Chapitre 3

Le voyage chamanique en tant qu'outil thérapeutique dans les pratiques néo-chamaniques en France et en Italie

Denise Lombardi

Introduction

Les données analysées pour la rédaction du présent chapitre sont issues de plusieurs années de recherche de terrain dans le domaine du néo-chamanisme en France et en Italie (Lombardi, 2016). Les séminaires qui font l'objet de cette contribution se basent sur la construction des mondes symboliques transitoires qui mettent en exergue une dimension exotique adaptée aux instances de la clientèle européenne. Au-delà de représentations nécessaires à la constitution d'un exotisme éphémère, qui s'avère être propice au dépaysement des participants, nous assistons à la mise en œuvre de techniques issues de formes de psychothérapies institutionnelles historiquement ancrées dans les deux pays. L'attention de ce chapitre portera, en même temps, sur la description minutieuse de techniques utilisées pour l'exécution des exercices chamaniques de la part de pratiquants et de leur engagement dans des parcours de recherche spirituelle dont la dimension du soin s'avère être majeure.

1 Éléments fédérateurs du New Age

La quête thérapeutico-spirituelle qui caractérise le néo-chamanisme se retrouve comme une des instances majeures des pratiques dites *New Age*. Le phénomène nommé « New Age », ou mieux encore, « Spiritualités contemporaines », a surgi aux États-Unis en même temps que le concept de contre-culture des années 1960. Ce mouvement est ancré historiquement dans le romantisme et dans certains courants de pensée progressistes du tournant du XX^{e} siècle, tels le spiritualisme américain, la théosophie et les traditions liées à l'occultisme européen (Pike, 2004, p. 39-50). Ce vaste mouvement culturel recouvre les pratiques les plus hétérogènes qui tour à tour mettent l'accent sur des techniques corporelles, des pratiques thérapeutiques non issues de la

médecine allopathique et des arts divinatoires. On en trouve certaines par exemple, et pour n'en citer que quelques-unes, qui sont plus liées à l'aspect corporel comme le yoga ou la méditation, ou les systèmes oraculaires comme l'astrologie ou les tarots, mais on relève aussi les thérapies alternatives, les pratiques liées à la divination, le reiki, l'aura-soma, le néo-paganisme et le néo-chamanisme, entre autres. Les pratiques qui se réclament du courant New Age possèdent toutes, à des degrés divers, certains éléments fédérateurs : l'exigence d'une quête de transformation personnelle, la sacralisation de la nature, l'importance prédominante donnée au corps comme ressource physique et émotionnelle, la référence constante à une énergie cosmique, une spiritualité orientale présentée comme un miroir inversé de l'Occident, l'affirmation que toutes les traditions religieuses puisent à la même source, la présence en chacun d'un « *inner-self* », un soi intérieur à développer, un intérêt pour les discours écologiques, la croyance qu'une communion universelle reliant tous les individus et une certaine méfiance envers la médecine allopathique. À partir des années 1980, les différentes formes à travers lesquelles se manifestent ces nouvelles spiritualités ont fait l'objet de nombreuses recherches sociologiques et anthropologiques, car la complexité des discours et des pratiques qui les caractérisent reste un défi majeur pour les sciences humaines contemporaines (voir par exemple Champion, 1989, 2004 ; Hervieu-Léger, 1990 ; Heelas, 1996 ; Carozzi, 1999, 2004 ; Hanegraaff, 1996 ; Hanner, 2001 ; Kemp et Lewis, 2007).

L'intérêt pour ces nouvelles spiritualités s'est progressivement imposé au cours des dernières années et l'importance de mener des recherches directement sur le terrain pour arriver à comprendre les actions et les relations qu'engendrent ces pratiques a été mise en évidence.

Cette courte présentation critique du phénomène New Age nous conduit maintenant à voir en quoi le néo-chamanisme s'inscrit au premier chef dans ce courant.

2 Le néo-chamanisme comme pratique de guérison

Les séminaires néo-chamaniques sont à considérer comme des pratiques spirituelles à visée thérapeutique qui mettent en œuvre des savoirs qualifiés par les pratiquants d'« indigènes », et se sont diffusées rapidement partout dans le monde à partir des années 1980-1990, indépendamment de toutes références historiques et culturelles locales. Qu'il s'agisse du chamanisme vernaculaire ou de formes contemporaines issues de spiritualités contemporaines, nous observons que 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 l'expert des rituels, seul, qui migre temporairement à la découverte d'autres mondes, souvent à l'aide de substances psychotropes, pour comprendre les causes de la maladie. Sans rentrer dans l'analyse entre les différences formes de chamanisme vernaculaires et historicisées concernant de précises aires géographiques et culturelles et le néo-chamanisme adopté en France et en Italie, nous nous limiterons ici à mettre en exergue la dimension thérapeutique de ces pratiques conçues pour des Occidentaux.

Pour rester dans le domaine qui regarde ce chapitre nous observons que 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 expert rituel et ici thérapeute et enseignant capable de transmettre un ensemble de compétences, 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 [1]. Tandis que dans les pratiques néo-chamaniques suivies au cours de mes terrains, la dimension politique reste absente. 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 un processus thérapeutique que tout le monde doit et peut développer de manière indépendante. Comme l'observe C. Ghasarian (2006), 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 qu'il fait 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, p. 163.]

