maçon, ingénieur, thérapeute, médecin, artiste, doctorant, esthéticienne, enseignante, mais aussi retraité. Ils ont des vies ordinaires avec des relations sociales et familiales, une profession déjà acquise et proviennent surtout d'un milieu urbain. Ce sont des «gens normaux» mais qui se retrouvent dans un moment assez particulier de leur vie, souvent un moment charnière qui leur permettra de concevoir un avant et un après.

La plus grande partie d'entre eux est en train de changer de vie, de manière importante, suite à une maladie, une perte, un deuil, ou encore ils viennent de la changer tout récemment et ils se retrouvent dans cette nouvelle vie pour laquelle le néo-chamanisme représente une étape plus ou moins cruciale.

Dans ce chapitre, j'analyserai les logiques internes qui permettent aux participants de mettre en place des dispositifs, avec une cohérence à dimension variable, d'auto-thérapie ou *self-therapy*, l'objectif des séances chamaniques. Ce que j'appelle auto thérapie ou *self-therapy* ne se base pas sur des moyens personnalisés pour chaque participant, pour soigner ses propres troubles physiques ou émotionnels, mais il s'agit plutôt d'une façon de «se retrouver soi-même», comme le formulent les participants, de «trouver son véritable soi» qui s'est égaré

à cause des malheurs de la vie et de l'histoire personnelle. Souvent, ils se sont rapprochés du chamanisme pour faire face à des moments cruciaux de leurs vies, sans nécessairement qu'ils soient malades, au sens propre du terme. D'un autre côté, pour beaucoup d'entre eux, «se retrouver» c'est déjà se soigner. En effet, l'idée de se soigner dans le contexte du néo-chamanisme est liée à la possibilité d'acquérir des informations sur soi-même. Acquérir des informations ne signifie pas nécessairement rentrer en profondeur dans les méandres de sa propre psyché, c'est plutôt un éclaircissement de soi. Pour que cette découverte de soi-même qui est censée passer à travers une entité médiatrice telle que l'animal totem ou l'esprit guide se révèle efficace, il est important de l'exprimer devant les autres. La parole et les actions dans ce contexte deviennent un reflet de la relation avec un soi-même médiatisé par l'entité retrouvée, et une relation qui reste opaque face aux autres membres du groupe.

Les participants abordent les séminaires comme des moments de formation ou des moments thérapeutiques qu'ils devront intégrer au sein de leur parcours de vie. Pendant les journées d'enseignement, les stagiaires se retrouvent à faire partie d'un noyau exclusif et restreint, circonscrits dans un espace qui les place hors de la dimension temporelle du quotidien. Cet espace les isole du monde extérieur et les renforce au sein de leur univers intime mutuellement construit, pour l'occasion, par les néo-chamanes et par les différents acteurs accompagnés pendant le stage. Dans ce cadre, les participants «se retrouvent», notamment grâce au voyage chamanique qui permet d'expérimenter des mondes autres en entrant à l'intérieur de soi-même. Il s'agit de voyages, comme nous avons pu l'observer dans le sixième chapitre, guidés par les instructions des néo-chamanes, aptes à conduire les consultants à travers l'imagination¹ à l'intérieur de soi-même et de trouver des entités alliées dans cette intériorité. Ce chapitre sera consacré à ce qu'il convient d'appeler les dispositifs de soi, des techniques acquises par les pratiquants qui, à partir de consignes qui leur sont données, leur permettent la rencontre avec des entités qui résident à l'intérieur de chacun. Ce sont, en particulier, «La Roue de Médecine» de Tamara et «La Forge Alchimique» de Liliane.

Dans les deux cas, le voyage chamanique occupe une place essentielle, et le processus présidant à l'obtention de plus en plus d'informations sur soi-même, afin de pouvoir se soigner, passe par une complexification progressive médiatisée par l'entrée en jeu d'un nombre de figures et/ou d'objets de plus en plus important. Toutefois, il existe des différences

¹ Comme l'a démontré Magliocco (2004: 97) pour ses études portant sur les néo-païens en Amérique du Nord, l'imagination n'est pas l'irrationalité, elle est gouvernée par une logique interne qui, dans les cas qui nous intéressent, est construite soigneusement à travers les paroles des néo-chamanes, l'environnement extérieur et les indications données pour pouvoir fréquenter son propre environnement intérieur.

entre ces deux techniques et les univers qu'elles présupposent. Pour Tamara, il existerait deux mondes, le Tonal, le monde de la réalité ordinaire, et le Nagual, le monde de la réalité non-ordinaire, habité par les esprits et où l'on peut retrouver son animal guide ou l'animal totem.

En revanche, pour Liliane, il existe deux entités alliées, l'animal totem et l'esprit guide, avec lesquels on entre en contact avec deux mondes différents. Ses stages, comme beaucoup d'autres, proposent une cosmologie tripartite du monde. Les êtres humains habitent le monde ordinaire, celui du milieu. Mais par l'apprentissage de compétences chamaniques, ils peuvent voyager dans deux univers supplémentaires, d'un côté le monde d'en bas, habité par l'animal totem, et de l'autre le monde d'en haut, où se trouvent les guides spirituels qui peuvent être des personnages historiques connus, des maîtres spirituels, des saints de n'importe quelle religion, ou encore des ancêtres. Tandis que les séminaires de Tamara en France (comme ceux de Serafin en France et au Mexique) ne proposaient pas un enchaînement au préalable, ceux de Liliane Van der Veld sont structurés en séquences: pour avancer à travers les étapes successives, les stagiaires doivent participer au stage de base indispensable pour l'apprentissage du voyage chamanique. Les indications données par Tamara visent explicitement à permettre une compréhension plus intime de soi, une connaissance plus approfondie. Celles proposées par Liliane s'attachent davantage à l'idée de se purifier à travers des images qui permettent aux participants de se renouveler et se projeter vers un soi sain ou guéri. Soulignons enfin que ces deux dispositifs sont présentés ici à titre d'exemple; ce ne sont pas les seuls qui existent, car dans le néo-chamanisme on assiste à une continuelle réappropriation et réutilisation de techniques différentes, ainsi qu'à une multiplication d'exercices proposés. Malgré tout, l'analyse de ces deux cas me permettra de cerner certaines spécificités propres à ces pratiques contemporaines.

7.1 La Roue Médecine

«La Roue Médecine amérindienne: quand le merveilleux côtoie le quotidien» est un stage organisé par Tamara auquel participeront, les deux premiers jours, le chamane mexicain Serafin accompagné de sa famille. Le stage a lieu au Village du Lac en Ardèche en juillet 2007. Pour l'occasion, Tamara a loué une grande yourte mongole qui se trouve en dehors de la structure principale du centre; la yourte est située près d'une forêt, utilisée pour repérer des objets nécessaires au stage.

Le premier jour, la femme explique ce qu'est la Roue de Médecine et les boucliers qui la composent. Chaque bouclier est lié à un élément différent qui renvoie à la vie des gens et à des éléments de la cosmologie proposée pour le séminaire. Chaque bouclier est lié à une direction, un point cardinal, une étape de la vie, un élément de la nature, une saison, une condition de la vie humaine, un règne de la nature, une couleur et un animal totem. Le groupe est divisé en quatre clans, l'appartenance à un clan se décide à l'aide du tirage au sort, celui d'un caillou placé à l'intérieur d'un petit sac. Dans le même temps, les quatre boucliers ont un développement circulaire qui correspond à des étapes de la vie. On démarre avec l'Est qui est la naissance, puis nous continuons avec le Sud qui représente l'enfant intérieur, l'Ouest est l'âge adulte et le Nord la sagesse, pour revenir finalement à l'Est qui représente tout aussi bien la vie que la mort. Tous les indications sont données, de façon très scolaire, par l'animatrice; elle explique la Roue de Médecine en parlant à haute voix et pour être plus claire, elle dessine des schémas sur un tableau, traçant un cercle avec un crayon rouge, divisé par des axes cartésiens en quatre parties. Au sommet, où l'axe rencontre la circonférence du cercle, Tamara ajoute un plus petit cercle qui représente le bouclier de référence.

La courte semaine de stage commencera le dimanche soir, avec la présentation des participants, comme je l'ai décrit dans le cinquième chapitre. Dès le lundi, les participants rentreront dans le vif du stage, le matin et l'après-midi seront dédiés aux explications et aux pratiques, pour terminer aux alentours de dix-huit heures, avec les danses collectives. Chaque journée permettra aux quatre clans de découvrir les éléments que les caractérisent et chaque bouclier/clan/élément sera lié à un objet à construire plutôt qu'à une pratique à exécuter. En faisant le tour du cercle à travers les quatre boucliers chacun aura l'occasion de voir sa propre vie dans le passé et dans le futur, et obtiendra un objet matériel ou immatériel qui le relie à chaque étape. La femme explique:

« La Roue de Médecine est un très vieil archétype chamanique utilisé depuis des siècles par divers peuples comme les tibétains, les africains ou les amérindiens. Elle peut être utilisée comme modèle de résolution de situations limitantes, comme outil de transformation de notre vision du monde qui nous donnerait alors plus de choix. Sa spécificité et son efficacité sont la prise en compte de tous les niveaux logiques d'une situation, y compris le niveau spirituel ou transpersonnel. La Roue comporte quatre étapes de transformation appelées Boucliers. Ce sont ces quatre Boucliers que nous allons explorer en axant notre démarche sur la pratique et à un niveau transpersonnel.

Le Bouclier de l'Est, nommé shi-azhé é en amérindien, représente le chemin de l'initiation, le feu, le printemps, l'aigle, la vie et la mort, le règne animal, la couleur jaune.

Le Bouclier du Sud, nommé shi amà sàni en amérindien, représente le chemin des émotions et de l'enfant intérieur, l'eau, l'été, le coyote, l'authenticité, le règne végétal, la couleur rouge et verte.

Le Bouclier de l'Ouest, shi amà en amérindien, représente la médecine personnelle, la terre, l'automne, l'ours, l'estime de soi, le règne minéral, le noir.

Le Bouclier du nord, nommé shi acheii, représente le chemin de la sagesse, l'air, l'hiver, le bison, le partage, le règne humain, la couleur bleue et blanche »

Tous les participants ont reçu une brochure d'une trentaine de pages où se trouvent les notions du chamanisme. Elle servira comme cahier de notes, à remplir avec des dessins ou des pensées issues des exercices.

La femme poursuit avec ses explications:

À la fin de chaque description, la femme prononce à haute voix *Ahéhéé* et le groupe répond d'une seule voix, de la même manière.

Le premier exercice consiste à écrire dans le cahier les attentes du séminaire, selon le principe Toltèque «Là où l'attention va, l'énergie va». La consigne est précise et le travail personnel, la page blanche à remplir commence avec « À l'issue de ce séminaire, je veux...(formuler de façon positive et concrète) ».

Tamara poursuit en expliquant le principe fondamental du chamanisme qui est l'initiation à travers la façon d'incarner les énergies du monde du Nagual dans le Tonal, et continue en donnant les définitions des deux mondes:

« Le monde du Tonal: c'est en général celui dont nous sommes le plus conscient, que nous appelons aussi le monde d'en bas ou le monde du visible.

Il comporte un ensemble d'actions et de perceptions dites rationnelles, c'est à dire incarnée par la matière. Ce monde est fait d'éléments qui ont atteint un niveau vibratoire suffisamment élevé pour se densifier et être rendus visibles et palpables.

Nous l'appelons à tort réalité car pour le chamane tout est réalité et continuité à des niveaux de conscience différents.

Le monde du Nagual: c'est celui dont a grande conscience le chamane et toute personne désireuse de développer ses capacités chamaniques. C'est "le monde d'en haut" ou "monde de l'invisible". Ses actions et manifestations sont irrationnelles, c'est à dire que leur existence est à un niveau vibratoire qui ne leur permet pas de s'incarner dans la matière. Tous les êtres vivants sont capables de canaliser les énergies

vibratoires du Nagual pour leur donner vie dans le Tonal. Tonal et Nagual sont tout aussi réels. Le Nagual nous donne accès à des ressources inexistantes dans le Tonal».

- Le bouclier de l'Est

Tamara poursuit encore avec les explications sur ce qu'il faut faire pour déplacer les énergies du monde du Nagual à celui du Tonal.

La néo-chamane affirme qu'il y a des moyens précis qui permettent aux énergies de passer d'un monde à l'autre. Ces moyens sont: la salutation aux quatre directions, les fumigations et les objets de pouvoir.

Un des exercices pour le groupe est la construction d'un objet comme le bâton de pouvoir. La femme continue:

«Le bâton de pouvoir est un objet puissant dans le chamanisme. Chaque chamane a le sien; c'est le symbole du pouvoir même du chamane. Pour mon peuple [elle se réfère au Navajo], il s'agit d'un objet que les chamanes héritent de leur famille chamannique ou qu'ils rencontrent dans leur vie, c'est une sorte de sceptre, utilisé au moment de l'appel aux esprits pendant les séances de guérison, le bâton c'est le réceptacle d'un ou de plusieurs esprits alliés du chamane. Il représente aussi l'arbre cosmique qui est le pilier central de l'univers; à travers l'arbre, le chamane peut atteindre les différents inframondes qui nous entourent, pour passer du monde d'en bas et remonter au monde d'en haut en passant par «l'ici et le maintenant», notre monde ordinaire.

C'est un symbole et en même temps un moyen pour voyager à travers les autres mondes, qui symbolise aussi l'autorité que possède le chamane pour s'aventurer dans ces mondes souvent dangereux; c'est une protection nécessaire pour la monture invisible ».

Suite à l'explication, le groupe est invité à se rendre dans la forêt qui entoure la yourte et à chercher un morceau de bois qui sera transformé en bâton de pouvoir. Avant de s'aventurer à l'extérieur, le groupe est invité à effectuer une danse sacrée pour appeler les esprits, Tamara donne des consignes liées au ressentir:

«Vous devez vous mettre en contact avec votre nature intérieure et après ce contact, vous irez dans la forêt et vous rentrerez en contact avec tout ce qui vous entoure. Quand vous serez correctement reliés à la puissance des éléments, vous

cherchez un arbre qui vous parle, avec lequel vous vous sentirez lié. Allez vers lui, parlez-lui doucement, restez quelques instants à côté de lui et quand le lien sera solide, regardez autour de vous, et vous trouverez le bâton que vous recherchez».

Une fois le morceau de bois trouvé, tous sont invités à rentrer dans la yourte pour le travailler à l'aide des esprits. Avant de commencer à travailler, les participants sont invités à faire un deuxième appel aux esprits, pour qu'ils descendent jusqu'à la tente et veillent sur le travail du groupe. La chamane siffle, s'agenouille, sur une jambe et commence à faire tourner au-dessus de sa tête un bâton avec des plumes attachées, elle appelle le Grand Esprit. Elle continue en jouant du tambour, suivie par le groupe, et une fois l'appel aux esprits terminé, tout le monde se met à travailler les bâtons. À disposition du groupe, il y a plusieurs outils comme des ciseaux, des couteaux, des fils colorés, de la peinture, des pinceaux, des feutres, des perles en verre, des boutons, des plumes, des morceaux de tissus, tout ce qu'il faut pour personnaliser l'objet.

Jérôme est l'un des participants, il a vingt-huit ans, les yeux verts et le sourire timide. Dans le groupe, on le repère facilement avec ses quasi deux mètres de haut, il reste silencieux et un peu à l'écart, mais au moment de travailler son morceau de bois, il démontre une maîtrise insoupçonnée et, à l'aide d'une simple lame, il transforme le bâton en une figure féminine stylisée et élégante. Il continue son travail, cisèle son œuvre, les autres membres du groupe se rendent compte de la différence entre leurs bâtons d'enfants et le chef d'œuvre du jeune homme réservé. Jérôme est un ébéniste talentueux, et une fois son travail terminé, il mettra ses compétences au service de la communauté. Puis Tamara annoncera, satisfaite,

« Nous avons fait appel aux esprits et nous avons découvert parmi nous un artiste capable de faire ressortir l'énergie du bois, merci au Grand Esprit, merci à Jérôme. »

Après cette révélation, qui oblige l'homme à sortir de son silence, je lui demanderai de l'aide pour arranger mon Bâton de Pouvoir, ainsi, nous commencerons à parler; il raconte qu'il habite près de Marseille, qu'il est ébéniste dans une grande menuiserie depuis une dizaine d'années, mais qu'il voudrait ouvrir son propre atelier, produire des objets plus artistiques, en résonance avec son vrai soi. Quand il rentrera du stage, il donnera sa démission, pour démarrer son nouveau travail et sa nouvelle vie.

- Le bouclier du Sud

Le jour suivant celui du bouclier de l'Est, les participants découvriront le bouclier du Sud, lié à l'enfance et aux moyens de guérir une blessure émotionnelle de l'enfant intérieur, à l'aide d'un rituel. L'image de l'enfant intérieur que l'on retrouve souvent dans les pratiques liées au développement de soi, représente l'enfant blessé qui réside au fond de chacun (Pike, 2004: 92)².

La matinée s'écoule avec les explications et les chants. Dans l'après-midi, il est prévu une séance de soins chamaniques avec Tamara et Serafin, un rituel puissant pour guérir l'enfant intérieur. L'après-midi démarre par les salutations aux quatre directions, avec l'homme mexicain qui siffle fort dans son caracol en direction des quatre points cardinaux, à la suite des salutations les gens restent debout, en cercle dans la yourte et chacun est purifié par Serafin ou Tamara à l'aide d'une grande plume qui permet de répandre la fumée de la sauge blanche autour du visage de chacun des participants; ensuite, les participants s'allongent sur leurs couvertures. La consigne de l'animatrice est de fermer les yeux, d'aller chercher l'enfant intérieur, de lui parler avec confiance et douceur, de prendre en charge toutes ses larmes et ses blessures et sa douleur, et de lui dire clairement que le temps de guérir est arrivé, qu'il n'était pas coupable et que toutes les blessures sont prêtes à être soignées grâce à l'amour. Le rituel de guérison sera fait à l'aide du son des tambours, joués à l'unisson par les deux chamanes.

La yourte est dans la pénombre, saturée par la fumée de la sauge blanche qui brûle à l'intérieur de plusieurs coupelles, les participants sont enveloppés par la superposition de la voix du chamane qui chante et les battements de tambours. Au fur et à mesure que la musique se propage, les battements fusionnent, se transformant en une sorte de mélodie homogène qui dépasse le son du tambour, les participants entendent une sorte des sifflements, appelés les harmoniques, qui sont la manifestation sonore de la présence des esprits. Le chamane mexicain chante à voix basse et profonde, en une langue inconnue, supposément l'otomi, sa voix est accompagnée par le tintement des grelots ficelés à ses chevilles qui résonnent à chacun de ses mouvements. Dans l'obscurité, il est possible d'entendre des respirations intenses, des gémissements, des mots incompréhensibles en français, des sanglots étouffés; tout cela dure encore quelques minutes, et le bruit qui se fait entendre le mieux est celui de la

² «Healing is a commun focus of Neopagan and New Age ritual life, and ritual's emphasis can vary from healing planet to healing the inner child, a part of the self that may carry childhood wounds».

respiration d'une personne, une respiration de plus en plus haletante. La voix du chamane s'arrête tout à coup, Tamara frappe trois coups éloignés sur la peau du tambour, qui signifient qu'il faut rentrer dans «l'ici et maintenant». Serafin, lui, continue avec le tambour, le groupe se réveille et tout le monde se met debout, seul Jérôme est resté allongé sur ses couvertures. Des tremblements intenses font bouger son corps rigide, les yeux fermés, des larmes coulent sur son visage, il transpire et de la sueur vient se mêler aux larmes, l'instant s'écoule lentement; le chamane s'approche du jeune homme, se penche vers lui et lui murmure des mots en soufflant fort sur son visage, Tamara recommence à jouer du tambour, accompagnée par les filles et la femme mexicaine qui jouent à l'unisson. Le mexicain, qui ne fait pas plus d'un mètre soixante, relève Jérôme, en le prenant par les bras, il invite l'assemblée à prendre les tambours et à jouer, encore et toujours. Serafin marche en rond, autour de l'autel, soutenant Jérôme, toujours immobilisé et tremblotant de tous ses membres; ils font plusieurs tours et, lentement, les frissons de Jérôme se calment, il ouvre les yeux et ses larmes cessent.

L'assemblée continue à jouer du tambour, certaines sont en larmes et manifestent une forte émotion. La journée se termine, Jérôme, encore confus, remercie en balbutiant la «médecine du chamane et sa force».

Quelques mois après, j'aurai l'occasion de revenir avec Jérôme sur la journée en Ardèche, il m'expliquera:

« Je ne sais pas trop ce qui s'est passé, je me souviens que quand j'étais allongé, j'ai vécu les moments de solitude de mon enfance, j'étais très timide et je restais toujours à l'écart de mes copains. En me souvenant de ma solitude, j'ai commencé à pleurer, comme je le faisais quand j'étais tout petit, c'était le moi adulte et le moi enfant qui pleuraient ensemble. Je n'arrivais plus à bouger, ni les jambes ni les bras ni la tête, j'étais comme tétanisé, j'entendais tout ce qui se passait autour de moi, le son, les chants, les tambours, mais je ne pouvais plus bouger aucune partie de mon corps. Quand Serafin m'a soulevé de terre, je ne comprenais pas comment il faisait, vu sa taille, mais à ce moment précis, il avait une force hors du commun et bon... je ne sais vraiment pas ce qui s'est passé... »

Après l'expérience du stage, Jérôme continuera à suivre Tamara dans son cabinet de psychologue pendant quelques mois, pour des séances de psychothérapie et de chamanisme, afin de poursuivre la guérison de son enfant intérieur.

*

En ce qui concerne le bouclier de l'Ouest l'exercice est celui lié au voyage chamanique pour la recherche de l'animal totem. Cette pratique a été expliquée dans le sixième chapitre et Tamara utilise la même technique aussi pendant le stage de la Roue de Médecine. La consigne aux participants est de ne pas raconter l'animal trouvé, mais le groupe est invité à le chorégraphier à travers la danse.

Pour le bouclier du Nord, qui occupe les pratiques de la dernière journée, le groupe travaillera de manière individuelle et chacun est censé prendre un moment de réflexion et créer une liaison avec l'idée du caractère cyclique des étapes de sa vie, les étapes sont liées à une évolution des sentiments et la conscience de son âge émotif. L'exercice est caractérisé par un moment de réflexion intellectuel qui ne mobilise pas les sens comme ce fut le cas des autres journées du stage, pour cette raison je n'ai pas considéré comme nécessaire d'en faire l'analyse.

Pour l'analyse du bouclier de l'Est et du Sud, j'ai trouvé que les deux exercices ici illustrés pouvaient être utiles pour montrer l'une des caractéristiques principales des dispositifs de soi, c'est-à-dire l'opacité du fonctionnement. Le bâton de pouvoir et l'enfant intérieur peuvent être pris tous deux en tant qu'objets: le premier à construire par soi-même et le deuxième à chercher en soi-même, mais ni l'un ni l'autre ne montrent clairement leur façon de fonctionner. Pour atteindre cet état opaque, les injonctions données, restent, quant à elles, claires. Tamara explique, fait des schémas, donne des brochures, répond aux questions, elle n'utilise pas un langage abstrait, la seule référence hors du quotidien est celle liée aux deux mondes Tonal et Nagual, qui sont plutôt bien explicités. Elle fournit à l'audience des instructions presque élémentaires mais qui permettent la construction d'objets et d'entités complexifiées et denses, dont la capacité de fonctionnement réside à l'intérieur des dispositions que les participants apportent aux objets mêmes.

Pour le bâton du pouvoir, c'est l'intention qui est mise dans sa construction qui compte le plus, mais l'intention est une disposition du sujet plutôt qu'une qualité intrinsèque à l'objet; tandis que dans le deuxième cas, la recherche et le soin à apporter à l'enfant intérieur sont encore des dispositions qui médiatisent une relation entre soi et soi, et non une qualité du traitement envers l'enfant. L'individu, que l'on peut appeler patient, est sollicité pour se trouver face à une entité, celle de l'enfant intérieur, qui se compose de multiples instances, il ne s'agit pas de chercher des souvenirs liés à l'enfance, mais plutôt de reconstruire des

moments précis liés à la souffrance individuelle qui a eu lieu dans le passé. Ces moments se cristallisent autour de la figure enfantine avec toutes les implications émotionnelles liées à son histoire personnelle située dans le passé. Le patient construit une figure qui est en même temps soi et l'enfant de soi, ce qui engendre une attitude réflexive vis-à-vis de cette sorte d'entité double qui vit en même temps dans le passé perdu et le présent vécu.

Une autre caractéristique propre à ce type de rituel, surtout le deuxième, c'est l'enchevêtrement sensoriel. Pour que la pratique se révèle efficace, elle nécessite un brouillement des sens: l'odorat, l'état de semi sommeil, les mots, les chants, les battements du tambour qui fusionnent, les grelots, le contact avec le sol, le groupe présent tout autour mais qui, au moment du voyage intérieur, est censé disparaître; il s'agit de tous les éléments qui contribuent à plonger le sujet dans un univers multi-sensoriel qu'il est tenu de parcourir en solitude, pour, à la fin, rencontrer une entité qui est à la fois proche et totalement distante.

7.2 La Forge Alchimique

«La Forge Alchimique» est un stage qui fait partie de la programmation de l' École Nature Conscience et Chamanisme organisée par Liliane. J'ai participé à l'édition 2011, au mois de novembre, qui a eu lieu près de la Rochelle, le stage avait duré un week-end.

Les participants sont une quinzaine, personne ne se connaît, ils sont accueillis dans un espace moderne et lumineux dont j'ai parlé dans le chapitre précédent. Les deux journées commencent avec les salutations aux quatre éléments, qui se font à l'extérieur pour permettre aux participants de se rapprocher de la nature et de «l'esprit des lieux». L'objectif du séminaire est de jeter les souffrances personnelles dans une forge et de les laisser à l'intérieur de cette forge, jusqu'à ce qu'elles se transforment en éléments positifs. Liliane explique:

«Ce stage nous permettra de découvrir dans les autres mondes la forge chamanique qui est un lieu de création dans l'invisible. C'est un voyage de guérison, qui nous donnera accès à un outil puissant pour transformer les situations difficiles et forger des nouveaux choix. La forge peut être un volcan, un cratère, un puits, un lac; elle doit être un élément naturel à l'intérieur duquel se trouve du liquide en ébullition, soit de l'eau, soit du magma, de la lave, de l'or fondu, du mercure, de l'huile, la matière doit être bouillante. L'élément primordial est de se retrouver en face et de jeter tout ce qui est nuisible pour vous, au niveau physique ou émotionnel, et d'observer comment les soucis vont se transformer positivement à l'intérieur de la forge. Il s'agit

d'un rituel puissant de changement, qui vous permettra de vous transformer vous-même face à la puissance de la forge».

