

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

Le néo-chamanisme de Michael Harner.

**Étude des transformations du chamanisme classique à la lumière de l'analyse
des transformations religieuses selon Danièle Hervieu-Léger.**

par

CONSTANTIN LUPASCU

FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET DE SCIENCES DES RELIGIONS

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures

en vue de l'obtention du grade de

Maître ès arts (M.A.)

en Sciences des religions.

août 2009.

© Lupascu Constantin, 2009

Page d'identification du jury

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES

Ce mémoire intitulé :

LE NÉO-CHAMANISME DE MICHAEL HARNER.

**ÉTUDE DES TRANSFORMATIONS DU CHAMANISME CLASSIQUE À LA LUMIÈRE
DE L'ANALYSE DES TRANSFORMATIONS RELIGIEUSES SELON DANIELÈ
HERVIEU-LÉGER.**

Présenté par :

Constantin Lupascu

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Jean-Marc Charron

Président-rapporteur

Jean-François Roussel

Directeur de recherche Jean-François Roussel

Guy-Robert St-Arnaud

Membre du jury

Remerciements.

D'abord, je souhaite exprimer toute ma reconnaissance à mon directeur de mémoire, Jean-François Roussel, professeur à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal, pour son assistance et sa patience. Ses corrections avisées et ses excellents conseils m'ont beaucoup aidé dans l'accomplissement de ce travail.

Abréviations:

The Foundation for Shamanic Studies ---- FSS

Résumé

Durant le dernier demi-siècle, la religion, comme tous les autres domaines d'activité humaine, a connu plusieurs transformations importantes. La diminution considérable, durant cette période, de la pratique religieuse institutionnalisée est accompagnée de l'apparition d'une multitude de nouvelles formes de spiritualités qui tentent de répondre aux besoins religieux de l'homme occidental. Parmi les multiples manifestations de ce genre, on découvre une spiritualité distincte, appelée néo-chamanisme ou chamanisme urbain, réunissant de nombreuses pratiques contemporaines qui se définissent comme chamaniques.

Dans le cadre de ce mémoire, nous nous sommes concentrés sur l'étude du phénomène néo-chamanique de Michael Harner, ex-professeur et directeur du département d'anthropologie au Graduate Faculty of the New School for Social Research à New York, et fondateur de la *Foundation for Shamanic Studies* (à l'avenir : *FSS*). La présente recherche a pour but d'analyser le néo-chamanisme de Harner et de définir sa place parmi les nouvelles formes de religiosités. La théorie de la recomposition du religieux de Danièle Hervieu-Léger sert de cadre d'analyse pour cette nouvelle forme de spiritualité.

Dans la première partie, nous traitons le phénomène religieux contemporain sous l'angle socioreligieux. Nous présentons un aperçu global des transformations que celui-ci subit en modernité sous l'impact de la sécularisation. À l'aide de la théorie des nouvelles formes religieuses de Danièle Hervieu-Léger, nous mettons en lumière les principales règles selon lesquelles une nouvelle configuration du religieux se déploie dans le contexte occidental contemporain.

Dans la seconde partie, nous examinons le chamanisme traditionnel sous l'angle anthropologique. Nous faisons la lecture d'études classiques sur le chamanisme. Il apparaît que le chamanisme classique est communautaire, réservé à quelques personnes choisies par les esprits et que le processus laborieux d'initiation permettant d'accéder à

cette fonction implique certains éléments spécifiques parmi lesquels on compte la maladie initiatique, la mort rituelle et la résurrection de la personne.

Dans la troisième partie, nous examinons le néo-chamanisme de Harner. Nous rendons compte de son ouvrage majeur *La voie spirituelle du chamane : Le Secret d'un sorcier indien d'Amérique du Nord* et nous examinons l'expérience chamanique de la *Foundation for Shamanic Studies (FSS)*. Il se dégage de cette étude que l'approche de Harner se veut l'expression d'un chamanisme fondamental et universel adapté à la société contemporaine. La pratique néo-chamanique de Harner se focalise sur le voyage chamanique et sur le contact avec le monde des esprits comme des éléments qui sont au cœur du chamanisme traditionnel. C'est une pratique axée principalement sur l'individu à des fins d'accomplissement de soi et d'(auto)guérison. Elle attire généralement des personnes dont le niveau de scolarité est élevé, disposées à payer pour les services fournis par la fondation.

À la fin de notre étude, nous dégagons les conclusions générales suivantes : le néo-chamanisme de Harner s'éloigne de la tradition chamanique et la transforme en une spiritualité nouvelle adaptée aux besoins des Occidentaux; il reflète les transformations subies par le fait religieux pendant la période moderne; il s'adresse principalement à un public en quête de services spirituels ciblés et ponctuels et il favorise une forme de communalisation temporaire et intense; cependant, l'individuation de la pratique chamanique est porteuse de ses effets politiques et néocoloniaux.

MOTS-CLÉS :

Chamanisme, néo-chamanisme, core-chamanism, nouvelles spiritualités, sécularisation, communalisation, Nouvel-Âge, religieux recomposé.

Abstract

Since the last half century, religion as all the other human working fields has passed through lots of significant transformations. The considerable diminishing, during that period, of the institutionalized religious practice is accompanied by the apparition of a multitude of new forms of spirituality that tempt to answer to the western human religious needs. Through the multiple manifestations of this kind it has been discovered a distinct spirituality named neo-shamanism or urban shamanism that gathers under this name a multitude of contemporaneous practices that are defined as shamanic.

We focused on Michael Harner's study about the neo-shamanism phenomenon, ex-professor and manager of the department of anthropology to Graduate Faculty of the New School for Social Research in New York and founder of *The Foundation for Shamanic Studies* (from now: *FSS*). The present research objective is to analyze Harner's neo-shamanism and to identify its place between the new religious contemporary forms. The concept of recomposing Harner's religious ideology becomes the focus of the analysis of this new form of spirituality.

In the first part, we address the religious contemporary phenomenon from a socio religious point of view. We present a global view over the transformations that this phenomenon suffered during the modern period under the influence of secularisation. With the help of the new religious forms theory of Danièle Hervieu-Léger, we emphasize the main rules that run the religious configuration in the contemporary western context.

In the second part we analyse the traditional shamanism from an anthropological point of view. We are skimming the prior classical studies about shamanism. It seems that the classical shamanism is communitarian, reserved to some persons that are chosen by spirits and that the hardworking process of initiation allowing to have access to this function implies some specific elements like the initiatic illness, the ritual death and the person's resurrection.

In the third part, we analyse Harner's neo-shamanism. We focused our analyzing on his main work *La voie spirituelle du chamane: Le Secret d'un sorcier indien d'Amérique du Nord* and we analyse the shamanic experience from *Foundation for Shamanic Studies*. The idea that gets out from this study is that Harner's shamanic approach wants to be the expression of a fundamental one and universally adapted to the contemporary society. Harner's neo-shamanic practice is focused on the shamanic trip and on the contact with the spirit's world as being elements that make up the core of the traditional shamanism. It's a practice mainly focused on the individual that has self accomplishments and (self) healing ends. It appeals generally to persons highly educated and ready to pay for the foundation's services.

At the end of our study, we get out the following conclusions: Harner's neo-shamanism gets distance from the shamanic tradition and turns it into a new spirituality adapted to western people's needs; Harner's neo-shamanism reflects the transformations that the religions suffers during the modern period. It addresses mainly to a public in quest of concrete spiritual services and it gives advantage to a form of temporary and intense communalisation; however, the individualisation of the shamanic practice is carries its political and neo-colonial effects.

KEYWORDS:

Shamanism, neo-shamanism, core-shamanism, new spirituality, secularization, New Age, communalization, religious recomposed.

Sommaire

Remerciements.....	i
Abréviations:.....	ii
Résumé.....	iii
Abstract.....	v
Introduction.....	1
Problématique	2
État de la question.....	5
Plan du mémoire	7
Chapitre I. La religiosité contemporaine, contexte d'apparition du néo-chamanisme	11
I.1. Introduction	11
I.2. Le processus de sécularisation, source de la transformation religieuse dans la période moderne.....	12
I.2.a. Le paradigme de la sécularisation.....	12
I. 2. b. Le processus de rationalisation.....	15
I. 2. c. Individualisme et subjectivisme.....	16
I. 2. d. Les prémisses d'une recomposition du religieux	18
I. 3. Réaménagement du croire	21
I.3.a. Le pluralisme dans la religion.....	22
I. 3. b. L'homogénéisation du croire.....	24
I. 3. c. La fluidité des croyants.....	25
I. 3. d. Le paradoxe de la recommunialisation.....	26

I.4. Une typologie des religiosités contemporaines (Danièle Hervieu-Léger) : modes d’accomplissement de soi, types d’engagements et formes de communalisation	28
I.4.a. Orientations des croyances et mode d’accomplissement de soi	28
I.4.a.1. Mouvements conversionnistes	30
I.4.a.2. Mouvements de rationalisation spirituelle	31
I. 4. b. 1. Typologie d’engagement spirituel	33
I. 4. b. 1. a. La demande de services spirituels ponctuels	33
I. 4. b. 1. b. La recherche d’une forme d’entraînement spirituel	34
I. 4. b. 1. c. L’accès à un nouvel état de vie	34
I. 4. b. 2. Typologies de groupements des croyants	35
I. 4. b. 2. a. Les groupements de consommateurs	36
I.4.b.2.b. Les groupements de pratiquants	36
I. 4. b. 2. c. Les groupements utopistes militants	37
I.5. Conclusion	38
Chapitre II : Le chamanisme traditionnel	40
II.1. Introduction	40
II.2. Notions préliminaires	41
II. 2. a. Explications du mot chamane	41
II.2.b. L’idée du chamanisme préhistorique	43
II.2.c. Questions de définition	43
II.2.c.1. Le chamanisme, une mystique archaïque	44
II.2.c.2. Le chamanisme cure psychanalytique	45
II.2.c.3. Une conception sociologique du chamanisme (Hamayon, Chaumeil)	47
II.3. Élection et initiation chamanique	49

II.3.a. L'élection spontanée (par la volonté divine ou celle des esprits).....	50
II.3.b. Devenir chamane par hérédité.....	50
II.3.c. Vocation chamanique, désir individuel, et sanction communautaire.....	51
II.3.d. La maladie initiatique, la mort symbolique et la formation chamanique d'ordre extatique.....	53
II.3.d.1. Opinions sur le concept de maladie initiatique.....	56
II.3.e. La formation didactique.....	57
II.3.f. L'esprit électeur et les auxiliaires de pouvoir.....	59
II.3.f.1. L'esprit électeur.....	59
II.3.f.2. Les esprits auxiliaires.....	60
II.4. Le rôle du chamane dans la société.....	61
II.4.a. Le statut social du chamane.....	62
II.4.a.1. Le chamane guérisseur.....	63
II.4.a.2. La responsabilité de renouvellement des ressources alimentaires.....	65
II.4.a.3. Chamane psychopompe.....	66
II.4.a.4. La divination chamanique.....	67
II.5. Conclusion.....	68
Chapitre III. Le néo-chamanisme de Harner.....	70
III. 1. Introduction.....	70
III.2. La recherche spirituelle du Nouvel-Âge : condition d'apparition du néo- chamanisme de Michael Harner.....	71
III.2.a. La dimension mystique du Nouvel-Âge.....	71
III.2.b. Le Nouvel-Âge et le néo-chamanisme.....	73
III.2.c. Terminologie et les deux principaux protagonistes.....	75