3 Présentation du terrain et méthodologie

Pour comprendre l'ampleur et les dynamiques propres à cette forme de spiritualité à vocation thérapeutique, j'ai analysé les réseaux de sociabilité qui servent à la diffusion des pratiques néo-chamaniques dans l'Occident contemporain, en particulier en France et en Italie, de 2007 à 2014. J'ai suivi une trentaine de séminaires dans les deux pays. Les données analysées pour ce chapitre sont issues du séminaire français « La forge alchimique » organisé par l'École Nature, Conscience et Chamanisme, et des séminaires italiens « La guérison chamanique et l'extraction » et « La mort et l'au-delà » organisés par la section italienne de la Foundation for Shamanic Studies. J'ai pris parti à chaque séminaire de deux à quatre fois.

En tant qu'anthropologue, j'ai adopté la posture méthodologique de l'observation participante (en déclarant à mes informateurs la raison de ma présence dans les groupes). Lors des séminaires j'ai interviewé plusieurs pratiquants et également les praticiens. 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 une route non balisée qui se basait alternativement soit sur les pratiques comprises comme des dis-

1. Plusieurs auteurs ont analysé le chamanisme traditionnel. Pour en citer seulement certains, nous retrouvons Roberte Hamayon (1988), *La chasse à l'âme : essai sur le chamanisme sibérien à partir de l'exemple bouriate* ; Roberte Hamayon (2001), *The Concept of Shamanism : Uses and Abuses* ; Charles Stépanoff (2014), *Chamanisme, rituel et cognition, chez les Touvas de Sibérie du Sud* ; Jacques Galinier, Isabel Lagarriga et Michel Perrin (1996), *Chamanismo en Latinoamérica : una revisión conceptual* ; James Dow (1986), *The Shaman's Touch : Otomi Indian Symbolic Healing* ; Michael Taussig (1987), *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing* ; Carlo Severi (1993), *La memoria rituale. Follia e imagine del Bianco in una tradizione sciamanica amerindiana.*

positifs thérapeutiques proposés par les chamanes, soit sur leurs effets, c'est-à-dire l'efficacité symbolique qui ressortait au travers des mots des participants. L'observation participante permet de découvrir comment « l'observateur lui-même fait partie de son observation » (Lévi-Strauss, in Mauss, 2000, p. xxxi).

4 Les participants

Nous nous trouvons face à des groupes à forte mobilité qui se font et se défont en l'espace de deux ou quatre jours. Hétérogènes du point de vue de l'appartenance sociale, homogènes pour ce qui est des connaissances du monde chamanique. Chaque séminaire est constitué par de groupes de 15-20 personnes. Dans les groupes des deux pays analysés, nous retrouvons une forte majorité de femmes parmi les participants (environ 80 %), d'âge moyen entre 40 et 50 ans [2]. Nous voyons que le public qui fréquente les séminaires néo-chamaniques en Italie et en France est composé de personnes de toutes catégories sociales, avec en général un niveau de scolarisation qui atteint, pour 20 % des participants, celui des études supérieures. Elles exercent toutes sortes de métiers : avocat, salarié, artisan, technicien, ouvrier, étudiant, maçon, ingénieur, thérapeute, médecin, artiste, esthéticienne, enseignant, mais aussi retraité. Elles ont des vies ordinaires avec des relations sociales et familiales, une profession déjà acquise et proviennent surtout d'un milieu urbain. Elles intègrent des groupes à configuration éphémère qui incluent des personnes ayant des vécus différents, qui se racontent pendant les séances grâce à de brèves métaphores autobiographiques mutuellement partagées. Ce sont des individus qui se retrouvent dans un moment particulier de leur vie, souvent à une période charnière qui leur permettra de concevoir un avant et un après [3]. Les participants ne se présentent pas aux autres membres du groupe et il n'est pas demandé aux stagiaires d'expliquer les raisons de leur présence. L'anonymat du groupe met les pratiquants à l'abri de tout jugement de valeur et en même temps permet aux stagiaires de se dévoiler à travers des métaphores construites au moment de différents voyages chamaniques.

5 Le chamanisme essentiel et le développement du néo-chamanisme

Au cours des trois dernières décennies, la forme la plus diffusée du néo-chamanisme est celle codifiée par Michael Harner, anthropologue, témoin et acteur de la contre-culture américaine, initiateur et figure charismatique de la Foundation for Shamanic Studies en Californie [4]. L'anthropologue américain, bien qu'ayant officiellement quitté

2. Le pourcentage majeur de femmes dans les pratiques New Age reste une évidence. Plusieurs auteurs ont tenté de l'expliquer. Sara M. Pike, dans *New Age and Neopagan Religions in America* (2004), a analysé les corrélations entre les mouvements féministes des années 1970 et ces pratiques alternatives, en remplacement des religions organisées. Dans l'ouvrage dirigé par Anna Fedele et Kim Knibbe (2013), les différentes contributions montrent comment les nouvelles spiritualités sont considérées par les pratiquantes comme un mouvement égalitaire non autoritaire et « *empowering* » qui leur permet de résister et de faire face avec vigueur à une société patriarcale et non libérale.

3. Environ 30 à 40 % des participantes aux séminaires chamaniques analysés étaient en reconversion professionnelle dans le domaine du soin et du bien-être.