Ainsi, le déroulement du stage passe par différents voyages chamaniques; chaque voyage permet d'acquérir des informations supplémentaires pour interagir de plus en plus avec l'animal de pouvoir; grâce à sa médiation, les pratiquants seront capables de se rendre à cette forge et d'accomplir le rituel de purification et de transformation.

Pendant les deux jours, le groupe expérimente plusieurs fois la pratique du voyage chamanique. À chaque voyage, les injonctions données par la formatrice sont de plus en plus complexes afin de permettre aux participants de construire un endroit peuplé de différentes entités et le plus organisé possible, à l'intérieur duquel positionner les images échafaudées grâce à la mise à l'œuvre de souvenirs personnels et des indications de la formatrice.

Liliane, au commencement du stage, clarifie les différentes recherches à effectuer au son du tambour au cours de la première journée:

- Le premier voyage sert à trouver l'animal totem ou animal de pouvoir.
- Le deuxième sert à se rendre à nouveau chez l'animal totem et à lui poser des questions.
- Le troisième est conçu pour trouver un allié supplémentaire qui puisse former un couple avec l'animal totem, nommé "couple de pouvoir", ce couple est censé soutenir les participants dans les choix à effectuer dans le monde réel.
- Le quatrième est nécessaire pour se rendre dans l'inframonde avec le "couple de pouvoir" et repérer l'endroit de la forge.

La deuxième journée commence avec la salutation aux éléments et l'injonction de rester quelques temps dehors, dans la nature, pour écouter ce qu'elle dit. Il est essentiel de se connecter et de trouver un arbre qui parle au cœur de chacun et de se mettre en lien avec lui. Les participants restent une demi-heure dans le brouillard du matin, le froid intense picote le nez et les yeux, puis ils rentrent dans la salle, et Liliane continue avec l'illustration des voyages à accomplir:

- Le cinquième servira à retrouver l'animal totem, avec l'allié, et comprendre s'il y a des liens avec la nature rencontrée à l'extérieur.
- Le sixième sert à trouver un endroit de protection, une tanière, un abri.
- Le septième servira à tracer un parcours entre l'abri et la forge, et aussi à mieux équiper les armées.
- Le huitième sera pour voir ce qui sert dans la tanière.
- Le neuvième servira à se rendre à la forge avec les entités alliées et à jeter à l'intérieur les préoccupations de chacun.
- Le dixième voyage servira à comprendre les difficultés auxquelles les participants sont restés liés dans leur vie, jusqu'au moment où elles seront jetées dans la forge.
- Le onzième et le dernier voyage est un des passages les plus importants, car il sert à découvrir comment la forge a transformé de manière positive les éléments négatifs.

La méthode utilisée est la même pour tous les voyages. En premier lieu, Liliane donne des indications précises concernant la technique à utiliser pour voyager, l'assemblée doit être très attentive, vigilante et à l'écoute, comme quand la femme donne des coups de tambour rythmés indiquant le commencement; après ce départ, cet envol, chacun parcourt son chemin dans le monde d'en bas pour effectuer la recherche de l'animal, et dans le même temps, chacun doit rester attentif au signal annonçant le retour dans le monde réel.

Chaque voyage dure une quinzaine de minutes, parfois vingt; pendant ce laps temporel, il est prévu l'individuation de l'endroit, la descente, la rencontre, la question et la remontée. Tandis que les indications techniques sont précises, les sujets à trouver sont flous, chacun a à sa disposition deux éléments essentiels: le souvenir de l'endroit et l'imagination de la rencontre. Ensuite, les participants s'allongent sur leurs couvertures et tout en écoutant le son du tambour joué par la femme, ils voyagent dans le monde d'en bas, pendant une quinzaine de minutes. Au signal convenu, c'est-à-dire des coups de tambour rapides et

rythmés, l'assemblée revient dans le monde ordinaire. Une dizaine de minutes s'écoulent encore, pour revenir complètement, pour se réactiver de la torpeur due aux yeux fermés, au son répétitif et à la chaleur des couvertures et au feu qui crépite dans la cheminée. Le dernier moment de chaque voyage est dédié au partage du vécu des voyageurs. Assis en cercle, au signe de la tête de Liliane, les personnes commencent à parler, chacun à leur tour.

Dans les pages qui suivent, j'ai retranscrit les commentaires les plus significatifs des participants après leurs différents voyages.

- *Voyage 1*

Le périple à l'intérieur de soi commence avec la recherche de l'animal guide ou animal de pouvoir ou animal totem. Les consignes de la formatrice sont celles instituées par la *Foundation for Shamanic Studies* de Michael Harner. Les participants suivent le son du tambour et doivent repérer dans leur mémoire un endroit qui existe dans la réalité et qui les conduira vers le bas. Il s'agit d'un voyage à faire de manière verticale. Les voyageurs doivent trouver un trou dans le sol, une grotte, une tanière, des escaliers qui descendent, une fois l'endroit trouvé, ils doivent y rentrer et y descendre, se plonger tout au long de ce tunnel obscur et étroit, au fond duquel se trouve un espace vaste et lumineux et à l'intérieur ils doivent chercher leur propre animal de pouvoir. Une fois la bête trouvée, il est impératif de lui poser la question: « Est-ce que tu es mon animal de pouvoir? », une fois la réponse concluante obtenue, les participants peuvent revenir dans le monde ordinaire en parcourant le passage emprunté pour la descente.

Les participants se reprennent et après le voyage et la dizaine de minutes écoulée pour revenir totalement, chacun raconte son voyage.

- Nicole (>60 ans) «Je traverse un grand canyon et je me trouve face à un grand oiseau, il a un immense œil vitré qui me regarde avec douceur. C'est un animal énorme et majestueux, comme je n'en ai jamais vu dans la nature, ses plumes sont longues et soyeuses et il continue à me regarder. Dans le même endroit, il y a aussi un mammouth et des grenouilles, beaucoup de grenouilles».
- Karim (40 ans) «J'ai rencontré une panthère, dans un endroit où il y avait trois soleils et trois lunes, c'était presque une ambiance de science fiction. Moi, j'étais la panthère, j'ai rencontré une copine que je connais dans la réalité, je sais que cette copine à des

douleurs aux jambes et qu'elle doit se soigner (dans la réalité), moi en tant qu'homme-panthère, je lui ai léché les hanches et puis le dos, en effet, c'était une situation assez érotique».

- Patricia (> 60 ans) «Je suis un majestueux oiseau blanc et face à moi, il y a un aigle».
- Marie-Pierre (+/- 60 ans) «J'étais dans un endroit plein de trous et je ne savais pas trop comment en sortir, tout-à-coup, je me suis transformée en libellule et hop, j'ai volé ailleurs, après je me suis transformé en un gros animal et ballalà ballalà je cours dans une forêt immense, j'ai cru être un ours immense, j'étais dans un tunnel et autour de moi il y avait plein d'ancêtres»
- Nadine (+/- 40 ans) «J'arrive dans une salle, à la fin d'un tunnel obscur, et ici je trouve des personnes non incarnés, et au fond de la salle il y a un majestueux crocodile assis sur un trône, je lui pose la question "c'est toi mon animal de pouvoir?" il me répond non et il part. Je vois de loin un perroquet aux plumes rouges, mais lui aussi part. Arrive une panthère noire, mais elle part aussi. Un énorme loup vient vers moi, il est énorme, avec une lumière autour de lui, c'est vraiment très beau (en parlant du loup, la femme émue commence à pleurer) et je lui demande "c'est toi mon animal?" le loup ne me répond pas, mais il me donne sa protection».
Nadine se montre un peu perplexe car elle n'arrive pas à se projeter comme les autres.
- Delphine (+/- 40 ans) «J'étais dans l'eau et j'ai trouvé une pieuvre et après un dauphin, mais ça me semblait tout-à-fait banal vu que je m'appelle Delphine, j'étais le dauphin et après j'ai rencontré un grand ours blanc mais à la fin je suis redevenue dauphin».
- Deva (46 ans): «J'ai ressenti une forte énergie sexuelle dans la terre, il y avait une grande araignée à côté de moi qui me regardait avec bienveillance. Au moment de rentrer, au moment de la remontée, j'étais en position verticale mais l'araignée ne me suivait pas, alors je suis redescendue en position horizontale, et cette fois l'araignée m'a suivie, elle était immobile et est restée à côté de moi pour m'aider».
- Sylvie (+/- 50 ans) «J'étais dans un énorme canyon, et il y avait un gigantesque oiseau qui ressemblait au condor, et puis je me suis transformée en condor».
- Aurélie (+/- 30 ans) «Je suis descendue à travers une colonne de lumière, un tunnel, j'ai rencontré un cerf et un serpent aussi, honnêtement je ne sais pas trop si les animaux que j'ai rencontré ici n'étaient pas le résultat des autres exercices que j'ai pratiqué avec un autre chamane».

Liliane intervient:

«L'animal de pouvoir peut changer dans la vie de chacun; maintenant il change plus ou moins tous les sept ans, avant, il en fallait quinze pour le changement. En tout cas, un allié restera fidèle toute la vie, il faut entretenir la relation avec lui, sinon la relation s'interrompt, comme avec une personne rencontrée dans la réalité. Il ne faut pas essayer de tout comprendre, parce que tout ce qui arrive dans ce monde n'est que du bien. L'animal de pouvoir peut se présenter avec des aspects différents, tels que moitié homme et moitié animal. D'ailleurs, le chamane représente cette duplicité quand il porte ses vêtements de chamane, c'est-à-dire les peaux avec lesquelles il se recouvre, lui aussi est à la fois mi-homme, mi-animal»

Les pratiquants se lancent dans la recherche des animaux de pouvoir, chacun en trouve un, personne ne reste silencieux au moment du partage. L'injonction est de rencontrer l'animal, de le trouver en tant qu'entité hors de soi-même, mais certains semblent décrire une sorte de superposition en devenant eux-mêmes des animaux.

La rencontre a lieu, comme convenue, mais elle peut avoir la forme d'un dédoublement entre le sujet qui voyage et l'animal à trouver. Le fait que la consigne ne soit pas vraiment respectée ne pose aucun problème, pour cette raison la néo-chamane intervient en donnant des explications face aux qualités et à la relation à entretenir avec l'animal, mais elle ne reprend personne sur le fait que l'animal est rencontré en tant qu'entité extérieure.

Les exercices sont alternés par des pauses café/thé.

- Voyage 2

L'exercice continue, les pratiquants sont invités à descendre à nouveau dans le monde d'en bas ou inframonde, retrouver l'animal de pouvoir et lui poser des questions; après la rencontre, ils doivent rentrer dans la réalité ordinaire et rester encore quelques temps les yeux fermés, pour pouvoir arrêter l'événement à l'intérieur. Pour cette deuxième partie de l'exercice, Liliane continue de jouer du tambour de façon plus intense par rapport aux battements pour le premier voyage, et de temps en temps elle émet des cris aigus. A la fin du voyage et après la période des yeux clos (pour ancrer à l'intérieur de soi le message reçu), les participants se racontent:

- Nicole: «J'étais assise sur la tête d'un oiseau rouge, d'abord j'ai rencontré la reine des grenouilles qui m'a dit qu'elle m'amènerait dans une dimension espace-temps différente. Je volais sur mon oiseau, j'ai vu Hiroshima et l'Égypte. J'ai toujours rêvé

d'un voyage au Japon. Je lui ai demandé la raison de ce voyage et il m'a répondu qu'à travers le voyage dans l'espace et le temps, nous serions arrivés sur une autre planète. J'étais immobile et mon corps était parcouru de bandes passantes, parcouru par le temps. En ce moment, au niveau physique, je ressens une forte nausée, je voudrais presque vomir»

- Marie-Pierre: «J'étais tout le temps dans la sensation de vol, je me suis envolée jusqu'à ce que je retrouve ma place puis l'indication m'était donnée de *ne pas bouger*».
- Karim: «J'ai fait le même parcours et je suis arrivé à un "distributeur de possibilités", à partir de ce distributeur partaient plusieurs chemins et chaque chemin était lié à un parcours de soin. Mon animal m'a dit de rester dans la confiance, de ne pas avoir peur, il fallait se soigner et soigner l'univers. Ma panthère m'a confié qu'elle était une femelle, et je me suis retrouvé à nager dans une lagune très belle et assez profonde. La panthère a commencé à changer la couleur de son pelage. Je ne sais pas trop, mais peut-être que le changement du pelage signifie qu'il faut muer comme les caméléons, il faut s'adapter».
- Delphine: «Je suis sortie de la mer et je suis arrivée près d'une maison de campagne, c'était celle de mes grands-parents, là, il y avait une chouette qui sortait de la cheminée de l'habitation, j'ai ressenti moi aussi l'importance de l'animal en mutation en référence au caméléon qui s'adapte. Je communique avec cet animal, d'une manière télépathique»
- Patricia: «Un serpent, c'était chaud, vraiment chaud, et je me demandais comment faire pour communiquer. La réponse est *je te donne*, c'est ça la richesse de tout ce que nous allons transformer».
- Nadine: «Mon loup m'a amené jusqu'au sommet d'une grande montagne et m'a montré sa meute, je ne sais pas si je suis rentrée dans le loup ou si c'est lui qui est rentré à l'intérieur de moi, mais en tout cas, après cette union, je me suis endormie longuement, et à mon réveil j'ai trouvé ma fille avec laquelle nous tartinions du pain avec du beurre et de la confiture».

Les images délivrées à l'assemblée restent encore énigmatiques, les pratiquants ne se dévoilent pas encore, ils commencent à prendre confiance avec le dispositif; si lors du premier voyage il s'agissait d'une rencontre/dédoublément avec l'animal, à travers ces brefs récits une vraie construction de l'environnement commence, dans lequel l'action pourra se dérouler.

Les participants font émerger seulement quelques petits détails de leur vie privée: un

pays inconnu, une maison familiale, une fille, en les partageant en tant que partie de leur vie réelle.

- Voyage 3

Les pratiquants rentrent dans la salle et s'allongent dans les couvertures et poursuivent les voyages dans l'inframonde à la recherche d'autres éléments à ajouter à l'animal totem. Les participants sont invités à repérer des alliés supplémentaires, pour arriver à former un «couple de pouvoir» avec l'animal de pouvoir, car ce couple pourra soutenir les voyageurs dans le monde réel.

- Nicole: «J'ai trouvé une améthyste, c'est la même que j'ai chez moi, le message était clair, je dois travailler avec cette pierre».
- Marie-Pierre: «J'étais dans l'eau et j'étais une baleine, et j'ai rencontré un écureuil, j'ai nagé et je suis rentrée dans une grande grotte verte, il y avait de la labradorite verte partout. L'écureuil est arrivé à nouveau et m'a invitée à le suivre et hop hop, je suis partie avec lui».
- Nadine «J'ai trouvé à nouveau mon grand loup bleu, il m'a dit de rester dans la confiance, il y avait aussi un petit rouge-gorge».
- Aurèlie: «J'ai rencontré un énorme singe de sable et un oiseau noir et blanc...Bon, j'ai l'impression de pousser trop avec mon imagination».

Liliane:

«Tout ce qui, pour les hommes, est de l'imagination, pour le chamanisme c'est de l'intention».

- Patricia: «J'ai rencontré un pivert, vert, qui représentait l'esprit de tous les oiseaux. Quand je suis rentrée ici, j'ai éprouvé une forte nausée».
- Jean Marc: «J'étais au bord d'un lac, tout nu, des gens sont arrivés, des gens que je connaissais. Il y avait aussi un énorme oiseau qui s'immergea dans l'eau. Quand l'oiseau ressortit du lac, il projeta des gouttes d'eau autour de lui qui arrosèrent les gens... je sais que ce sont des gouttes curatives, pour tous ceux qui sont au bord du lac, j'avais aussi une grande boule de feu dans mon ventre qui représente mon lien avec le Pérou».

- Karim a du mal à se réveiller: «Je suis encore dans l'air, je ne suis pas du tout stabilisé. Mon animal de pouvoir allié est une pieuvre pleine de bras qui m'arrache un stylo, ou une plume, ou mieux une baguette de chef d'orchestre, mais c'est à moi et c'est un objet magique. La pieuvre m'arrache mon cœur aussi, en ce moment, j'ai vraiment mal au niveau du cœur, je ne vais pas bien du tout».

La formatrice raconte qu'elle aussi a reçu une thoracotomie au moment d'un de ses premiers voyages chamaniques, et j'ai eu une greffe du cœur dans la forge, il s'agit d'un événement vraiment douloureux car ce sont les esprits qui ouvrent la cage thoracique, trop petite pour eux. Les autres participants poursuivent et partagent leurs visions. Karim reste allongé, peut-être endormi, il a les yeux fermés. Liliane s'approche de lui, en silence et elle lui pose une petite pierre de couleur turquoise sur le sternum, l'homme sursaute et se réveille immédiatement.

Les images sont de plus en plus réelles. Nous voyons que le corps des pratiquants est sollicité, et il y a des réactions physiques aussi très importantes comme celle de Karim, qui commence à avoir des réactions qui se matérialisent à travers son corps. Les images se relient aux expériences personnelles de chacun, se rattachant à leur vie et à leurs souvenirs.

Jean Marc est un formateur qui travaille en tant qu'expert des ressources humaines pour plusieurs entreprises françaises. Il a beaucoup voyagé et son dernier voyage était au Pérou, pays qu'il a visité pendant quelques mois. Dans la forêt amazonienne, il a essayé l'ayahuasca et la prise de l'hallucinogène lui a permis de mieux comprendre le fonctionnement des relations des hommes, cette expérience l'a enrichi sur le plan personnel et professionnel, car après les visions, il a pu mieux comprendre comment fonctionnait son corps car l'ayahuasca lui a donné une lucidité à propos des engrenages cachés de lui-même et des autres.

- Voyage 4

Pour le dernier voyage de la journée, les participants sont censés redescendre dans le monde d'en bas pour récupérer l'animal totem, l'entité alliée et les autres éléments qui constituent l'armée chamanique. Avec cette armée bien équipée, ils doivent tracer le chemin qui les amènera à la forge.

- Nadine: «Je me suis retrouvée face à du magma incandescent, et j'ai reçu le même message que j'ai reçu pendant cette nuit "Jette l'homme violeur!" Mon loup a jeté dans la lave un drapeau et il m'a dit que je devais me débarrasser de toute la haine que j'avais envers ma mère et j'ai vomis dans la lave. Du centre du cratère un grand cylindre de lumière a surgi, je suis allé vers lui, en compagnie de mon loup et d'un petit rouge-gorge».
- Delphine: «De mon corps plusieurs choses sont sorties, comme des coquillages et des cailloux, en même temps mon œil s'est transformé en or... c'était comme une mer d'or fondu et en même temps c'était bleu cobalt, comme un marécage».

Suivant l'avis de Liliane, Delphine se trouve face à une situation importante et elle doit s'arrêter, "Après le voyage à la forge, on a souvent des effets physiques troublants, on peut ressortir avec les os fracturés".

- Deva: «Je suis vraiment très fatiguée, j'ai envie de me reposer, j'ai ressenti une forte énergie sexuelle à l'intérieur de la forge, j'ai envie de chanter».
- Patricia: «De mon corps sont sortis des grenouilles, puis des serpents et des vers, jusqu'à ce que je voie une lumière violette et des lamas tibétains».
- Aurélie: «Je n'ai pas vu grand chose, il y avait une petite bougie avec une lumière très faible, et tout à un coup, il y avait des barricades en flammes».

Liliane se souvient que le jour d'avant, Aurélie avait bloqué au niveau émotionnel. Elle dit que l'image des barricades est très importante, car elle signifie qu'elle ne doit pas lâcher prise et qu'elle est en train d'abattre ses barricades intérieures.

- Voyage 5

Le lendemain la séance démarre à l'extérieur du centre, après la salutation aux éléments, les participants sont invités à se lier aux esprits de la nature, ils sont invités à trouver un endroit tel qu'un arbre, un buisson, un sol caillouteux, ou terreux, qui leur parle; ils doivent rester à l'écoute de la nature et établir un contact avec elle. Une demi-heure s'écoule, et les gens rentrent dans la salle et les voyages recommencent.

La consigne est, toujours au son des tambours, d'aller dans le monde d'en bas retrouver l'animal guide et les alliés puis voir s'il y a des liens avec la nature rencontrée à

l'extérieur. Liliane annonce que ce voyage pourra durer plus longtemps car les éléments à mettre en relation sont nombreux. Après le voyage qui dure pratiquement une demi-heure, les pratiquants écrivent dans leurs carnets.

- Nicole: «Ce voyage était plein de représentations, c'était un voyage symbolique au milieu du masculin et du féminin. L'élément féminin est l'ouverture, le masculin la fermeture, à la fin du voyage j'avais un sentiment de colère. Il y avait le grand oiseau, cette salle, et la reine des grenouilles; j'ai rencontré aussi un homme pour lequel j'ai ressenti une haine très forte».
- Olivier: «Je suis allé en vitesse à la forge, appelé par des tendres bambous qui poussaient partout. Dans ma vie, j'ai beaucoup de choses liées à l'argent, surtout en ce moment, je dois reprendre mon pouvoir, avoir le discernement sans perdre ni de temps ni de sous. Au début, mes peurs étaient liées aux pertes affectives».

Le conseil de Liliane c'est:

«Ce n'est pas nécessaire de s'obstiner sur les choses».

- Patricia: «J'étais accrochée aux racines d'un grand magnolia, et de la lavande est tombée sur un monde blanc, peuplé par des animaux blancs: ours, chiens, loups... tous blancs! Ce sont des éléments qui ont à voir avec le corps, tout était blanc et froid. Il y avait aussi des hommes en cercle qui jouaient d'un grand tambour en argent et je dansais à l'intérieur du cercle. Ma plante est le bambou, la flexibilité, la souplesse. Je suis tombée dans un gouffre et je me suis endormie».
- Karim: «Je suis encore dans l'air, je ne préfère pas trop parler, mais il y avait ma panthère, elle volait et nageait, elle était pleine de facultés».
- Nadine: «Je suis complètement dépassée. Il y avait un énorme cyclope qui me pénétrait avec son œil, comme un sexe. J'ai rencontré une baleine avec laquelle je suis rentrée dans un glacier, moi j'étais la baleine mais je me suis transformée aussi en un oiseau blanc et noir et je volais partout dans les cieux. J'ai ressenti tout mon corps et mon sexe qui s'ouvrait».
- Sylvie: «J'étais à l'intérieur d'une fontaine, il y avait un dauphin, mon dauphin qui était en même temps un cheval. Avec le cheval, je suis allée à la forge et là il y avait toute ma honte. J'ai continué à fuir et je suis arrivée au sommet d'une montagne avec un cratère énorme, il y avait tous les animaux totem de la terre et un petit châtaigner qui m'a demandé de le soigner et de soigner la terre. Je dois écrire car l'écriture est liée à la force et à la puissance».

Liliane intervient en expliquant que la formalisation des choses, c'est-à-dire l'écriture, peut donner de la force. Comme pour quelqu'un qui a été amputé d'un membre et qui a une prothèse, c'est quelqu'un qui réorganise sa vie autour de sa prothèse en passant sa vie à rêver de la jambe qui lui manque, et le jour où nous la retrouvons, nous ne savons plus quoi en faire, il faut rétablir notre rapport avec la jambe comme avant l'amputation. Notre raison essaye d'arranger les choses d'une manière supportable, mais nous ne devons pas faire confiance à cette forme de rationalité.

- *Voyage 6*

Liliane explique que pour le sixième voyage sera nécessaire pour rechercher une tanière, un abri, avec l'animal et les autres esprits.

- Déva: «Je suis étonnée: le tambour s'est arrêté exactement au moment où j'ai fini. Il y avait un cheval blanc et j'ai retrouvé mon araignée, je suis contente et apaisée».

Pour Liliane, c'est le tambour qui fixe la durée des battements, c'est lui qui décide. Le voyage chamanique sert à trouver un refuge, une protection.

- Nicole: «À l'intérieur de la forge, il y avait des armées orientées vers les quatre points cardinaux. C'était le ventre de ma mère et j'ai trouvé mon père biologique qui était l'amant de ma mère et aussi mon père officiel, celui qui m'a élevé. J'ai rencontré un babouin et un hippopotame, le premier était mon père biologique et le deuxième mon père adoptif. Pour la première fois dans ma vie j'étais dans la confiance, je voudrais revenir dans le ventre de ma mère».
- Karim: «Je suis descendu en compagnie de ma panthère, nous étions à un carrefour plein de choix différents. Ma panthère a choisi à ma place et nous sommes allés vers la gauche dans une grotte, dans la grotte je me suis retrouvé face à un énorme précipice, à ce moment l'aigle est arrivé et nous avons volé au dessus de la forge et du précipice et j'ai vu à l'extérieur ma panthère en train de m'observer».
- Patricia: «Je suis descendue à travers mon magnolia en suivant ses racines en bas et encore plus bas, je suis tombée dans un désert de pierres avec une grande lune et un soleil dans le ciel. J'ai trouvé une vieille maison, j'y suis rentrée et à l'intérieur j'ai reconnu la vieille maison de la voisine de mes grands-parents, quand j'étais petite tout

le monde dans le village disait qu'elle était une sorcière, mais avec moi elle était toujours aimable et elle me donnait des petits gâteaux».

Les participants construisent des récits qui sont à chaque fois plus complexes et riches en détails. Les éléments qui composent les visions possèdent différents plans qui se superposent. Les discours sont des flux continus dans lesquels chacun s'approprie des visions des autres pour les faire rentrer dans la sienne. Si au cours du premier voyage nous assistions à un dédoublement entre le sujet et l'animal de pouvoir à rencontrer, maintenant les deux figures sont séparées, chacun voyage à l'intérieur de son inframonde en faisant différentes rencontres avec des entités différentes. Plus question de se dédoubler, après un jour et demi de voyages, la perception est guidée et ciblée pour la rencontre d'un autre, un autre qui continue à se métamorphoser en plusieurs animaux, mais qui garde sa place dans les univers personnalisés par les participants.

Les voyages continuent, s'enchaînent un après l'autre et les participants poursuivent leurs récits. Les voyages sept, huit et neuf sont structurés comme les autres avec des détails qui s'accumulent à chaque fois et que nous retrouverons dans les derniers voyages ceux qui servent à conclure le parcours des participants. Pour cette raison je n'ai pas retenu nécessaire de les illustrer tous, mais je préfère présenter directement l'avant-dernier et le dernier voyage qui permettront de tirer quelques commentaires sur l'expérience vécue.

- Voyage 10

L'avant-dernier voyage servira à jeter à la forge tout ce qu'il faut changer dans sa propre vie. Pour ce voyage, il est important que tous les éléments trouvés dans les voyages précédents soient présents.