III.3. Le néo-chamanisme de Harner	77
III.3.a. Les prémisses pour une forme chamanique nouvelle	77
III.3.b. La technique de Harner	79
III.3.c. L’accomplissement de soi et la pratique d’(auto)-guérison	81
III.3.d. La conception dualiste du monde et de la personne dans le néo-chamanisme de Harner.....	82
III.3.e. L’animal de pouvoir et le guide spirituel	83
III.4. Une description des cours en néo-chamanisme de Harner	85
III.4.d. Le voyage « chamanique » et la rencontre de l’animal de pouvoir	87
III.4.f. La vision de la maladie et la pratique de guérison	89
III.4.g. Cours de perfectionnement en néo-chamanisme de Harner	91
III.5. Analyse	92
Chapitre IV. Une analyse du néo-chamanisme de Harner	94
IV.1. Introduction.....	94
IV.2. Différence entre chamanisme et néo-chamanisme de Harner	94
IV.2.a. L’accès à la pratique du néo-chamanisme de Harner et l’importance accordée à la liberté d’individu	95
IV.2.b. Initiation dans le néo-chamanisme de Harner	96
IV.2.c. Différence entre néo-chamanisme et chamanisme classique selon la demande sociale pour laquelle ils répondent.....	98
IV.2.d. Modalités utilisées par Harner pour la transformation des éléments chamaniques empruntés au chamanisme classique dans une pratique spirituelle moderne.....	100
IV.2.c.1. Homogénéisation et universalisation	101
IV.2.c.2. Individualisation	103

IV.2.c.3. Psychologisation	105
IV.3. Le néo-chamanisme de Harner à la lumière de la théorie de Danièle Hervieu-Léger	107
IV.3.a. La reformulation chamanique de Harner, une pratique qui correspond au mouvement de rationalisation spirituelle	108
IV.3.b. Type d'engagement spirituel du néo-chamanisme de Harner : la demande de services spirituels ponctuels.....	109
IV.3.c. Association temporaire dans le néo-chamanisme de Harner et validation du croire	110
IV.4. Conclusion	113
Chapitre V. Néo-chamanisme et communautés autochtones.....	115
V.1. Introduction.....	115
V.2 Le néo-chamanisme de Harner et la revitalisations des culture des Autochtones	115
V.2.a. Controverses autour de la pratique néo-chamanique	117
V.2.b. L'extension des pratiques du néo-chamanisme de Harner dans des communautés indigènes	120
V.3. Conclusion	123
Conclusion	124
Bibliographie.....	128
Articles	133
Mémoires	136
Sites Internet	137
Publications en ligne.....	137

Introduction

Après les années soixante, le chamanisme est devenu un sujet à la mode au sein de la culture populaire occidentale. La publication de nombreuses études sur le chamanisme ainsi que la popularisation de ce sujet par les médias de masse ont soulevé l'intérêt de la population envers cette tradition, spécialement chez les jeunes hippies. L'attrait pour le chamanisme se traduit par la valorisation de la spiritualité chamanique dans certains groupes religieux non conformistes issus de nouvelles spiritualités appelées néo-chamaniques. Actuellement, une multitude d'organisations se consacrent à enseigner la pratique chamanique aux gens souhaitant suivre cette voie. Des séminaires, cours de préparation ou réunions de fin de semaine présentent des notions du chamanisme traditionnel souvent combinées avec des éléments d'ésotérisme, d'occultisme ou de psychologie dans un tout formant la spiritualité néo-chamanique. Chaque groupe néo-chamanique développe un discours unique qui le rend différent des autres. La littérature existante à ce sujet dans les librairies spécialisées et la multitude de sites Internet montrent bien l'abondance de ces organisations ainsi que la diversité des approches proposées. Étant donné la diversité des offres néo-chamaniques existantes, nous nous sommes limités, dans le cadre de ce mémoire, à l'étude d'un seul phénomène considéré par les spécialistes comme la forme néo-chamanique la plus représentative et la plus répandue. Il s'agit de l'invention de l'anthropologue Michael Harner, ex-professeur et directeur du département d'anthropologie au Graduate Faculty of the New School for Social Research à New York et fondateur du *The Foundation for Shamanic Studies (FSS)*. Cette approche est enseignée dans la plupart des grandes villes du monde occidental. On constate qu'un nombre de plus en plus élevé de personnes adhèrent à cette fondation dans le but d'être initiées au chamanisme. Notre démarche consistera à analyser le néo-chamanisme de Harner et à comprendre en quoi il est représentatif d'un nouveau type d'aspirations religieuses.

Même si le chamanisme classique ne se présente pas comme une religion organisée (comme le christianisme par exemple) et que les adeptes du néo-chamanisme déclarent souvent que leur spiritualité n'est pas une religion, cela n'empêche de parler d'une religiosité à l'œuvre dans ce courant. Dans ce sens, on comprend les notions de « religion » et « religiosité » à l'aide des définitions proposées par le professeur de sociologie des religions de l'Université de Lausanne, Roland J. Campiche pour qui la religion représente :

« Tout ensemble de croyances et de pratiques, plus ou moins organisé, relatif à une réalité supra-empirique transcendante, qui remplit dans une société donnée, une ou plusieurs des fonctions suivantes : intégration, identification, explication de l'expérience collective, réponse au caractère structurellement incertain de la vie individuelle et sociale. »¹

Le terme de religiosité définit, selon le même auteur : « [...] une expérience ou une action individuelle qui traite des problèmes de sens ou de contingence, en se référant à une transcendance. »²

Problématique

Après un long déclin de la religion observé en Occident pendant la période moderne, nous assistons depuis quelques décennies à une revitalisation, sous des formes nouvelles, du fait religieux. La configuration religieuse qui se déploie après cette période met en place un nouveau type de croyant. Le fidèle d'autrefois est remplacé par deux nouvelles figures de croyants surnommées par la sociologue Danièle Hervieu-Léger « pèlerin » et « converti »³. La figure du pèlerin définit le parcours de l'individu qui passe librement d'un système de croyances à l'autre, qui « bricole »⁴ pour lui-même la solution

¹ Campiche, Roland J., Dubach Alfred, Bovay Claude, Krügger Michael, Voll, Peter, (1992). *Croire en Suisse(s). Analyse des résultats de l'enquête menée en 1988/1989 sur la religion des suisses*, Lausanne, L'Age d'Homme, p.35.

² Campiche, Roland J., Broquet Raphaël, Dubach Alfred, Stolz Jörg, (2004). *Les deux visages de la religion, Fascination et désenchantement*, Genève, Labor et Fidès, p.5.

³ Hervieu-Léger, D. (1999). *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, p. 89 et 122.

⁴ *Ibid.*, p. 42.

qui donne sens à son existence⁵. Celle du converti (image cachée du pèlerin parce qu'il est possible de se convertir plusieurs fois) caractérise l'individu qui embrasse une identité religieuse dans son intégralité⁶. Ces deux métaphores décrivent le croyant moderne, sujet autonome caractérisé par la tendance à l'individualisation et à la subjectivisation des croyances religieuses capable de construire lui-même des significations qui donnent un sens à son existence en fonction de ses aspirations, champs d'intérêt et dispositions personnelles⁷.

De façon concomitante à l'apparition de cette nouvelle typologie de croyant, le contexte social est devenu favorable à l'apparition d'une multitude de groupes et d'organisations qui répondent aux exigences de nouvelles formes de demande spirituelle. Parallèlement à l'offre traditionnelle des grandes Églises et confessions, on retrouve une constellation d'offres religieuses et spirituelles, parmi lesquelles on compte également le néo-chamanisme de Harner, qui se présente comme une réponse à la demande diversifiée des croyances actuelles. Ce nombre toujours croissant de voies à côté de celles des institutions traditionnelles forme actuellement le « marché religieux »⁸. Dans ce « marché », chaque groupe spirituel occupe un segment précis selon les particularités qui le définissent. Pour que les produits de biens symboliques offerts à la consommation soient attirants, chaque organisation adapte ou construit son discours selon les nouvelles exigences de la religiosité moderne. Elles s'organisent de cette façon afin de répondre aux besoins de l'individu moderne. Hervieu-Léger soutient que la nouvelle demande spirituelle contemporaine appelle une modification du paysage des croyances et des pratiques auxquelles nous sommes habitués⁹. Celles-ci prennent une nouvelle dimension en fonction des goûts et besoins diversifiés de l'individu.

Dans ce contexte où les nouvelles exigences dans le domaine du religieux, du moins celles qui se manifestent en Occident, obligent chaque groupe ou institution

⁵ *Ibid.*, p. 98.

⁶ *Ibid.*, p. 147.

⁷ *Ibid.*, p. 29-30.

⁸ Mayer, J.-F. (2006) « Biens de salut et marché religieux dans le cultic milieu », *Social Compass*, **53**(1) : 97-108.

⁹ Hervieu-Léger, D. (2001). *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, p. 73.

fournisseurs de sens à opérer des transformations dans le champ religieux, le néo-chamanisme de Harner entend se présenter comme une pratique chamanique authentique. Harner va plus loin en prétendant que son approche recueille l'essence d'un chamanisme dégagé de sa couche culturelle, une sorte de chamanisme universel qui peut être appliqué dans n'importe quel contexte culturel¹⁰. Or, cette approche surgit dans un contexte social différent de celui qui supporte la pratique chamanique traditionnelle. Même si Harner définit le néo-chamanisme comme une pratique chamanique transculturelle et universelle, on peut se questionner sur l'influence possible de la mutation socioculturelle de la religion sur la construction de cette nouvelle forme de spiritualité. Autrement dit, on peut se demander si le néo-chamanisme de Harner est bel et bien une pratique chamanique classique implantée dans un contexte occidental, ou s'il s'agit d'un phénomène plus complexe de décontextualisation des éléments empruntés de différentes traditions chamaniques et de la transformation de ceux-ci afin de les employer dans une spiritualité nouvelle capable de répondre à certains besoins spirituels des Occidentaux.

À la lumière de ces questionnements, nous avons comme objectif principal, dans le cadre de ce mémoire, l'analyse du néo-chamanisme comme transformation d'une forme de religiosité traditionnelle en une autre, adaptée à la religiosité occidentale contemporaine. Les objectifs secondaires que nous tentons d'atteindre dans ce mémoire sont les suivants : 1) distinguer les différences et les similitudes entre le chamanisme traditionnel et le néo-chamanisme de Harner, 2) analyser le néo-chamanisme de Harner en tant que figure exemplaire du néo-chamanisme et 3) analyser le néo-chamanisme de Harner dans le cadre conceptuel offert par Danièle Hervieu-Léger en ce qui concerne les nouvelles formes de religiosité.

Notre hypothèse est que le néo-chamanisme de Harner diffère considérablement des formes de chamanisme classique. Même s'il emprunte plusieurs éléments à celui-ci, il représente une nouvelle spiritualité distincte des formes traditionnelles chamaniques dont Harner s'inspire. Le néo-chamanisme de Harner représente une construction qui reflète

¹⁰ Harner, M. (1982). *La voie spirituelle du chamane : Le Secret d'un sorcier indien d'Amérique du Nord*, Paris, Éditions Albin Michel, p.xii.

certaines transformations subies par le fait religieux depuis quelques décennies. Il trouve également sa place distincte parmi les nouvelles formes de religiosités contemporaines et se démarque des autres offres par la particularité qu'il a de répondre à une catégorie spécifique de besoins spirituels du sujet urbain occidental.