4. Michael Harner et les activités liées au *core-shamanism* on fait l'objet de plusieurs analyses (voir entre autres : Ghasarian, 2006 ; Lindquist, 1997, 2005 ; Vazeilles, 2003, 2008 ; Znamenski, 2007).

en 1987 son poste de professeur d'université [5] à la New School for Social Research à New York, continue d'être présenté par les membres de la Foundation comme évoluant dans le milieu des sciences sociales et comme l'anthropologue spécialiste des Jivaros de l'Équateur [6]. Toutefois, il doit sa notoriété dans l'Occident contemporain non pas tant à ses études amazoniennes, qu'au fait d'avoir codifié une forme de chamanisme universel dénommé *core-shamanism* (« chamanisme essentiel ») et de l'avoir diffusée à travers la Foundation for Shamanic Studies. Le nom de Michael Harner commence à circuler 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 chez les Jivaros. Dans les années suivantes, il poursuit ses recherches à l'université de Berkeley sur les mutations dans la culture jivaro en Équateur [7] en mettant en exergue l'utilisation d'une décoction à base de plusieurs plantes amazoniennes (dont l'ayahuasca, Baud, 2009) capable de provoquer des états d'hallucinations sensorielles, ce que soulignaient également ses collègues de l'époque, Robert Gordon Wasson, Carlos Castañeda et Timothy Leary, eux aussi experts en matière de substances psychotropes. C'est peu après que Michael Harner commence à s'éloigner d'une démarche strictement universitaire pour envisager la généralisation de certains aspects de la culture jivaro – comme le contact avec l'invisible par la transe – et leur mise en pratique dans le cadre des sociétés occidentales contemporaines. Il se trouve qu'au même moment, le chamanisme fait l'objet d'une attention accrue au sein de l'université étasunienne, attention déclenchée par la publication de deux ouvrages essentiels sur le sujet. Il s'agit de la publication en 1964 de la traduction anglaise du livre de l'historien des religions Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, et de la série d'ouvrages sur les enseignements du chamane mexicain Don Juan à partir de 1968 publiés par l'anthropologue Carlos Castañeda, à qui Harner était étroitement lié. Les ouvrages d'Eliade et de Castañeda soulevèrent aussitôt autant d'admiration que de doutes, ces derniers portant surtout sur l'authenticité des sources utilisées par les deux auteurs [8].

Michael Harner, en 1980, publie son manuel d'enseignement du chamanisme *The Way of the Shaman* [9]. Il abandonne au même moment la dimension psychédélique liée à l'usage de substances hallucinogènes. À partir du 1987, il quitte son poste de professeur à l'université pour se consacrer à la diffusion du *core-shamanism*. La démarche

5. Ce qui fait dire à M. Pavanello qu'« il serait intéressant d'établir si le fait qu'il a abandonné la recherche dans ce domaine, ne signifie pas, en réalité, que Harner est devenu un de ceux qu'on a qualifiés d'*armchair anthropologists* [les anthropologues en chambre] dont il existe des exemples célèbres : Tylor et Frazer » (Pavanello, 2010, p. 44).

6. Harner n'a jamais entièrement rompu avec l'université. En décembre 2009, pour ses 80 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 Consciousnes, la Society for Latin American and Caribbean Anthropology et la Society for Humanistic Anthropology.

7. Sa thèse est intitulée *Machetes, Shotguns and Society : An Inquiry into the Social Impact of Technological Change among the Jivaro Indians* [*Machettes, pistolets et société : une étude de l'impact social du changement technologique chez les indiens jivaros*].

8. Surtout pour la production littéraire de l'écrivain péruvien, puisque Castañeda a été accusé d'avoir créé de toute pièce son personnage principal (Don Juan Matus, un sorcier mexicain d'ethnie yaqui), le doute à son sujet étant nourri aussi bien par les données ethnographiques qui ne correspondent ni à l'histoire et ni à la coutume yaqui que par la disparition des cahiers de notes de terrain que personne n'a jamais vus. L'écrivain a toujours soutenu qu'ils avaient brûlé au cours d'un incendie (Traimond, 2000).

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

chamanique dont il fait une technique à valeur universelle se fonde sur un voyage chamanique sans recours à des psychotropes. Ce voyage « à l'intérieur de soi-même » vise à découvrir les esprits qui animent le panthéon personnel de chacun. Pour y parvenir, ce sont d'autres techniques que la prise d'hallucinogènes qui sont favorisées. En fait, il a lui-même contribué à créer une nouvelle cosmogonie chamanique, en empruntant à la fois à des éléments des cultures amazoniennes et aux travaux de Mircea Eliade. Ces derniers 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 propres aux mythologies des sociétés sibériennes, sur lesquels Harner s'appuie pour édifier la « charte » d'une pratique chamanique originale [10]. C'est ainsi que cet anthropologue (re)converti commence à diffuser ses enseignements en tant que spécialiste des traditions « archaïques » qu'il estime nécessaires pour construire un futur meilleur du point de vue spirituel. La méthode formalisée par Harner se base sur le son répétitif du tambour en tant qu'instrument de soins et support privilégié du « voyage chamanique ». Il soutient que ce son peut produire des changements dans le système nerveux central, jusqu'à induire chez l'individu un état modifié de conscience, ce qu'il appelle un « état de conscience chamanique » (*shamanic state of consciousness*). C'est le rythme 4/4,5 du tambour qui permettrait d'y parvenir en favorisant une modification des ondes du cerveau. Une fois opérée cette transformation de la perception, chacun pourrait explorer ce monde tripartite et voir également le fonctionnement de son système immunitaire sensiblement amélioré, l'individu se trouvant fortifié et plus résistant aux maladies (Znamenski, 2007, p. 230-239).