- Sylvie: «Je veut jeter à la forge la jalousie de mon mari pour Stéphane, car je sais qu'il m'a trompée. Je me suis immergée dans une piscine d'or. J'étais en Afrique, la tribu du village faisait un rituel pour moi et il y avait un éléphant».
- Nicole: «J'ai retrouvé mon oiseau mythique et il m'a dit clairement que je ne pouvais pas rester ici, je dois bouger. Nous avons volé ensemble en Amazonie et sur l'Himalaya jusqu'à Shambhala. Je me sens finalement une vraie femme, tous les

hommes de l'armée étaient autour de moi, mon oiseau m'a dit que je dois récupérer ma féminité».

- Karim: «Mes armées étaient des armées de musiciens, nous étions dans une grotte qui finissait dans la mer, il y avait une longue table et une épée, mais l'épée était une baguette de directeur d'orchestre. Il y avait aussi treize scarabées qui travaillaient autour de la table, et beaucoup de monde que je connaissais et des inconnus, il manquait mon grand-père».
- Olivier: «J'ai jeté dans la forge mon rapport avec l'argent et je me suis transformé en homme de lumière, je suis allé une deuxième fois à la forge pour transformer mon rapport avec les femmes et maintenant je suis prêt, c'est la femme qui a le bâton. J'ai ressenti le pouvoir du bambou et sa douceur».
- Patricia: «J'ai trouvé un petit vélo, je l'ai jeté dans le feu et le vélo est ressorti sous forme de "Ferrari" rouge flamboyante. À l'intérieur de ma forge j'ai trouvé des ciseaux, des tenailles et d'autres objets à mettre dans ma Ferrari, qui était conduite par Jack Nicholson. C'est tout prêt: la voiture, le dragon, le chauffeur, tout est chargé d'énergies. Je jette dans la forge tous les hommes de ma vie, moi je suis restée dans ma Ferrari et je jouais sur un grand tambour en argent».
- Marie-Pierre: «J'ai jeté toute la méchanceté que ma mère avait envers moi, et je l'ai fait en écrivant de petits "post-it" et je les collais sur les ailes de l'aigle. Je suis allée plusieurs fois à la forge, mon oiseau m'a dit que le moment de recevoir ce que je mérite est arrivé, j'ai un long voyage à faire encore».
- Deva: «Des alliés supplémentaires sont venus et parmi eux une buse, je lui ai demandée si je devais jeter d'autres objets dans la forge, la forge qui était mon ventre! La buse m'a répondu qu'il n'y avait pas d'autres choses à jeter, j'ai insisté et mon araignée semblait nerveuse, alors je me suis calmée et je me suis accroupie aux pattes de l'araignée».

Les voyages s'accumulent et à travers les riches images données, les participants font ressortir leurs souvenirs liés aux émotions et à leur vie.

Karim est un homme brun au regard charmant, originaire de Tunisie. C'est le dernier né, après quatre filles, et sa mère l'a élevé en lui faisant confiance, pour qu'il l'aide quand elle serait vieille. Son père est mort quelques années après sa naissance et il ne garde aucun souvenir de la figure paternelle, au contraire, c'est son grand-père qui l'a élevé. Le vieux monsieur était musicien, et Karim aussi est musicien et depuis une dizaine d'années, il habite à Lyon, avec sa femme française. Ils n'ont pas d'enfants, car il n'en voulait pas, au contraire,

le rêve de son épouse était de construire une famille nombreuse, pour cette raison, son couple traverse un moment de crise et c'est pour cela qu'ils sont en train de se séparer.

J'avais fait connaissance de Marie-Pierre au moment des premiers stages avec Madame Liliane, je l'ai suivie pendant plusieurs séminaires et je suis allée chez elle plusieurs fois. Marie-Pierre garde un aspect sobre et modeste, elle habite toute seule avec un chat noir, dans une grande et vieille maison délabrée au fin fond de la campagne près de La Roche-sur-Yon. Elle me racontera quelques bribes de son histoire personnelle. Je me rends compte à quel point les participants aux stages s'engagent dans la construction du récit de leur vie personnelle.

«Je suis issue d'un milieu assez modeste, mes parents étaient fermiers et mes grands-parents et mes arrière-grands-parents aussi, nous sommes originaires du bocage de la Vendée, je suis la troisième sur huit enfants, j'ai reçu une éducation assez sévère, pas trop d'amour ni de distractions. J'allais au collège en ville pour pouvoir étudier, et à ce moment là est né mon amour pour la lecture. Je faisais en sorte de recevoir des punitions pour ne pas rentrer chez ma famille en fin de semaine, pour pouvoir me renfermer dans la bibliothèque du collège.

À la maison, il n'y avait pas trop d'amour pour les enfants. Le mariage de mes parents aussi n'avait pas été un mariage d'amour. Ma mère était tombée enceinte d'un homme déjà marié, elle était considérée comme une femme déshonorée, plutôt que de la répudier, vu que sa famille avait des terrains à cultiver et qu'ils avaient besoin d'avoir des bras, elle a été obligée de se marier avec un vétéran de la première guerre, estropié et ivrogne. Ils ont eu sept enfants, en plus de la première, deux des huit sont morts à la naissance, nous sommes restés au nombre de six. Ma mère a passé vingt ans de sa vie enceinte.

Le foyer familial n'était pas très agréable: la misère, des violences et des abus...Je me suis réfugiée dans la lecture, je préférais rester dans l'internat à lire, à découvrir les histoires des indiens des plaines, j'étais fascinée par leur liberté et gênée par toutes les souffrances qu'ils avaient subies tout au long de l'histoire, moi j'étais toujours du côté des indiens! Après le collège, j'ai commencé à travailler et j'ai mis de côté les lectures et les indiens, mais j'ai continué à m'intéresser à toutes ces choses ».

- Voyage 11

Le moment du dernier voyage est arrivé. À travers ce voyage, les participants découvriront quelles étaient les mauvaises habitudes ou les difficultés auxquelles ils étaient liées, jusqu'au moment où elles ont été jetées dans la forge alchimique. Liliane, à la fin des battements du tambour, lance un cd musical avec une musique instrumentale relaxante, c'est du piano, et les participants restent allongés jusqu'à la fin du cd.

- Anne-Marie: «Je me suis concentrée pour faire le vide autour de moi, j'ai eu une forte émotion, un serpent est arrivé et je me souviens d'un conte de fées de mon enfance qui s'appelait "Tiquette et Tigor". J'étais partout dans la forge, j'étais en même temps moi et le grand oiseau, je dois trouver une plante».
- Delphine: «J'ai dansé autour du feu avec mes alliées, avec des ailes d'oiseau sur mon dos. Au fond du tunnel, il y avait une grande boule blanche sur laquelle il y avait mon arrière grand-mère».
- Sylvie: «Maintenant les choses sont beaucoup plus claires, j'ai jeté mes problèmes face à l'autorité à la loyauté et à mon lignage, il faut faire le nettoyage. Au centre de la forge il y a un énorme totem doré. J'ai ressenti tout l'amour des femmes du monde, et aussi pour vous qui êtes ici dans la salle. Du centre de ma forge pousse un majestueux arbre baobab, c'est un arbre d'amour».
- Marie-Pierre: «J'ai trouvé un forgeron qui avait préparé un grand feu. J'ai ressenti tout l'amour dont j'avais besoin, j'ai câliné la petite fille qui se trouvait à côté du feu, et j'ai grandi beaucoup. Ma mère était souvent malade, elle était toujours proche de la mort, j'ai grandi avec l'idée que devenir femme signifiait mourir. J'ai jeté à la forge mes peurs et ma soumission face aux hommes, et de la forge est sortie une magnifique danseuse de flamenco, et j'ai compris que j'avais hérité de la fierté de la danseuse. J'ai eu une dernière image, c'était toutes les femmes maltraitées du monde et leurs souffrances».

Marie-Pierre racontera à la pause que quand elle avait une entreprise de transport avec son mari, elle conduisait des poids lourds en France, en Espagne, au Portugal et en Italie. Marie-Pierre allait souvent charger des matériaux de construction dans une grande entreprise à la frontière espagnole, elle devait manœuvrer son grand engin pour faire marche arrière et rentrer dans le hangar du dépôt, une manœuvre assez compliquée, avec les ouvriers de l'entreprise qui la surveillaient en attendant toujours une faute de sa part. À ce moment, Marie-Pierre allumait la radio et passait une vieille cassette de flamenco, et elle faisait toutes ses manœuvres en écoutant cette musique galvanisante: « C'était ma marche triomphale! »

- Nicole: «J'étais avec mon loup et l'oiseau et des archétypes. J'ai jeté à la forge l'hippopotame et le babouin; à l'intérieur de la forge il y avait une énorme statue phallique qui ressemblait à la Tour Eiffel, je dois aller dans le pays du matriarcat. À la base de la statue il y avait une chamane femme qui m'invitait à signer le contrat du matriarcat, mais je l'ai jetée dans la forge. J'ai rencontré une sorcière avec un pacte du diable, mais elle aussi a été jetée dans la forge. Il y avait aussi un hominien un

australopithèque avec un contrat de survivance mais lui aussi a été jeté à la forge. Je me souviens d'un feuilleton qui passait à la télé dans les années cinquante, soixante, c'était "Aigle noir et perle de rosée"».

- Patricia: «J'ai jeté mes préoccupations sur le fait d'être aimée ou pas, la confusion entre amour, besoin d'un homme et solitude».
- Delphine: «Une petite renard est arrivée, ne disait rien, c'était comme moi à l'école, quand toute petite je ne disais rien, même pas au moment des interrogations des profs, mes copains se moquaient de moi. Quand je rentrais à la maison je pétais les plombs et mon père en toute réponse me donnait une claque pour me calmer».
- Karim: «J'ai des problèmes avec ma mère. Quand j'étais tout petit je dormais à côté d'elle, qui me disait que je devrais m'occuper d'elle à l'âge adulte; mais maintenant je me pose la question "qui c'est qui doit s'occuper de moi?" à partir du moment où ma mère me gardait à côté d'elle je me suis senti responsable des blessures des femmes. J'ai voulu jeter ma femme dans la lave, mais j'ai compris que ça n'était pas le cas. Ma femme doit résoudre ses problèmes à elle et moi les miens».
- Deva: «L'araignée est ma copine et j'ai confiance en elle. Je berce le paquet que j'ai reçu de l'araignée et si je ne l'avais pas reçu j'aurais été transparente. Mon mari, mon ex-mari et mon père sont arrivés; j'ai besoin d'être bercée, je voudrais jeter à la forge la partie plus faible de moi, mon ventre, mais ce n'est pas encore le bon moment. Deva commence à pleurer. Elle continue en disant qu'elle se sent transparente, à travers des larmes, un ton suppliant, le groupe entendra: "Je voudrais devenir visible". Elle se lève et elle va à l'autel, déplace une petite bougie allumée et en continuant à pleurer affirme qu'elle ne veut plus cacher la flamme derrière la transparence et l'invisibilité».

Deva me racontera sa biographie, une vie faite de rencontres et marquée par un moment de douleur qu'elle n'arrive pas à résoudre. C'est une femme âgée de 46 ans, grande et délicate, brune aux cheveux lisses et aux yeux noirs et souriante. Un visage et une taille de gamine. Pendant une dizaine d'années, Deva a passé six mois en France en travaillant comme guide touristique, accompagnant des groupes en bus en Europe, et les six autres mois elle partait en Inde, à Pune, dans l'ashram, fondé par Osho Rajneesh (disparu en 1990). Elle n'exerce plus en tant que guide, maintenant elle s'occupe de Aura-Soma³. Deva a découvert pour la première fois la pratique de l'*Aura-Soma* à Paris, dans la librairie Les Cent Cielles, fascinée par le pouvoir de la couleur et de l'énergie des petites bouteilles, elle vient de

³ Dans le premier chapitre je donne une courte explication en note de bas de page sur la pratique Aura-Soma.

commencer son cours pour devenir *Aura-Soma Colour System Teacher* à l'académie Asiact⁴ de Tetford en Angleterre. En plus, elle est experte de yoga, astrologie, reiki, tarot et tout récemment elle s'est mise à la peinture.

En dehors du stage, elle me parlera de sa famille et de sa tumultueuse vie affective.

Deva a eu un nombre important d'amis, d'amants, de rencontres et seulement récemment elle a commencé à se calmer aux côtés de son conjoint. La femme a aussi essayé différents parcours thérapeutiques, en passant par les plus structurés tels que la psychothérapie et la psychanalyse, pour essayer de se soigner à travers des pratiques telles que le yoga, la méditation et le chamanisme. Elle a compris qu'elle ne pouvait rien faire, face au caillou incrusté en elle. À l'âge de quatorze ans, elle fut violée par son oncle qui vivait avec sa famille; la jeune fille, à l'époque, n'en avait parlé à personne, l'oncle était rentré en Italie et quelques temps après, il mourut. Le dernier sophrologue consulté par Deva lui expliqua que, dans la vie, il y a des choses qui restent impossibles à résoudre, cachées mais tout le temps présentes, comme des cailloux qu'il est impossible de retirer.

Elle participe au séminaire de Liliane car le chamanisme l'apaise, et surtout elle aime le partage: «C'est bien d'en parler avec les gens, ça soulage».

Liliane clôture la session en expliquant qu'il faut jeter à la forge l'amalgame avec les autres cultures, car les intentions doivent être ancrées dans le monde réel, le partage donne un pouvoir collectif grâce auquel nous recevons plus de force. Il est nécessaire aussi de comprendre s'il y a des raisons plus profondes qui causent certains comportements, trouver ces raisons pour sélectionner ce qui est nécessaire. Le séminaire est terminé, la femme joue du tambour et tous la suivent, Liliane sollicite le groupe pour participer au prochain stage sur «Le recouvrement de l'âme».

7.3 Le voyage chamanique en tant que outil thérapeutique

Le voyage chamanique fonctionne comme un dispositif qui semble à la fois répondre aux dynamiques de l'analyse sur divan préconisées par Freud, avec la possibilité de faire émerger chez l'individu certains contenus refoulés, qu'aux conditions proposées par la Thérapie de Groupe proposée par Kaës et Bion pour ce qui concerne l'importance de la mise

⁴ www.asiact.org

en commun et de l'abandon de la dimension singulière du rapport thérapeutique, en introduisant le monde extérieur avec ses relations à l'intérieur de la thérapie.

L'animateur du groupe s'occupe en premier lieu de construire un cadre tranquille qui permette aux participants de se relaxer et de se concentrer sur eux-mêmes. Dans la pénombre de la pièce, le silence, la position allongée, la chaleur, le rythme du tambour sont conçus pour permettre au sujet de porter son attention vers un univers intérieur propre dans lequel puissent s'exprimer les images mentales sollicitées par l'animateur. C'est ainsi que se construit un espace d'imagination dans lequel le patient/client réussit à se voir en action.

La montée tout comme la descente dans l'univers tripartite offert aux voyageurs chamaniques doivent se faire lentement et progressivement, de manière graduelle, ce qui permet au sujet de se construire un parcours propre (quoique extrêmement structuré) qui lui donne l'impression d'être libre de se mouvoir au sein de ce dernier.

Une observation plus attentive des différents passages du voyage chamanique nous permet de noter qu'il existe de fortes analogies avec la technique du thérapeute français Robert Desoille qui a pour nom le Rêve-Eveillé Dirigé en Psychothérapie, théorie élaborée à partir des années 20 (XX^{ème} siècle) et que son créateur a affinée au cours des quarante ans qui ont suivi.

Les exercices du psychologue français proposaient une séquence d'images guidées. Ces images étaient dirigées par le patient qui se trouvait en état de semi-éveil. A travers l'élaboration des représentations initialement proposées par le thérapeute et avancées ensuite par le patient, on en arrivait à créer durant les séances un univers imaginaire reconnu et reconnaissable pour le patient. Au cœur de cet univers, la personne souffrante pouvait élaborer son propre vécu douloureux et l'exprimer au thérapeute qui interprétait les symboles qui émergeaient durant les sessions.

La pratique de l'imagination active et guidée permettait, selon son auteur, un processus de soin qui avait lieu dans l'imaginaire et qui se reflétait ainsi dans la vie réelle du sujet. « Ici, l'homme vit son drame dans l'imaginaire. Il est protégé par l'imaginaire. C'est toujours en lui qu'il élabore les schémas dynamiques qui conduisent à l'action. A travers la prise de conscience de ses problématiques intérieures, à travers leur résolution dans les scénarios du Rêve-Eveillé, il retrouve des énergies perdues, des espoirs abandonnés et il reconstruit lentement son psychisme avec l'aide du psychothérapeute. Il peut voir son destin dans sa globalité, il apprend à accepter les règles de l'existence et il peut s'y intégrer avec une lucidité nouvelle» (Desoille, 2010:11).

Les techniques chamaniques proposées durant les séminaires suivis au cours de ces années présentent d'innombrables analogies avec celles mises en œuvre durant le Rêve-Eveillé: le contexte, la prise en main par le thérapeute qui nous guide et la restitution.

Nous pouvons en même temps observer les éléments qui s'en écartent: la situation de groupe, la sporadicité et la mise ne commun avec le groupe. Si, dans la thérapie proposée par Desoille et par l'école qui suit ses pas en France, en Italie et en Argentine, nous trouvons le fait que l'instauration d'un rapport thérapeute-patient avec le transfert qui s'ensuit⁵ et qui est à la base de la cure, dans le chamanisme, nous observons que l'on cherche à éluder ce lien, ou plutôt que la fidélisation à un chamane ou à un autre est essentielle mais qu'il n'existe pas d'implication requise par un parcours thérapeutique canonique qui prévoit l'instauration, des mois et habituellement des années durant, de rencontres régulières et structurées.

Ce qui émerge au contraire de l'analyse du voyage chamanique est la dimension relationnelle qui vient s'instaurer dans le triangle composé de la présence du chamane (et tout l'appareil sonore, visuel et sensoriel qui va avec), le corps de celui qui consulte le chamane et les entités qui animent le panthéon chamanique (animal-guide et maître-spirituel).

Le corps est le premier lieu d'expérience de l'individu et en même temps de la collectivité, et il est aussi objet et outil pour l'action culturelle.

C'est sur le concept de dedans-dehors, c'est-à-dire de seuil, que se base la structure du voyage chamanique comme outil thérapeutique.

Il est possible d'envisager le voyage chamanique comme une césure, un moment qui marque un avant et un après. Ce moment de rupture, de séparation et de transformation de l'individu est marqué par la rencontre avec l'animal-guide. Le voyage chamanique avec tout l'appareil construit autour de lui pourrait être comparé à un rite qui permet la mise en relation entre les participants humains (le chamane et les patients) et les participants non humains (les entités).

A travers l'incorporation de l'animal-guide, le participant fait l'expérience de la présence d'un être non humain ou spirituel ou immatériel qui s'installe dans sa vie, et plus précisément encore dans son corps.

⁵ «Dans le R.E., ce n'est pas le psychothérapeute lui-même (comme en psychanalyse) qui sert de signal détonateur du transfert. Le signal se retrouve dans une image symbolique qui n'apparaît en général pas si ce n'est avec le temps. Cela assure au patient la plus grande liberté dans l'expression des sentiments. Il les transfère sur les images, et le psychothérapeute, en agissant au moyen de la règle de la montée et de la descente, lui permettra d'avoir à la fois une perspective et une liquidation du passé sans angoisse et une reconstruction de la personnalité, une nouvelle attitude mieux adaptée à la réalité » (Desoille, R. 2010:47).

L'individu est ainsi directement et personnellement impliqué dans la recherche et dans le type de relation qu'il veut instaurer avec cette nouvelle forme spirituelle qui entre de fait dans la vie réelle du sujet-consultant.

A travers le voyage chamanique, le patient apprend à connaître cet être non humain et à se mettre en relation avec lui; il véhicule à travers lui des émotions qui seront exprimées et partagées au sein du groupe de référence, comme le soutient Houseman: « Tout est fait pour que des expériences intentionnelles et émotionnelles circulent entre les participants alors caractérisés par une subjectivité multiple ».

Outre la parole et la gestion des images comprises comme des visualisations, il est important de souligner le rôle de l'instrument de musique, le tambour, comme ultérieur élément capable de créer une relation, un contact entre le monde des humains et celui des non humains.

Les battements du tambour scandent les journées chamaniques, chaque participant en achètera un ou en construira un au cours de son existence, mais durant les premiers contacts avec le monde chamanique, nous voyons comment le tambour est une prérogative du chamane. Le son devient une sorte de médiateur sensible qui sert à mettre en communication l'intérieur et l'extérieur du corps. Le son joue par conséquent un rôle actif au même titre que le parcours suivi par le consultant pendant le voyage chamanique. La séance musicale représente une immersion sonore dans laquelle le patient se trouve de manière presque fusionnelle.

Nous pouvons donc voir que la rencontre avec l'animal-guide facilite la rencontre et le passage d'un ensemble d'identités diversement structurées: depuis l'identité du chamane qui, en tant qu'occidental, demande un discours composite qui soit en mesure de l'identifier et de le construire en tant que tel. Pour passer à la construction de la rencontre avec l'animal-guide, qui est aussi le résultat d'un parcours visant à mettre en relation le monde extérieur avec le monde intérieur, jusqu'à arriver au dernier passage qui est celui de l'échange mutuel avec un groupe qui, tout en garantissant l'anonymat, n'en pas moins un groupe connu qui a vécu le même échange relationnel que chacun a vécu au fond de soi.

En observant les discours des participants, sans verser dans une tentative simpliste de psychologisation, différents aspects ressortent. Le premier est que les figures imaginaires rencontrées reviennent à plusieurs reprises chez les participants, l'ours, le loup, le bambou, les parents ou les arrière-grands-parents, ces sont des cas de figures qui sont pris dans les récits des autres et insérés dans le sien, il y a un enchaînement constant qui donne une sorte d'homogénéité aux discours dans leur complexité. Un deuxième aspect est lié au dédoublement par rapport à l'animal rencontré: certains participants les voient, d'autres sont l'animal, pour d'autres encore trouver l'animal guide parmi les autres animaux est compliqué.

Il y a un déplacement constant dans le positionnement des participants face aux esprits rencontrés: certains sont positifs, d'autres font un peu peur, certains incarnent des personnages réels, d'autres fusionnent avec l'atmosphère dans laquelle ils se trouvent. Un cadre narratif se dessine au moment du partage, pour lequel le rôle de la néo-chamane reste au deuxième plan, elle intervient de temps en temps pour donner des explications qui sont à la fois ciblées pour certains mais aussi génériques, pour permettre aux gens de trouver leurs propres réponses. Il ne s'agit pas de créer une disposition précise, mais plutôt de constituer un cadre à l'intérieur duquel chacun peut, à travers des images ou des métaphores, parcourir à nouveau un morceau de sa propre vie imaginaire ou réelle. Face à une sorte de linéarité et de simplicité du parcours proposé à l'assemblée, à rebours émergent des cadres narratifs complexes dans lesquels se mettent en scène un dialogue entre les participants, comme un scénario théâtral dans lequel pour pouvoir entrer en scène avec sa propre réplique, il faut être attentif aux répliques des autres.

La richesse des détails sera la constante de tout le séminaire, mais aussi nous observerons une mise à l'œuvre d'un double registre lié au monde réel et à celui de l'irréel qui est le fil rouge pour les enseignements néo-chamaniques. Les animaux sont décrits par leurs couleurs, la vivacité de leurs regards, au fur-et-à mesure les qualités attribuées aux entités contribuent à rendre de plus en plus réelle la rencontre avec ce panthéon métamorphosé aux apparences non-humaines. Les pratiquants ne doivent pas s'imaginer l'animal de pouvoir, mais ils doivent le chercher en parcourant un lieu connu. Il y a une superposition des deux plans, dont l'endroit réel sert en tant que pont pour rejoindre un lieu irréel, mais dans lequel ils sont censés rencontrer quelqu'un. Les voyageurs sont sollicités pour se déplacer dans un univers intérieur qui se crée à plusieurs reprises. Ce n'est pas tant la vision qui est demandée, mais c'est de faire des mouvements à l'intérieur de soi. Le registre sollicité est différent de la

simple imagination, car le mouvement a à voir directement avec la vie quotidienne, c'est à travers le mouvement que l'on explore et que l'on connaît l'espace qui entoure l'être humain, et c'est à travers ce même mouvement qu'il faut aller à la rencontre de l'animal de pouvoir, une visualisation cinétique est mise à l'œuvre. En même temps, des discours émergent une autoréflexivité par rapport aux entités rencontrées, avec une mise en abyme des images trouvées. Certains se posent la question, s'ils ont trop exagéré avec l'imagination, ou encore si l'animal n'est pas trop banal. Il s'agit d'indices nécessaires aux sujets, mais aussi au public qui l'écoute, permettant aux gens de rester à l'intérieur d'un périmètre rationnel en se questionnant sur la véridicité et sur le positionnement entre soi et l'entité. Il existe une grande difficulté pour se situer à l'intérieur des cosmologies que chacun crée dans son esprit. Elles peuvent circuler à l'intérieur de soi, mais cette circulation a des contraintes qui permettent aux voyageurs de garder le contact avec la réalité, car pour arriver à interagir dans l'inframonde, nous avons besoin de passer à travers la réalité, en l'utilisant comme une passoire. À travers les divers voyages, au lieu de rechercher une universalisation des visions, il est plus important de souligner la façon grâce à laquelle les participants retrouvent la possibilité de libérer leur propre imaginaire, qui leur permet de s'ouvrir face à eux-mêmes et face au public d'inconnus qui est en train de parcourir le même chemin.

L'efficacité symbolique préconisée par Lévi-Strauss (1949) se retrouve ici liée au processus de réfraction du soi, à l'auto-conscience qui se manifeste grâce à des interactions avec des inconnus. Si dans le chapitre précédant nous avons pu observer une réverbération ou mise en relation nécessaire entre une nature extérieure et une intérieure, au moment des stages nous voyons le même mécanisme mis à l'œuvre, cette fois à l'intérieur de soi, mais qui nécessite un public extérieur pour se manifester et pouvoir revenir sur son soi plus intime et le faire ressurgir pour le raconter et le reconstruire au fur-et-à mesure à travers des cadres narratifs subjectifs mais partageables.

Au moment du stage de Tamara, l'objectif pour se retrouver devait passer surtout par la matérialisation des objets et dans un deuxième moment, en dehors du stage, il devait déclencher une crise à soigner; pour Liliane, l'efficacité est directement liée au pouvoir des récits narratifs qui permettent aux pratiquants de se rencontrer à l'intérieur de soi et en même temps de rencontrer ceux des autres qui font le même parcours. Grâce à cette rencontre d'un soi imaginé, les participants envisagent aussi la possibilité de se soigner, à travers un dispositif complexe qui offre une solution finale, et permet aux participants de se retrouver soignés par eux-mêmes, à l'aide des différentes entités expérimentées tout au long de leur parcours imaginaire.