État de la question

Les ouvrages qui ont abordé ce phénomène ont essayé de comprendre ce qu'est le néo-chamanisme. Cette nouvelle forme de religiosité a été analysée par plusieurs auteurs sous différents angles, surtout anthropologiques et sociologiques. M. D. Jakobsen¹¹, par exemple, propose d'analyser les pratiques néo-chamaniques en les comparant avec le chamanisme groenlandais *angakkoq*. Même s'il veut traiter le phénomène néo-chamanique dans sa totalité, chose difficile selon nous, étant donné la multitude de ses expressions, la pratique de Michael Harner semble la plus étudiée par cet auteur. Son étude nous fournit des informations importantes sur le néo-chamanisme de Harner et sur les ateliers et cours de base chamanique offerts par la *FSS*¹² dans plusieurs pays d'Europe. De son côté, l'étude de Wallis apporte une contribution importante à la connaissance et à la compréhension de ce phénomène. Pour étudier le néo-chamanisme, R. J. Wallis¹³ utilise une autre méthode qu'il intitule « autoarchéologie » en combinant deux perspectives (anthropologie et sciences sociales) comme méthode de travail. Il explore cette spiritualité en comparaison avec le chamanisme préhistorique. Une grande partie de son travail est consacrée à découvrir les sources du néo-chamanisme et à décrire l'évolution de celui-ci. Il identifie les figures clés du néo-chamanisme, notamment Mircea Eliade, Carlos Castaneda et Michael Harner, et décrit l'apport de chacun à l'apparition et à la manifestation de cette spiritualité. Wallis évalue la façon dont les éléments chamaniques empruntés à plusieurs traditions ont été transformés en pratiques qui correspondent aux exigences occidentales. Un autre élément important apporté par l'étude de Wallis est celui du positionnement de plusieurs communautés autochtones par

¹¹ Jakobsen, M. D. (1999). *Shamanism. Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing*, New York, Berghahn.

¹² *The Foundation for Shamanic Studies*.

¹³ Wallis, R. J. (2003). *Shamans/neo-Shamans: ecstasies, alternative archaeologies, and contemporary pagans*, New York, Routledge.

rapport à l'utilisation et à la commercialisation de leur culture ainsi que le risque que représente le néo-chamanisme pour les cultures chamaniques authentiques.

Le mémoire de maîtrise de Catherine Laflamme¹⁴ apporte également une contribution anthropologique significative à la compréhension de ce phénomène. Son analyse comparative entre le chamanisme et le néo-chamanisme de même que l'analyse du néo-chamanisme à la lumière d'éléments postmodernes fournissent des données importantes concernant les pratiques néo-chamaniques. Ses notes sur deux ateliers néo-chamaniques, dont l'un présenté par la FSS, offrent des informations importantes sur la pratique néo-chamanique de Harner.

L'ouvrage présenté ci-dessus nous montre l'orientation des études qui ont été menées sur ce phénomène. Différents modèles de néo-chamanisme ont été étudiés ainsi que le néo-chamanisme dans son contexte culturel et social d'apparition. Ont été mis en discussion ceux qui ont contribué d'une manière directe à l'apparition de cette manifestation religieuse. Notre intention est d'aborder le néo-chamanisme de Harner selon une perspective socioreligieuse. Notre particularité est de contextualiser le néo-chamanisme de Harner dans un segment de marché religieux selon des « offres » ou identités. Nous analyserons ce mouvement à la lumière de la théorie des nouvelles formes religieuses de Hervieu-Léger.

Nous accorderons une importance particulière aux deux ouvrages de la sociologue Danièle à Hervieu-Léger (1993, 2001) qui traitent de la problématique de la nouvelle configuration du religieux et de la question des sectes. L'ouvrage *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*¹⁵ discute de la place de la religion dans la vie de la société occidentale laïque. L'analyse par cette auteure des formes contemporaines du croire qui se manifeste sous la forme d'une religion individuelle fournit des outils sociologiques capables de nous faire comprendre ce qui se passe dans ce domaine

¹⁴Laflamme, C. (2002). *Le néo-chamanisme: définition d'une religiosité postmoderne*, Mémoire de M.A. (Sciences des religions), Université du Québec à Montréal.

¹⁵ Hervieu-Léger, D. (1999). *Op. cit.*

complexe. L'ouvrage *La religion en miettes ou la question des sectes*¹⁶ analyse la pluralisation de la scène religieuse, et, par conséquent, celle des défis auxquels cette pluralisation soumet le modèle français de la laïcité. De ce livre, nous retenons particulièrement la classification des groupes de croyants et la présentation des modalités contemporaines de la communalisation spirituelle et religieuse qui se déploient dans le nouveau contexte religieux occidental.

L'ouvrage le plus important pour notre étude est celui de Michael Harner *La voie spirituelle du chamane : Le Secret d'un sorcier indien d'Amérique du Nord*¹⁷. Ce livre présente l'approche développée par cet auteur, le *core-chamanism* (chamanisme fondamental ou chamanisme essentiel). Basé sur l'expérience initiatique de cet auteur aux pratiques traditionnelles chamaniques jivaros¹⁸ et conibos¹⁹, cet ouvrage se veut un manuel d'initiation pour ceux qui veulent devenir chamans. Il présente certaines méthodes chamaniques adaptées afin de les rendre accessibles aux Occidentaux. Ce livre et bien d'autres articles nous fournissent des informations essentielles sur la philosophie du néo-chamanisme de Harner.

Plan du mémoire

Nous avons prévu la rédaction de notre mémoire en cinq étapes. Le premier chapitre portera sur l'analyse du phénomène de recomposition du religieux de la période contemporaine. La transformation de la religion mise en scène par le processus de sécularisation fait place à l'expression de formes de croyances et de socialisation inédites correspondant aux nouvelles demandes de l'individu moderne. Nous nous interrogerons sur les règles fondamentales selon lesquelles s'effectue la manifestation du religieux moderne ainsi que sur les orientations nouvelles des engagements religieux et les formes de communalisation correspondantes. Nous accorderons une importance particulière aux ouvrages de Hervieu-Léger (1993, 2001) qui traitent de la question des sectes et des

¹⁶ Hervieu-Léger, D. (2001). *Op. cit.*, p.140-177.

¹⁷ Harner, M. (1982). *Op. cit.*

¹⁸ Peuple indigène qui vit dans les forêts de la Haute Amazone.

¹⁹ Peuple indigène d'Amazonie qui vit dans la Région d'Ucayali au Pérou.

nouveaux mouvements religieux. La théorie récente des nouvelles formes religieuses, proposée par la sociologue Hervieu-Léger, sera le cadre d'analyse de notre démarche. D'autres ouvrages importants seront utilisés dans cette partie du travail: ceux du sociologue et économiste allemand Max Weber (1959, 1996, 2003), ceux du sociologue Peter Berger (1971, 1972, 2001) afin d'éclaircir le phénomène religieux contemporain et une série d'articles du sociologue de la religion Raymond Lemieux (1992, 1993, 1999) sur la question de la sécularisation et des croyances contemporaines. Ces textes compléteront notre champ d'études.

Le deuxième chapitre du mémoire concernera le chamanisme classique tel qu'il se manifeste dans les sociétés traditionnelles. L'étude du phénomène chamanique traditionnel dans son intégralité ne fait pas partie de ce chapitre puisque la multitude d'éléments qui composent cette réalité pourrait être elle-même l'objet d'une investigation particulière. Nous nous questionnerons plus particulièrement sur les traits de diverses modalités du chamanisme concernant le chaman et l'institution chamanique, notions qui ont servi d'arrière-plan pour la construction du néo-chamanisme de Harner. Les modalités initiatiques, les idéologies et techniques chamaniques ainsi que les attributs du chaman seront donc les sujets d'analyse de ce chapitre.

Nous ne voulons pas laisser l'impression que le chamanisme est identique partout là où on le retrouve. Même s'il y a des ressemblances dans la pratique chamanique dans des sociétés aussi éloignées que la Sibérie, l'Amazonie et l'Arctique, le chamanisme n'est pas une pratique uniforme. Chaque société chamanique développe un modèle unique de chamanisme en fonction de ses ressources culturelles. Les spécificités et la multiplicité des activités rituelles de même que le caractère très personnalisé de cette pratique les rendent distincts les uns des autres.

L'élaboration de ce deuxième chapitre repose principalement sur plusieurs études d'anthropologues qui font référence à notre sujet. Parmi les ouvrages que nous avons utilisés, on compte ceux de Maria Antonina Czaplicka (1969), Jean-Pierre Chaumeil (1983), Roberte Hamayon (1990), Marie-Françoise Guédon (2005), Michael Harner

(1972, 1973) et Ioan Myrddin Lewis (1977). Par ailleurs, des auteurs traitant du chamanisme, tels Mircea Eliade (1968) et Bertrand Hell (1999), nous offrent également d'importantes informations à ce sujet.

Le troisième chapitre abordera le néo-chamanisme de Harner. Il s'agira de faire ressortir les caractéristiques et les particularités qui se dégagent du néo-chamanisme de Michael Harner et d'identifier les facteurs spécifiques qui ont mené à l'apparition de cette proposition spirituelle. Dans ce chapitre, la majeure partie de notre analyse repose sur l'ouvrage de Harner (1982) : *La voie spirituelle du chamane*. Ce livre et bien d'autres articles nous fournissent des informations essentielles sur la philosophie du néo-chamanisme dont Harner est très représentatif. Les exposés de Merete Jakobsen (1999) sur les expériences menées dans des ateliers néo-chamaniques de la pratique de Harner en Europe ainsi que les observations sur atelier néo-chamanique de Harner au Canada consignées dans le mémoire de maîtrise de Catherine Laflamme (2002) nous offrent également des informations pertinentes qui seront analysées pour comprendre la pratique néo-chamanique de Harner.

Le quatrième chapitre sera consacré à l'analyse du néo-chamanisme de Harner. On se questionnera sur les différences entre l'approche de Harner et le chamanisme classique, sur les stratégies utilisées par Harner pour transposer les éléments chamaniques dans une pratique spirituelle moderne ainsi que sur la place du néo-chamanisme de Harner parmi les nouveaux mouvements spirituels, tout cela dans le cadre de la typologie des nouvelles religiosités de Hervieu-Léger. Pour pouvoir répondre à ces questions, nous retournerons aux résultats des deux premiers chapitres de notre mémoire. L'ouvrage de Robert J. Wallis (2003) et une série d'articles de Joan B. Townsend (1999) et Paul C. Johnson (1995) nous servira également pour la construction de ce chapitre.

Le cinquième et dernier chapitre de notre mémoire nous permettra de nous interroger sur la perception du néo-chamanisme de Harner et les actions de la *FSS* dans les milieux autochtones. On cherchera également à savoir jusqu'où Hervieu-Léger peut nous aider dans la compréhension de cette nouvelle spiritualité. L'ouvrage de Robert J.

Wallis (2003) et une série d'articles de Bill Brunton (Spring 1994), Susan Grimaldi (1996), Leslie Sowers (Sun 09/12/1993) et Lakota/Dakota/Nakota (late July 1993) nous apporteront les informations nécessaires à cette partie du mémoire.

Chapitre I.

La religiosité contemporaine, contexte d'apparition du néo-chamanisme

I.1. Introduction

L'objectif de ce premier chapitre est de donner un aperçu global du phénomène de recomposition du religieux dans le contexte contemporain. Dans une première section, nous traiterons du paradigme de la sécularisation et de ses répercussions sur les croyances et sur le mode de socialisation que les institutions traditionnelles véhiculaient dans le monde occidental. Cette analyse nous permettra de mieux comprendre les spécificités d'un religieux recomposé qui imprègne les sociétés occidentales contemporaines.

Une deuxième section présentera les nouvelles règles selon lesquelles le phénomène religieux se déploie dans la période contemporaine. Cette analyse nous offrira l'occasion de formuler un point de vue global sur la manifestation du religieux moderne.