6 Organisation générale

Au cours des dernières décennies, la Foundation for Shamanic Studies a essaimé partout dans le monde, en attribuant un label à la majorité des pratiques chamaniques proposées aux Occidentaux. La Foundation for Shamanic Studies a codifié la technique du voyage chamanique sans l'utilisation de substances psychotropes, en utilisant le son du tambour en tant que moyen de voyage à l'intérieur de soi-même. Pour ce qui concerne les séminaires analysés pour ce chapitre, aucune sélection initiale n'est prévue pour les pratiquants, si ce n'est une sélection économique et celle qui concerne l'habileté à trouver les informations adéquates. Les séminaires, organisés de façon irrégulière tout au long de l'année, n'exigent aucun pré requis pour y prendre part, et les informations sont disponibles sur des sites Internet. Les membres officiels de la Foundation organisent des séminaires payants d'une durée allant d'un week-end jusqu'à quatre jours. Les rencontres sont organisées de façon cumulative et séquentielle, c'est-à-dire que les participants doivent d'abord assister au séminaire de base pour avoir accès aux séances les plus avancées. Ils apprennent à se familiariser avec la cosmologie chamanique, à faire le voyage hypnagogique au son du tambour pour

10. La conception, répandue dans les cercles néo-chamaniques, de la capacité du chamane 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.

expérimenter à l'intérieur d'eux la présence des figures tutélaires du panthéon chamanique : « l'animal-totem » et « l'esprit-guide ». Au moment de séminaires le voyage à l'intérieur de soi constitue l'élément fondamental, et il sera décliné selon les directives de l'animateur du groupe. Nous retrouvons, en plus des entités tutélaires du panthéon chamanique, tels que l'animal-totem ou l'esprit-guide, d'autres figures telles que « l'enfant intérieur ». Leurs rôles sont importants, notamment comme cibles mentales dans les exercices de visualisation proposés aux groupes [11]. Les exercices exécutés par les pratiquants se basent sur des pratiques de visualisation visant à cartographier une géographie intérieure peuplée par les différentes entités sollicitées par le néo-chamane durant toute la durée des rencontres. Ces séminaires sont à considérer comme de petits îlots temporels autonomes, ayant la capacité de se reproduire dans la forme et la substance en n'importe quel endroit où se trouvent un groupe et un chamane auquel faire référence. En passant d'un îlot à l'autre, il est possible de parcourir et de comprendre l'archipel chamanique qui caractérise la recherche de spiritualité et de soins dans l'Occident contemporain [12].

6.1 La posture du chamane

Chaque néo-chamane suit d'une manière autonome les indications de la Foundation for Shamanic Studies en adaptant les séminaires qu'il organise selon ses propres connaissances, en y intégrant des pratiques hétéroclites issues de différentes techniques qu'on retrouve dans le domaine New Age. Les exercices proposés aux participants sont constitués par des indications données par l'animateur relatives à des actions que le groupe doit exécuter, il n'est exigé aucune aptitude ou compétence particulière de la part de pratiquants. Il n'y a qu'un seul et unique *leader* – le chamane – qui détient la connaissance. 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 figure de l'animateur est à considérer comme élément fondateur pour la réussite de séminaires. C'est à travers l'utilisation des éléments autobiographiques proposés par chaque néo-chamane que nous voyons se mettre en œuvre le processus de légitimation nécessaire qui vient inscrire une crédibilité là où la filiation historique, ou le lignage culturel, fait défaut.

6.2 Déroulement d'un séminaire

Chacun interagit de la manière codifiée par le chamane, avec un ensemble de figures fictionnelles qui prennent naissance au sein du groupe lui-même et grâce à lui. L'ani-

11. L'image de l'enfant intérieur que l'on retrouve souvent dans les pratiques liées au développement de soi, représente l'enfant blessé qui résiderait au fond de chacun (Pike, 2004, p. 92).

12. « 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 institués) et le monde extérieur, monde de l'étrangeté absolue. » (Augé, 1992, p. 66.)

mateur fournit des indications accessibles, répétitives et malléables, en reformulant à plusieurs reprises le même discours qui a toujours affaire avec le « ressenti » de chacun.

Grâce à l'utilisation du concept générique de « ressenti », chacun peut faire siennes les indications fournies pour les adapter à ses propres exigences. Le partage pratiqué à la fin de chaque périple chamanique à l'intérieur de soi, sert aux participants à donner à voir les images repérées au moment du voyage hypnagogique et la mise en commun de ces images à l'ensemble du groupe est synonyme du succès des exercices proposés.

Les pratiquants sont allongés par terre dans une couverture et apprennent à faire un voyage à l'« intérieur de soi », selon les mots de l'animateur du groupe, au son du tambour joué par le néo-chamane.

Les séminaires se déroulent dans une pièce souvent neutre, mais rendue plus « énigmatique » grâce à la disposition d'objets aptes à lui donner un aspect « exotique » ou sacré. Au centre de la pièce se trouve un autel constitué par un tapis sur lequel sont disposés des bougies, des encensoirs, des plumes d'oiseaux soit exotiques soit européens, des instruments musicaux comme des maracas ou des flûtes de pan, des cristaux, des statuettes qui peuvent représenter de divinités égyptiennes mais aussi méso-américaines, ou encore des bijoux faits de coquillages ou de graines, c'est-à-dire une panoplie d'objets hétéroclites d'origines diverses apportée par l'animateur pour rendre constamment visible aux yeux des pratiquants les quatre éléments de la Nature, laquelle est utilisée comme une ontologie commune reconnue et partagée par tout le groupe. Les différents artefacts qui animent les journées chamaniques se révèlent propices à la construction d'un imaginaire et d'un monde partagés qui déplacent les participants en dehors de leur vie ordinaire. Car l'importance du dépaysement fait partie de la rencontre chamanique, celui qui est implicitement proposé aux participants est la perte des repères quotidiens.