Chapitre 8

Se soigner, c'est aussi soigner les autres

Les pratiques néo-chamaniques observées tout au long de cette thèse se constituent en tant que connaissances multiformes capable de s'adapter aux différentes situations. Pour ce dernier chapitre, je voudrais mettre en évidence un autre aspect du néo-chamanisme qui a à voir avec la dimension pédagogique des pratiques mêmes. J'analyserai les stages dits «avancés», proposés par Lorenza, en Italie; il s'agit de « La guérison chamanique et l'extraction » et « La mort et l'au-delà pour la perspective chamanique ». Dans ces deux stages, la dimension didactique, presque scolastique, des enseignements de Lorenza est particulièrement saillant. Elle s'attarde sur de longues explications théoriques concernant le chamanisme, sur sa cosmologie, et sur les entités qui habitent les différents mondes narrés.

Elle explique, de manière minutieuse, les principes qui sont à la base des pratiques et la façon à travers laquelle les participants peuvent utiliser certaines techniques pour aider d'autres personnes. Lorenza, à l'intérieur de ses séminaires, propose aux pratiquants des enseignements nécessaires pour devenir chaman et la manière de s'entraîner pour exécuter les pratiques proposées. Dans la dernière partie du chapitre, je montrerai comment la participation aux stages néo-chamaniques peut également être considérée comme une formation professionnelle. Les techniques apprises peuvent aussi être utilisées par des professionnels dans leur travail.

Tout au long de mes recherches, j'ai rencontré différentes catégories de spécialistes qui travaillent déjà dans des domaines distincts liés au champ du bien-être ou thérapeutique. Parmi les participants, il y avait des psychothérapeutes, des formateurs, des coachs, mais aussi des masseuses et des esthéticiennes, ou encore des personnes qui commencent à expérimenter les pratiques chamaniques pour leurs futurs clients. La présence de professionnels parmi les participants aux séminaires est une constante en Italie comme en France. Dans les deux pays,

il est possible de repérer un public homogène désireux d'apprendre des techniques à intégrer dans leur métier.

Les indications fournies par Lorenza sont claires, les participants aux stages apprennent des techniques qui leur serviront à la fois pour eux-mêmes et aussi pour d'autres. Cette forme d'enseignement a lieu tout au long des séminaires organisés par l'anthropologue néo-chamane italienne, comme nous l'avons vu dans le quatrième chapitre. Le Centre d'Études pour le Chamanisme en Italie, lié directement à la *Foundation for Shamanic Studies* californienne fondée par Michael Harner, propose des parcours institutionnalisés de deux ans pour ceux qui souhaitent se familiariser avec les techniques de guérison chamanique et devenir des « Praticiens Chamaniques » reconnus par ces organisations. Tout au long des séminaires, nous trouvons des enseignements qui sont orientés vers les participants, en tant que patients, mais en même temps un glissement s'opère transformant les pratiquants en praticiens. Ils sont censés apprendre des techniques pour eux-mêmes, pour se soigner et, à partir du moment où ils les assimilent pour eux, ils sont aptes à les expérimenter sur les autres. Nous verrons à travers la description du deuxième séminaire « La mort et l'au-delà dans la perspective chamanique » que les pratiquants doivent se projeter en tant que praticiens, ils doivent faire le voyage qui est appelé le « travail de psychopompe »¹; il s'agit du travail typique du chaman et non du patient. Les pratiques proposées par Lorenza sont ciblées sur la capacité de diagnostiquer une maladie de type physique et ensuite de l'éliminer du corps du patient. L'anthropologue-chamane enseigne aussi des pratiques pour apprendre aux participants la façon de voyager dans l'au-delà en utilisant des ressources imaginaires. Une fois que le pratiquant a trouvé la géographie spirituelle proposée par la néo-chamane, il est mis dans les conditions d'un voyage intérieur pour accomplir des actions telles que la rencontre des âmes de défunts afin de les aider à passer à travers différents infra-mondes pour atteindre la plénitude dans le Monde d'en Haut ou dans le Monde d'en Bas.

Il ne s'agit pas pour autant de pures images mentales. Que le voyage ait lieu pour guérir une maladie ou pour accompagner une âme perdue, les injonctions du néo-chamane sollicitent le patient dans sa corporéité. Comme le souligne G. Lindquist dans son étude sur le *soul retrieval* aux Etats-Unis, les images mobilisées par le chamane sont dotées de qualités affectives, proprioceptives et kinésiques et imposent une intense expérience sensorielle à ceux qui se soumettent à cette pratique (2004: 165). Cependant, à la différence des exercices de

¹ Dans la mythologie grecque le terme psychopompe était utilisé par désigner la fonction de celui qui guide les âmes des défunts vers le monde des morts.

« récupération de l'âme », il ne s'agit pas, dans les stages en question, du chaman qui voyage dans d'autres mondes pour récupérer l'âme du patient et lui permettre de se soigner émotionnellement, mais ce sont bien les participants qui expérimentent directement le voyage chamanique à la rencontre des différentes entités. Il faut souligner encore une fois qu'il ne s'agit pas de pures images mentales, ce qui sous-entendrait une diminution de leurs importances, car, que ce soit pour la guérison de la maladie ou le voyage dans l'au-delà, tout le corps du patient est appelé à répondre aux indications du néo-chamane, ces appels sont présentés d'une manière pro-perceptive en tant qu'expérience globalisante impliquant le corps tout entier². Ce processus est clairement expliqué par Galina Lidquist dans son article "Bringing the Soul Back to the Self" qui traite de praticiens chamaniques des Etats-Unis, analysés par l'anthropologue: «As with many other rituals, those staged by neo-shamans posit the existence of a reality alongside the ordinary, perhaps routinely unperceived by ordinary people in the everyday world, yet made real in and through the ritual» (Lidquist, 2004: 158). La réalité non-ordinaire peuplée par les diverses entités du panthéon néo-chamanique s'anime et devient palpable à travers les rituels proposés par les néo-chamanes.

8.1 La Guérison Chamanique et l'Extraction

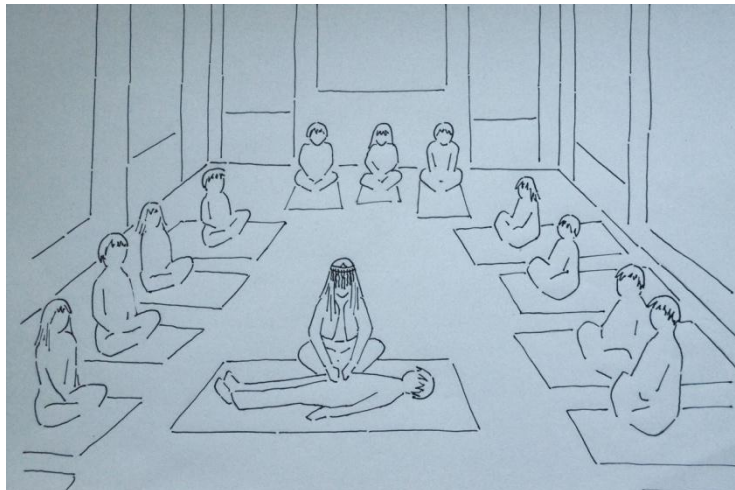


Figure 1 - La guérison et l'extraction de la maladie

² «As Csordas notes, it is imprecise to refer to such imagery sequences as *mental imagery*, since the images are presented to consciousness in proprioceptive, kinesthetic, and affective modalities not only as a mental pictures but as fullfledged embodied experiences. Even though the physical body of the journeyer lies immobile on the floor, the shamanic self is in the world of the journey- in non ordinary reality-through all of its sensual capacities» (Lidquist, 2004: 165).

Lorenza dispense le séminaire intitulé « La guérison et l'extraction de la maladie » sous la tutelle de la *Foundation for Shamanic Studies*. Les techniques d'« extraction » de la maladie qui y sont abordés s'appuient, comme l'explique Lorenza, sur celles du chamanisme Jivaro longuement étudié par Michael Harner.

On analyse ici les techniques que les participants apprennent pour extraire la maladie qui, comme l'explique Lorenza, sont issues du modèle du chamanisme des Indiens Jivaros, longuement étudiés par Michael Harner. Pendant le séminaire, toute une étiologie médicale est mobilisée et fait parfaitement ressortir le rôle du chaman dans le processus de guérison.

Pour avoir accès à ce séminaire, il est nécessaire d'avoir participé à celui de base, car, pour Lorenza, il est obligatoire de respecter la succession des différentes étapes permettant aux participants de connaître la géographie spirituelle habitée par les entités avec lesquelles le patient-participant doit se mettre en relation:

« Le séminaire de base fournit une introduction aux méthodes fondamentales du chamanisme. Les participants expérimentent le changement de l'état altéré de conscience à travers le rythme répétitif du tambour. Dans les voyages spirituels du Monde Inferieur et Supérieur de la réalité non-ordinaire, ils rentrent en contact avec un animal guide et un maître spirituel puis ils reçoivent les réponses à leurs questions. Les participants apprennent à ramener du voyage ces informations et à les intégrer dans leur vie quotidienne.

Le séminaire de base est le pré-requis pour faire partie des séminaires avancés. Pour le chamanisme, la dimension la plus importante de l'individu est spirituelle, il y a une circularité constante, et pour avoir un bon état de santé, il est nécessaire de garder son propre pouvoir spirituel personnel, car l'animal est l'âme. Dans ce séminaire, grâce à la divination préliminaire, nous pouvons trouver les choses négatives, nous utiliseront la force de l'esprit animal qui est plus forte que celle du maître. Le premier pas sera de repérer les animaux guides qui s'offrent à nous. Les esprits alliés habitent la réalité non-ordinaire et se rendre chez eux signifie que les individus se chargent de leur pouvoir »

L'au-delà présenté dans les séminaires est l'un des trois mondes qui composent la cosmovision chamanique proposée par le néo-chamanisme³.

³ La conception, répandue dans les cercles néo-chamaniques, de la capacité du chaman à se déplacer entre les différents mondes est issue de la description que l'historien des religions Mircea Eliade propose dans son essai sur le chamanisme et les techniques de l'extase. Dans les cosmologies présentées par Mircea Eliade, la vision tripartite du monde est récurrente. Le Monde du Milieu est celui des hommes, tandis que ceux d'En Haut et d'En Bas sont peuplés par des esprits de nature différente. Ces trois mondes sont reliés par l'*axis mundi*, représenté dans plusieurs sociétés asiatiques par le pilier central qui soutient les habitations. Lorsque cet élément de construction est absent, c'est un arbre, une liane ou d'autres plantes grimpantes qui servent à le représenter.

Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, la première étape du chamanisme est la rencontre avec une entité qui habite le Monde d'En Bas, l'animal de pouvoir ou l'animal totem. La deuxième étape consiste à trouver l'esprit guide ou le maître spirituel qui habite le Monde d'En Haut, à l'aide du son du tambour considéré par les praticiens comme « moyen de transport ». La technique correspond à celle qui permet la rencontre de l'animal mais elle est reconfigurée pour effectuer un parcours ascensionnel qui permettra aux pratiquants de rencontrer un maître dans un monde d'en haut. Pour entreprendre ce voyage, les sujets impliqués doivent se connecter à la réalité tangible et repérer un endroit connu de la vie ordinaire qui part vers le haut, tel qu'un escalier, une corde, une plante grimpante, un arbre, une liane, des nuages. Cela doit être un élément qui hisse le sujet vers un monde peuplé de guides spirituels qui ressemblent aux humains. Le pratiquant est censé trouver son propre guide spirituel et attendre un signe qui confirmera la reconnaissance mutuelle entre le pratiquant et l'entité. Après avoir rencontré le maître spirituel, le pratiquant retourne à la réalité ordinaire grâce à l'appel du tambour du néo-chamane⁴. Les voyages chamaniques qui permettent d'expérimenter un univers tripartite, peuplé par des entités, sont conçus comme un moyen ultérieur du processus relationnel que le pratiquant engage pour lui-même. Parce que les entités rencontrées sont modelées par les attentes des pratiquants, elles servent à les aider directement, à travers deux fonctions différentes: l'animal totem répondra aux questions relatives à la vie personnelle du sujet tandis que le maître spirituel aura le pouvoir de lui donner de la sagesse, mais cette figure aura principalement le rôle de guide dans la vie quotidienne des pratiquants.

Lorenza commence la session en donnant des explications au préalable qui serviront à comprendre le développement des deux journées:

⁴ Le chaman voyage dans la réalité non-ordinaire, dans ce qu'on appelle le Monde d'En Bas et le Monde d'En Haut et, parfois, dans certaines parties du Monde du Milieu. Le d'En Bas est un monde immatériel qui existe sous la surface de la Terre et où l'on se rend par un *tunnel*. Le Monde d'En Haut est un monde éthéré qui se trouve de l'autre côté du ciel, au-delà de l'univers physique; il est accessible par une ouverture dans les nuages ou dans la voûte du ciel. Le Monde du Milieu est le monde de l'existence humaine, qui a aussi une dimension spirituelle ou non-ordinaire. La structure tripartite du cosmos est un concept largement utilisé dans les cultures chamaniques. Les trois niveaux de réalité sont reliés par un axe central (axis mundi), diversement représenté, par l'Arbre ou le Pilier du Monde, la Montagne Sacrée, etc. Cette conception du cosmos ne relève pas exclusivement du chaman, mais est partagée par tous les membres de sa culture. Pour le chaman, cependant, ce n'est pas une simple représentation ou un concept, mais une expérience, le chemin «concret» qu'il doit suivre pour pénétrer dans le royaume des esprits. Comme il est déconnecté d'un contexte culturel particulier, le *core shamanism* permet aux praticiens d'explorer indépendamment les différents niveaux de réalité pour découvrir leur configuration, ou géographie, ainsi que le nombre de niveaux qu'ils possèdent. "Anthropos & Iatria Anno VII Numero IV, Metodologie del Core Shamanism. Sciamanismo Transculturale, Cifr. M. Harner pp.89-96.

« Pendant ce stage, vous apprendrez des techniques pour soigner des maladies physiques ou mentales mineures, telles que les phobies. Il faut savoir que le chamanisme ne s'utilise pas pour soigner des troubles psychologiques majeurs, tels que les psychoses maniaco-dépressives ou la schizophrénie, parce que ces problèmes pourraient avoir des causes différentes. Pour la description de la maladie, nous parlons "d'esprit désincarné" mais il ne s'agit pas de la possession diabolique au sens catholique du terme [La femme fait un grand geste avec ses mains pour indiquer les choses liées au passé]. Lors du séminaire, nous ne considérerons pas les esprits désincarnés qui n'ont pas conscience de leur mort, ils ne savent pas qu'ils sont morts suite à des causes liées à une mort improvisée comme les accidents ou bien liées à une mort violente. Pour cette raison, ces esprits continuent à errer à la recherche d'un corps dans lequel s'incarner, et dans ce cas, nous pouvons alors parler de possession.

Les objets symboliques que nous traiterons pendant ce séminaire seront ceux liés au Monde du Milieu. Les sentiments universels tels que la rage, la jalousie, la souffrance, après leur manifestation, ne se volatilisent pas, au contraire, ils se condensent et se coagulent. Il s'agit de minuscules pouvoirs présents dans le Monde du Milieu et qui peuvent pénétrer dans le corps de chacun. Ces minuscules pouvoirs peuvent être jetés [elle fait le geste de lancer une flèche] comme le faisaient les Indiens Shuar étudiés par Michael Harner. Il existe des endroits dans lesquels ces petits pouvoirs peuvent s'insinuer avec facilité, il s'agit des lieux bondés, dans lesquels se concentre beaucoup de stress, la rage, la souffrance, la tension, le mécontentement, tels que les prisons, les hôpitaux, les bars surpeuplés ou les lieux où se déroulent des luttes politiques. Le chaman est celui qui, comme un pont ou une porte, permet à ces pouvoirs d'arriver jusqu'au Monde du Milieu, mais c'est grâce à ses propres pouvoirs que la guérison peut arriver ».

Jusqu'ici, la néo-chamane a donné plusieurs informations sur la présence des maladies bien connues par le public. Ces explications font du chamanisme une pratique thérapeutique et le rôle du chaman est celui d'un guérisseur, mais Lorenza ne donne pas de notions sur les modalités rendant cette forme de guérison possible.

Les explications ne sont pas précises et les participants se posent des questions, mais, pour Lorenza, la solution la plus efficace est d'effectuer l'exercice de *Power Transfer* qui consiste pour le patient à recevoir immédiatement la puissance de l'esprit. Cet exercice fait partie des nouvelles techniques proposées par la *Foundation for Shamanic Studies*. la chamane explique:

« Après avoir trouvé l'esprit animal qui se rapporte à l'action du *Power-Transfer*, vous rentrerez dans un état fusionnel avec l'esprit guide, pour le transmettre immédiatement à celui qui est en face de vous. L'exercice que nous allons faire

prévoit une division en deux groupes: les destinataires-patients resteront debout autour de l'autel, et les autres, qui font office de chamans, s'allongeront par terre pour effectuer le voyage chamanique et récupérer le pouvoir. Dans ce cas, il faut interpeller le maître et non l'animal.

Le chaman travaille d'une manière différente du gourou ou du mystique, il se rend dans le monde des esprits et, là, il se connecte et fusionne pour rentrer ensuite dans le monde du réel; il s'agit d'un contact court mais intense. Au moment du voyage dans le Monde d'En Haut, il y a la rencontre avec le maître, on fusionne avec lui, on redescend dans le Monde du Milieu et il faut transmettre au patient ce qu'on a reçu, et ensuite le chaman s'allonge à nouveau. Celui qui est le chaman doit approcher ses mains du dos du patient sans le toucher.

J'ai assisté à une session avec une chamane espagnole très puissante, du même niveau que Michael Harner, et pendant ce même exercice, elle en a fait tomber trois! »

Pendant l'exercice, je me place avec la moitié du groupe qui a le rôle de patient; nous sommes debout, les yeux fermés, autour de l'autel, en attendant de recevoir le *Power-Transfer*. Je bouge un peu les jambes et, soudainement, une main me saisit le bras, je sursaute et j'ouvre les yeux, à côté de moi, un assistant de Lorenza me soutient, souriant, le regard complice. L'assistant a vu dans le mouvement de mes jambes, engourdies d'être restée longtemps debout, un clair signe de la présence des esprits dans mon corps. Dans le cadre des séances chamaniques, les événements même les plus insignifiants, sont considérés comme un signe, une manifestation de quelque chose qui est en train de passer. Une tentative de suspension de la réalité ordinaire est mise à l'œuvre, de façon à ce que le séminaire soit perçu en tant que un moment de disjonction du monde objectif. Les pratiques chamaniques visent à réorienter les perceptions sensorielles de pratiquants, structurant de plus en plus l'imaginaire mobilisé au cours de la séance.

Après une pause, le groupe rentre à nouveau dans la salle et Lorenza continue avec les explications concernant la cause des maladies liée aux entités qui habitent les différents mondes.

« La maladie peut être causée par la perte du pouvoir, c'est-à-dire la perte de l'animal de pouvoir. Pour extraire l'infirmité, il est nécessaire d'entrer dans un état fusionnel avec le patient, souvent appelé client. Les maladies sont des intrusions spirituelles, le chaman, grâce à son pouvoir, a la capacité de soustraire l'énergie vitale de la maladie, vue comme une inclusion. Le malheur a sa propre identité, et les intrusions sont des pouvoirs minuscules du Monde du Milieu.

L'extraction est une pratique très répandue dans le monde. Les Jivaros extraient la maladie à travers la méthode de la succion, les Huicholes mexicains utilisent le bâton à plumes ou la *limpia* en passant autour du corps du patient une poule ou un œuf. Ce sont des instruments qui fonctionnent de la même manière que la baguette divinatoire pour découvrir les sources d'eau, dans ce cas aussi, ce n'est pas la baguette qui bouge, mais c'est la main, et la baguette se transforme en une extension de la main.

Au moment de l'extraction, le chaman se trouve dans un état altéré de conscience, il secoue ses mains sur le corps du patient jusqu'à perdre toute sensibilité dans les membres. Pour permettre aux mains de perdre leur sensibilité, il faut qu'elles soient complètement détendues, pour pouvoir "sentir" des choses différentes.»

Après les explications, les exercices se poursuivent avec la technique, pour arriver à l'extraction de la maladie. Quatre passages sont effectués par le chaman: la visualisation, le voir, l'extraction et le fait de lancer la maladie à l'extérieur.

Suite aux explications, la néo-chamane donne directement un exemple de la pratique. Lorenza invite une des participantes qui a suivi les séminaires plusieurs fois et qui fait office d'assistante, à s'allonger par terre, sur le dos. La femme porte sur les yeux ce qu'elle appelle une *cortina*, identique à la coiffe des chamans de Sibérie, constituée d'un bandeau de cuir qui se serre derrière la tête, à ce bandeau sont attachées de petites cordelettes en cuir qui lui couvrent le visage, lui permettant d'entrevoir ce qui se passe autour d'elle. Elle se concentre et montre au public comment pratiquer la divination chamanique avec les mains. Pendant ce temps, elle raconte la procédure:

« Vous pourrez voir de la boue ou quelque chose de gris. Vous devez vous concentrer pour localiser l'intrusion, vous devez appeler l'animal guide, parce que le deuxième moment est celui de la vision à travers les yeux des esprits, les yeux des animaux. Vous devez passer plusieurs fois sur le corps du patient à l'aide de vos mains qui bougent, jusqu'à ce que vous vous focalisiez sur la partie que vous sentez répondre. Nous cherchons à voir quelle est l'intrusion, à l'intérieur de l'organe, souvent il s'agit d'insectes, d'araignées, de fourmis, de lombrics ou encore de morceaux de verre ou de clous rouillés, ou d'extrémités de flèches. Une fois que l'objet a été vu, il ne faut pas chercher à l'extraire, il ne faut pas en parler au patient et il faut oublier le problème. La visualisation chamanique est déjà le commencement de la guérison, et elle donne au corps une forte impulsion pour l'auto-guérison. Il ne s'agit ni de médiumnité ni de *channeling*, car le médium est seulement un canal tandis que le *channeling*, c'est différent. C'est vrai que le chaman canalise, mais il est actif autant que l'esprit. Le chaman est tout le temps dans un état de contrôle, il n'y a pas la perte de conscience, il y a la lucidité de poursuivre en pas méthodologiques ».

Le groupe est divisé en binôme et s'entraîne à l'exercice. La femme à côté de moi s'appelle Annalisa et c'est avec elle que je dois visualiser et voir la maladie.

Annalisa pose ses mains au-dessus de mon corps, après quelques minutes, elle me dit qu'elle n'a rien trouvé, et que je suis saine; elle a seulement ressenti mon fluide vital. Pour la deuxième étape, c'est moi qui dois visualiser au-dessus de son corps. Elle m'a fait savoir au préalable qu'elle avait une cinquantaine d'années et qu'elle avait des problèmes aux dents et aux gencives. Elle voudrait surtout trouver son équilibre intérieur, avant de faire de la chirurgie; les larmes aux yeux, elle me confie qu'elle essaye de tout faire pour combattre sa maladie, et qu'il s'agit d'une maladie importante, ce n'est pas qu'un problème dentaire; pour elle, c'est très difficile de faire face à cette situation. Je me concentre et je lui dis ce que j'ai ressenti, une chaleur qui commence au centre de son corps et qui se diffuse vers son visage, jusqu'à sa mandibule. Annalisa est rassurée par l'image de la chaleur, et apaisée par mes paroles. Elle m'explique son avis sur la maladie en général. Pour elle, c'est nécessaire de passer à travers la maladie physique pour avoir accès à la partie émotionnelle et ainsi soigner cette dernière. Elle connaît un couple d'amis, tous les deux souffrant d'un cancer; ils ont choisi une chirurgie médicale pour enlever leurs tumeurs. Ses amis ont parcouru des voies différentes, l'un des deux avait choisi de soigner l'aspect émotif puis de se faire opérer, tandis que l'autre avait opté premièrement pour le côté physique et l'aspect émotionnel ensuite. À son avis, ce qui est vraiment important, c'est de comprendre que la souffrance physique est une partie cruciale d'un processus émotionnel et physique, et que les deux aspects sont étroitement liés.

L'exercice est terminé, après la pause-déjeuner, le moment de l'extraction de la maladie arrive. Lorenza précise:

« Le troisième et le quatrième passage, le fait de jeter ce que l'on a extrait dans l'eau, est fondamental parce que l'eau purifie, nettoie, refroidit et neutralise. Pendant toutes les opérations, il doit y avoir un bol plein d'eau dans lequel plonger les mains, tout au long de l'extraction; à la fin de l'opération, on asperge le client avec quelques gouttes d'eau. »

Les pratiques de l'extraction et de l'évacuation de la maladie exigent d'avoir comme point de repère une source d'eau, de préférence en mouvement, comme par exemple une rivière ou la mer, ou même un lac, à condition qu'il ne s'agisse pas d'un lac artificiel. Au cas où la source ne serait pas dans les environs immédiats du lieu des activités thérapeutiques, il sera important de découvrir la bonne orientation de la source la plus proche pour s'y

rapporter. La chamane indiquera les points cardinaux et la présence de l'eau à l'extérieur du bâtiment.

Lorenza propose une démonstration à but didactique du processus d'extraction, puis ce seront les participants qui devront répéter réciproquement l'extraction de la maladie. Tout le groupe est impliqué dans l'action: les participants occupés à jouer doucement du tambour prennent place derrière la femme qui est agenouillée à côté de l'assistante/patiente allongée sur le sol, les yeux fermés; les deux femmes ont la tête tournée en direction de la rivière Adda qui coule non loin et que l'on peut apercevoir de la fenêtre. Lorenza commence à faire vibrer les mains à dix centimètres du corps de la patiente. Au bout d'une dizaine de minutes, sur un geste de la main de la néo-chamane, le ton de la musique monte et le rythme s'accélère. Lorenza commence la procédure de l'extraction en correspondance avec certaines parties du corps, en se concentrant surtout au niveau des cervicales (l'assistante a eu un accident de voiture qui lui a causé un traumatisme au cou). La chamane, à genoux et penchée en avant, les mains fermées, fait le geste de recueillir un objet circulaire, lève les mains au-dessus de la tête et avec un hurlement, jette la "balle" en direction de la rivière. Le geste de lancer à l'extérieur est répété avec vigueur une dizaine de fois et chaque fois, la femme se rince les mains dans l'écuelle; le dernier geste consiste à asperger d'eau la poitrine de la patiente. À la fin de l'exercice, les participants sont invités à répéter l'opération deux par deux.

Les couples font l'exercice et pendant ce temps six personnes jouent du tambour. La femme insiste sur le fait que les mains qui extraient doivent être utilisées comme un bec et qu'à la fin de l'opération, il faut absolument faire la "choque thérapie" qui consiste à jeter quelques gouttes d'eau sur la poitrine du patient et déclarer qu'elle n'est plus une personne malade.