Une troisième section abordera les orientations des croyances contemporaines et les nouvelles typologies de croyants selon la volonté d'engagement de l'individu et la forme de socialisation qui en résulte. Nous présenterons alors la classification des groupes de croyants proposée par la sociologue de la religion Danièle à Hervieu-Léger dans son analyse de la religiosité contemporaine.

I.2. Le processus de sécularisation, source de la transformation religieuse dans la période moderne

La période de la fin des années soixante et du début des années soixante-dix s'est ouverte en Occident par la mise en place d'un important processus de transformations qui l'amène à tenter de s'adapter aux changements profonds entraînés par l'essor de plusieurs phénomènes découlant de la modernisation. La société démocratique occidentale se modifie rapidement, le changement est présent dans toutes les sphères d'activité humaine.

Dans le domaine de la religion et de l'éthique, les modifications sont radicales et importantes. Les formes religieuses traditionnelles se sont transformées, subissant une érosion rapide et spectaculaire. Les anciennes idées et conceptions morales traditionnelles qui ont servi comme norme sont rejetées en bloc, faisant place à de formes nouvelles de croyances qui peuvent tenir compte de la nouvelle condition contemporaine de l'individu. Concomitant à ce phénomène, on assiste à une recherche de nouvelles approches pouvant aider les individus à combler leurs besoins de croyance. Cette quête sert de point de départ à l'apparition de nouvelles formes de spiritualités et l'explosion sur la scène publique de groupes « non conformistes religieux »²⁰. La floraison de ces groupes dans la période contemporaine et l'apparition de nouvelles formes de croyances à la même période sont le résultat d'une transformation de la religion mise en scène par le processus de sécularisation.

I.2.a. Le paradigme de la sécularisation

Le déclin des institutions traditionnelles religieuses et l'émergence de groupes non conformistes religieux au sein de la société occidentale contemporaine sont étroitement liés au processus de la sécularisation croissante du monde. Une grande partie de la discussion sur la sécularisation porte sur le fait que, dans un premier temps, elle désigne un processus de transformation par lequel la société est soustraite au monopole des institutions et des symboles religieux. Dans ce sens, le sociologue de la religion Peter

²⁰ Mayer, J.-F. (1985). *Sectes nouvelles : un regard neuf*, Paris, Éditions du Cerf, p.14.

Berger a défini le mécanisme de sécularisation comme « le processus par lequel des secteurs de la société et de la culture sont soustraits à l'autorité des institutions et des symboles religieux ²¹ ». La sécularisation inclut les aspects institutionnel et culturel, lesquels échappent à la domination de significations des institutions religieuses. Le processus de sécularisation, ainsi qu'il est généralement accepté, se définit par le recul institutionnel des grandes religions de la sphère publique²². À la suite de ce processus, la religion, de même que la famille, l'éducation, la santé et la culture, échappent au contrôle des Églises, seules institutions religieuses traditionnelles en Occident. Parallèlement à cette situation, on constate une perte d'intérêt pour des traditions religieuses qui cessent d'être les seules instances fournisseuses du sens. Ainsi, les institutions religieuses traditionnelles perdent leur monopole sur la sphère religieuse. L'univers religieux devient désormais le domaine d'action pour une diversité d'autres instances souhaitant définir à leur façon la réalité. La sécularisation amène ou conduit à une situation pluraliste dans laquelle l'offre des institutions religieuses traditionnelles représente une option parmi une large variété de services en concurrence. Le processus de sécularisation ne conduit pas à la fin de la religion : l'expérience des trente dernières années nous rappelle que la modernité n'a pas conduit à la disparition de la religion dans notre société. Par contre, on parle de plus en plus d'une croissance subtile de formes alternatives de spiritualité dans la société occidentale²³. La modernité est habitée par de multiples groupes religieux émergents qui façonnent, à côté des religions historiques, et comme autant d'alternatives qui prennent la forme de petits regroupements, le paysage religieux contemporain.

Pour décrire ce phénomène, le sociologue de la religion Raymond Lemieux avance l'hypothèse d'une sécularisation de la religion qui serait propre à la modernité avancée dans laquelle la religion ne disparaît pas. Selon lui :

« [...] il ne s'agit pas d'une disparition de la religion, mais d'un déplacement de ses enjeux et de sa recomposition. Une recomposition qui

²¹ Berger, P. (1972). *La rumeur de Dieu; signes actuels du surnaturel*, Paris, Éditions du Centurion, p.13.

²²Cf. Lemieux, R. et M. Milot (1992). « Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche sociologique », *Les cahiers de recherche en sciences de la religion*, **11**: 23-89.

²³ Lewis, J. R. (2004). *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, New York, Oxford University Press, p.44.

en rend la perception difficile, parfois même ambiguë, puisque cette religion ne correspond pas à ce qu'on entend généralement par le terme "religion" »²⁴.

La sociologue Hervieu-Léger résume très bien le paradoxe de la sécularisation dans lequel elle voit au niveau des représentations religieuses une dérégularisation et une recomposition sous une forme nouvelle :

« La "sécularisation" des sociétés modernes ne se résume donc pas dans le processus d'éviction sociale et culturelle de la religion avec lequel on la confond couramment. Elle combine, de façon complexe, la perte d'emprise des grands systèmes religieux sur une société qui revendique sa pleine capacité d'orienter elle-même son destin, et la recomposition sous une forme nouvelle des représentations religieuses qui ont permis à cette société de se penser elle-même comme autonome »²⁵.

Pour Hervieu-Léger, la sécularisation n'est pas la fin de la religion mais plutôt un phénomène qui contribue au déclin de la religion de mémoire et d'un déplacement de la représentation religieuse, de ses enjeux et de sa recomposition. Les institutions religieuses continuent à perdre leur influence sur la société. Concomitante à ce processus, la modernité sécularisée engendre des conditions favorables à l'apparition sous des formes nouvelles, des représentations religieuses.

La sécularisation peut être saisie comme un mouvement interne au religieux, une mutation du religieux, plutôt qu'un processus externe. La religion perd sa signification sociale et devient un sujet pour la vie privée des individus. Elle se voit, en employant les termes de Hervieu-Léger, « [...] option individuelle et non plus évidence collective »²⁶. Le religieux ne disparaît pas, il est plutôt soumis à un processus de transformation interne par lequel il est capable de répondre aux exigences de la modernité. Dans ce sens, la sécularisation représente, comme nous explique Hervieu-Léger : « [...] le processus de réorganisation permanente du travail de la religion dans une société structurellement

²⁴ Lemieux, R. (1999). « Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire », *Cahiers de recherche sociologique*, **33** : 19-50, p.26.

²⁵ Hervieu-Léger, D. (1999). *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, p.36-37.

²⁶ Hervieu-Léger, D. (1986). *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du catholicisme occidental*, Paris, Éditions du Cerf, p.59.

impuissante à combler les attentes qu'il lui faut susciter pour exister comme telle».²⁷ Pour en mesurer les mutations internes, il est utile d'aborder les deux principes déterminants de la transformation du phénomène religieux : le processus de rationalisation et la liberté de l'individu.

I. 2. b. Le processus de rationalisation

Pour Peter Berger, la donnée décisive de la sécularité représente « le processus de rationalisation qui est une exigence fondamentale de toute société industrielle de type moderne »²⁸. Cette donnée représente la force motrice de ces processus instaurés dans tous les secteurs d'activité humaine lors de la période moderne. Le monde occidental moderne est un monde où la rationalité instrumentale ou scientifique est la référence obligée de tout travail de connaissance. Le sociologue allemand Max Weber accorde une grande importance au processus de rationalisation, représenté par les actions systématiques et méthodiques des humains. Dans son célèbre ouvrage *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*²⁹, Weber trouve les racines du processus de rationalisation qui caractérisent l'économie capitaliste dans l'éthique du puritanisme protestant. Selon cet auteur, ce processus de rationalisation est un phénomène propre à la civilisation occidentale orienté vers l'action pratique dans le monde. Il consiste en l'organisation de la vie humaine sur des bases rationnelles. L'exigence de rationalisation s'impose dans tous les secteurs de la vie et concerne à la fois le mode de connaissance et le rapport au monde. Max Weber poursuit en montrant que l'homme essaie, par la rationalisation, de maîtriser autant l'inconsistance du monde extérieur que celle de sa propre vie. L'exigence de rationalisation se manifeste dans tous les domaines, y compris dans l'univers religieux. Au sujet de l'impact du processus de rationalisation sur la religion, Weber écrit :

« L'intellectualisation et la rationalisation croissantes ne signifient donc nullement une connaissance générale croissante des conditions dans

²⁷ Hervieu- Léger, D. (1985). « Sécularisation et modernité religieuse », *Esprit*, **106**: 50-62.

²⁸ Berger, P. L. (1971). *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Paris, Éditions du Centurion, p.211.

²⁹ Weber, M. (2003). *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.

lesquelles nous vivons. Elles signifient plutôt que nous savons ou que nous croyons qu'à chaque instant nous pourrions, pourvu seulement que nous le voulions, nous prouver qu'il n'existe en principe aucune puissance mystérieuse et imprévisible qui interfère dans le cours de la vie; bref, que nous pouvons maîtriser toute chose par la prévision. Mais cela revient à désenchanter le monde »³⁰.

Le processus de rationalisation conduit au désenchantement du monde. Ce concept signifie l'élimination progressive de la magie et du surnaturel comme moyen de répondre aux questions essentielles de la vie. Le progrès de la science contemporaine permet aux sujets de mieux comprendre et maîtriser le monde qui les entoure. Une telle situation pousse les individus à penser que ce dernier ne se construit que par leur propre action, et non par l'action de Dieu. Le sujet moderne exige que tous les énoncés explicatifs soient en conformité avec la raison et répondent aux critères de la science. Dans le domaine de l'explication des phénomènes naturels, sociaux ou psychiques mondiaux, les manifestations sont expliquées de façon non métaphysique et en conformité avec le progrès et la science.

I. 2. c. Individualisme et subjectivisme

Au cours de la période moderne, le processus de rationalisation représente un facteur déterminant dans l'émergence d'une figure nouvelle de l'individu autonome, capable de concevoir son destin et de maîtriser librement sa vie. Cette affirmation repose sur l'idée que chacun dispose d'une autonomie dont il peut faire usage de façon rationnelle, en mobilisant les informations mises à sa disposition pour construire lui-même les significations conformes à ses besoins. L'autonomie renvoie l'individu à lui-même, lui donne la liberté de mettre en question les systèmes de sens promus et garantis en particulier par les grandes institutions religieuses. L'homme devient alors législateur de sa vie. L'autonomie construit la conscience personnelle du sujet à l'aide de laquelle il élabore des normes et des valeurs considérées comme révélatrices.

Pendant la modernité, cette émancipation raisonnée de l'individu, appelée individualisme, représente comme l'explique Jean-Paul Willaime, « [...] le refus du

³⁰ Weber, M. (1959). *Le savant et le politique*, Paris, Union Générale d'Éditions, p.15.

principe d'autorité »³¹. Que ce soit sous un angle politique, scientifique ou religieux, ce facteur valorise l'individu et ses propres options.

Dans la société traditionnelle, l'ensemble des relations humaines s'organisait en référence à la réalité religieuse avec une tendance à l'imposer à tous. Avec la modernité, l'individu écarté de ce modèle se présente comme un acteur direct dans le processus historique qui se déploie. Dans ce nouvel état, les choix individuels et subjectifs sont déterminants pour la construction des réalités sociales, de la vérité et du sens de l'individu. Denis Jeffrey, synthétisant brièvement ces aspects, affirme :

« Le sujet moderne n'est pas "déterminé par", ou "emprisonné dans" les représentations de la modernité. La modernité porte plutôt le projet de donner au sujet les clés de son autonomie. Le sujet moderne, en effet, se croit autonome, en maîtrise de lui-même et apte à prendre des décisions rationnelles dans tout ce qui le concerne »³².