La structure des séminaires se répète toujours de manière identique : ils commencent par la purification de participants opérée par le chamane à travers la fumigation avec de la sauge blanche qui brûle dans une petite coupelle. S'en suit le salut aux éléments au cours duquel les pratiquants se tournent les bras levés vers les quatre points cardinaux qui représentent l'eau, l'air, la terre et le feu. Les chamanes expliquent que ces deux actions servent à créer un espace sacré dans lequel les rituels chamaniques peuvent avoir lieu. Puis, les séminaires sont constitués par les différents voyages chamaniques qui se terminent avec le partage des expériences vécues, car c'est la mise en commun des expériences qui scelle l'issue du voyage. Tout voyage chamanique implique une hausse du degré de complexité relationnelle, grâce à l'insertion de nouveaux éléments imaginatifs avec lesquels le patient doit interagir. Chaque voyage a une durée de quinze à vingt minutes pendant lesquelles le chamane accompagne les patients avec les battements du tambour ou en utilisant des sons enregistrés qui reproduisent le tambour. Les enseignements proposés sont distribués au travers d'un ensemble d'ordres faciles à exécuter, les indications données sont précises et fournissent implicitement le contexte imaginaire qui doit être recherché. La brièveté des séminaires et l'anonymat réciproque deviennent une garantie que ce qui se passera restera en quelque sorte enfermé au cœur du petit îlot chamanique.

6.3 Interactions avec l'invisible

Les séminaires sont des moyens à travers lesquels il est possible d'entretenir une relation nouvelle avec une panoplie d'entités qui appartiennent à la fois à soi-même et à l'univers néo-chamanique proposé pendant ces moments d'apprentissage. Ce changement de statut qui permet aux participants d'acquérir des connaissances nouvelles en matière de cosmogonie néo-chamanique et sur soi, doit être considéré comme partie intégrante de l'action rituelle qui se déroule au moment du séminaire.

À 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. 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 du consultant.

Les battements du tambour scandent les journées chamaniques. Le son devient une sorte de médiateur sensible qui sert à mettre en communication l'intérieur et l'extérieur du corps. Le son joue aussi un rôle actif, au même titre que le parcours suivi par le consultant pendant le voyage chamanique et la séance musicale représente une immersion sonore dans laquelle le patient se trouve de manière presque fusionnelle [13].

C'est à travers l'engagement de la pratique corporelle que les participants peuvent avoir une expérience directe d'une action que nous pouvons envisager comme une action rituelle [14]. C'est alors que le corps devient le territoire ; c'est dans le corps que les participants peuvent sentir, percevoir, voir, toucher et interagir de manière sensorielle avec l'animal-guide. C'est à l'intérieur de soi-même qu'ont lieu l'exploration et la recherche des infra-mondes habités par d'innombrables entités. À travers son propre corps, le sujet entre dans un 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 de ces entités, dans la mesure où celles-ci peuvent être expérimentées physiquement, sont censées avoir une place dans la vie ordinaire de l'individu. À travers cette territorialisation du corps, les pratiquants peuvent réussir à intégrer dans leur vie quotidienne le panthéon imaginatif construit au moment des séminaires néo-chamaniques. L'animateur du groupe s'occupe en premier lieu de construire un cadre calme et propice à la détente et au lâcher-prise qui permet aux participants de se concentrer sur eux-mêmes. Dans la pénombre de la pièce, le silence, la position allongée, la chaleur, le rythme du tambour permettent au sujet de porter son attention sur un univers intérieur propre dans lequel s'expriment les images mentales sollicitées par l'animateur. C'est ainsi que se construit un espace d'imagination dans lequel le patient se voit agir dans un espace imaginaire construit tout au long du séminaire. Pour que la pratique se révèle efficace, elle nécessite un brouillement

13. « La danse, au même titre que la musique, est un mode de représentation des esprits durant les rituels, un moyen de représenter l'incorporation par un esprit du corps, considéré comme un support de vision de la présence des esprits au milieu des hommes. » (Maj, 2011, p. 6.)

14. « 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, p. 83.)

des sens : l'odorat, l'état de demi-sommeil, les mots, les chants, les battements du tambour qui fusionnent, les grelots, le contact avec le sol, la voix de l'animateur, le groupe présent tout autour de soi mais qui, au moment du voyage intérieur, est censé s'être éclipsé ; tous ces éléments contribuent à plonger le sujet dans un univers multisensoriel qu'il est tenu de parcourir seul, mais accompagné pour, à la fin, rencontrer une entité qui est à la fois proche et totalement distante et inconnue.

7 Le séminaire néo-chamanique comme dispositif de soin psychique

Les participants aux séances de chamanisme, le plus souvent accoutumés à ce type de pratiques, recherchent au sein de ces nouveaux systèmes de sens des parcours individuels qui permettent un cheminement visant à retrouver un bien-être psychique et physique personnel, comme l'observe Ghasarian :

> « Sa démarche, très individualisée et non secrète, dans la mesure où elle est ouverte à tous, est considérée par ceux qui s'y réfèrent comme une voie de la santé physique et psychique, voire de la guérison réunifiant le corps et l'esprit ainsi que l'humain et le monde naturel. » [Ghasarian, 2006, p. 140.]

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. Les pratiquants ne présentent pas explicitement les raisons de leur participation aux séminaires, mais ils prennent part aux regroupements pour « soigner » des maux ou des problèmes qui les harcèlent dans leur vie. Certains sont là pour tenter de soulager les maux physiques dont ils souffrent, pour d'autres il s'agit de troubles émotionnels ou relationnels qui les angoissent, certains encore sont à la recherche d'un « bien-être » au sens large du terme. Dans tous les cas, c'est la possibilité d'acquérir des informations sur soi-même, par rapport à ce qui est qualifié de façon émique le « vrai soi intérieur ».

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, relation qui demeure opaque pour les autres membres du groupe. Les sujets sont sollicités pour accomplir à plusieurs reprises un voyage dans un univers intérieur qui se recrée à chaque fois. On ne leur demande pas tant d'avoir une vision que de se déplacer à l'intérieur de soi. Des discours qu'ils tiennent simultanément émerge une autoréflexivité par rapport aux entités rencontrées, avec une mise en abyme des images perçues.