À la fin de l'exercice, une femme veut partager son propre vécu:

« C'est mon animal de pouvoir qui m'a fait l'extraction, c'est la tigresse blanche. À la veille de ce séminaire, j'ai rêvé des crocodiles qui, la gueule ouverte, dévoraient un nouveau-né, c'était cruel mais j'en connais la raison, dans mon passé j'ai eu plusieurs fausses couches et j'ai compris que je ne pouvais pas avoir d'enfants, mais aujourd'hui, ma tigresse blanche m'a guéri ».

Elle commence à pleurer et son mari, à côté d'elle, l'embrasse avec douceur. Lorenza poursuit avec le discours:

« Il faut toujours respecter l'éthique chamanique, qui a comme principe fondamental d'avoir l'accord du patient, c'est lui qui doit vouloir se soigner, notre désir d'aider les autres ne peut pas être plus grand que le désir de l'autre de se faire soigner. Pour cette raison, nous utilisons les animaux de pouvoir, parce qu'ils sont objectifs, c'est essentiel d'être dans la compassion pour extraire la douleur du patient, le chaman est le guérisseur blessé. »

Une femme d'une soixantaine d'années affirme se sentir beaucoup plus légère qu'au moment de son arrivée:

« Dans le passé, j'ai souffert de crises de panique qui m'ont obligée à arrêter mon travail dans la boutique où j'étais depuis quinze ans, mais là, maintenant, je me sens libérée, je me sens d'une légèreté inattendue, merci, merci à tous ».

La néo-chamane poursuit:

« Il s'agit d'un travail qui pousse le corps à s'auto-guérir. Il faut avoir confiance. Il faut beaucoup de temps, ce sont les esprits qui décident; avoir confiance, c'est déjà une guérison. Après l'extraction, les patients se sentent renouvelés, ce sont les esprits qui guérissent.

Au moment où une personne tombe malade, elle a besoin d'un autre, d'un tiers qui l'aide. Quand vous pratiquez l'extraction sur les autres, c'est mieux d'éviter de parler directement de chamanisme ou d'animaux de pouvoir, c'est mieux d'utiliser des termes comme l'esprit d'aide ou de compassion, pour aider quelqu'un qui est malade. »

Les pratiques proposées par Lorenza dans ce stage sont destinées à permettre au public d'apprendre à se soigner. Comme le montrent les différents exemples, il s'agit de techniques qui sont appliquées à la fois à soi-même et aux autres. Le public est sans cesse invité à endosser un double rôle: une fois celui du patient et une fois celui du chaman. La frontière entre ces deux rôles est franchie grâce à l'intervention des entités non humaines, qu'elles soient l'animal guide ou les maîtres spirituels. L'alternance de ces deux positions, patient et chaman, permet aux participants de s'apercevoir en tant que double différent, les deux étant engagés pour le même résultat final, c'est-à-dire le soin. "Se soigner" passe par des techniques pratiquées sur autrui, d'une manière telle que soigner soi-même implique l'injonction de soigner l'autre. En même temps, si les gens parviennent à le faire sur les autres, cela signifie qu'ils peuvent le faire aussi sur eux-mêmes, dans une relation de résonance entre un soi patient et un soi chaman.

Ici, ce ne sont pas les intentions qui comptent le plus, mais la double position que chacun est censé occuper. Cette dynamique se situe dans un schéma relationnel qui prévoit d'occuper deux rôles distincts à travers la mise en relation de ces deux cas de figure, grâce à une répétition des techniques qui sont mises à l'épreuve au moment du stage; techniques nécessaires pour constituer une sorte de dualité entre le soi patient et le soi chaman, pour parvenir au résultat que se soigner soi-même, c'est aussi soigner les autres et inversement.

8.2 La mort et l'au-delà, dans la perspective chamanique

Pour ce stage avancé proposé par Lorenza, le double positionnement occupé par le thérapeute et le patient n'est pas pris en considération. Les participants sont, au contraire, invités à s'entraîner en tant que chamans pour comprendre et affiner la technique du voyage chamanique. L'univers présenté se fait de plus en plus complexe et, pour le connaître, les pratiquants doivent acquérir des techniques supplémentaires qui leur permettront de s'approcher de plus en plus du rôle du chaman. Tout le stage est focalisé sur l'explication des autres mondes et sur les différentes modalités à utiliser pour les traverser. La dernière étape vise à enseigner aux pratiquants comment entrer en contact avec les âmes des morts. Il est important de mettre en évidence le fait que si les participants font partie de ce stage pour apprendre des techniques leur permettant d'agir en tant que chaman, à la fin, certains bénéficieront aussi de ces techniques de façon thérapeutique pour se soigner eux-mêmes.

8.2.1 Première Journée: le démembrement

Au moment du stage avancé "La mort et l'au-delà dans la perspective chamanique", le groupe se retrouve à l'Hôtel Julia, endroit déjà connu lors des stages précédents avec la néo-chamane. Il y a une trentaine de personnes. Les hommes constituent vingt pour cent de l'assemblée. Sont également présents trois couples et six femmes qui suivent Lorenza depuis longtemps. L'âge moyen des participants est la cinquantaine, excepté une jeune fille débutante d'une vingtaine d'années qui est en couple avec l'un des hommes les plus âgés et les plus expérimentés en matière de pratiques chamaniques; elle a eu le droit de faire partie du séminaire parce qu'elle avait participé à un premier stage avec Lorenza. L'autel est déjà installé, au centre de la pièce. Les gens ont les yeux fermés, ils sont debout, en cercle autour

de l'autel; Lorenza commence à secouer les maracas et à siffler pour faire appel aux esprits qui « descendent » sur le groupe. L'appel dure une quinzaine de minutes et la chamane explique que ce séminaire est conçu pour aider en évacuant la peur de la mort.

« Le *core-shamanism* est la forme la plus conservatrice de toutes les formes contemporaines du chamanisme. Michael Harner a synthétisé des principes et des pratiques qui sont propres aux différentes traditions chamaniques; au fond de toutes ces connaissances, il y a un noyau commun qui s'enracine à la période paléolithique qui est liée à une tripartition du cosmos.

L'âme est immortelle, avec la mort, c'est le corps physique qui meurt, et elle se dirige vers un endroit différent, il s'agit d'un endroit d'évolution vers le haut ou vers le bas. Dans le chamanisme, il n'y a pas cet abyme présent dans notre culture. Je préfère ne pas utiliser le mot "morts", j'utiliserai le terme esprits incarnés, car ce qui est mort, c'est seulement le corps physique. La mort est une transition, c'est le passage vers une autre forme de vie. Quand quelqu'un meurt d'une mort violente, souvent, il n'arrive pas à faire cette transition. Pour ce séminaire, nous apprendrons à travailler avec les ancêtres qui sont passés, parce que les esprits du Monde du Milieu ne sont pas assez puissants. Nous ferons différentes pratiques qui nous nous permettrons de faire en travail de psychopompe. »

L'une des personnes présentes demande s'il y a une durée du temps spécifique pour que les âmes puissent passer. Lorenza répond: « Il faut le demander aux esprits. Michael Harner dit "journey on it" ».

Une deuxième femme de l'assemblée intervient: « Le temps du dépassement dépend des différentes cultures. Pour le catholicisme, la messe la plus importante est celle qui a lieu un mois après la mort et l'autre après un an ».

Lorenza renchérit: « Les prières peuvent être un bon moyen pour aider les âmes à passer, mais elles ne sont toujours efficaces ».

Elle annonce que, si au moment des voyages, quelqu'un rencontre une dame blanche ou un homme barbu, il faut l'ignorer, ils ne sont pas dangereux, ils habitent les lieux depuis des décennies, mais mieux vaut ne pas les déranger.

Comme souvent, le premier voyage chamanique est celui qui mène au Monde d'En Bas, pour découvrir quel est l'animal de pouvoir allié qui aidera les participants à faire face à leurs peurs de la mort. Suite au premier voyage chamanique, certains partagent leur vécu.

- « J'ai rencontré mon frère mort tout récemment, j'ai reçu un conseil très généreux, j'ai vu les yeux de ma nièce qui doit naître dans peu de temps, et à ce moment, j'ai eu peur. »
- « Nous irons au bord du précipice mais tu ne tomberas pas! »

- « J'ai rencontré mon animal au milieu d'une nuit étoilée et il m'a dit de pas avoir peur.»
- « J'ai assisté à une bataille où les gens se massacraient et j'ai essayé d'en suivre les âmes. »

Lorenza intervient pour réprimander la jeune fille qui parle de la bataille, :

« Tu n'as fait que le séminaire de base avec moi, n'essaye pas de faire plus que ce que nous sommes en train de faire maintenant, c'est dangereux pour toi et pour le groupe ».

Suite au premier voyage et au bref partage, il y a une pause-café et le groupe reprend le séminaire; Lorenza continue d'abord avec les explications sur la géographie de l'au-delà, sur les esprits qui y habitent et sur la façon de s'approcher de cet autre monde.

« Le chaman soigne le vivant, le mourant et le mort. Le chaman peut faire son travail en tant que psychopompe parce qu'au moment de ses voyages d'exploration, il connaît la géographie de l'au-delà, il peut faire tout ça car lui aussi a été mort, c'est-à-dire, il est le mort ressuscité à travers le processus d'initiation chamanique. À partir du moment où un esprit arrive à se transcender, il peut aider les autres. Le démembrement permet la dissolution de l'ego et le remembrement nous ramène au fait que nous sommes un esprit dans le tout. Remembrement vient du terme anglais *Re-member*, c'est un jeu de mots entre remembrance et remettre les membres [en tant que parties du corps]. Le chaman revient de l'au-delà avec la capacité de clairvoyance et de guérison, il est possible de retrouver tout ça dans les textes de Mircea Eliade et Michael Harner.

Il ne s'agit pas d'une pratique à enseigner à quiconque; aux Etats-Unis, elle a été effacée du programme triennal mais, en Europe, tout le monde continue à la pratiquer. Il s'agit d'un travail à faire avec précaution, à la seule condition qu'il y ait d'importants problèmes de santé ou des difficultés personnelles. Souvenez-vous que la première phase est celle du démembrement et après le remembrement pour revenir à la conscience que vous êtes "un", uni avec le tout. Il s'agit d'un long voyage d'une demi-heure, tandis que les voyages ordinaires durent un quart d'heure. Ces séminaires sont issus de quarante ans d'enseignement avec Michael Harner. Il s'agit d'un voyage dans le Monde d'En Haut et dans le Monde d'En Bas».

Un participant demande si c'est la personne qui choisit le monde où aller. Lorenza répond:

« Pour ceux qui ont participé au premier séminaire seulement, ils doivent écouter leur animal, les autres qui sont plus expérimentés doivent suivre leur cœur. Ressentez l'intention! Votre intention doit être puissante pour que vous puissiez être démembrés et pour revenir avec cette conscience d'une nouvelle union. Vous devez être vraiment clairs en formulant face aux esprits: "Je veux être démembré, emmène-moi!" Après, ne vous inquiétez pas, ce seront les esprits qui accompliront tout le reste, et ils mèneront l'expérience. »

Après les explications commence le long voyage à travers lequel les esprits démembreront les participants. Lorenza demande l'aide à une femme du groupe pour jouer du tambour, c'est quelqu'un d'expérimenté qui suit Lorenza depuis longtemps; pour ce voyage, deux joueurs de tambour seront nécessaires car ce sera un long périple. La néo-chamane jouera le premier quart d'heure et la femme enchainera la deuxième partie. Une fois le déplacement dans l'au-delà terminé, quelques-uns se confient.

- Cinzia, l'assistante, a reçu le démembrement d'un bras qui avait de l'eczéma.
- Une autre femme a reçu des conseils de la part des esprits: « Il faut se nourrir de ses propres limites pour arriver à sortir de son cocon ». J'étais un papillon et je devais naître, je me suis tournée et retournée pour m'échapper de mon cocon, j'étais en train de m'étendre, j'avais besoin de bouger.
- Une troisième femme décrit: « Ils se sont concentrés surtout sur mes yeux, et sur mon épaule gauche qui était blessée. Je ne connais pas la raison de cet acharnement sur mes yeux et sur mon visage. »

Lorenza manifeste sa joie pour les démembrements qui, à son avis, se sont bien passés, et elle demande s'il y a eu quelques cas de dissolution.

La fille la plus jeune du groupe annonce avoir fait l'expérience et qu'elle s'est sentie dissoute: « J'ai fait mon voyage sous terre et j'ai trouvé la silhouette en verre d'un homme et les esprits m'incitaient à y pénétrer. J'y suis rentrée et j'ai écouté une voix qui me disait remembre... ».

Madame Lorenza explique que les êtres-humains formulent leurs demandes dans la réalité ordinaire, mais eux [les esprits] s'occupent de la réalité non-ordinaire: « Pour soigner la raison, nous allons chez le psy, tandis qu'ici nous soignons l'esprit ». La femme poursuit avec la description des différentes couches de mondes qui occuperont la place des voyages successifs.

« Nous irons faire des voyages dans le Monde d'En Haut et après dans le Monde d'En Bas, avec comme référence, le destin des âmes. Quand nous ferons tous ces voyages, nous visualiserons d'autres mondes qui ont des entrées différentes, ce sera notre animal guide qui nous aidera pendant le parcours. Vous devez franchir des zones de transitions appelées "inter-mondes" qui sont visibles seulement au moment du travail avec la mort et l'au-delà, on ne les trouve pas au moment des autres séminaires.

Ces inter-mondes sont habités par les esprits défunts; les âmes qui arrivent dans cette réalité viennent du monde d'En Haut. Il faut savoir que les inter-mondes peuvent être obscurs et nuageux, vous pouvez y rester seulement trois ou quatre minutes. Ces deux inter-mondes se trouvent en dehors du Monde du Milieu, ils font partie d'une réalité non-ordinaire assez proche du Monde du Milieu; dans ces inter-mondes se trouvent souvent des sentiments compliqués ou même malins. Nous allons entreprendre deux voyages dans le monde d'En Haut: Michael Harner dit que les occidentaux préfèrent aller dans le Monde d'En Haut qui est typique pour les catholiques. Nous allons faire un premier voyage de douze minutes pendant lequel nous explorerons l'inter-monde d'En Haut, divisé en quatre niveaux. Pour ce voyage, l'entrée est obscure, il faudra la rechercher avec la force de l'intention. Il ne s'agit pas d'une entrée présente dans le monde du réel, car dans le Monde du Milieu, nous sommes déjà dans une autre réalité, si vous n'arrivez pas à la trouver, demandez à votre animal; mais il faut savoir que dans certains cas, les animaux ne peuvent pas y rentrer.

Quand le tambour commence à jouer, il y a le changement de la conscience, et vous rentrez dans la réalité non-ordinaire du Monde du Milieu.

Le Monde du Milieu est en même temps la réalité ordinaire et celle non-ordinaire. Quand vous voyagez pour rencontrer le maître, vous ne voyez jamais l'inter-monde car vous allez directement dans le Monde d'En Haut. Souvenez-vous d'explorer le monde d'En Haut et celui d'En Bas toujours par rapport au destin des âmes.

Quand vous êtes dans le monde des morts, vous ne devez rien accepter d'eux. Les âmes avec lesquelles nous travaillons pendant ce séminaire sont encore en évolution, il ne s'agit pas des maîtres qui eux ont déjà accompli toutes les évolutions. Faisons directement le travail, les choses seront plus claires pour tous. Après chaque voyage, vous devez écrire dans votre cahier trois ou quatre mots-clés. Nous allons explorer le monde trois, le quatre et le cinq, en passant rapidement sur le un et le deux. Tout le voyage aura une durée de douze minutes.

Si vous rencontrez des âmes défuntes, pour l'instant, faites attention à la manière avec laquelle elles se présentent; pour l'instant, la seule interaction est la communication verbale; il ne faut pas les toucher, les embrasser ou recevoir quelque chose de leur part. Il s'agit d'expériences individuelles dont chacun peut en entrevoir seulement une partie. Dans tous les cas, c'est important que vous trouviez un accord des sens dans le Monde d'En haut et celui d'En Bas. La réalité non-ordinaire n'est pas

consensuelle, chacun peut y voir des choses différentes, c'est ce qui est important, c'est la concordance par rapport au sens. Si vous éprouvez de la souffrance, cela signifie que vous êtes dans l'inter-monde.

Nous allons faire le voyage assez vite, mais si nous nous arrêtons quinze minutes à chaque niveau, vous verriez que les inter-mondes sont beaucoup plus complexes et qu'ils ont plusieurs couches. Les choses que vous verrez dans les différents niveaux peuvent être aussi des métaphores de l'évolution du parcours de l'âme.»

Au cours de cette longue explication, une sorte d'entraînement est proposé aux participants, pour apprendre à traverser les différents mondes qui animent le panthéon chamanique. Cet univers est présenté dans toute sa complexité, qui prévoit plusieurs couches à traverser pour rejoindre les autres mondes. Pour ce stage, le rôle de Lorenza est comparable à celui de l'enseignant, car elle n'est pas vraiment intéressée par les expériences vécues par les participants au cours des voyages, elle insiste plutôt sur les modalités utiles pour franchir toutes les couches.

8.2.2 Deuxième journée: aider l'âme des morts

La journée commence avec excitation car sera la mise à l'épreuve du voyage pour aider les âmes des morts. Pour cette dernière étape, les participants devront partir pour le monde de l'au-delà rencontrer les âmes et les aider à passer vers l'inframonde qui leur convient le mieux. Il y a beaucoup d'attente et quelques soucis par rapport à la lourde tâche dont les participants doivent s'acquitter. La journée commence en cercle, avec la néo-chamane qui siffle pour appeler les esprits; puis il y a une chanson chantée par tous, pour faire descendre avec plus de force les esprits sur le groupe et demander leur bienveillance. Lorenza, d'un ton solennel, poursuit avec les explications qui permettront aux participants de s'orienter et d'accomplir la tâche d'aide pour les morts.

« Nous ne pouvons pas voir dans notre futur, c'est aussi le premier principe de la physique subatomique qui nous l'explique, car l'observateur est toujours en train de modifier l'objet observé. Nous allons faire une *preview* pour demander aux esprits de voir ce paysage puis il faudra leur dire: “ Je veux être amené où ira mon âme après ma mort, mort que je ne verrai pas”. Nous nous référons au *core-shamanism* qui se base sur des pratiques indigènes validées depuis des milliers d'années.

Si au moment de ce voyage vous voyez des choses qui vous effraient, sachez qu'il s'agit des territoires de compassion et qu'il s'agit des alliés masqués qui nous défient. Ce voyage, il ne faut l'enseigner à personne; il s'agit de matériels enseignés seulement par la Fondation, c'est du copyright de la Fondation for Shamanic Studies.

En dehors d'un vrai contexte sérieux de travail, le proposer n'a aucun sens. Pendant ce voyage, vous pourrez voir beaucoup de symboles, prenez-les pour ce qu'ils sont, le symbole n'est qu'un symbole. C'est un pouvoir de guérison et vous pouvez le ressentir en tant que tel. Vous devez passer à travers l'inter-monde grâce à votre intention, mais il faut que vous essayiez d'aller le plus loin possible, sans vous arrêter dans l'inter-monde. Il ne s'agit pas d'une fiction, c'est une expérience spirituelle réelle. Le sens de ce voyage est que votre âme se transcende. C'est l'expérience en elle-même qui est le sens du voyage »

Les participants s'allongent dans leurs couvertures et voyagent au son du tambour pendant les douze minutes scandées par les battements de l'instrument. Au moment du partage, plusieurs personnes racontent avoir trouvé des gardiens un peu effrayants; Lorenza les rassure: « Avec les gardiens, il faut toujours dire "je suis ici pour apprendre" ».

Le groupe enchaîne avec un autre voyage pour aller à la rencontre d'un membre de la famille défunt, depuis longtemps, au moins plus d'un mois. Lorenza explique qu'il s'agit d'un bref voyage à faire pour son propre plaisir, pour leur dire combien ils ont été aimés, pour savoir s'ils vont bien et où ils se trouvent. Elle les met tous en garde:

« Surtout, il ne faut pas les toucher, ils doivent déjà être passés. Vous pouvez aller le chercher dans le Monde d'En Haut ou le Monde d'En Bas, à l'aide de l'animal guide. C'est une visite de courtoisie, pour savoir s'ils vont bien, ce sera un voyage assez rapide, pas plus de douze minutes. Je sais que ce voyage pourrait être la cause de tristesse, parce que vous les trouverez en évolution, sans la douleur, qui est typique du monde des vivants; mais c'est la fonction du chaman. »

Au terme du voyage, plusieurs personnes sont visiblement émues, une femme raconte avoir rencontré sa grand-mère qui lui a parlé et voulait lui donner des marguerites; elle était en grande difficulté car elle ne savait pas quoi faire, si elle devait les accepter ou les refuser. Lorenza clarifie:

« Dans ce cas, il faut lui dire [à la grand-mère] "je ne peux pas accepter tes fleurs, je te remercie beaucoup mais tu fais partie du monde des êtres désincarnés tandis que moi je suis un être biologique, mais je te promets que j'apporterai des marguerites sur ta tombe. Il s'agit d'un geste que vous pouvez faire dans la réalité »

Les exercices continuent et, pour le voyage suivant, les participants sont invités à travailler par deux. Lorenza joue du tambour. L'un des deux, le premier s'allonge pour partir chercher le défunt de son partenaire, pour voir si celui-là a un message à donner. L'exercice dure une dizaine de minutes. Le deuxième doit dire à celui qui fait le voyage: "Je voudrais que tu ailles rencontrer le membre de ma famille [dire lequel] que j'ai perdu".

Lorenza continue:

« Je vous l'enseigne en tant qu'apprentissage, au cas où quelqu'un vous demanderait ce type de travail en dehors d'un séminaire. Vous êtes en train d'apprendre, morceau par morceau, tous les voyages, pour vous entraîner le mieux possible, après, quand vous ferez le voyage en dehors du stage, ce sera à vous d'unifier toutes les parties apprises »

Le voyage successif sera fait dans le Monde du Milieu, pour voir s'il y a des âmes qui veulent passer dans l'au-delà. Dans l'après-midi, ce sera le dernier voyage qui permettra aux participants d'accompagner les âmes et franchir la dernière couche qui les empêche d'aller dans l'au-delà. Pour devenir psychopompe, les participants doivent revenir dans les mondes habités par les âmes qui errent et chercher les cas de ceux qui veulent vraiment partir.

Lorenza adopte un ton plus sérieux qu'auparavant et explique:

« Demandez-leur [aux âmes] si elles veulent aller dans le Monde d'En Haut ou celui d'En Bas, surtout ne les touchez pas, ne les prenez pas par la main, vous devez seulement les escorter vers le deuxième niveau des mondes, vous les escortez dans un endroit agréable du deuxième niveau. Une fois que la personne est prête, l'animal ne sera plus nécessaire, il ne doit plus rien faire. C'est le chaman qui amène la personne. Si vous en rencontrez certains qui ne veulent pas suivre ou qui ne savent pas qu'ils sont morts, c'est mieux de les laisser où ils sont, car il y a toujours beaucoup de monde qui veut y aller. Eux, ils se trouvent dans une autre sphère, c'est pour cette raison qu'il ne faut pas les toucher, car nous risquons de perdre notre énergie. C'est à nous, en tant que chaman, d'amener une âme de cette réalité pour la remettre dans le cœur de quelqu'un, à travers le souffle. En même temps, c'est notre tâche, en tant que chamans, d'accompagner l'âme, c'est notre responsabilité de les faire passer dans l'au-delà.»

Le groupe, au son du tambour, s'engage dans le dernier voyage à travers lequel ils doivent endosser le rôle de chaman psychopompe qui permettra aux âmes de transmigrer. Après une vingtaine de minutes de voyage et encore une dizaine de minutes pour revenir de l'expérience, certains partagent leur vécu.

La jeune fille raconte, émue mais souriante, que dans l'avant-dernier voyage, elle a rencontré un copain de cordée, le jeune homme était alpiniste et est mort pendant une escalade dans les Alpes. Quand la fille rencontre l'alpiniste, elle s'aperçoit qu'il ne se rend pas compte qu'il est mort. Ne sachant pas trop quoi faire et souhaitant pas lui annoncer brusquement qu'il est mort, elle lui donne un deuxième rendez-vous. Au moment du dernier voyage, la fille se rend au lieu du rendez-vous et retrouve son copain, tout équipé, avec son sac-à-dos, les piolets, les crampons et toutes les cordelettes nécessaires pour l'ascension. Il lui fait un grand sourire et la remercie pour sa gentillesse et il lui dit qu'il avait compris la raison de leur rencontre.

Une autre femme émue, les larmes aux yeux, raconte qu'au cours des deux dernières années, elle a perdu son père ainsi que son oncle et ses deux tantes, tous les quatre étaient frères et sœurs. Sa mère est encore vivante mais dans un deuil profond, et la femme voudrait aider sa mère, mais elle n'y arrive pas, elle ne veut surtout pas la quitter pour ne pas la laisser dans la solitude. Elle voudrait partir à l'étranger mais, en même temps, elle se sent coupable, car elle n'arrive pas à aider sa mère. Au moment du voyage, elle rencontre son père, car c'est lui qui a besoin de monter vers le haut; il lui dit qu'il a peur de ne pas arriver à le faire, car il a passé les dernières années de sa vie paralysé, dans un fauteuil roulant, suite à une grave maladie. La femme est encore plus désespérée, car elle ne sait pas quoi faire face à son père qui continue à souffrir dans l'au-delà, comme il avait souffert de son vivant. Mais au bout d'un moment, un animal apparaît brusquement, il s'agit d'un singe qui, en exécutant un saut magnifique, aide le père à franchir le niveau et donc à rejoindre son frère et ses deux sœurs. La femme pleure, son compagnon, à côté d'elle, l'embrasse; elle veut remercier le groupe car sans toute l'énergie du groupe, elle n'aurait pas pu aider son père.

Après une courte pause, la chamane revient sur la façon de se comporter en tant que chaman face à quelqu'un qui a besoin d'aide. Il y a une « éthique chamanique » à respecter, mais le rôle du chaman est celui d'avoir de la compassion et d'aider les gens même quand ils sont proches de la mort. Lorenza affirme que le chaman peut s'occuper des mourants et les aider à dépasser la peur de la mort. Elle s'adresse aux pratiquants en leur disant directement: « L'aide que vous pouvez donner en tant que chaman aux mourants, c'est les aider dans l'instant essentiel de la vie de chacun ». Elle continue en décrivant comment se comporter face aux malades, et si, dans un stage précédent, elle avait annoncé que le patient devait toujours être d'accord pour recevoir l'aide du chaman, maintenant, sa position change légèrement, car ce qui est important, c'est d'accompagner les gens à franchir l'étape, sans trop s'arrêter sur la conscience du malade:

« Ce n'est pas du tout nécessaire de parler du Monde d'En Haut ou des autres, surtout si vous savez qu'il s'agit de personnes très catholiques. Si vous allez chez quelqu'un que vous ne connaissez pas bien et que vous voyez accrochés aux murs de sa maison ou de sa chambre des images de la Vierge ou de Jésus, il est préférable de ne pas parler de chamanisme.