L'autonomie de l'individu, principe posé comme fondement de la société moderne, offre à l'homme la possibilité d'orienter ses propres actes et de choisir la vérité qui lui convient. Nadia Garnoussi, en suivant de près le phénomène religieux contemporain, nous explique la manière dont l'individualisme et le subjectivisme se manifestent dans le domaine du religieux : « le refus des systèmes dogmatiques exclusifs est l'un des grands traits de la sensibilité religieuse contemporaine qui privilégie la subjectivité individuelle »³³.

Dirigée par les valeurs de l'individualisme et du subjectivisme, la vie de l'individu se soumet de moins en moins à une autorité doctrinale. Dans son itinéraire spirituel, l'individu contemporain ne prend plus appui sur des dogmes, idéologies ou discours religieux. Il construit son propre univers religieux à partir de son expérience et

³¹ Willaime, J.-P. (1996). « La sécularisation contemporaine du croire », *Les nouvelles manières de croire : judaïsme, christianisme, islam, nouvelles religiosités*, sous la dir. de Leila Babes, Paris, Éditions de l'Atelier, p.50.

³² Jeffrey, D. (printemps 1999). « Religion et postmodernité : un problème d'identité », *Religiologiques*, **19**: 15-30.

³³ Garnoussi, N. (2005). « Le développement de nouvelles ressources de sens "psycho-philosophico-spirituelle" : dérégulation des savoirs et nouvelle offre idéologique », *Social Compass*, **52** (2) :197-210.

selon les valeurs qui lui conviennent. On parle alors d'itinéraire personnel et non de doctrine ou de dogme.

La condition séculière donne aux individus la possibilité de construire eux-mêmes les significations de leur propre existence, plus ou moins systématisées et élaborées dans des pratiques de « bricolage »³⁴ qui leur permettent d'ajuster les croyances en fonction de la réalité individuelle de chacun. L'Église n'est plus la seule source qui puisse la leur fournir. À côté des anciennes traditions religieuses, des conférences, des stages et divers lieux spécialisés offrent des techniques et des itinéraires qui permettent à l'individu de parvenir au but de sa quête personnelle.

I. 2. d. Les prémisses d'une recomposition du religieux

Comme nous l'avons observé dans un premier temps, la raison, principe fondamental de la modernité, s'impose dans tous les secteurs de l'activité humaine comme norme transcendantale. Elle nourrit les visions scientistes de l'homme qui présupposent que les conquêtes de la science conditionnent l'avancée du progrès et l'accès assuré au bonheur. Or, de nos jours, la modernité, toujours sous l'effet de la rationalisation, place le monde dans un univers d'incertitude. Ainsi, tout est maintenant soumis à un examen critique, que ce soit les idéologies politiques, sociales, ou celles de la religion.

Dans le domaine de la politique, on assiste, dans les sociétés démocratiques occidentales, à une décentralisation des centres de décision et de pouvoir. De nos jours, les systèmes politiques se décentralisent de plus en plus et transfèrent le pouvoir décisionnel vers les institutions locales et régionales. Selon Boisvert, ces réformes étatiques qui accroissent l'importance des pouvoirs locaux se justifient par une meilleure gestion publique des collectivités locales et régionales.³⁵ Les pouvoirs publics sont également affectés par des décisions qui sont de plus en plus circonstancielles et qui ont

³⁴ Hervieu-Léger, D. (1999), *Op. cit.*, p.43.

³⁵ Boisvert, Y. (1996). *Le monde postmoderne : analyse du discours sur la postmodernité*, Montréal, L'Harmattan, p. 76-77.

le grand avantage d'être souples et plus efficaces sur les plans économique et social³⁶. Cette nouvelle forme permet aux institutions sociales de répondre aux aspirations individualistes et à la liberté des individus. Le sociologue Jean Baubérot qui a analysé ce phénomène en France, constate que : « à tous les niveaux, les institutions séculières sont devenues incertaines et le pouvoir, mais aussi, et surtout le poids de la décision, se déplacent de l'institution vers l'individu »³⁷.

Au niveau culturel, on constate la fin des « grands récits »³⁸, c'est-à-dire une dissolution du critère de vérité absolue. La société n'envisage plus une conception unique du monde, un modèle définitif et une hiérarchie fixe des valeurs et des normes. Ce processus exprime, selon Yves Boisvert : « une révolte culturelle (pacifique) des masses, ces dernières en refusant de plus en plus de se plier au diktat de la ‘grande’ culture, du ‘grand art et même de la ‘grande’ éducation »³⁹.

La dissolution des grands récits offre l'espace nécessaire à la composition d'une multitude de « micro-récits »⁴⁰ qui sont l'expression de la vérité et de la conviction relative des gens. Les gens abandonnent l'idée d'une vérité absolue et cherchent des vérités plus proches de leurs valeurs et leurs besoins.

On assiste donc à l'abandon d'anciennes formes culturelles et modalités de pensée ainsi qu'à la proposition de nouvelles organisations de savoir davantage axées sur l'individu et son mode de vie. De cette restructuration résulte un système de pensée fondé sur la relativité et l'acceptation de la multiplicité et de la différence.

Les sciences passent également par un processus de rationalisation. Jean-Paul Willaime explique :

³⁶ Boisvert, Y. (1996). *Le monde postmoderne : analyse du discours sur la postmodernité*, Montréal, L'Harmattan, p. 76-77.

³⁷ Baubérot Jean (2006). « Modernité tardive, religion et mutation du public et du privé (à partir de l'exemple français) », *Social Compass*, **53**(2), 155–168.

³⁸ Lyotard, Jean-François (1979). *La Condition postmoderne*, Paris, Minuit, p.108.

³⁹ Boisvert, Y. (1996). *Op. cit.* p.92.

⁴⁰ Boisvert Yves (1996), p.65. (concept élaboré par J.-F. Lyotard, (1986). *Le postmoderne expliqué aux enfants: correspondance 1982-1985*, Paris, Galilée, p.16.)

« La systématisation de la réflexivité, c'est-à-dire la généralisation du questionnement critique appliquée à tous les domaines, entraîne une démythologisation de la modernité qui, peu à peu, apprend elle-même à relativiser ses propres utopies »⁴¹.

Sous l'effet de la rationalisation, la religion perd sa capacité d'agir de façon normative dans la société, mais le même processus entraîne une auto-relativisation de la science. Jusqu'à tout récemment, cette dernière se voulait être absolue au sens qu'elle voulait s'imposer comme réponse à tous les problèmes fondamentaux de l'humanité. La science développe maintenant une réflexion critique d'elle-même et délimite son champ de compétence. La vision scientiste de l'homme cède le pas devant l'analyse critique de la science qui énonce maintenant les limites de son entreprise. Comme l'explique Richard Bergeron, « de toute évidence, le développement technologique néglige la dimension humaine, les besoins humains »⁴². Même quand les bénéfices que nous apportent les résultats de la science satisfont une grande partie de nos besoins, ils n'englobent pas les exigences morales de la nature humaine⁴³. Stark et Bainbridge soutiennent que la science, malgré sa rationalité, ne peut combler tous les besoins et désirs centraux des êtres humains. Elle ne peut éliminer l'injustice dans cette vie et ne peut rendre l'existence humaine significative; elle n'offre pas de réponses au sens ultime de l'existence⁴⁴.

De ce point de vue, la société moderne traverse une crise de valeurs. Analysant cette situation, Richard Bergeron affirme que l'homme ressent le besoin d'une recherche de sens « face à une société qui ne peut lui en donner et à une religion tombée en discrédit »⁴⁵. L'immense vide de sens normatif créé par la sécularisation des sociétés occidentales et par extension, celle des institutions religieuses traditionnelles, devient le terrain propice à une multitude de manifestations prêtes à offrir aux individus un sens à leur existence. Comme le souligne Peter Berger :

⁴¹ Willaime, J.-P. (1996). *Op. cit.*, p.48.

⁴² Bergeron, R. (1997). *Vivre au risque de nouvelles religions*, Montréal, Médiaspaul, p.106.

⁴³ Boutroux, E. (2001). *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, Paris, Ernest Flammarion, p.248.

⁴⁴ Stark, R., Bainbridge, W. S., (1980). « Secularisation, revival and cult formation », *Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 4: 85-119.

⁴⁵ Bergeron, R. (1982). *Le cortège des fous de Dieu: un chrétien scrute les nouvelles religions*, Montréal, Éditions Paulines, p.10.

« [...] la modernité, pour des raisons très compréhensibles, bouscule toutes les vieilles certitudes; or, vivre dans le doute est une situation pénible pour beaucoup de gens; c'est pourquoi un certain nombre d'organisations - et pas seulement religieuses - qui promettent de fournir ou de rétablir des certitudes ont un marché tout prêt qui s'ouvrent à elles »⁴⁶.

Les bouleversements créés par la crise de la modernité ont conduit à une quête spirituelle à laquelle plusieurs organisations religieuses ou laïques veulent répondre. La religion redevient l'une des modalités privilégiées de gestion de l'incertitude, un registre porteur de sens qui permettrait d'orienter les reconstructions identitaires des individus dans le contexte socioculturel moderne. Cette nouvelle approche ne sera pas similaire à celle connue auparavant, c'est-à-dire en référence aux grands systèmes religieux. Le religieux aura un sens nouveau, celui du résultat de la confrontation de la modernité à la religion ancienne.

I. 3. Réaménagement du croire

Même lorsque le domaine religieux redevient attirant pour les individus chercheurs de sens, il ne s'agit pas d'une réappropriation du domaine de la religion des anciennes institutions religieuses, mais plutôt d'une configuration nouvelle, capable de répondre aux nécessités spirituelles de l'individu. On écarte l'idée de « retour » de la religion, de la « revanche de Dieu »⁴⁷, souvent véhiculée pour désigner le phénomène de mutation socioculturelle de la religion. La nouvelle configuration du religieux ne signifie pas une restauration des institutions anciennes. Il ne s'agit pas pour les institutions religieuses anciennes d'une occasion de reprendre leur pouvoir sur les individus et sur les sociétés, mais de la manifestation de diverses recompositions de la religion sous des formes nouvelles dans le contexte socioculturel moderne dans lequel elles resurgissent. Au sujet de la place qu'occupe le religieux dans la conscience moderne, Jean-Paul Willaime écrit : « il s'agit d'un religieux allusif, tenu à distance, qui contribue à réduire

⁴⁶ Berger, P. L. (2001). *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard Éditions, p. 21.

⁴⁷ Kepel, G. (1991). *La revanche de Dieu*, Paris, Éditions du Seuil.

l'incertitude de la société sur elle-même et à sacraliser ses points de repères éthiques »⁴⁸. Dans la nouvelle situation créée par la modernité, la recomposition du religieux n'a plus le rôle unifiant des valeurs, celui du registre qui englobe la plupart des secteurs de la vie humaine. Elle ne représente que l'un des secteurs culturels de la société où la fonction de ce religieux recomposé est de donner sens et cohérence à l'expérience subjective des individus.

Pour pouvoir comprendre les transformations du phénomène religieux dans la période moderne, il est utile de distinguer les traits spécifiques qui le caractérisent. Cette analyse nous offrira l'occasion d'avoir un point de vue global sur la manifestation du religieux moderne. Elle nous donne également l'opportunité d'introduire dans la troisième partie de ce chapitre la relation entre un religieux recomposé et l'apparition d'une nouvelle typologie des formes de religiosité. Cette typologie vise à comprendre les religiosités contemporaines en fonction des motivations des individus à s'inscrire dans une religiosité donnée et des formes de communalisation qui en découlent.