7.1 Exemples de récits de participants

Le périple à l'intérieur de soi commence avec la recherche de l'animal-guide, appelé également animal de pouvoir ou animal-totem. Les participants suivent le son du tambour et doivent repérer dans leur mémoire un endroit qui existe dans la réalité et à partir duquel ils pourront faire un voyage vertical, « vers le bas ». Ce peut être un

trou dans le sol, une grotte, une tanière, des escaliers ; une fois cet endroit atteint, ils doivent y pénétrer et descendre, se plonger tout au long de ce tunnel obscur et étroit, menant à un espace vaste et lumineux à l'intérieur duquel ils devront chercher leur propre animal de pouvoir. Les participants sont censés trouver l'entité à cet endroit et à partir du moment où ils l'ont trouvé, il est impératif de lui poser la question suivante : « Es-tu mon animal de pouvoir ? » Ce n'est qu'après s'en être assuré, que les participants peuvent revenir dans le monde ordinaire en parcourant en sens inverse le passage emprunté pour la descente. Certains participants, débutants, n'arrivent pas à repérer immédiatement l'entité. Dans ce cas, le chamane les sollicite à poursuivre d'autres voyages car tous les participants doivent parvenir à repérer leur animal-totem ou esprit-guide. Les images évoquées à voix haute par les participants se relient aux expériences personnelles de chacun, se rattachant à leur vie et à leurs souvenirs. L'injonction faite aux participants 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.

Comme nous pouvons l'observer dans les récits qui suivent, les pratiquants font émerger quelques détails de leur vie privée : un pays imaginaire, une maison familiale, une personne connue, en les partageant en tant que partie de leur vie « réelle ».

Les récits issus des séminaires français nommés « La forge alchimique », invitent les pratiquants à visualiser une forge dans laquelle ils jettent leurs souffrances. Pour l'exécution de cet exercice, les participants sont censés effectuer plusieurs voyages vers cette forge imaginaire, et après chaque voyage, ils verbalisent avec le groupe les images construites sous l'égide du chamane. Les différents récits narrés après le voyage chamanique vécu les amènent à parler d'eux-mêmes en utilisant la figure de l'animal-totem pour interagir à l'intérieur de la cosmologie proposée par le néo-chamane :

> « 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 (pour une pathologie avérée), moi en tant qu'homme-panthère, je lui ai léché les hanches et puis le dos, en effet, c'était une situation assez érotique. » [Idriss [15], 40 ans.]

> « 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. » [Idriss.]

Idriss est un homme originaire du Maroc. C'est le dernier né, après quatre filles, et sa mère l'a élevé en essayant de s'assurer qu'une fois âgée, elle bénéficierait de son

15. Tous les prénoms utilisés pour ce chapitre sont de prénoms d'emprunt.

soutien. Son père est mort quelques années après sa naissance et il ne garde aucun souvenir de cette figure paternelle. C'est son grand-père, musicien, qui l'a élevé. Idriss est musicien lui aussi et, depuis une dizaine d'années, il habite à Marseille, avec sa femme française. Ils n'ont pas d'enfants car il n'en voulait pas. Le rêve de son épouse était au contraire de construire une famille nombreuse, aussi le couple traverse-t-il un moment de crise, les amenant à se séparer.

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. Leurs discours sont des flux continus dans lesquels chacun s'approprie les visions des autres pour les faire entrer dans les leurs. Enchaînés les uns aux autres, ces discours deviennent ainsi un moyen pour parler de soi-même, pour dévoiler des traumatismes profonds, protégé par l'anonymat que le groupe assure à chacun, comme nous le voyons avec Anne et Deva :

> « J'ai jeté toute la méchanceté que ma mère avait envers moi, et je l'ai fait en écrivant des 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. [...] 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. » [Anne, 62 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. [...] 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, 46 ans.]

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 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.

À l'issue des séminaires certaines participantes me racontent leur histoire personnelle :

Anne, une femme à l'allure sobre et réservée, 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 est issue d'un milieu modeste, ses parents étaient agriculteurs, comme ses grands-parents et arrière-grands-parents, tous originaires du bocage vendéen. Elle est la troisième d'une fratrie de huit enfants. Sa mère avait encouru le déshonneur familial en tombant enceinte d'un homme déjà marié. Mais, plutôt que de la chasser, sa famille qui avait des terres à cultiver et un grand besoin de bras, l'avait contrainte à épouser un vétéran de la Grande Guerre, estropié et ivrogne. Au moment de son adolescence, Anne a été sexuellement abusée par son frère ainé ; alors qu'elle cherchait de l'aide auprès de sa mère, celle-ci l'avait accusée d'être mythomane et beaucoup trop délurée pour son âge.

Deva a multiplié les rencontres et eu un nombre important d'amis et d'amants ; ce n'est que depuis peu qu'elle s'est apaisée aux côtés de son conjoint. Elle a aussi essayé différents parcours thérapeutiques, en passant par les plus structurés et les plus conventionnels tels que la psychothérapie et la psychanalyse, puis a eu recours à d'autres pratiques telles que le yoga, la méditation et le chamanisme. Elle a compris qu'elle ne pouvait rien faire, face au « caillou »ncrusté en elle. À l'âge de quatorze ans, elle a été 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 où il était mort peu après. Le dernier sophrologue consulté par Deva lui avait expliqué que, dans la vie, il y a des choses qui restent impossibles à résoudre, cachées, mais continuellement présentes, comme un caillou dans sa chaussure qu'on ne peut pas enlever. Une métaphore qu'elle s'est appropriée. Elle participe au séminaire car pour elle, le chamanisme l'apaise, et surtout elle aime le partage : « C'est bien d'en parler avec les gens, ça soulage ».