Regardez s'il y a des images de la nature ou, si la personne n'aime pas la nature, s'il y a des images stylisées, géométriques, comme des carreaux ou des cercles, ou encore des peintures abstraites mais très colorées; dès que vous trouvez un de ces repères, proposez à votre patient de s'immerger dans le tableau, ça lui permettra de rentrer dans un autre monde. Aidez-le à faire son chemin en entrant dans la peinture ou dans l'image, vous pouvez faire tout ça sans expliquer le concept du monde tripartite, ce sera beaucoup mieux, surtout pour le patient. »

Il est important de souligner que si le stage propose aux participants d'apprendre des techniques à utiliser pour les autres, il s'agit d'âmes et non de personnes vivantes; les pratiquants utilisent encore une fois ces techniques de façon thérapeutique, dans le sens où tous les apprentissages enseignés peuvent être utilisés pour aller à la rencontre des proches disparues et entretenir avec eux une dernière conversation en mesure de les aider et de s'aider eux-mêmes, face à la douleur de la perte.

8.3 Professionnalisme et stratégies créatives

Comme nous l'avons déjà analysé, ceux qui s'intéressent aux pratiques spirituelles contemporaines peuvent se confronter à la possibilité de construire de manière créative leur propre identité, construction qui passe à travers un parcours lié à la dimension thérapeutique du chamanisme ou tout simplement lié à une fascination face à ces pratiques. Durant des stages néo-chamaniques en Europe, nous retrouvons des participants qui sont aussi en train de se construire un parcours formatif à l'écart ou à côté des formations institutionnelles. Pour arriver à constituer ce parcours, les participants doivent apprendre les techniques et les expérimenter sur eux-mêmes. La plupart des participants cherchent à se construire un bagage expérientiel utilisable dans leur activité professionnelle. C'est un milieu qui est en train de se constituer et de se normaliser à travers la constitution de groupes, d'associations et d'organisations. Comme nous l'avons vu au début de cette étude, le point d'entrée du néo-chamanisme est le livre, accessible à un public assez vaste et hétérogène. Cette présence

hétéroclite des participants se manifeste par les différentes raisons qu'ont adhérents à suivre des stages. Certains les suivent pour des raisons personnelles liées à l'exploration de différentes formes de bien-être, d'autres suivent les stages pour devenir, à terme, eux-mêmes des chamans, tandis que d'autres utiliseront les techniques apprises pour les intégrer dans leur métier. A partir de biographies recueillies en France et en Italie, il s'agit donc d'analyser comment les participants de stages chamaniques cherchent à intégrer les techniques apprises dans leur travail de soin et de bien-être.

Si cette population est hétérogène en ce qui concerne l'appartenance sociale, elle est néanmoins homogène pour ce qui est de leur intérêt pour le bien-être de l'individu. Ces personnes portent aussi un regard curieux vis-à-vis des cosmologies qui se font et se défont le temps d'une semaine chamanique.

Les professionnels tendent à approcher le chamanisme selon différentes modalités. Certains préfèrent suivre des conférences dans les librairies, dans les salons d'exposition ou dans les festivals, tandis que d'autres suivent aussi les stages chamaniques. Par exemple, lors du festival chamanique de Dole (voir chapitre 2), une conférence intitulée "Psychiatrie, la psychanalyse et le chamanisme"⁵ a été dispensée par Claudine Ravnich, psychiatre et psychanalyste, et par Geneviève Loison⁶, médecin pédopsychiatre et chamane. Le public était composé d'une trentaine de personnes et quand G. Loison demanda combien de "psy" se trouvaient dans la salle, sept mains qui se levèrent en plus d'une sophrologue et d'une experte en Programmation Neurolinguistique. Le thème de la conférence était le rapport entre le chamanisme et les différentes formes de soin qu'il est possible de retrouver dans le domaine biomédical. Les intervenants étaient d'accord pour que les médecins traditionnels pratiquent le chamanisme, mais ils affirmaient ne pas pouvoir l'accepter pour des raisons juridiques, car cela pourrait risquer de perdre leur qualification de médecin pour celle de chamane.

L'attitude de ceux qui participent aux stages est plutôt ciblée sur une pédagogie pragmatique nécessaire à l'apprentissage des techniques chamaniques qui peuvent être utilisées dans le cadre d'une reconversion professionnelle.

En discutant avec les participants lors des pauses du séminaire de Liliane, je découvre Chantal qui est médecin allopathique et, depuis quelques temps, thérapeute; elle suit des

⁵ Il ne faut pas se tromper en lisant les termes psychiatrie et chamanisme associés, la conférence n'aura rien à voir avec l'analyse et l'ouvrage de Georges Devereux «Ethnopsychiatrie des Indiens Mohaves » publiée en 1961.

⁶ Elle est connue pour avoir pris part du documentaire français sur l'autisme Le Mur. La psychanalyse à l'épreuve de l'autisme, tourné en 2012.

formations pour apprendre la « respiration holotropique », développée par le psychiatre Stanislav Grof⁷. Je découvre aussi que cinq participants sont en thérapie avec Chantal, il s'agit de Nicole, Marie-Noëlle, Sylvie, Patricia, Olivier et Anne-Pierre.

Nicole était psychiatre dans un grand hôpital parisien mais, après trente ans de carrière, elle ne supportait plus de voir comment étaient traités les malades, elle a préféré se retirer de l'ordre des psychiatres pour se dédier à des thérapies qu'elle estime plus proches des gens, et depuis quelques années, elle travaille dans un cabinet avec sa fille, spécialiste des techniques de *rebirthing*⁸.

Marie-Noëlle a une soixantaine d'années, elle a pris part à plusieurs stages avec la femme hollandaise et elle m'explique les raisons de sa participation:

« Depuis toujours, je me suis intéressée aux liens familiaux, car tout vient de là; c'est là qu'il faut aller chercher pour comprendre la souffrance de chacun. J'ai appris à faire les constellations familiales⁹ et j'ai ajouté le tambour, j'ai mis du chamanisme dans ma constellation, car le tambour est un élément puissant, et je soigne les gens au son du tambour chamanique »

Elle a débuté en tant qu'experte en constellations familiales, en obtenant le diplôme à IPTC (Institut Philosophique et Thérapeutique de Conscience), elle a commencé avec ses amies, pour s'entraîner, et a remarqué que ses patientes allaient de mieux en mieux, puis, en demandant une rétribution modique, elle s'est constitué une clientèle. Récemment, ses pairs lui ont dit que ses prix étaient trop bas et que ça cassait le marché. Marie-Noëlle m'explique: « Je fais payer vingt euros la constellation, tandis que les autres font soixante euros... mais je trouve que soixante euros, c'est exagéré ».

⁷ Il s'agit d'une technique de développement personnel qui vise à induire un état modifié de conscience par une modulation particulière de la respiration.

⁸ La pratique du *rebirthing* se base aussi sur une technique de respiration qui vise à libérer les émotions.

⁹ La « constellation familiale » est une technique de développement personnel récemment élaborée qui puise dans les jeux de rôle et dans le psychodrame.

[Redacted Name]

Accompagnatrice en Développement Personnel
Constellatrice Familiale
Praticienne en Soins Energétiques au Tambour

Tél : [Redacted Phone]



*"Ce qui ne vient pas à la conscience,
revient sous forme de destin" Carl Jung*

Consultations individuelles
Ateliers de groupe
Me consulter pour les dates et les lieux

Constellations Familiales

Comprendre les mécanismes des pathologies familiales selon le principe de Bert Hellinger.



Une partie importante de nos souffrances et de nos comportements limitatifs trouve son origine dans nos systèmes familiaux et les générations passées. Deuils non faits, maladies, exclusions de membres, répétitions d'événements...



La Constellation Familiale est un outil thérapeutique qui permet d'aller visiter ces automatismes qui nous poussent à répéter les schémas de nos ancêtres. Ainsi la mise en évidence de manière simple des dysfonctionnements familiaux nous permet de les dénouer et de nous en libérer. C'est un outil de résolution personnelle et familiale pour prendre en main sa destinée.

Formée à la Constellation Familiale
Diplômée de l'IPTC
(Institut Philosophique et Thérapeutique de Conscience)



Figure 2 – Dépliant publicitaire produit par Marie-Noëlle

Sylvie, la propriétaire du lieu dans lequel se tenait le stage à la Rochelle (chapitre 6), est formatrice et coach comme son mari. Tous les deux travaillent pour des entreprises, ils sont souvent interpellés par les responsables de ressources humaines pour organiser des journées de formation pour la gestion des conflits ou l'acquisition du leadership. Sylvie exalte Liliane comme quelqu'un d'exceptionnel "dans le partage et l'humanisme pour les autres et pour la planète".

Elle explique

« Le travail chamanique de Van der Velde est aussi sur les constellations familiales. Grâce à elle, nous avons transporté cette méthodologie aussi dans les stages de formation que nous proposons aux entreprises. Quand nous faisons des formations, on n'utilise pas le terme "chamanisme" car c'est encore mal vu; je crois que la raison, c'est que les pays de l'Europe du Sud sont encore en arrière par rapport à ce sujet, parce que l'influence de l'Eglise catholique est encore trop forte ».

Annie et Louise suivent depuis quelques temps Liliane, mais aussi d'autres chamanes comme Aigle Bleu et Minthé¹⁰. Annie a travaillé en tant qu'employée dans une grande entreprise d'assurances, mais, à cause de sa diabète, elle a pris sa retraite à peine à

¹⁰ Annie et Louise participent au festival chamanique de Dole pour rencontrer Aigle Bleu, un Canadien qui exerce depuis trente ans ses activités en tant que chaman. Aigle Bleu, évoqué par ses disciples comme Grand Maître Indien, est défini dans sa brochure publicitaire comme «Homme Médecin formé par les Aînés spirituels de plusieurs Nations Amérindiennes. Il est porteur de la Sagesse des traditions Amérindiennes depuis 1987».

soixante ans, disposant désormais de temps pour elle. Louise aussi a des enfants, désormais adultes, et des petits-enfants. Annie raconte:

« Je fréquentais souvent la bibliothèque près de chez moi et j'étais tout le temps fascinée par la vie des Indiens, j'ai lu un tas de livres sur le chamanisme qui me fascinait tellement! Il y a quatre ans j'y ai trouvé les annonces de Liliane; j'en parlais avec une copine qui la connaissait, car cette copine allait en consultation chez Tamara dans son cabinet; quand Tamara a arrêté, elle a "dispatché" ses patients chez d'autres chamans et cette copine est partie rejoindre Liliane. Donc, j'ai commencé à fréquenter le cercle de tambour animé par Liliane et ses séminaires. A cette occasion, j'ai connu Louise. Quand on s'est connues, c'était le festival chamanique à Cogolin, à Trimurti, et moi ça faisait déjà quelques années que je voulais y aller; avec Louise, on est parties à l'aventure, il n'y avait pas de places dans les bungalows ni dans les hôtels, à la fin, nous sommes restées dormir dans ma voiture pendant trois nuits, mais qu'est-ce qu'on a rigolé! C'était super, pendant toute la journée il y avait des chamans qui faisaient des rituels, ils venaient de Mongolie, du Mexique, de la Colombie et le soir, nous rentrions dans notre "chambre" garée à l'extérieur de Trimurti. C'était vraiment drôle! »

Louise hoche la tête quand Annie parle, elle me raconte qu'elle vient d'écrire un livre sur son expérience en tant que voyante. Dans sa famille, sa grand-mère était voyante aussi, personne ne le lui avait dit, mais dès qu'elle était toute petite, à l'âge de sept ans, elle commença à avoir des visions, et puis en parlant avec sa mère, elle a découvert que sa grand-mère aussi avait ce don. Il y a deux ans, elle a décidé d'écrire un livre sur son histoire, en autofinçant l'édition de l'ouvrage. Annie et Louise, après leur rencontre fortuite, ont fréquenté différents séminaires en suivant surtout les trois chamans mentionnés plus haut. Récemment, elles ont commencé à travailler ensemble en donnant des conférences sur le chamanisme dans la commune où elles résident. Se définissant comme « Thérapeutes chamaniques », elles organisent aussi des initiations chamaniques avec le tambour.



Figure 3 – Dépliant publicitaire d’Annie et de Louise

Jean-Marc, a cinquante ans est formateur travaillant pour différentes entreprises. Au moment de la pause-café, il me raconte qu'il venait de rentrer d'un voyage organisé au Pérou où il avait passé un mois avec un chaman que lui avait conseillé un ami. Ce séjour visait son initiation à l'usage de l'*ayahuasca*. Il affirme que la consommation de cette décoction psychotrope lui a donné une connaissance plus profonde de lui-même. Cette expérience lui a aussi permis, dit-il, d'acquérir des connaissances sur les mécanismes comportementaux des hommes, ce qui lui a apporté des bénéfices dans sa vie professionnelle. La pratique du chamanisme avec Liliane, qu'il considère plus souple, lui permet à son tour, explique-t-il, de mieux saisir les autres, ce qu'il estime être la partie la plus importante pour son travail de formateur.

Dans le cadre des séminaires italiens, j'ai rencontré d'autres personnes engagées dans les pratiques chamaniques pour des raisons à la fois personnelle et professionnelle. Edoardo a cinquante-deux ans et vient de Bologna.

« J’ai travaillé pendant une trentaine d’années pour l’entreprise Nationale pour la téléphonie, j’étais technicien informatique bien que j’aie fait des études en économie. Puis je me suis marié et j’ai eu deux enfants. J’ai commencé à m’intéresser aux différents styles de massage, et j’ai commencé à faire de la pratique avec mes amis, pour le plaisir. Au bout d’un moment, je me suis rendu compte que chaque moment de libre était dédié aux massages, et que mes intérêts étaient finalement tous tournés vers l’apprentissage de différentes techniques pour le bien-être et pas un seul pour mon travail. Au cours des années, j’ai essayé de me spécialiser au massage “*Shiatsu*”, les “cranio-sacrales” et “digitopressions”, j’ai suivi des cours et j’ai obtenu différents diplômes. A un moment donné, j’ai vu que j’avais de plus en plus de personnes qui me recherchaient pour mes compétences comme masseur, ainsi, je me suis décidé à quitter mon travail chez Telecom et je me suis dédié entièrement aux choses que j’aime faire. C’est comme ça que ma vraie vie a commencé. J’ai divorcé, et maintenant j’ai fondé une association culturelle où nous organisons plusieurs activités comme des cours de bioénergétique ou *biodanza*, différents types de massages yoga, des séminaires, des conférences sur le chamanisme, et à la fin, je fais ce que j’aime vraiment!”

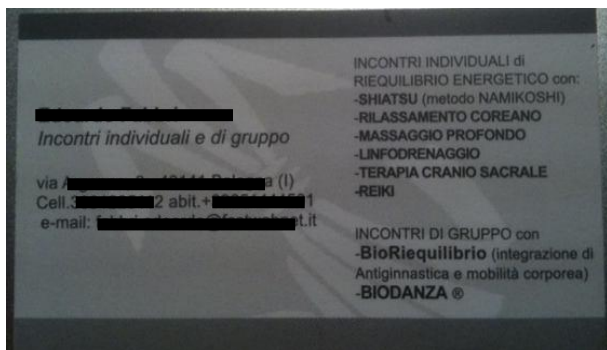


Figure 4 – Carte de visite

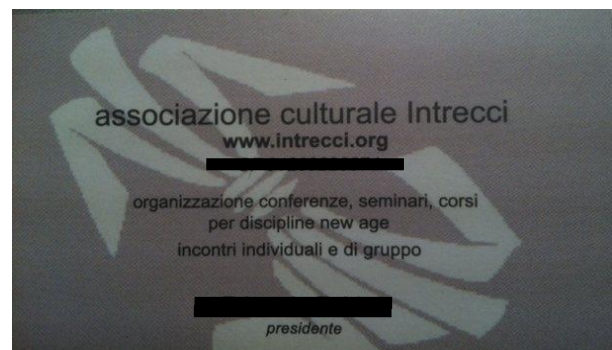


Figure 5 - Carte de visite

Marina et Francesco sont un couple âgé d’une quarantaine d’années. Tous les deux sont coachs, ils ont fondé une petite société et travaillent dans le domaine de la formation personnelle. Marina a fait des études en philosophie et a travaillé pendant plusieurs années dans une entreprise internationale en Italie où elle s’occupait de Ressources Humaines. À cause de la crise économique, elle a été renvoyée et elle a commencé à s’intéresser de plus en plus à la Programmation Neurolinguistique et aux techniques de relaxation. Elle suit les enseignements de Lorenza parce qu’elle utilise le tambour chamanique pour faire des exercices de relaxation avec les clients de sa société.

Cristina, avec qui j’ai partagé une chambre lors du stage La mort et l’au-delà dans la perspective chamanique, dans la journée, elle ne me confia aucune de ses expériences, et

restait souvent à l'écart du groupe. Le soir, avant de se coucher, elle devient plus bavarde et me parle de sa famille et de son travail d'orthophoniste dans un hôpital et du projet associatif qu'elle développe auprès d'écoles pour sensibiliser les enfants au langage des signes. Elle me confie:

« Ça faisait longtemps qu'il m'arrivait des choses et j'avais besoin d'en comprendre le sens. J'ai eu des visions depuis toujours, je me souviens que j'étais toute petite et je parlais avec ma grand-mère qui était morte bien avant ma naissance, mais pour moi, c'était normal, je la voyais tout le temps à la maison. Elle me tenait compagnie. Vers l'adolescence, j'ai commencé à faire des rêves un peu étranges, je voyais les choses et les gens avant de les rencontrer, avant leur mort.

Un jour, j'ai rêvé d'un accident sur l'autoroute et le lendemain matin, je me suis sentie très gênée; c'était flou et je ne comprenais pas le sens de ce rêve plein de morts et de sang. Après quelques jours, une catastrophe a eu lieu, un accident de voitures, exactement les mêmes voitures, les mêmes couleurs que celles de mon rêve. J'ai découvert que le père d'une copine de lycée était décédé lors de l'accident et qu'elle [la copine] s'en était miraculeusement sortie... Mais j'ai rêvé aussi de mon futur mari, j'avais dix-sept, dix-huit ans et je l'ai vu, nous étions ensemble au bord de la mer, je le voyais arriver et il m'embrassait et quand on s'est rencontrés, deux ans après, j'étais sûre que c'était lui. J'ai continué à faire des rêves, à avoir des visions, jusqu'à la naissance de mon premier enfant Federico; il a maintenant dix-huit ans, à partir de ce moment, j'ai arrêté avec les rêves, mais j'ai toujours eu des sensations fortes sur les gens autour de moi, quand il y a quelque chose qui doit arriver, je le sais à l'avance, mon mari ne comprend pas trop et il commence à se moquer de moi, bon on verra... Je me suis intéressée au chamanisme car les visions sont apparues à nouveau il y a quelques années, et alors je me suis dit qu'il y avait quelque chose à comprendre pour moi, dans cette histoire.

À côté de chez moi, il y a un centre de yoga et de coaching, j'ai commencé par le yoga et puis un expert a été invité au centre, il nous a fait faire un voyage chamanique, j'ai fermé les yeux et au son du tambour, je suis partie immédiatement, c'était impressionnant, et j'ai tout vu... toutes mes vies antérieures. J'ai compris un tas de choses sur mon présent et sur ma vie.

Dans une vie passée, j'étais au Moyen-Age, pauvre et je crevais de faim, c'était terrible, quelle douleur, il y avait un homme aussi, c'était mon mari, il était déjà avec moi à ce moment-là. On revient sur terre, par des cycles, et à chaque fois, on a des choses à accomplir et à comprendre. Les chamans sont depuis toujours en contact avec ça, et maintenant que je l'ai compris, je continue avec mes quêtes de visions, mes cercles de tambour et de temps en temps avec des stages; j'en ai fait plusieurs et maintenant le moment est arrivé, je cherche un endroit pour faire un *inipi*¹¹, j'ai eu mon *canupa*¹² d'initiation, et si tu connais [s'adressant à moi] un endroit en pleine

¹¹ Hutte de sudation.

¹² Pipe sacrée.

nature pour organiser un week-end entre amis, pour faire l'*inipi*, ce serait parfait. Je suis prête pour commencer, j'ai reçu plusieurs initiations, je sais comment guider un *inipi*. Si tu connais quelqu'un pour louer un lieu quelque part...».

J'ai rencontré Sabrina qui participait à plusieurs stages de Lorenza. Sabrina a quarante-trois ans et travaille en tant qu'avocate pour une entreprise internationale. Grâce à son métier, elle a voyagé partout dans le monde afin d'analyser les contrats commerciaux pour le compte de son entreprise. Il y a quelques années, suite à une maladie importante, elle a compris que le vrai sens de la vie ne réside ni dans le travail ni dans l'argent, mais qu'« il faut se retrouver ». Elle remercie la maladie qui lui a donné « une claque en plein visage » et lui a ouvert les yeux par rapport à ce qui est vraiment important. Elle s'est retrouvée toute seule, sans rien, sinon elle-même et elle a commencé à se reconstruire; dans le chamanisme, elle a trouvé la voie qui lui parlait le plus. « Quand on fait le voyage chamanique, on trouve les animaux guides qui sont là pour nous aider dans nos cheminements, on n'a pas besoin de drogues, avec le tambour c'est beaucoup plus fort, c'est immédiat, car l'animal est l'âme! » Avec le chamanisme, elle a découvert aussi les constellations familiales systémiques et elle étudie beaucoup, car elle voudrait changer de métier. Le travail d'avocate fait partie de la vieille Sabrina, la femme renouvelée et survivante ne se retrouve plus dans les contrats et le business, elle voudrait commencer quelque chose qui serait plus proche de sa nouvelle nature. Après quelques mois, Sabrina m'a envoyé un message pour m'inviter à une séance chamanique qu'elle organisait: « Dimanche prochain, je voudrais faire essayer le voyage chamanique dans le monde d'en bas pour rencontrer l'animal de pouvoir. Ce sera à Milan chez moi de dix-sept à dix-neuf heures trente. Après, nous pourrons dîner tous ensemble, avec ce que chacun apportera. Si cela t'intéresse et que tu es disponible, tu es la bienvenue dans le cercle! » À partir de ce moment Sabrina quittera d'une manière définitive sa profession d'avocate, pour se consacrer au chamanisme et aux soins avec le tambour. Elle fonde une association sans but lucratif et aménage le grand salon de la maison de ses parents qui vivent dans la banlieue milanaise, pour donner de séances de chamanisme pour sa clientèle.

Nous avons vu tout au long de la thèse que les séminaires chamaniques sont seulement la dernière étape d'un parcours de connaissance qui passe à travers la fréquentation de différents lieux qui visent à transformer le chamanisme en une expérience corporelle qui permet de repositionner l'individu face à soi-même. Comme le montre M. Houseman, pour qu'une action rituelle se révèle efficace, un véritable engagement du sujet est le pré-requis essentiel « Il est important, toutefois, que les participants soient effectivement engagés dans

les actions rituelles qu'ils accomplissent, que les relations établies par ces actions, relations avec des lieux particuliers par exemple, ne soient pas de simple connexions abstraites posées entre des termes hypothétiques, mais des vérités expérientielles soutenues par des événements intentionnellement et émotionnellement chargés » (Houseman, 2012:83).

D'après l'analyse des milieux chamaniques, nous avons observé dans les deux derniers chapitres comment les pratiquants des familiarisent avec les techniques chamaniques nécessaires pour acquérir des connaissances supplémentaires sur eux-mêmes. Cette connaissance passe par la médiation des entités du panthéon chamanique, l'animal-guide ou animal totem et les maîtres spirituels. En instaurant une relation avec ces différentes entités les pratiquants parviennent à acquérir un point de vue d'un autre sur soi-même. Cet autre est toujours le sujet lui-même qui est engagé dans les pratiques chamaniques. Les pratiques que nous intéressent se construisent de manière paradoxale qui exige un dédoublement du sujet qui est en train de s'expérimenter aussi dans un autre dédoublement, qui concerne la capacité du pratiquant d'occuper la position du praticien. L'efficacité thérapeutique pour les pratiques néo-chamaniques réside à mon sens, dans ce double rôle que le participant est tenu à occuper au cours de séances.

Les techniques chamaniques analysées prévoient de mettre en relation un soi-patient et un soi-chamanique; il s'agit de deux positions complémentaires et opposées en même temps. Pour les situations thérapeutiques non-chamaniques ces deux rôles sont tenus à l'écart l'un de l'autre, au contraire dans les pratiques néo-chamaniques sont mis en relation grâce à la médiation des entités qui animent le panthéon construit au cours de séances. L'alternance de deux rôles principaux, celui du patient et celui du chamane, permet au sujet de se dédoubler et d'acquérir les compétences de l'un et de l'autre. Les deux figures sont dans ce cas engagées en même temps pour obtenir un résultat commun, le soin. Le «soigner» s'expérimente à travers la mise en pratique de techniques apprises sur l'autre, ainsi que soigner soi-même passe à travers la contrainte de soigner un autre. En même temps pouvoir soigner les autres engage de compétences relationnelles par rapport à l'efficacité de soins sur soi-même.

Nous voyons mise à l'œuvre une dynamique relationnelle particulièrement efficace entre le soi-patient et le soi-chamanique. C'est cette dynamique qui est au centre du processus thérapeutique de séances chamaniques. Celle-ci repose notamment sur l'expérience de la dualité de ces deux soi que les participants sont censés incarner simultanément et de la réverbération émotionnelle qui se met en place entre les deux. Pour expérimenter cette dualité, il est nécessaire une mise en relation entre l'imaginaire proposé par le chamane dans le cadre des séances et l'imaginaire personnel du patient qui se construit à travers les lectures,

les événements collectifs, et son imaginaire qui est lié à la proprioception au moment de pratiques chamaniques. L'apprentissage des techniques examinées au cours de deux derniers chapitres montre que l'efficacité des pratiques chamaniques repose, dans ce contexte, sur la relation entre le soi-patient et le soi-chamane où soigner soi-même implique nécessairement de soigner l'autre.

Conclusion

En anthropologie le terrain ne se définit pas par lui-même. Au contraire, il s'agit d'une construction que l'anthropologue se doit de démanteler pour arriver à la lire et à la comprendre en tant qu'objet d'étude. C'est dans le cadre d'une tentative de déconstruction du néo-chamanisme en France et en Italie qu'il faut lire les différentes étapes de cette longue recherche. Je suis entrée de plain-pied dans mon terrain en participant aux séances chamaniques proposées en Italie et en France pour comprendre qu'il s'agissait d'une connaissance produite en amont. Parcourir cette piste à rebours m'a amenée à des questionnements épistémologiques qui n'avaient pas été pris en considération au début de cette recherche.