I.3.a. Le pluralisme dans la religion

Dans un article commun, Thomas Luckmann et Peter Berger conçoivent le pluralisme des secteurs religieux de la société moderne comme la résultante directe du processus de sécularisation⁴⁹. Au sujet du pluralisme, Peter Berger écrit : « [...] la sécularisation amène la démonopolisation des traditions religieuses et conduit ainsi, *ipso facto*, à une situation pluraliste »⁵⁰. La caractéristique essentielle de cette situation pluraliste est qu'elle impose une situation de concurrence entre les religions établies et d'autres institutions religieuses ou laïques qui offrent, elles aussi, des significations et identités aux gens⁵¹.

Les traditions religieuses ne sont plus en mesure d'imposer aux humains leur propre conception de la vérité. Dans la situation de pluralisme qui caractérise l'univers

⁴⁸ Willaime, J.-P. (1995). *Sociologie des religions*, Paris, Presses universitaires de France, p.112.

⁴⁹ Berger, P. et T. Luckmann (1967). « Aspects sociologiques du pluralisme », *Archives de sociologie des religions*, **23**: 117-127.

⁵⁰ Berger, Peter L. (1971). *Op. cit.*, p.215.

⁵¹ *Ibid.*, p.215.

religieux moderne, les gens optent pour la vérité qui leur convient. Les consommateurs volontaires de la religion ont la liberté de choix entre un grand nombre de produits spirituels concurrents qui envahissent la société moderne. Dans la « situation de marché » décrite par Peter Berger, la plupart des activités religieuses ont tendance à s'organiser selon la logique de l'économie de marché. Les institutions religieuses deviennent des agences d'organisation du marché et les traditions deviennent des biens de consommation⁵². Dans la logique économique du marché, le désir de la clientèle devient un élément important pour les groupes religieux. Ils doivent s'organiser de façon à solliciter l'attention d'une population encore incertaine, devenant ainsi la cible d'organisations religieuses concurrentielles dans leurs activités d'expansion.

Peter Berger signale une autre spécificité de l'effet du pluralisme comme conséquence de la sécularisation dans le domaine du religieux. Selon cet auteur, les effets de la situation pluraliste ne se résument pas à l'apparition d'une diversité de nouvelles instances fournisseuses du sens. Même les contenus religieux et les produits des entreprises religieuses se diversifient pour répondre à une nouvelle dynamique, c'est-à-dire selon les préférences des consommateurs⁵³.

Comme nous nous trouvons dans une situation de marché, les goûts et les préférences changeants des consommateurs entraînent une modification des « produits » offerts par les entreprises religieuses maintenant sensibles à leurs exigences. Les institutions fournisseuses de biens spirituels sont même capables d'intégrer dans leur champ de croyances des produits hétéroclites, et cela, pour répondre aux besoins d'une certaine clientèle.

Souvent, ces modifications ou incorporations amènent à une situation conflictuelle entre la « nouvelle demande spirituelle » et les idéologies des organisations religieuses traditionnelles. Dans la mesure où la sollicitation ne correspond pas aux divers aspects du contenu religieux, elles sont éliminées ou minimisées. Dans le même ordre d'idées,

⁵² *Ibid.*, p.219.

⁵³ *Ibid.*, p.228.

quand différents produits spirituels ne font plus l'objet de la demande des consommateurs, ils sont retirés de l'offre courante ou éliminés.

Selon Peter Berger, dans le cadre de la société moderne pluraliste, le fait religieux « [...] ne peut pas s'imposer, mais [...] doit trouver ses débouchés »⁵⁴. Pour offrir une marchandise viable à une population consommatrice, les institutions religieuses doivent tenir compte de leurs désirs à cet égard. Cela signifie que l'intérêt des consommateurs exerce un certain contrôle sur les produits lancés sur le marché. Le besoin du consommateur devient dans ce cas un élément dynamique de mutabilité introduit dans la sphère religieuse. Elle impose une situation de remplacement sans déterminer le contenu susceptible d'être changé⁵⁵.

I. 3. b. L'homogénéisation du croire

Cependant, si les produits religieux se diversifient, ce n'est pas le seul processus en cours. Comme le souligne Danièle Hervieu-Léger :

« La libéralisation du marché des biens symboliques, sur lequel les grands opérateurs institutionnels ne sont plus désormais seuls maîtres du jeu, induit aussi, paradoxalement, une tendance à l'homogénéisation de ces petits systèmes croyants⁵⁶ ».

La condition moderne de l'individu croyant lui offre la capacité d'élaborer son propre univers croyant à partir de la diversité des expériences vécues. Le croyant moderne cherche à donner un sens à ses expériences vécues en fonction de ses propres dispositions, aspirations et ressources. Mais ce croire individuel a besoin d'être validé, ce qui conduit les individus à adhérer avec d'autres, aux mêmes aspirations spirituelles, autour d'un axe du croire commun. La convergence de différentes quêtes spirituelles individualisées (« nous disons et cherchons tous la même chose » ; « nous déclinons les différents aspects d'une même vérité » ; etc.) mène à la validation d'une forme partagée du croire⁵⁷. Les entrepreneurs religieux fourniront, en fonction de la ligne commune du

⁵⁴ *Ibid.*, p.229.

⁵⁵ *Ibid.*, p.230.

⁵⁶ Hervieu-Léger, D. (2001). *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, p.131.

⁵⁷ *Ibid.*, p.133.

croire, des contenus spirituels qui répondent à l'exigence collective. Il ne s'agit pas d'inscrire cette ressemblance des compositions individualisées dans un contexte religieux déjà établi par une autorité religieuse, mais de fournir des contenus spirituels d'une manière selon laquelle elles correspondent aux caractéristiques générales du croire. Pour pouvoir « vendre » leurs produits, les organisations fournisseuses de sens sont amenées à moduler les biens symboliques de façon à répondre à une double exigence, collective et individuelle. Elles procurent ainsi des produits qui correspondent aux caractéristiques générales du croire et à une exigence individuelle pour que l'individu consommateur puisse être reconnu comme personne unique.

Dans le supermarché de l'offre spirituelle, les produits offerts se modifient selon les attentes des consommateurs. Ainsi, dans le cadre d'une société sécularisée, et dès lors religieusement pluraliste, l'homogénéisation du croire constitue un effet de contrôle des consommateurs sur les contenus religieux. Ce phénomène conduit également à une forme de communalisation temporaire mais aussi à un croire commun.

I. 3. c. La fluidité des croyants

Comme l'explique Hervieu-Léger, la tendance à l'homogénéisation des biens mis en circulation qui caractérisent les institutions fournisseuses de sens favorise la circulation des croyants à travers les divers regroupements religieux⁵⁸. L'individu moderne construit son propre univers de signification et donne du sens à sa propre existence grâce à sa liberté dans le choix de ses croyances. La composition de sa solution croyante ne se manifeste pas par un parcours spirituel sous le contrôle d'une institution fournisseuse de biens symboliques ou par l'adhésion complète à une doctrine religieuse. Les individus sont libres de circuler d'un groupe à l'autre, selon leur choix. La standardisation des offres permet aux individus de transiter d'une institution religieuse à une autre dans leur quête spirituelle, dans le but de construire eux-mêmes leurs « petits systèmes de significations »⁵⁹. Pour fabriquer son petit système croyant, l'individu

⁵⁸ *Ibid.*, p.134.

⁵⁹ Hervieu-Léger, D. (1999) *Op.cit.*, p.68.

moderne prélève des éléments à partir de différentes sources correspondant à ses dispositions, aspirations et intérêts personnels.

Selon Hervieu-Léger, deux facteurs sont favorables à une circulation élargie des croyants hors de leur origine religieuse. Le premier facteur est mis en place par la dynamique d'innovation religieuse qui, selon Hervieu-Léger : « [...] se produit à partir de la circulation elle-même, et qui renforce en retour l'effet d'homogénéisation »⁶⁰.

La validation mutuelle des petits récits croyants individualisés, composés par les individus dans leurs itinéraires spirituels respectifs, offre la possibilité de les assembler au sein d'un système institué auprès duquel l'individu cherche la confirmation de sa production croyante. Le réseau du Nouvel Âge ou la constellation charismatique en offrent de bons exemples.

Le deuxième facteur favorisant la circulation des croyants est représenté par le développement des médias de masse et des nouvelles technologies de communication, qui permet l'échange d'informations à l'échelle de la planète à une vitesse inédite. Le développement de plusieurs sources d'information (radio, télévision, journaux, Internet) offre aux gens une panoplie d'opinions à partir desquelles ils peuvent trouver la confirmation de leur propre synthèse croyante. Cette situation représente, selon Hervieu-Léger, un autre facteur d'homogénéisation qui favorise la circulation des croyants.

I. 3. d. Le paradoxe de la recommunialisation

La nouvelle configuration du religieux met en place une forme inédite de communalisation différente des configurations traditionnelles où l'acte du croire reste lié à un processus d'incorporation effectif dans une communauté contrôlée par une institution qui fixe les normes de croyance.

⁶⁰ *Ibid.*, p.135.

Pour Raymond Lemieux, l'acte du croire ne détermine pas nécessairement l'appartenance à une organisation fournisseuse de sens⁶¹. Dans la composition individualisée d'un système de significations, les choix croyants de l'individu sont dissociés d'un encadrement social ou communautaire. Cette dissociation se légitime par la dimension subjective de chacun qui permet d'ajuster les croyances aux besoins personnels. Dans leur quête spirituelle, les gens transitent au sein des institutions religieuses dans le but de composer leurs récits croyants. La circulation des croyants d'un groupe à l'autre affaiblit l'appartenance concrète à une communauté. Danièle Hervieu-Léger voit un paradoxe dans cette situation. Selon cette auteure, même si la circulation de croyants ne détermine pas une adhésion complète à un groupe de croyants « elle favorise un volontarisme communautaire susceptible d'évoluer vers des formes intensives de socialisation religieuses »⁶².

Pour pouvoir comprendre ce processus, suivons les explications offertes par Danièle Hervieu-Léger dans un article qui aborde la problématique du « bricolage », métaphore actuellement fréquente en sociologie du religieux contemporain. Comme l'explique Hervieu-Léger, l'individu s'adonne à un tel bricolage dans son itinéraire spirituel pour réaliser la mise en récit ainsi que la mise en sens de ses différentes expériences fragmentées et spontanément vécues. Pour que cela se produise, la mise en sens de l'expérience personnelle doit être validée par une tierce instance, que ce soit l'Écriture, le témoignage de la tradition ou une confirmation d'autrui qui peut assurer la stabilisation des significations individuellement produites et la possibilité d'une socialisation⁶³. Ainsi, des vendeurs de services spirituels organisent couramment des réunions d'approche ouverte à tous et sans engagement dans le but d'orienter vers elles des demandes spirituelles existantes.

La rencontre de l'autre qui survient dans le cadre de ces réunions peut occasionner un échange de témoignages à propos des expériences vécues. La mise en commun des

⁶¹ Lemieux R. et al. (1993). « De la modernité des croyances. Continuités et ruptures dans l'imaginaire religieux », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, **81** (1) : 91-115.

⁶² Hervieu-Léger, D. (2001). *Op. cit.*, p.137.

⁶³ Hervieu-Léger, D. (2005). « Bricolage vaut-il dissémination? Quelques réflexions sur l'opérationnalité sociologique d'une métaphore problématique », *Social Compass*, **52**(3) : 295-308.

expériences semblables inscrit le sujet dans l'ordre d'une sociabilité en développement. Ces formes de validation du croire sont observables dans le cadre d'une forme de socialisation temporaire et intense. Elles favorisent, selon Hervieu-Léger, l'orientation vers de nouvelles formes de communalisation religieuse plus structurées dans lesquelles la sécurité d'un code de sens partagé pourra être retrouvée et attestée collectivement⁶⁴.