Prenons encore d'autres témoignages collectés au moment du partage entre les membres du groupe, à la suite des séminaires en Italie nommés « La guérison chamanique et l'extraction » et « La mort et l'au-delà » :

> « 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 guérie. » [Elena, 50 ans.]

Une autre femme, émue elle aussi, Anna (30 ans), 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. Elle voudrait aider sa mère, mais elle n'y arrive pas. Elle se sent coupable car elle voudrait partir à l'étranger mais, en même temps, elle ne veut surtout pas laisser sa mère seule. Au moment du voyage chamanique, 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, à la suite d'une grave maladie. Anna est encore plus désespérée, car elle ne sait pas quoi faire face à ce 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, c'est un singe qui, en exécutant un saut magnifique, aide le père à s'élever et à rejoindre son frère et ses deux sœurs. Anna pleure, son compagnon, à côté d'elle, l'embrasse ; elle veut remercier le groupe car, pour elle, c'est grâce à l'énergie du groupe qu'elle est, enfin, arrivée à aider son père.

Annalisa a une cinquantaine d'années et elle participe au séminaire pour essayer de résoudre ses 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 ; et elle n'arrive pas à faire face à cette situation.

7.2 Rôle du groupe et du corps dans l'efficacité du dispositif

À rebours de la linéarité du parcours proposé à l'assemblée, émergent des cadres narratifs complexes à travers lesquels se met en scène un dialogue entre les participants ; il semble suivre un scénario théâtral où chacun, pour pouvoir entrer en scène avec sa propre réplique, doit être attentif aux narrations des autres. Ce qui émerge de l'analyse du voyage chamanique est la dimension relationnelle qui s'établit à travers la présence du chamane (et tout l'appareil sonore, visuel et sensoriel qui va avec), le corps de celui qui le consulte, les entités qui animent le panthéon chamanique (animal-guide et maître-spirituel), et le groupe. 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, en tant que technique pour faciliter ou manipuler les processus endogènes.

Les entités rencontrées sont modelées par les attentes et les projections 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. Mais il est important de souligner qu'il ne s'agit pas pour autant de pures images mentales. Que le voyage ait lieu pour trouver une entité ou pour accompagner une âme perdue, les injonctions du néo-chamane sollicitent le patient dans sa corporéité. Les images mobilisées par les néo-chamanes sont dotées de qualités affectives, proprioceptives et kinésiques et imposent une intense expérience sensorielle à ceux qui se soumettent à cette pratique (Lindquist, 2004, p. 165).

L'efficacité symbolique théorisée 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. Le groupe a un rôle fondamental dans ces pratiques, il devient le témoin des vies de chacun, mais il restera souvent anonyme. Les pratiquants passeront 48 heures ensemble à raconter leurs expériences subjectives par la médiatisation d'animaux fantastiques issues d'un panthéon imaginaire. Ce processus ouvre l'accès à un espace intime du patient autre que celui qui est habité par ses souffrances et par les entités chamaniques. En même temps, dès lors qu'il est mis à disposition d'un groupe d'inconnus, cet espace intime permet de réaliser le consensus collectif indispensable à la légitimation de ce monde imaginaire élaboré par les pratiquants pendant

les journées de séminaires. Les patients se retrouvent dans un milieu fermé qui les protège et les encourage à partager leurs souffrances intimes souvent douloureuses avec des inconnus à travers de figures imaginaires qui arrivent à faire partie d'un univers commun. Peut-être que ce moment de partage est ce qui autorise les participants à s'accorder avec leurs mémoires d'une manière moins douloureuse.

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 qui se concentrent sur l'importance de la mise 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.

7.3 Comparaison avec la thérapie par le rêve éveillé dirigé

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 et codifié) 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 d'affirmer comme Lévi-Strauss dans son article portant sur l'efficacité symbolique paru en 1949 [16] qu'il existe de fortes analogies avec la technique du thérapeute français Robert Desoille qui a pour nom le Rêve éveillé dirigé en psychothérapie, théorie élaborée à partir des années 1920 et que son créateur a affinée au cours des quarante ans qui ont suivi (Désoille, 2010).

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. À travers l'élaboration des représentations initialement proposées par le thérapeute et avancées ensuite par le patient, il arrivait à créer durant les séances un univers imaginifique 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. À travers la prise de conscience de ses problématiques intérieures, à travers leur résolution dans les scénarios du Rêve-Éveillé, 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'exis-

16. « Déjà, M. Desoille avait souligné, dans ses travaux sur le rêve éveillé, que le trouble psychopathologique n'est accessible qu'au langage des symboles. » (Lévi-Strauss, 1949, p. 21.)

> tence et il peut s'y intégrer avec une lucidité nouvelle. » [Desoille, 2010, p. 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 éveillé : le contexte, la prise en main par le thérapeute qui assure la guidance et la restitution.

Nous pouvons en même temps observer les éléments qui s'en écartent : la situation de groupe, la sporadicité et la mise en commun avec l'ensemble des participants. Si, dans la thérapie proposée par Desoille, et par l'école qui suit ses pas en France et en Italie [17], nous trouvons l'instauration d'un rapport thérapeute-patient avec le transfert qui s'ensuit [18] et qui est à la base de la cure, dans le néo-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 reste dans les deux cas est la proposition d'une territorialisation du corps, car le voyage chamanique, comme le parcours proposé pour le rêve éveillé, commence toujours par une exploration sensorielle du patient. Les psychothérapeutes et les psychanalystes qui proposent le voyage semi-onirique essayent de faire émerger chez leurs patients leur vécu sensoriel à travers des images guidées en leur proposant un mouvement presque physique dans leur inconscient. Ces représentations mentales sont reprises et verbalisées au moment de séances d'analyse, et permettront dans un deuxième temps de faire affleurer les contenus refoulés ou conscientisés du patient. Ce qui émerge encore une fois dans l'analyse de ces pratiques liées au symbolisme est la dimension relationnelle qui vient s'instaurer dans le triangle composé de la présence du chamane ou du thérapeute (et tout l'appareil sonore, visuel et sensoriel qui l'accompagne), le corps de celui qui le consulte et les entités qui animent le panthéon chamanique (animal-guide et maître-spirituel) ou le panthéon subjectif de chacun (souvenirs et rêves).