Il est vrai que l'analyse livrée ici peut donner l'impression d'une profusion: l'écriture, les endroits de production culturelle, les manifestations publiques, le tourisme religieux, la construction de la nature, les rituels thérapeutique et la présentation d'une cosmologie avec ses entités principales. Chacun de ces sujets mériterait, sans doute, de faire l'objet d'une thèse à part. J'ai pris le risque de tout présenter (et encore j'ai inévitablement contrainte à des choix) car pour comprendre les enjeux relationnels qui s'instaurent entre le pratiquant, le praticien et les entités, il a été nécessaire de parcourir les différentes manifestations à travers lesquelles le chamanisme se donne à voir à un public occidental.

Dans un premier temps je me suis concentrée sur l'analyse des réseaux de sociabilité nécessaire à la construction et à la diffusion du néo-chamanisme. La diffusion utilise comme levier la fascination que suscite la figure du chaman. Cette fascination se décline à travers trois modalités: le livre, le festival et le voyage. Pour le livre, c'est la connaissance romanesque du sujet et la capacité d'y retrouver des histoires que le lecteur puissent s'approprier. En même temps la fréquentation et la comparaison de plusieurs librairies parisiennes montre la mobilité de la catégorie « chamanisme » qui est mobilisé en tant que connaissance indigène dans des analyses socio-anthropologiques, mais aussi en tant que manuel pour des pratiques liées au bien-être spirituel et au développement personnel. Les librairies spirituelles que j'ai étudiées revêtent une importance fondamentale pour la création

d'un réseaux qui permet aux consultants de connaître/d'appréhender les différentes possibilités de pratiquer le chamanisme en France. En ce qui concerne les festivals et les événements collectifs, la fascination est entretenue par la spectacularisation des phénomènes néo-chamaniques et la possibilité de faire la connaissance de différents chamanismes regroupés, pour l'événement, sous l'égide d'une fraternité universelle. Enfin, pour les voyages, cette fascination réside dans la découverte d'un pays, ici le Mexique, censé être un des berceaux du chamanisme même, et qui peut donc être perçu comme un saut qualitatif atemporel doublé d'une historicité suivant les discours des différents chamanes rencontrés.

La deuxième partie de la thèse analyse les moyens qui permettent aux néo-chamanes de se donner une crédibilité face à leur public. Les néo-chamanes doivent établir un lien et un rapport de confiance avec les pratiquants qui assistent à leurs séminaires. Cette confiance s'acquière en grande partie par la présentation des récits autobiographiques. J'ai ainsi mis en évidence comment la narration autobiographique contribue à cette légitimation en analysant quatre façons différentes de construire cette crédibilité qui se réfère à des « ailleurs ».

L'une se fonde sur une mise en perspective d'événements de la vie qui se lisent comme le signe d'un appel, ou le début d'une rencontre qui révélera un caractère d'inéluctabilité. Une autre façon de rencontrer le néo-chamanisme fait appel à un « ailleurs » dans l'espace en mettant l'accent sur l'ethnicité comme facteur qui détermine le fait de devenir chamane: la mise en œuvre d'une « indigénité », une appartenance « ethnique » inscrite dans la chaire, mises en exergue au moyen de l'utilisation d'une langue inconnue (dans ce cas l'Otomi), et des récits visant à mythologiser l'histoire, la société et la découverte « mystique » d'un pays tel que le Mexique. Une troisième façon mobilise un « ailleurs » temporel qui déplace le chamane en dehors de la contemporanéité pour le présenter en tant que dernier porteur de traditions vernaculaires européennes (dans ce cas les Celtes) qui risquent d'être irrémédiablement perdus. La dernière manière de créer la crédibilité du néo-chamane fait référence à une formation plus institutionnalisée dans le cadre d'une école telle que l'école californienne fondée par l'anthropologue Michael Harner, The Foundation for Shamanic Studies, qui a entre autres codifié le « *core shamanism* », lequel condense plusieurs pratiques issues de traditions différentes pour proposer un chamanisme de prétention universaliste. La filiation avec cette école devient une sorte de sillage pour les praticiens qui en font partie en tant que membres officiels, et même pour ceux qui ont participé seulement à quelques séminaires et continuent de se relier aux pratiques proposées par l'anthropologue californien.

Jusque-là, il s'agissait d'aborder le phénomène du chamanisme en privilégiant les préoccupations des praticiens, les modalités par lesquelles ils essayaient de construire leur légitimité face à un public de plus en plus exigeant. Nous nous sommes ensuite intéressés au point de vue des pratiquants en nous penchant sur le déroulement même des rituels chamaniques. Après différentes tentatives de faire dériver l'action rituelle à des cadres attestés, pour en donner une lecture visant à mettre en évidence la continuité ou la rupture avec des formes thérapeutique-religieuses issues du catholicisme coutumier en France ou en Italie, j'ai trouvé que l'analyse la plus pertinente était de faire ressurgir les ressorts du rituel en soi.

Le chamanisme en Europe n'est pas seulement la construction d'une légitimité socialement partagée, mais c'est surtout des pratiques à expérimenter à travers le corps. C'est au moment de séances de chamanisme que le corps est mis à l'épreuve à travers un appareil sensoriel qui se construit au moment de séminaires. Pour ce qui est de l'analyse des pratiques et de la compréhension des mécanismes qui permet leur fonctionnement, j'ai identifié trois éléments essentiels: la réverbération de la nature, la possibilité de soigner soi-même qui passe à travers la possibilité de soigner les autres, et l'acquisition de pratiques chamaniques de la part de différents professionnels qui les intégreront au sein de leur travail.

La réverbération entre une nature interne et une nature externe, est liée aux lieux où se déroulent les pratiques néo-chamaniques. La réverbération de la nature dépend des objets médiateurs – autels, tambours, etc. – nécessaires pour faire résonner à l'intérieur des participants une nature qui se métamorphose au fur et à mesure en une « nature chamanique ».

Il convient alors de considérer l'engagement de la pratique sensorielle à travers laquelle les participants vivent une expérience directe de l'action rituelle, la possibilité au moment des séminaires d'expérimenter une démarche qui permet aux pratiquants de se soigner à travers la rencontre avec soi-même. Le corps sert aux consultants pour établir une interaction sensorielle avec les entités néo-chamaniques qui doivent être recherchées à l'intérieur de soi-même et des infra-mondes proposés par le néo-chamane. Les participants mettent en place des dispositifs d'auto-thérapie ou *self-therapy*. C'est à dire une façon de « se retrouver soi-même » ou de « trouver son véritable soi » qui s'est perdu à cause des vicissitudes de la vie et de la trajectoire de chacun.

J'ai pu constater alors que les participants s'approchent du néo-chamanisme pour faire face à des moments critiques dans leur vie, sans qu'on ne puisse nécessairement dire qu'ils sont malades au sens propre du terme, et la potentialité de se soigner dans ce contexte est liée à la possibilité d'acquérir des informations sur soi-même. Tout cela ne signifie pas

nécessairement que l'on rentre en profondeur dans les méandres de sa propre psyché, mais il s'agit plutôt d'un éclaircissement envers soi-même. Pour que cette découverte de soi se révèle efficace, il est nécessaire de la faire sortir face aux autres: la parole et les actions deviennent une réverbération de la relation avec un soi-même médiatisé par l'entité trouvée. Les séminaires ne sont pas conçus seulement en tant que forme thérapeutique à expérimenter à l'aide des entités qui habitent la cosmologie chamanique qui est construite dans l'espace d'une fin de semaine; pendant lequel les participants sont mises dans une obligation du partage des émotions et de vécus personnels qui se fait dans l'anonymat du groupe.

Ce qui émerge à travers l'analyse des rituels est que l'acquisition d'une compétence qui, à mon sens, fait partie intégrante de l'action rituelle: la capacité d'occuper plusieurs rôles dans le mêmes temps. Les praticiens apprennent les modalités pour aller à la rencontre des entités chamaniques qui habitent des espaces endogènes et exogènes qui trouvent dans le corps du pratiquant leurs lieux d'expression. La recherche des entités se fait à travers un parcours viscéral à l'intérieur de soi qui consent l'accès à un monde non humain. Ici encore, une fois l'entité trouvée, il est nécessaire d'établir avec elle une relation qui souvent débute par une superposition entre celui qui se raconte et la figure qui a été trouvée. Ce double positionnement de soi devient particulièrement marqué au moment des soins chamaniques, où les praticiens agissent à la fois comme patient et comme chamane. Nous y voyons à l'œuvre une « efficacité relationnelle », car se soigner soi-même passe toujours par l'injonction relative à l'apprentissage nécessaire pour soigner les autres, et s'il est possible de soigner les autres, alors il est aussi possible de se soigner soi-même. Les séminaires sont ainsi souvent orientés vers une professionnalisation de la figure du néo-chamane. Pour ces stages, les techniques apprises pourront servir aussi bien aux pratiquants qui veulent devenir chamanes à leur tour, qu'aux professionnels (psychothérapeutes, coach, formateurs en entreprise, entre autres) qui intégreront les pratiques apprises dans leurs formations.

Après ce périple dans le chamanisme contemporain qui a essayé de mettre en évidence différents niveaux de représentations, mon travail soulève un certain nombre de questions qui mériteraient d'être approfondies. Premièrement je voudrais continuer avec l'analyse du rituel en tant que soi. La complexité qui réside dans la posture dédoublée du pratiquant face aux entités et face au praticien même, ce que j'ai désigné comme une « efficacité relationnelle », est à mon avis un des enjeux majeurs qui restent encore à explorer dans la compréhension de ces pratiques. Il s'agit d'une modalité réflexive du sujet vis-à-vis de lui-même (comme c'est le cas pour la majorité des pratiques spirituelles contemporaines), mais dans le cadre du néo-chamanisme il s'agit d'une réflexivité qui prend en compte la

médiatisation des entités qui animent le panthéon chamanique et aussi l'altérité constituée par la figure du chamane. L'analyse de la façon à travers laquelle s'articulent ces trois différentes représentations, reste à mon avis encore à explorer.

J'aimerais aussi poursuivre l'analyse de pratiques chamaniques en tant que techniques thérapeutiques. Comprendre d'une manière plus approfondie s'il y a la possibilité de faire une comparaison avec des techniques issues de la thérapie groupale ou du rêve éveillé, pour comprendre si certains points en commun sont envisageables.

La dernière considération que je voudrais mettre en exergue concerne la prise en charge des « dangers », d'esquisser une analyse du chamanisme contemporain dans deux pays européens dans lesquels ces pratiques ne sont pas issues d'une culture coutumière.

Ce travail peut constituer pour une ethnologue débutante un défi de portée majeur. Les terrains « proches » restent, du point de vue épistémologique, les plus glissants. On opère un effort de mise à distance continue avec son objet de recherche, à la fois analytique et personnel. L'ethnologue est pris à l'intérieur de relations qui nécessitent sa présence en tant que pratiquant parmi les autres et en même temps il doit garder son « regard éloigné » pour opérer une analyse la plus objective possible. Ce sera seulement après la comparaison avec les auteurs de référence de la discipline qu'il sera possible d'en sortir pour arriver à en donner une explicitation qui ne sera pas la simple description d'une contribution personnelle mais, au contraire, la prise en compte de cette participation pour la compréhension de relations qui constituent le terrain même.

Bibliographie

- AAVV. 2012, *Viaggio in Italia alla ricerca dell'identità perduta*, Intesa SanPaolo, Milano.
- AAVV. 2004, *Shamanism. En Encyclopedia of world Beliefs, Practices and Culture*. Volume 11., Editors Mariko Namba Walter and Eva Jane Neumann Fridman, Santa Barbara California.
- AAVV. 1992, *L'enfant Sauvage de l'Aveyron*, Mission Départementale de la Culture, Rodez.
- ADELL Nicolas 2011, *Anthropologie des Savoirs*, Armand Colin, Paris.
- ALBERT Jean Pierre 1990, *Odeurs de sainteté: la mythologie chrétienne des aromates*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- AMATI-SAS Silvia 2010, *La transsubjectivité entre cadre et ambiguïté*, in *L'expérience du groupe: approche de l'œuvre de René Kaës*, PICHON Martine, Éditions Dunod, Paris.
- AMERICAN ANTHROPOLOGIST 1967, Volume 65.
- AMERICAN ANTHROPOLOGIST 1962, Volume 64.
- AMERICAN ANTHROPOLOGIST 1961, Volume 63.
- AMERICAN ANTHROPOLOGIST 1959, Volume 61.
- AMSELLE Jean-Loup 2013, *Psychotropiques. La fièvre de l'ayahuasca en forêt amazonienne*, Albin Michel, Paris.
- AMSELLE Jean-Loup 2000, *La Globalisation*, L'Homme, 156 | octobre décembre [En ligne].
- ANTROPOS & IATRIA 2003, Anno VII Numero IV, Metodologie del Core Shamanism. Sciamanismo Transculturale.
- AUGE Marc 1992, *Non-Lieux*, Éditions du Seuil, Paris.
- APPADURAI Arjun 2000, *Savoir, circulation et biographie collective*, L'Homme, 156 | octobre décembre [En ligne].
- APPADURAI Arjun 1986, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, University Press, Cambridge.
- APPADURAI Arjun 2004, *Modernità in polvere*, Biblioteca Meltemi, Roma. *Modernity at large: Cultural Dimensions of Globalization*, 1996, University of Minnesota Press, Minneapolis-London.
- ARGYRIADIS Kali, DE LA TORRE Renée, GUTIERREZ ZUÑIGA Cristina, AGUILAR

- ROS Alejandra 2008, *Raíces en Movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Ediciones de la Noche, México.
- AZRIA Régine, HERVIEU-LEGER Danièle 2010, *Dictionnaire des faits religieux*, Presses Universitaires de France, Paris.
- BÁEZ- JORGE Félix, LUPO Alessandro 2010, *San Juan Diego y la Pachamama. Nuevas vías del cattolicismo y de la religiosidad indígena en América Latina*, Editora de Gobierno de Estado, México.
- BÁEZ- JORGE Félix 2008, *Entre los nagueles y los santos*, Biblioteca Universidad Veracruzana, México.
- BAILLY Rémi 2001 *Le jeu dans l'œuvre de D.W. Winnicott* in *Enfances et Psy* 3 N°15 [En ligne].
- BARTHON Céline, GARAT Isabelle, GRAVARI-BARBAS Maria, VESCHAMBRE Vincent 2007, *L'inscription territoriale et le jeu des acteurs dans les événements culturels et festifs: des villes, des festivals, des pouvoirs*, Géocarrefour, Vol. 82/3 [En ligne].
- BASTIAN Jean-Pierre, CHAMPION Françoise, ROUSSELET Kathy 2001, *La globalisation du religieux*, L'Harmattan, Paris.
- BASSET Vincent 2011, *Du tourisme au néochamanisme. Exemple de la réserve naturelle sacrée de Wirikuta au Mexique*, L'Harmattan, Paris.
- BASTIDE Roger 2000 [1970] *Le prochain et le lointain*, L'Harmattan. Paris.
- BATESON Gregory 1996, *Questo è un gioco. Perché non si può mai dire a qualcuno "gioca"!*, Raffaello Cortina, Milano. *The Message "This is Play"* 1956, Josiah Macy Jr. Foundation.
- BAUD Sébastien, GHASARIAN Christian 2010, *Des plantes psychotropes. Initiations, thérapies et quêtes de soi*, Éditions Imago, Paris.
- BAUDRILLARD Jean 1968, *Le système des objets*, Gallimard, Paris.
- BEAUX ARTS 2012, *L'invention du sauvage. Exhibitions*, Musée du Quai Branly, Paris.
- BELMONT Nicole 1986, *Paroles païennes. Mythe et folklore*, Imago, Paris.
- BERZANO Luigi 1999, *Le generazioni dei new agers*, in Quaderni di sociologia, *La società italiana/New Age, religioni, generazioni*, Rosenberg & Sellier, Volume XLIII, n.19, Torino.
- BÉVANT Yann, DENIS Gwendal 2012, *Le celtisme et l'inter celtisme aujourd'hui. Actes du Colloque de Lorient des 11 et 12 octobre 2010*, Éditions TIR, Rennes.
- BION R. Wilfred 1965, *Recherches sur les petits groupes*, Presses Universitaires de France, Paris. Édition Originale, 1961, *Experiences in Groups*, Tavistock Publications Ltd, Londres.

- BONHOMME Julien 2005, *Le miroir et le crâne. Parcours initiatique de Bwete Misoko (Gabon)*, CNRS Éditions, Paris.
- BOURDIEU Pierre 2001, *Langage et pouvoir symbolique*, Éditions Fayard, Paris.
- BOURDIEU Pierre 1982, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Éditions Fayard, Paris.
- BORTOLOTTI Chiara 2011, *Le trouble du patrimoine culturel immatériel*, Terrain, *Le patrimoine culturel immatériel* [En ligne].
- BOYER Pascal Robert 1988, *Barricades mystérieuses et pièges à pensée*, Société d'ethnologie, Paris.
- BUFFETRILLE Katia, LAMBERT Jean-Luc, LUCA Nathalie, SALES de Anne 2013, *D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l'œuvre de Roberte Hamayon*, Centre d'Études Mongole et Sibériens – École Pratique des Hautes Études, Paris.
- BROWN F. Michael 1997, *The channeling zone. American Spirituality in an Anxious Age*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London.
- CAMPION VINCENT Véronique 2015, *New age religions: Neo-Indian mythologies in Alternative Spiritual Practices*, Communication au colloque Société Internationale Ethnologie et de Folklore, Zagreb.
- CARDONA Giorgio Raimondo 1994, *I Linguaggi del sapere*, Laterza, Bari.
- CARRASCO PIZZANO Pedro 1950, *Los Otomies, Patrimonio Cultural y Artístico del Estado de México*.
- CARRIER G. James 1997, *Meanings of the Market. The Free Market in Western Culture*, Oxford: Berg.
- CAROZZI María Julia 2000, *Nueva era y terapias alternativas*, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires.
- CAROZZI María Julia 2004, *Ready to move along. The Sacralization of Disembedding in the New Age Movement and the Alternative Circuit in Buenos Aires*, *Civilisations*, 51, [En ligne].
- CARRUTHERS Mary 2002, *Machina Memorialis*, Éditions Gallimard, Paris. Édition Originale 1998, *The craft of thought. Meditation, rhetoric, and the making of images 400-1200*. Cambridge University Press.
- CASADIO Luca 2010, *Tra Bateson e Bion. Alle radici del pensiero relazionale*, Antigone Edizioni, Torino.
- CHAMPION Françoise 1989, *Les sociologues de la postmodernité et la nébuleuse mystique ésotériques*, *Archives des sciences sociales des religions*. N.67/1 [En ligne].

- CHAMPION Françoise, HERVIEU-LEGER Danièle 1990, *De l'émotion en religion*, Éditions du Centurion, Paris.
- CHAMPION Françoise, NIZARD Sophie, ZAWADZKI Paul 2007, *Le sacré hors religions*, L'Harmattan, Paris.
- CHARUTY Giordana, MASSENZIO Marcello, NIOLA Marino, SCARPI Paolo 2013, *Les lieux de l'ésotérisme*, in "Civiltà e Religioni" *Ermetismo ed Esoterismi. Mondo antico e riflessi contemporanei*, Libreria Universitaria, Padova.
- CHARUTY Giordana 2009, *Ernesto de Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*, Éditions Parenthèses, Marseille.
- CHARUTY Giordana 2004, *Se tenir debout devant le ciel. Les métamorphoses du christianisme coutumier*, P.U.F. Diogène, 1- n° 205 [En ligne].
- CHARUTY Giordana 2001, *Le retour des métapsychistes*. L'Homme, *Jazz et anthropologie*, n°158-159, 2001, Éditions de l'E.H.E.S.S. Paris.
- CHARUTY Giordana 2000-2001, *Annuaire EPHE, Section des sciences religieuses*, T.109, Paris.
- CHARUTY Giordana 1997, *Folie, mariage et mort. Pratiques chrétiennes de la folie en Europe occidentale*, Éditions du Seuil, Paris.
- CHARUTY Giordana 1995, *Nel paese del tempo. Antropologia dell'Europa cristiana*. Liguori Editore, Napoli.
- CHARUTY Giordana 1995, *Logiques sociales, savoirs techniques logiques rituelles*, Terrain 24, mars [En ligne].
- CHARUTY Giordana 1988, *Lo psichiatra e i suoi «altri»*, in *La Ricerca Folklorica. L'etnopsichiatria*, vol. n° 17, a cura di LIONETTI, R. Grafo Edizioni, Brescia.
- CHARUTY Giordana, FABRE-VASSAS Claudine, FINE Agnès 1980, *Gestes d'amont. Les femmes du Pays de Sault racontent le travail*, Atelier du Gué, Collection Terre d'Aude.
- CIARCIA Gaetano 2003, in *Patrie Elettive* di GALLINI Clara, Bollati Boringhieri, Torino.
- COLAJANNI Antonino 1998, *Le piume di cristallo. Indigeni, nazioni e Stato in America Latina*, Meltemi Editore, Roma.
- CONNAISSANCE DES ARTS- HORS SERIES 2012, n° 531 *Les Maîtres du desordre*, Musée du Quai Branly, Paris.
- CORNET Jean 2007, *Le Périgord des maisons paysannes*, Pilote 24 éditions, Périgueux.
- DAL LAGO Alessandro 1995, *I nostri riti quotidiani. Prospettive nell'analisi della cultura*, Costa & Nolan, Genova.
- DASSIE Véronique 2010, *Objets d'affection. Une ethnologie de l'intime*, Éditions du CTHS.

- DAWSON Jill 2005, *L'Enfant sauvage de l'Aveyron*, Éditions du Rocher, Monaco.
- DE LA PEÑA Francisco 2002, *Los hijos del Sexto Sol*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México D.F.
- DE MILLE Richard 2001, *Castaneda's Journey. The Power and the Allegory*, iUniverse. Com.
- DE LA TORRE Renée 2011, *Les rendez-vous manqués de l'anthropologie et du chamanisme*, Archive de sciences sociales des religions, 153, janvier-mars [En ligne].
- DEMANGET Magali 2007, *Tourisme à géométrie variable en terre indienne: l'exemple des Indiens mazatèques, Oaxaca, Mexique*, Autrepart 2, n° 42 [En ligne].
- DE MARTINO Ernesto 2010 [1973], *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Universale Bollati Boringhieri, Torino.
- DESCOLA Philippe 1986, *La nature Domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Editions de la Maison des Sciences de l'homme, Paris.
- DESOILLE Robert 2010, *Il Rêve-Eveillé Dirigé in Psicoterapia, via règia dell'immaginario*, Alpes Italia, Roma. *Entretiens sur le Rêve-Eveillé Dirigé en Psychoterapie*, 1973, Payot, Paris.
- DIRKS B. Nicholas 2002, *Le inquietudini del postcolonialismo. Storia, antropologia e critica postcoloniale*, in *Colonialismo* Annuario di Antropologia (dir.) FABIETTI Ugo, Meltemi, Roma.
- DOERING-MANTEUFFEL Sabine 2011, *L'Occulte. Histoire d'un succès à l'ombre des Lumières. De Gutenberg au World Wide Web*, Éditions de la Maison de sciences de l'homme, Paris.
- DOW James 1986, *The Shaman's Touch: Otomi Indian Symbolic Healing*, University of Utah Press.
- DUFRENE Thierry, TAYLOR Anne-Christine 2010, *Cannibalismes Disciplinaires. Quand l'histoire de l'art et l'anthropologie se rencontrent*, Institut National d'Histoire de l'Art-Musée du Quai Branly, Paris.
- ECO Umberto 1999, *Vertigine della lista*, Bompiani, Milano.
- ELIADE Mircea 2005, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Edizioni Mediterranee, Roma. Édition Originale 1974, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris.
- FABIETTI Ugo, REMOTTI Francesco 1997, *Dizionario di Antropologia*, Zanichelli, Bologna.

- FABIETTI Ugo, MALIGHETTI Roberto, MATERA 2012, *Vincenzo Dal tribale al globale*, Mondadori, Milano.
- FABRE Daniel 2010, *Jeu et enjeu ethnographiques de la biographie*, Editions de l'E.H.E.S.S. L'Homme, 3- n° 195-196 [En ligne].
- FABRE Daniel 1997, *Par Écrit. Ethnologie des écritures quotidiennes*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris.
- FABRE Daniel 1993, *Écritures ordinaires*, Centre Georges Pompidou, Bibliothèque publique d'information, Paris.
- FABRE Daniel 1985, *Les savoirs naturalistes populaires*. in *Actes du séminaire de Sommières 12 et 13 décembre 1983*, Cahier 2, Édition de la Maison des Sciences de l'homme, Ministère de la Culture, Paris.
- FAIVRE Antoine, HANEGRAAFF Wouter 1998, J, *Western Esotericism and the Science of Religion. Selected Papers presented at the 17th Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City 1995*, Peeters, Leuven.
- FALGUIERES Patricia 2006, *Catlin, la peinture et l'«industrie du musée»*, Revue Gradhiva, *Du Far West au Louvre: le musée indien de Georges Catlin*, 3 [En ligne].
- FAVOLE Adriano 2010, *Oceania. Isole di creatività culturale*, Editori Laterza, Bari.
- FAVRET-SAADA Jeanne 2009, *Désorceler*, Éditions de l'Olivier.
- FAVRET-SAADA Jeanne 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Éditions Gallimard, Paris.
- FEDELE Anna, Blanes LLera Ruy 2011, *Encounters of body and soul in contemporary religious practices*, Berghahn Books, New York- Oxford.
- FEDELE Anna 2013, *Looking for Mary Magdalene. Alternative Pilgrimage and Ritual Creativity at Catholic Shrines in France*, Oxford University Press.
- FERREUX Marie-Jeanne 2000, *Le New-Age. Rituautés et mythologies contemporaines*, L'Harmattan, Paris.
- FINE Agnès, ADELL Nicolas 2012, *Histoire et anthropologie de la parenté. Autour de Paul Lacombe (1834-1919)*. Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques.
- FOLQUIER Laura 2009, *La Métamorphose des pierres. Les emplois entre rebut et souvenir*, in *Histoire de l'art et anthropologie*, Paris, coédition INHA/Musée du Quai Branly (Les actes) [En ligne].
- FOUCAULT Michel 1984, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Gallimard, Paris.
- FRANCFORT Henry-Paul, HAMAYON Roberte N, HOPPAL Mihaly 2001, *The concept of shamanism: uses and abuses*, Akadémiai Kiadó, Budapest.