I.4. Une typologie des religiosités contemporaines (Danièle Hervieu-Léger) : modes d'accomplissement de soi, types d'engagements et formes de communalisation

La nouvelle configuration religieuse qui se déploie pendant la période moderne favorise l'apparition d'un mode d'appropriation symbolique basé sur le mouvement d'individuation et de subjectivation du croire. On a vu précédemment que la reconfiguration religieuse introduit de nos jours de nouvelles règles à partir desquelles le phénomène religieux se déploie. Le croire contemporain caractérisé par la fluidité, la mobilité et l'association temporaire prend une orientation nouvelle selon les règles générales du marché religieux. Il nous reste maintenant à analyser, à l'aide des études menées par Hervieu-Léger, la manière dont se réalisent l'accomplissement de soi, les types d'engagements et les formes de communalisation volontaire dans le nouveau contexte religieux.

I.4.a. Orientations des croyances et mode d'accomplissement de soi

À la fin du XX^e siècle, les deux grands systèmes porteurs de sens, la religion traditionnelle et sa version sécularisée, celle des grandes idéologies, se sont affaiblis ou ont révélé leurs limites. Leur point commun, c'est-à-dire le salut de l'individu projeté à la fin des temps, s'avère une préoccupation secondaire par rapport à un présent incertain et de plus en plus changeant. Ce changement d'orientation radical a conduit les systèmes séculiers de sens collectif à une faillite certaine. Puis, à leur tour, les grandes religions

⁶⁴ Hervieu-Léger, D. (2001). *Op. cit.*, p. 139.

dans leur forme traditionnelle, déjà affaiblies par leur incapacité à adapter leurs discours à la problématique de la vie quotidienne des individus dans une société industrielle ont été obligées de relier leurs discours à de nouvelles formes spirituelles concurrentielles qui entendent aider les gens à faire face aux difficultés de la vie.

La recherche d'un bonheur réalisable dans ce monde-ci représente une préoccupation constante de nos contemporains. Cette idée est clairement formulée dans les expressions spirituelles offertes sur le marché religieux. Comme l'écrit la sociologue Nicole Aubert :

« [...] les nouvelles formes d'expression de l'aspiration religieuse s'orientent désormais vers une demande de mieux-être dans la vie quotidienne, traduisant un rapatriement dans "l'ici et maintenant" d'une quête autrefois projetée au-delà de la vie terrestre »⁶⁵.

Les croyances religieuses contemporaines proposent d'une manière ou d'une autre une quête du salut qui met l'accent sur la vie humaine dans ce monde-ci. La pensée eschatologique actuelle n'exclut pas la préoccupation de l'individu pour la vie après la mort, car elle reste encore l'un des éléments importants de la vie religieuse. Mais elle focalise son discours sur la vie personnelle de l'individu plutôt que sur la vie après la mort. De nombreuses études en sociologie de la religion, présentées par plusieurs auteurs (les études d'Yves Lambert⁶⁶, celles de Hervieu-Léger⁶⁷, comme celles menées il y a quelques décennies par Roland Chagnon⁶⁸ et H. Schwartz⁶⁹), dégagent une constante : la promesse du bonheur dans ce monde capterait de plus en plus l'intérêt d'un auditoire préoccupé à faire face aux difficultés insurmontables de la vie terrestre.

Le besoin de bonheur en ce monde se traduit par une multitude d'attentes qui visent la vie présente des individus. Comme l'écrit Jean Vernet, spécialiste des

⁶⁵ Aubert, N. (2008). « Les nouvelles quêtes d'éternité » *Études*, **408** (2) :197-207.

⁶⁶ Lambert, Y. (1994). « Un paysage religieux en pleine évolution », *Les valeurs des Français*, sous la dir. de H. Riffaut, Paris, Presses Universitaires de France.

⁶⁷ Hervieu-Léger, D. (2001). Le chapitre : *Les croyances contemporaines et l'horizon moderne de l'accomplissement de soi*.

⁶⁸ Chagnon, R. (1986). « Les nouvelles religions d'inspiration orientale au Québec », *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*, sous la dir. de Y. Desrosiers, Montréal, Fides, p. 169-183.

⁶⁹ Schwartz, H. (1971). « Eschatology or Futurology? On the Interdependence between Christian Eschatology and Secular Progress », *Theologische Zeitschrift*, **27**: 347-364.

nouveaux mouvements religieux, l'éventail diversifié des aspirations (recherche d'un sentiment de plénitude, d'une présence corporelle, de confiance en soi, de paix intérieure, de présence ici et maintenant) représente les besoins personnels les plus souvent véhiculés par les individus dans leur itinéraire d'accomplissement de soi⁷⁰. D'autres besoins évoqués par Vermette, comme la reconnaissance sociale, la participation active des couches sociales socialement défavorisées, le besoin de sécurité dans un univers de plus en plus changeant ou la recherche d'appartenance⁷¹, sont aussi des nécessités intramondaines qui demandent une réponse pratique et une réalisation immédiate. La recherche d'authenticité personnelle, la spiritualité de la performance par laquelle l'individu cherche à augmenter sa capacité relationnelle et de meilleures aptitudes, l'accomplissement psychocorporel dans lequel se manifeste la question de la guérison mettent en relief la complexité des aspirations spirituelles contemporaines. Pour comprendre cette situation, Hervieu-Léger propose une typologie à deux termes, sous lesquels se réunissent, selon elle, la multitude des manifestations religieuses contemporaines et les modalités d'accès à l'accomplissement de soi qu'elles proposent. Hervieu-Léger identifie dans un premier temps des mouvements conversionnistes, qui tentent d'offrir une solution instantanée aux frustrations diverses que les individus rencontrent dans leur vie et, deuxièmement, des mouvements de rationalisation spirituelle, qui engagent progressivement l'individu dans une voie de libération et d'accomplissement.

I.4.a.1. Mouvements conversionnistes

Ce genre de mouvement propose une voie rapide par laquelle l'individu se transforme et réorganise sa vie d'une manière radicale. L'expérience émotionnelle intensément vécue représente le point de départ de cette transformation qui change, pour l'individu, sa façon de percevoir la vie et l'univers qui l'entoure. Cette expérience émotionnelle est perçue comme une illumination intérieure, un contact direct avec la

⁷⁰ Vermette, J. (1990). *Les sectes*, Paris, Presses Universitaires de France, p.25.

⁷¹ *Idem.*

puissance divine⁷². L'individu qui a vécu ce genre d'expérience expérimente une rupture brusque avec sa vie antérieure perçue comme chaotique et insatisfaisante et le commencement d'une nouvelle vie complètement remise en ordre dans laquelle il se sent guéri de ses angoisses et incertitudes. Ce genre de manifestations, qui sont en accord avec le concept de *faste religion*⁷³ et qui correspondent à l'impératif d'instantanéité de la vie moderne, constitue un des traits majeurs d'un style spirituel qui s'exprime autant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la mouvance chrétienne. Les mouvements charismatiques catholiques, le protestantisme de conversion de type pentecôtiste, les Témoins de Jéhovah, etc., illustrent bien ce genre d'expression. Les pratiques de certains mouvements musulmans comme la Jama'at al-Tabling, certains mouvements de réjudaïsation mentionnés à ce sujet par Hervieu-Léger⁷⁴ ou encore les Dévots de Krishna et le Mouvement Raëlien montrent que ce style spirituel se manifeste aussi en dehors de la sphère chrétienne.

I.4.a.2. Mouvements de rationalisation spirituelle

Ce second type de mouvement offre aux individus des modalités progressives d'accomplissement de soi à travers une méthode systématisée. Les mouvements qui lui correspondent utilisent des méthodes complexes et formulées d'une façon plus intellectualisée. L'objectif est celui d'un perfectionnement de soi qui permet aux individus de se dépasser, d'aller au-delà de leurs propres limites. L'accent mis l'accomplissement de soi individuel, est ici central. Pour parvenir à une vérité personnelle et à une transcendance de soi, on mobilise en une variation syncrétique des pratiques qui incluent des techniques corporelles, des pratiques thérapeutiques variées, des références psychanalytiques et psychologiques. La quête d'autotranscendance qui peut s'effectuer dans un registre mystique ou éthique fournit ici « [...] un sentiment permanent d'unité intérieure, inséparable d'un état d'harmonie avec la nature et le cosmos »⁷⁵. Ces aspirations multiformes sont mises en place par des groupes ou réseaux non syncrétiques

⁷²Hervieu-Léger, D. (2001). *Op. cit.*, p.92.

⁷³*Ibid.*, p. 86.

⁷⁴*Ibid.*, p.93.

⁷⁵*Ibid.*, p.95.

qui revendiquent leur lien à une grande tradition religieuse ou à un univers religieux ancestral. Quant aux groupes syncrétiques qui peuvent être rattachés à ce type de mouvements, ils combinent des thèmes empruntés aux différentes traditions d'Orient et d'Occident pour construire leur univers spirituel capable de mettre en place des moyens variés d'accès à la maîtrise de soi⁷⁶. Les mouvements de type Nouvel Âge présentent nettement cette forme de nouvelle spiritualité.

Ces groupes sont souvent guidés par un « accompagnateur », un « maître spirituel » ou un « précepteur religieux » qui orientent la démarche spirituelle et individuelle de chacun en fonction de son progrès et selon les normes de vérité de l'école à laquelle il est rattaché. Dans certains groupes, le « maître spirituel » représente lui-même le principe de la vérité et la norme que ses « disciples » doivent suivre.

Ces deux typologies de mouvements structurés selon les caractéristiques majeures d'accomplissement individuel ne rendent pas justice à toutes les particularités des voies spirituelles contemporaines. Hervieu-Léger elle-même les présente comme des distinctions générales. On trouve en effet dans le paysage religieux contemporain des groupes qui combinent les traits de ces deux modalités d'accomplissement dans leurs formes d'expression spirituelle, comme les groupes de la mouvance pentecôtiste⁷⁷. Quel que soit le degré selon lequel se combinent ces deux modalités d'accomplissement de soi, nous pouvons constater qu'elles se manifestent dans toutes les institutions contemporaines fournisseuses de sens. L'expérience spirituelle, perçue comme changement de vie immédiat, expérience émotionnelle ou voie systématisée d'accès à la maîtrise de soi, correspond bien à la culture moderne de l'individu axée sur l'expérience et la réalisation personnelle immédiate.

⁷⁶ *Ibid.*, p.93.

⁷⁷ *Ibid.*, p.95.

I. 4. b. 1. Typologie d'engagement spirituel

Un autre aspect important à souligner dans notre démarche est la représentation des types d'engagement qui se manifestent dans le contexte religieux contemporain. Comme nous avons constaté, l'univers contemporain du croire change radicalement de forme, mais c'est aussi le cas de son orientation qui s'avère être une préoccupation constante pour ce monde-ci. L'exigence d'accomplissement individuel sur l'impact de l'expérience émotionnelle du parcours religieux ou sur une voie systématisée d'accès à la maîtrise de soi met en place de nouveaux types d'engagement religieux, qui diffèrent du type classique opérant dans le champ religieux traditionnel. Avec les données spécifiques de la configuration religieuse contemporaine et à l'aide de la description faite par la sociologue Hervieu-Léger, nous pouvons tracer les nouvelles formes d'engagement qui se manifestent à travers les institutions religieuses traditionnelles et la multiplicité des groupes spirituels émergents. La sociologue propose trois types d'engagements dans lesquels l'individu se positionne selon ses attentes et besoins religieux : la demande de services spirituels ponctuels, la recherche d'une forme d'entraînement spirituel et l'accès à un nouvel état de vie.