17. Les deux écoles principales qui continuent à proposer la technique du rêve éveillé dans les deux pays sont le GIREP (Groupe international du rêve éveillé en psychanalyse), basé à Paris, et la SISPI (Scuola internazionale di specializzazione per la procedura immaginativa), établie à Milan et Rome (Passerini, 2015 ; Fabre, 2010).

18. « Dans le rêve éveillé, 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, 2010, p. 47.)

Conclusion

Nous avons vu comment les séminaires néo-chamaniques permettent aux participants de mettre en place des dispositifs, avec une cohérence à dimension variable, d'auto-thérapie, ou *self-therapy*. Ce que j'appelle auto-thérapie, ou *self-therapy*, ne se base pas sur des moyens propres à chaque participant pour soigner ses propres troubles physiques ou émotionnels, mais correspond à 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 de chacun. 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, guidés par les instructions des néo-chamanes, aptes à conduire les consultants à travers leur imagination à l'intérieur de soi-même et de trouver des entités alliées dans cette intériorité. L'imagination convoquée tout au long de ce chapitre n'est pas irrationnelle (Magliocco, 2004), mais elle est gouvernée par des logiques internes construites soigneusement à travers la figure du néo-chamane, l'environnement extérieur et les indications données pour pouvoir fréquenter son propre environnement intérieur.

L'efficacité symbolique de la pratique du voyage chamanique réside dans deux éléments majeurs : le premier est la construction de récits narratifs qui permettent aux pratiquants de se rencontrer à l'intérieur de soi et en même temps de rencontrer ceux qui font le même parcours. Le deuxième se retrouve ici lié au processus de réfraction du soi, conjugué à une conscience de soi qui se manifeste grâce à des interactions avec des inconnus. Il s'agit d'une réverbération ou d'une mise en relation nécessaire entre une intériorité individuelle et une extériorité collective. Cette réverbération permet au patient de 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.

Bibliographie

Augé, M. (1992), *Non-lieux*, Paris, Seuil.

Baud, S. (2009), « Chamanisme et plantes psychotropes parmi les Awajún (groupe Jivaro, Pérou) », *Phytothérapie*, 2009, vol. 7/1. Consultable sur : https// :archives-phyto.revuesonline.com.

Désoille, R. (2010 [1973]), *Il Rêve-Éveillé Dirigé in psicoterapia, via règia dell'immaginario*, Roma, Alpes Italia.

Éliade, M. (1974), *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot.

Fabre, N. (2010 [1992]), *Due immaginari e una cura. Le sedute di Rêve-Éveillé, l'analisi, la ricerca di senso*, Roma, Alpes Italia.

Fedele, A., Knibbe, K. (2013), *Gender and Power in Contemporary Spirituality. Ethnographic Approaches*, New York / London, Routledge.

Ghasarian, C. (2006), « Réflexions sur les rapports entre le corps, la conscience et l'esprit dans les représentations et pratiques néo-chamaniques », *in* O. Schmitz (dir.), *Les médecines en parallèle : multiplicité des recours au soin en Occident*, Paris, Karthala, p. 137-172.

Houseman, M. (2012), *Le rouge est le noir. Essai sur le rituel*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail.

Lévi-Strauss, C. (1949), « L'efficacité symbolique », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 135, n° 1, p. 5-27.

Lindquist, G. (1997), *Shamanic Performances on the Urban Scene : Neo-Shamanism in Contemporary Sweden*, Stockholm Studies in Social Anthropology.

Lindquist, G., Handelman, D. (2005), *Ritual in Its Own Right*, New York / Oxford, Berghahn Books.

Lombardi, D. (2016), *Parcours et pratiques dans le néo-chamanisme contemporain en France et en Italie*, thèse en anthropologie religieuse, soutenue à l'École pratique des hautes études le 18 novembre 2016.

Magliocco, S. (2004), *Witching Culture. Folklore and Neo-Paganism in America*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Maj, É. (2011) « Musique et gestuelle dans les rituels de "possession" ou de chamanisme », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 197/2011. Consultable sur : http ://lhomme.revues.org/22637.

Mauss, M. (2000 [1950]), *Teoria generale della magia*, Torino, Einaudi.

Passerini, N. (2015), *Potenza dell'immaginario. Omaggio a Nicole Fabre per il suo novantesimo compleanno*, Roma, Alpes Italia.

Pavanello, M. (2010), *Fare antropologia. metodi per la ricerca etnografica*, Bologna, Zanichelli Editore.

Pike, M. S. (2004), *New Age and Neopagan Religions in America*, New York, Columbia University Press.

Traimond, B. (2000), *Vérités en quête d'auteurs : essai sur la critique des sources en anthropologie*, Bordeaux, William Blake & Co.

Vazeilles, D. (2008), « Connexions entre le néo-chamanisme et le néo-druidisme contemporains. Étude en anthropologie / ethnologie comparée », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, vol. 2. Consultable sur : http ://cerri.revues.org/161.

Znamenski, A. (2007), *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*, New York, Oxford University Press.