- GALINIER Jacques, LAGARRIGA Isabel, PERRIN Michel 1996, *Chamanismo en Latinoamérica: una revisión conceptual*, Universidad Iberoamericana Plaza y Valdéz Editores- CEMCA, Mexico.
- GALINIER Jacques 1979, *N' yūhū. Les Indiens Otomies. Hiérarchie sociale et tradition dans le Sud de la Huasteca*, Études Mesoaméricaines – Series 11, Mission Archeologique et Ethnologique Française au Mexique, Mexico.
- GALINIER Jacques 1997, *La moitié du monde: le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomi*, Presses Universitaires de France, Paris.
- GALINIER Jacques 1999, *Une pensée qui échoue La théorie otomi de l'inconscient*. In: L'Homme, tome 39 n°149.
- GALINIER Jacques, MOLINIE Antoinette 2006, *Les Néo-Indiens*, Odile Jacob, Paris.
- GALINIER Jacques 2009, *El espejo Otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.
- GALINIER Jacques 2010, *Dentro y Fuera: La comunidad indígena y el reto del new age mexicano* in *San Juan Diego y la Pachamama*, in BÁEZ-JORGE F. LUPO A. (dir.), Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México.
- GALLINI Clara 2013, *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, L'asino d'oro edizioni, Roma.
- GETZ Donald 2010, *Event Studies*, Routledge.
- GEERTZ Clifford 2010, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna, 1973 *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Book.
- GEERTZ Clifford 2009, *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna. Édition Originale, 1983, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York, Basic Book.
- GHASARIAN Christian 2004, *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Armand Colin, Paris.
- GHASARIAN Christian 2006, *Réflexions sur les rapports entre le corps, la conscience et l'esprit dans les représentations et pratiques néo-chamaniques*, in SCHMITZ Olivier, *Les médecines en parallèle: multiplicité des recours au soin en Occident*, Éditions Karthala, Paris.
- GIACALONE Fiorella 1981, *Maria Sabina e le tecniche di guarigione legate ai funghi allucinogeni nelle Sierre di Oaxaca*, Atti del III Convegno Internazionale del Circolo Amerindiano, Perugia [En ligne].
- GINZBURG Carlo 1989, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Giulio Einaudi Editore, Torino.

- GNERRE Maurizio 2003, *La saggezza dei fiumi. Miti, nomi e figure dei corsi d'acqua amazzonici*, Meltemi, Roma.
- GOFFMAN Erving 1974, *Les rites d'interaction*, Les éditions de Minuit, Paris.
- GOFFMAN Erving 2002, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna. Édition Originale 1959, *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York, Doubleday.
- GOLDENSTEIN Jean-Pierre 2005, *Lire le roman*, Éditions De Boeck Université, Bruxelles.
- GOODY Jack 1979, *La raison graphique*, Les Éditions de minuit, Paris. Édition Originale 1977, *The domestication of the savage mind*, Cambridge University Presse.
- GOODY Jack 2007, *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, La Dispute, Paris.
- GRADHIVA, REVUE D'ANTHROPOLOGIE ET DE MUSEOLOGIE 2006, N°3, *Du Far West au Louvre: le musée indien de George Catlin*, Musée du Quai Branly, Paris.
- GUIMON José 2001, *Introduction aux thérapies de groupes. Théories, techniques et programmes*, Masson, Paris.
- HAMAYON Roberte 2011, *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, Universidad Nacional Autonoma de Mexico.
- HAMAYON Roberte 2005, *Le concept de chamanisme: une construction occidentale*, Revue Religion & Histoire, N° 5, Paris.
- HAMAYON Roberte 1990, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Société d'ethnologie, Nanterre.
- HANEGRAAFF Wouter J 2012, *Esotericism and the Academy*, Cambridge University Press.
- HANEGRAAFF Wouter J, PIJNENBURG Joyce, (dir.) 2009, *Hermes in the Academy. Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*, Amsterdam University Press, The Netherlands.
- HANEGRAAFF Wouter J 1996, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the mirror of secular thought*, Leiden; New York; Köln: Brill. (Numen Book Series. *Studies in the History of Religions*. Edited by Kippenberg, H.G. Lawson, E.T. Volume LXXII).
- ANNALES. HISTOIRE, SCIENCES SOCIALES 2001, 56^e ANNÉE, N°4-5, *Pratiques d'écritures*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- HANNER Olav 2001, *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, Koninklijke Brill nv, Leiden, The Netherlands. (Numen Book Series. *Studies in the History of Religions*. Edited by W.J. Hanegraaf. Volume XC).
- HARNER Michael 1977, *Les Jivaros*, Payot, Paris. *The Jivaros*, Doubleday, 1972, New York.

HARNER Michael 1973, *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford University Press, New York.

HARNER Michael 2011, *La voie du chaman. Un manuel de pouvoir et de guérison*, Mama Éditions, Paris.

HARTH Dietrich 2006, *Ritual and other forms of social action*. in *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*, a cura di KREINATH Jens, SNOEK Jan, STAUSBERG Michel, Brill, Leiden-Boston.

HARTOG François 2005, *Anciens, modernes, sauvages*, Galaade Éditions, Paris.

HEELAS Paul 1996, *The New Age Movement*, Blakwell Publishers, Oxford.

HÉRITIER Françoise 2013, *Le goût des mots*, Odile Jacob, Paris.

HERVIEU-LEGER Danièle 2005, *Le retour de la nature. Au fond de la forêt...l'Etat (précédé de Les néo ruraux, trente ans après)*, De l'Aube, La Tour d'Aigues.

HIRSCHFELDER Arlene, MOLIN Paulette 2001, *Foreword by Echo-Hawk*, W.R. *Encyclopedia of Native American Religions*, Checkmark Books, New York.

HOUSEMAN Michael 2003, *Vers un modèle anthropologique de la pratique psychothérapeutique*, in *Thérapie Familiale 3* (vol.24). [En ligne].

HOUSEMAN Michael 2008, *Putting Neopagan and New Age Practices into Perspective*, Communication au colloque American Academy of Religion, San Diego.

HOUSEMAN Michael 2012, *Le rouge est le noir: Essai sur le rituel*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse.

HOUSEMAN Michael 2014, *Comment comprendre l'esthétique affectée des cérémonies New Age et néopaiennes?* Communication au colloque La force des objets, Toulouse.

HOUSEMAN Michael, SEVERI Carlo 2009 *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, CNRS Éditions, Paris.

INNIS Robert E. 2005, *The Tacit Logic of Ritual Embodiment: Rappaport and Polanyi between Thick and Thin* in HANDELMAN Don, LINDQUIST Galina, *Ritual in its own right*, Berghahn Books, New York, Oxford.

INTROVIGNE Massimo 2000, *New Age & Next Age*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato.

ITARD Jean 2009, *Victor de l'Aveyron, précédé de Le Docteur Itard entre l'énigme et l'échec par François Dagognet*, Paris, Éditions Allia. La première édition *De l'éducation d'un homme sauvage ou des premiers développements physiques et moraux du jeune sauvage de l'Aveyron* a été publiée à Paris, chez Goujon fils, en 1801. La première édition du *Rapport fait à son Excellence le ministre de l'Intérieur, sur le nouveaux développements et l'état actuel du sauvage de l'Aveyron* a été publiée à Paris par l'Imprimerie impériale en 1807. Nous publions

dans la présente édition ces deux textes sous le titre de *Victor de l'Aveyron*. 1994, 2009, Éditions Allia, Paris.

KARPIK Lucien 2007, *L'économie des singularités*, Éditions Gallimard, Paris.

KEMP Daren, LEWIS R. James 2007, *Handbook of New Age*, Brill, Leiden.

LANE Harlan 1986, *L'Enfant Sauvage de l'Aveyron. Évolution de la pédagogie, d'Itard à Montessori*, Payot, Paris. *The wild boy of Aveyron*, 1976, Harvard University Press, Cambridge.

LANTERNARI Vittorio 1997, *La mia alleanza con Ernesto De Martino e altri saggi post-demartiniani*, Liguori Editore, Napoli.

LANTERNARI Vittorio 1983 [1976], *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Bari, Edizioni Dedalo.

LATOURE Bruno 1996, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Synthélabo Groupe, Paris.

LEACH, Edmund NOËL C. Daniel 1979 [1976] *Carlos Castañeda Ombres et Lumières*, Albin Michel, Paris.

LEGER Danièle, HERVIEU Bertrand 1979, *Le retour de la nature. Au fond de la forêt...l'Etat*, Du Seuil, Paris,.

LEONHARDT SANTINI Maud 2006, *Paris*, Librairie Arabe, Éditions Parenthèses/MMSA, Paris.

LEVI-STRAUSS Claude 1962, *La pensée sauvage*, Plon, Paris.

LEVI-STRAUSS Claude 2003 [1957], *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, Édition Originale.

LEVI-STRAUSS Claude 1949, *L'efficacité symbolique* in *Revue de l'histoire des religions*, tome 135, n°1.

LEWIS R. James 2004, *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford University Press, New York.

LEWIS M. Joan 1993, *Possessione, stregoneria, sciamanismo. Contesti religiosi nelle società tradizionali*, a cura di Vittorio Lanternari, Liguori Editore, Napoli. 1986, *Religion in context. Cults and Charisma*, Cambridge University Press.

L'HOMME. REVUE FRANÇAISE D'ANTHROPOLOGIE 2009, N° 192 octobre/décembre, *Écritures et langage*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

LICARI Giuseppe 2008, *Vivere con gli altri nell'epoca post-moderna. Narrare i gruppi. Prospettive cliniche e sociali*. Anno III, Volume 2 [En ligne].

- LINDQUIST Galina HANDELMAN Don 2005, *Ritual in its own right*, Berghahn Books, New York- Oxford.
- LINDQUIST Galina 1997, *Shamanic Performances on the Urban Scene: Neo-Shamanism in contemporary Sweden*, Stockholm Studies in Social Anthropology.
- LOMBARDI Denise 2012, *Les Français et le néo-chamanisme*, in KAOUES Fatiha VANEL Chrystal VILMAIN Vincent FAUCHES Aurélien *Religions et Frontières*, CNRS Éditions, Paris.
- LOSONCZY Anne Marie, MESTURINI Silvia 2010, *La selva viajera. Rutas del chamanismo ayahuasquero entre Europa y América*, in Revista Religião e Sociedade, N°30 (2).
- LOSONCZY Anne Marie, MESTURINI Silvia 2014, *Ritualized Misunderstanding: Between Uncertainty, Agreement and Rupture*, in CAIUBY LABATE Beatriz and CAVNAR Clancy, *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*, Oxford University Press.
- LOT-FALCK Éveline 1977, *À propos du terme chamane (1963)* in Études Mongoles et Sibériennes, Cahier 8, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative Université Paris X.
- LYOTARD Jean-François 2010, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano. 1979 *La condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- MACINAI Emiliano 2009, *Bambini Selvaggi. Storie d'infanzia negate tra mito e realtà. Presentazione di Leonardo Trisciuzzi*, Edizioni Unicopli, Milano.
- MAGLIOCCO Sabrina 2004, *Witching culture. Folklore and Neo-Paganism in America*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- MAGLIOCCO Sabrina 2001, *Neo-Pagan sacred art and altars. Making things whole*, University Press of Mississippi.
- MAGNI Caterina 2003, *Les Olmèques. Des Origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris.
- MAITRE Jacques 1968, *La consommation d'astrologie*, in *La Divination*, a cura di CAQUOT André, LEIBOVICI Marcel, Presses Universitaires de France, Paris.
- MALINOWSKI Bronislaw 1967, *A Diary in the Stricte Sense of the Term*, Valetta Malinowska, 1999, *Giornale di un antropologo*, Armando Editore, Roma.
- MALINOWSKI Bronislaw 1922, *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. 2004 *Argonauti del Pacifico Occidentale. Riti Magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Bollati Boringhieri, Torino.
- MANCERON Vanessa, ROUE Marie 2013, *L'imaginaire écologique*, Terrain, 60 [En ligne].

- MARY André 2012, *Retour aux choses sacrées: emblèmes, empreintes et fétiches*, Archive de sciences sociales des religions 159, juillet-septembre [En ligne].
- MARY André 2010, *Les anthropologues et la religion*, Presses Universitaires de France, Paris.
- MAUSS Marcel 2002 [1967], *Manuel d'ethnographie*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.
- MAUSS Marcel 2000, *Teoria Generale della magia*, Torino, Einaudi. 1950, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France Paris.
- McCORMACK P. Derek 2013, *Refrains for Moving Bodies*, Duke University Press, Durham and London.
- METRAUX Alfred 1969, *Gli Incas*, Einaudi, Torino, 1962, *Les Incas*, Le Seuil, Paris.
- MOHIA Nadia 2008, *L'expérience de terrain*, La Découverte, Paris.
- MOLES Abraham A. 1972, *Théorie des objets*, Éditions Universitaires, Paris.
- NARBY Jeremy 2006, *Il serpente cosmico. Il DNA e le origini della conoscenza*, Venexia, Roma. 2003, *The Cosmic Serpent. DNA and the origins of knowledge*.
- OTTO Rudolf, 2003, *Il Sacro*, 1917 *Das Heilige, Uber das Irrational in der Idee des Göttlichen und sein verhältnis*, Gotha, Klotz.
- PACE Enzo 1999, *La Pocket-religion. Il New Age nel sistema religioso italiano*, in Quaderni di sociologia, *La società italiana/New Age, religioni, generazioni*, Rosenberg & Sellier, Volume XLIII, n.19, Torino.
- PACE Enzo 1993, *Retour vers le futur*, in HERVIEU-LEGER Danièle, *Religion et Écologie*, Les Éditions du Cerf, Paris.
- PASSERON Jean- Claude, REVEL Jacques 2005, *Penser par cas*, Collection *Enquête*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- PAVANELLO Mariano 2010, *Fare Antropologia. Metodi per la ricerca etnografica*, Bologna, Zanichelli Editore.
- PEIRCE Charles Sanders 2002, *Pragmatisme et Pragmaticisme. Œuvres philosophiques*, vol.1, Traduction de l'anglais (États-Unis) et édition établie par TIERCELIN Claudine et THIBAUD Pierre, Les Éditions du Cerf, Paris.
- PERROCCO Fabio 1999, *Il New Age come paradigma sociale*, saggio pubblicato in Quaderni di sociologia, *La società italiana/New Age, religioni, generazioni*, Rosenberg & Sellier, Volume XLIII, n.19, Torino.
- PIKE M. Sarah 2004, *New Age and Neopagan Religions in America*, Columbia University Press, New York.

- PIKE M. Sarah 2001, *Earthly Bodies. Magical Selves. Contemporary Pagans and the Search of Community*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- PIZZA Giovanni ETNOSISTEMI 1998, *Figure della corporeità in Europa in Processi e dinamiche culturali*, anno V, N° 5 Centro Informazione e Stampa Universitaria, Roma,.
- POULAIN France, POULAIN Élisabeth 2005, *L'esprit du camping*, Le Coudray-Macouard.
- QUET Mathieu 2013, *Politique du savoir. Sciences, technologies et participation dans les années 1968*, Éditions des archives contemporaines, Paris.
- RELIGIONS & HISTOIRE 2006, N° 7 mars avril, *Les religions précolombiennes. Des sacrifices pour la bonne marche de l'Univers*, Éditions Faton, Paris.
- RIALLE de, Julien Girard 1878, *La Mythologie comparée, tome premier*, C. Reinwald et C, Libraires-Éditeurs, Paris.
- RIVERA GUZMÁN Àngel Iván 2003-2006, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, América Malbrán Porto Tomo XLIX.
- SAHLINS Marshall 2007, *La découverte du vrai Sauvage et autres essais*, Éditions Gallimard Paris. Édition Originale, 2000, *Culture in Practice: selected essays*, Urzone, Inc. New York.
- SAID Edward, *Orientalismo* 2004, Milano, Feltrinelli. Édition Originale 1978, *Orientalism*, Pantheon Books, New York.
- SEMPRINI Andrea 1999, *Il senso delle cose. I significati sociali e culturali degli oggetti quotidiani*, Franco Angeli, Milano.
- SEVERI Carlo, BONHOMME Julien 2009, *Paroles en actes*, L'Herne, Paris.
- SEVERI Carlo 1993, *La memoria rituale. Follia e immagine del Bianco in una tradizione sciamanica amerindiana*, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze).
- SINI Carlo 2012, *Il sapere dei segni. Filosofia e semiotica*, Jaca Book, Milano.
- STEPANOFF Charles 2014 *Chamanisme, rituel et cognition, chez les Touvas de Sibérie du Sud*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- STEPANOFF Charles, ZARCONE Thierry 2011, *Le chamanisme de Sibérie et d'Asie Centrale*, Découvertes Gallimard, Paris.
- STEPANOFF Charles 2007, *Les corps conducteurs. Enquête sur les représentations du statut de l'action rituelle des chamanes chez les Turcs de Sibérie méridionale à partir de l'exemple Touva*.
- SZULMAJSTER-CELNIKIER Anne 2009, *Imaginaires toponymiques: créations pan-européennes autour de Paris*, La linguistique, 2 Vol.45, p. 41-70 [En ligne].
- TAUSSIG Michael 1987, *Shamanism, colonialism and the wild man. A study in terror and healing*, The University of Chicago Press, Chicago and London.

- TEDLOCK Barbara 2006, *The woman in the shaman's body. Reclaim the feminine in religion and medicine*, Bantam book paperback edition, New York.
- TEDLOCK Dennis 2002, *Verba Manent. L'interpretazione del parlato*, Napoli, L'Ancora del Mediterraneo. Édition Originale 1983, *The spoken word and the work of interpretation*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- TELERAMA HORS SÉRIE 2009, *Teotihuacán. Aux origines du Mexique*, Musée du Quai Branly, Paris.
- TERRAIN 2014, *Les morts utiles*, N° 62, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- TERROSI Roberto 1999, *Il fai da te dell'anima. Guida critica alla new age*, Datanews Editrice, Roma.
- TRAIMOND Bernard 2000, *Vérités en quête d'auteurs: essai sur la critique des sources en anthropologie*, Bordeaux, William Blake and Co: Art & arts.
- TRANFO Luigi 1974, *Vida y Magia en un Pueblo otomí del Mezquital*, D.F. Instituto Nacional Indigenista, México.
- TSIKOUNAS Myriam, ROBERT Jean-Louis 2004, *Imaginaires parisiens. Sociétés et Représentations*, 1 n° 17 [En ligne].
- TURNER Victor 1987, *The Anthropology of Performance*, Paj Publications, New York.
- VALDOVINOS Margarita LEMAISTRE Denis, 2004, *Le Chamane et son chant: relations ethnographiques d'une expérience parmi les Huicholes du Mexique*, *Journal de la société des américanistes*, 90-1 [En ligne].
- VAN GENNEP Arnold 1998, *Le folklore français. Du berceau à la tombe. Cycles de Carnaval-Carême et Pâques*, Éditions Robert Laffont, Paris.
- VAZEILLES Danièle 2008, *Connexions entre le néo-chamanisme et le néo-druidisme contemporains. Étude en anthropologie/ethnologie comparée*. Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires, 2 [En ligne].
- VELASCO-GRACIET Hélène 2006, *La reconnaissance rurale, l'exemple du département de la Dordogne*, *Ruralia*, 18/19 [En ligne].
- VERDIER Yvonne 1976, *La femme-qui-aide et la laveuse*, L'Homme, tome 16 n°2-3 [En ligne].
- VERDIER Yvonne 1986, *Ethnologie des Régions de France. Actes des Séminaires 1982-1984*, Imprimerie Spéciale JAF34, Montpellier.
- VERDIER Yvonne 1979, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Éditions Gallimard, Paris.

VERNETTE Jean 1992, *Le new age*, Presses Universitaires de France, Paris.

VOISENAT Claudie, LAGRANGE Pierre 2005, *L'ésotérisme contemporain et ses lecteurs. Entre savoirs, croyances et fictions*, Bibliothèque Centre Pompidou, Paris.

ZNAMENSKI Andrei A. 2007, *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*, Oxford University Press.

Table des matières

REMERCIEMENTS

INTRODUCTION	7
CHAPITRE 1 Le livre et son environnement	33
1.1 La librairie en tant que réseau d'informations	34
1.2 Quelques grandes chaînes de librairies	37
Gibert Joseph	37
Gibert Jeune	38
La Procure	40
1.3 Quelques librairies spécialisées	43
Les Cent Ciel	44
Le Jardin du Graal	47
Rue Saint Jacques et Table d'Isis	48
1.4 Catégorisation du chamanisme en librairie et genre d'écriture	50
1.5 La librairie comme lieu d'objets	57
Objets en mouvement	57
La fonction des objets	61
1.6 La librairie comme lieu de manifestations (Les tarots de Jodorowsky)	63
1.7 Salon Parapsy: comment transformer la théorie en pratique	67
CHAPITRE 2 Festival du Chamanisme - Construire une fraternité universelle	75
2.1 Le rôle des festivals dans la culture contemporaine	76
2.2 Schisme des festivals: un festival nouveau, semblable à l'ancien	78
2.3 Des lieux spacieux et un programme serré	83
2.4 Présentation des chamanes	89
2.5 Quelques cérémonies et rituelles chamaniques	103

La voix dans la tradition chamanique	103
Danses Africaines et Offrandes Népalaises	103
Cercle de Parole	105
Aigle Bleu	107
Conférences et débat sur chamanisme et psychanalyse	110
2.6 Clôture	113
CHAPITRE 3 Traversée au cœur du chamanisme mexicain	117
3.1 De l'annonce dans le monde virtuel à l'Université Indigène dans le monde réel	120
3.2 Le Centre Cérémonial Otomi et la cérémonie des 8000 Tambours	127
3.3 Changer de programme en cours de route: Las Grutas	135
3.4 Les vestiges archéologiques: Malinalco	139
3.5 Architectures pour ressentir les énergies (Teotihuacan)	144
3.6 Une randonnée presque fatale	147
3.7 La rencontre avec l'indigène	151
3.8 Toluca et la promenade initiatique	153
CHAPITRE 4 Appartenir à une École chamanique	157
4.1 Michael Harner, anthropologue et chamane	159
Carlos Castañeda: l'importance de l'écriture	164
4.2 Une grande école: La Foundation for Shamanic Studies (FSS)	167
4.3 Deux chamanes «harneriennes»	171
Lorenza	173
Liliane	176
CHAPITRE 5 Le néo-chamane et son double	185
5.1 Rencontre chamanique à Paris	186
5.2 La construction d'un soi paradoxal	188
5.3 Présentation d'une chamane moderne et de son peuple	191
5.4 Une tribu hétérogène en construction	195
5.5 Un couple néo-chamanique	198
5.6 Les interventions complémentaires en alternance	201
5.7 L'organisateur du festival chamanique se raconte	212

CHAPITRE 6 La construction d'une «Nature» chamanique	223
6.1 Une Nature extérieure environnementale	224
6.1.1 La nature sur les lieux	228
6.1.2 Périgueux, pour sentir les plantes	230
6.1.3 La Rochelle, pour entendre les arbres	232
6.1.4 Village du Lac et les jumeaux des alentours du lac	234
6.1.5 Trimurti et le bateau	235
6.1.6 Cassano d'Adda: l'eau	238
6.2 De l'intérieur à l'extérieur	242
6.2.1 L'autel	243
6.2.2 La divination avec les pierres	248
6.2.3 Le tambour chamanique	251
6.3 Le corps comme environnement	256
6.3.1 Parcourir son propre corps	257
6.3.2 Danser et chorégraphier son propre animal totem	262
CHAPITRE 7 Se soigner, c'est se retrouver	269
7.1 La Roue Médecine	271
Le bouclier de l'Est	274
Le bouclier du Sud	276
7.2 La Forge Alchimique	279
Voyage 1	282
Voyage 2	284
Voyage 3	286
Voyage 4	287
Voyage 5	288
Voyage 6	290
Voyage 10	291
Voyage 11	293
7.3 Le voyage chamanique en tant que outil thérapeutique	296
CHAPITRE 8 Se soigner, c'est aussi soigner les autres	303

8.1 La Guérison Chamanique et l'Extraction	305
8.2 La mort et l'au-delà, dans la perspective chamanique	314
8.2.1 Première Journée: le démembrement	314
8.2.2 Deuxième journée: aider l'âme des morts	319
8.3 Professionnalisme et stratégies créatives	323
CONCLUSION	335
BIBLIOGRAPHIE	341

Résumé: Lié aux diverses formes de spiritualité contemporaine, le néo-chamanisme offre à ceux qui y adhèrent un parcours de spécialisation basé sur des techniques d'apprentissage thérapeutique pratiquées dans le cadre de séminaires animés par un néo-chamane. Cette thèse porte sur le néo-chamanisme en tant que phénomène culturel à visée thérapeutique lié aux diverses formes de spiritualité contemporaine. La partie ethnographique, fondée sur un double terrain, en France et en Italie, a permis d'identifier dans les deux pays un fonctionnement similaire organisé autour de cinq éléments qui caractérisent cette pratique. La fascination envers un ailleurs exotique, les références à des cosmologies indigènes, la quête du bien-être et de la guérison individuelle, la sacralisation de la nature, une relation directe avec le néo-chamane, et un mécanisme de dédoublement réflexif des participants, tels sont les principes constitutifs de cette pratique. La thèse s'appuie sur trois axes: les modalités de diffusion des pratiques, la construction de la crédibilité des néo-chamanes, et l'efficacité thérapeutique mise en œuvre dans le cadre des séminaires. Le premier axe montre comment les pratiques se diffusent à travers des réseaux créés autour de librairies, de festivals et de formes de tourisme spirituel. Dans ce contexte, la crédibilité que les spécialistes parviennent à obtenir auprès de leur public s'établit grâce à une mise en récit autobiographique de leur position au sein de ces réseaux, notamment de leur rapport immédiat avec des figures fondatrices. Enfin, les relations rituelles que les participants établissent avec les différentes entités du panthéon néo-chamanique médiatisent la rencontre avec soi-même et la création d'un lien avec une nature extérieure et en même temps avec une nature intime, envisagée comme résidant à l'intérieur de chacun.

Title: Pathways and practices in contemporary Neo-shamanism in France and Italy

Abstract: This thesis investigates neo-shamanism, a cultural phenomenon with therapeutic purposes tied to different forms of contemporary spirituality. In addition to healing, the Neo-shamanistic practices being studied also offer adherents a specialized apprenticeship in the techniques as implemented during the seminars led by the neo-shaman. The ethnography, conducted in both France and Italy, finds similarities among the two countries which can be organized around five different elements that characterize such practice; a fascination with an 'exotic elsewhere', reference to indigenous cosmologies, a quest for well-being and individual healing, the sacralization of nature, a direct relationship with the neo-shaman and a twofold reflexivity of participants. The thesis highlights three elements; the spreading of the practices, the credibility of the neo-shaman and the therapeutic efficacy achieved during the seminars. The first element shows how practices spread via bookstores, festivals and forms of spiritual tourism. The analysis then demonstrates how the specialists earn credibility from their audiences. The third element of the thesis deals with the ritual relationships that the participants establish with the entities populating the neo-shamanic pantheon. These relationships with different entities mediate a therapeutic encounter with oneself while also constructing a bond with the outer and intimate nature thought to reside within all humanity.

Mots-clés: Néo-chamanisme, rituels thérapeutiques, spiritualité contemporaine, réflexivité, Italie, France.

Keywords: Neo-shamanism, therapeutic rituals, contemporary spirituality, reflexivity, France, Italy.