I. 4. b. 1. a. La demande de services spirituels ponctuels

La demande de services ponctuels donne lieu à une réponse concrète et immédiate. Dans cette forme d'engagement, l'objectif n'est pas d'entrer dans une démarche spirituelle de longue durée mais de vivre des moments religieux à différents moments de sa vie en utilisant les « offres » existantes dans le champ religieux contemporain. Cette demande peut s'exprimer sous la forme d'une attente concernant l'accès au bien-être intérieur, la récupération somatique ou psychique par une restauration spirituelle. Un autre type de demande spirituelle qui fait partie de cette même catégorie touche les événements particuliers dans la vie d'un individu : la demande d'un rite, à l'occasion d'une naissance, d'un mariage ou d'un décès. Un dernier type de demande spirituelle qui complète ce tableau des services ponctuels concerne le besoin de bien-être ou d'une hygiène intérieure périodique par lesquels l'individu cherche à satisfaire ses

besoins de silence et de méditation. Pour répondre à ce type de demande, les groupes non-conformistes religieux offrent des stages et de brèves sessions qui caractérisent ce type de communalisation. Pour obtenir ces prestations spécifiques, l'individu est disposé à payer ou à accepter les conditions proposées par l'entreprise dont l'entrepreneur fournit les services spirituels⁷⁸.

I. 4. b. 1. b. La recherche d'une forme d'entraînement spirituel

Le deuxième type d'engagement religieux présenté par Hervieu-Léger est appelé, au sens sportif du terme, spiritualité d'entraînement. Cette activité spirituelle, différente de la demande des services spirituels ponctuels par la durée d'engagement, se présente comme un effort systématisé et soutenu que l'individu engage dans un chemin religieux pour trouver un sens à son existence. Cet engagement qui offre la possibilité d'accéder à un niveau supérieur de connaissance prend plusieurs formes de pratiques régulières, étude de textes sacrés, exercices ascétiques, parcours d'initiation mystique, rituels d'incorporation d'une force ou d'une entité venant d'un autre monde etc. Toutes ces formes représentent le chemin à suivre pour celui qui s'engage dans cette démarche spirituelle dans le but d'ordonner son existence pour que l'idéal spirituel choisi soit accompli. Les normes proposées à celui qui cherche à atteindre cet idéal varient selon la spiritualité choisie. Elles peuvent consister à exécuter un certain nombre de gestes, les uns faits sous le contrôle d'une autorité religieuse, les autres faits sans ce contrôle immédiat et par l'individu lui-même qui en gère les modalités, par exemple la prière, la méditation, l'étude des textes sacrés et également concerner la vie quotidienne des individus en matière d'alimentation, de pratique sexuelle, d'habillement, etc.⁷⁹

I. 4. b. 1. c. L'accès à un nouvel état de vie

Dans ce troisième type d'engagement décrit par Hervieu-Léger, l'activité spirituelle représente la structure qui constitue le principe organisateur de la vie de l'individu et l'objectif ultime que le fidèle doit atteindre. Les mouvements « utopistes

⁷⁸ *Ibid.*, p.148-151.

⁷⁹ *Ibid.*, p.152-153.

militants » attendent un engagement majeur de la part de l'adepte, parfois dans l'attente d'un nouvel ordre cosmique, de la fin du monde, du retour du Christ sur la Terre, du retour des Élohim, de la révélation d'un prophète ultime, etc. L'adepte y revêt une nouvelle identité qui met fin à l'ancienne. L'engagement est en principe définitif. La personne parvenue à ce stade d'engagement total dans une activité spirituelle devient l'expression vivante de celle-ci. Elle représente le témoignage public que la tradition particulière où l'expérience individuelle donne accès à une vie régénérée pour les individus. Cette configuration comporte une transformation radicale qui marque l'entrée dans un ordre de connaissance supérieur⁸⁰.

I. 4. b. 2. Typologies de groupements des croyants

Comme nous l'avons expliqué dans la sous-section *Le paradoxe de la recommunialisation*, la nouvelle configuration du religieux met en place une forme inédite de communalisation différente des configurations traditionnelles. Dans le nouveau contexte religieux où l'individu compose son propre système croyant, celui-ci désire échanger à propos de cette expérience avec des gens qui partagent des aspirations spirituelles analogues dans des rencontres basées sur le témoignage personnel et le partage des expériences individuelles. Or, la rencontre de l'autre dans le cadre d'une institution fournisseuse de sens, qui légitimise la pertinence de leur propre système de significations, mène à une forme de communalisation à laquelle les gens se soumettent volontairement. Dans le contexte religieux moderne, on trouve plusieurs formes de communalisation correspondant aux formes d'engagement qui caractérisent le croyant moderne. Selon Hervieu-Léger, on trouve trois groupements de croyants : les groupements de consommateurs, les groupements de pratiquants et les groupements utopistes militants.

⁸⁰ *Ibid.*, p.153.

I. 4. b. 2. a. Les groupements de consommateurs

Ces groupes invitent des individus à s'adresser à des entreprises de services symboliques pour obtenir une réponse concrète et immédiate à leurs besoins spirituels et individuels. Des demandes de services ponctuels, comme la célébration d'un mariage ou un rituel de guérison, nécessitent une réponse concrète et si possible immédiate. Pour obtenir les prestations spécifiques sollicitées, les gens sont prêts à payer et à accepter les conditions de « l'entreprise de services ».

L'engagement croyant du demandeur est essentiel au maintien de l'entreprise. Cet engagement « doit être soutenu et validé pour que l'offre symbolique qui lui correspond puisse elle-même se maintenir ». À cette fin, les entreprises de services symboliques peuvent proposer des sessions de préparation, des réunions d'approche, ou des stages qui représentent « la mise en place de formes temporaires de communalisation »⁸¹.

Les groupes qui se réunissent autour de ces services le font temporairement et socialisent dans le cadre de ces sessions, par exemple par l'échange de témoignages sur l'efficacité de la cure ou des méthodes de reconstruction personnelle. Dans un même temps, l'expérience commune vécue dans un groupe formé par une émotion partagée renforce la demande spirituelle individuelle du demandeur et permet éventuellement de s'orienter vers des formes plus durables d'engagement⁸². Ce modèle de communalisation avec des variations constitue, selon Hervieu-Léger, la modalité la plus efficace de la diffusion de produits symboliques à l'échelle planétaire⁸³. Le marché de l'« ésotérisme », les stages de croissance spirituelle de fin de semaine et l'ensemble des activités de type Nouvel Âge le montrent très bien.

I.4.b.2.b. Les groupements de pratiquants

La communalisation des individus qui cherchent une actualisation de leur potentiel spirituel appelle des formes de regroupements structurés sur une plus longue

⁸¹ *Ibid.*, p.156

⁸² *Ibid.*, p.157.

⁸³ *Ibid.*, p.159.

durée. Dans le cadre de ces groupes, le service spirituel demandé est obtenu pendant une période de temps plus longue et propose des méthodes systématiques d'accès aux bénéfices escomptés. On compte parmi les méthodes utilisées des activités rituelles, prières, méditations, privations alimentaires et psychiques, enseignement et études, etc. Pour pouvoir devenir pratiquant régulier, l'individu suit une formation spécifique sous la conduite d'un spécialiste, par l'initiation d'un maître ou la supervision d'un guide spirituel; dans certains cas, ce parcours individuel peut être soutenu par un groupe. Dans ce contexte, cette pratique en vue d'une transformation personnelle peut finir par modifier plusieurs aspects de la vie de l'individu. Elle désigne une norme religieuse, volontairement acceptée par des individus qui cherchent à accéder aux biens spirituels recherchés et à parvenir à un autre ordre de réalité qui assure la communication avec la transcendance. La pratique de ces groupes est vue comme une culture de performance spirituelle rapportée à l'accomplissement personnel. C'est l'expression d'une culture moderne qui se développe également dans d'autres domaines de l'activité sociale ou individuelle. Selon Hervieu-Léger, la socialisation qui se développe dans l'intimité de ces groupes de pratiquants fait en sorte « que la pratique se construise comme activité permanente, définissant et structurant l'identité spirituelle/religieuse de ceux qui s'y livrent ensemble »⁸⁴.

I. 4. b. 2. c. Les groupements utopistes militants

Dans un troisième type de communalisation, l'individu accède à un nouvel état de vie où son existence et celle du groupe sont désormais intégralement ordonnées par la spiritualité découverte. Cette transformation devient complète lorsque les gens, totalement régénérés par les techniques pratiquées, se préparent à transformer l'univers dans lequel ils vivent. En effet, celui qui arrive à cette dimension est investi d'une mission de témoignage et d'action. Il tente de réorganiser le monde pour le faire parvenir à une conscience nouvelle dont quelques individus sont déjà possesseurs. Dans cette perspective, la réalisation totale de l'accomplissement spirituel offert par la pratique pousse les groupes de pratiquants à franchir un nouveau seuil dans leur degré

⁸⁴ *Ibid.*, p.162.

d'engagement. Ils changent de statut, d'identité sociale, en faisant partie d'un groupement utopique militant qui anticipe et prépare l'avènement d'un monde nouveau⁸⁵. De tels groupements mobilisent leurs membres, qu'ils considèrent comme l'élite d'une mission à portée universelle, et ils tentent de diffuser autant que possible leur doctrine. De façon générale, ces groupements impliquent une reconfiguration activiste de la pratique; cette communalisation repose sur l'anticipation d'un nouvel ordre du monde qui doit s'imposer dans l'histoire⁸⁶.

I.5. Conclusion

Avec ce chapitre, nous venons de terminer la présentation des mutations de la religion en contexte de sécularisation. Ce processus de sécularisation entraîne une transformation et une recomposition de la religion résultant de la démarche de rationalisation et d'autonomisation des pratiques sociales par rapport à la religion. Ces changements modifient le paysage des croyances, ces dernières étant organisées de façon à solliciter l'attention d'une population en quête de sens. Les institutions religieuses s'adaptent, avec un succès inégal, à une logique du marché, ce qui favorise la manifestation de deux phénomènes majeurs dans cette recomposition du religieux. On parle d'abord de l'homogénéisation du croire, c'est-à-dire de la standardisation des produits offerts à la consommation de masse; et de la circulation des croyants, régie par le parcours spirituel de l'individu dans l'édification de son propre univers spirituel. Parmi les autres spécificités de ce religieux recomposé, on trouve l'orientation des croyances vers ce monde-ci, la forte exigence d'accomplissement individuel, l'impact important de l'expérience émotionnelle sur le parcours religieux et une voie systématisée d'accès à la maîtrise de soi.

Le cadre d'analyse proposé par Danièle Hervieu-Léger présente une typologie générale des formes contemporaines de religiosité qui aide à les situer face aux formes

⁸⁵ *Ibid.*, p.167.

⁸⁶ *Ibid.*, p.169.

traditionnelles. Cela est vrai tant pour les modes d'accomplissement de soi que les types d'engagements et les formes de communalisation.

L'incertitude face à l'avenir crée, à l'intérieur de la société occidentale, un terrain favorable à l'émergence de nombreux groupes non-conformistes religieux. Ceux-ci, lorsqu'ils se réfèrent à des traditions anciennes, tendent à les infléchir en fonction des attentes spirituelles actuelles. Le discours néo-chamanique de Michael Harner essaiera, à sa manière, de répondre aux besoins spirituels spécifiques à son public. En quoi cette transformation représente-t-elle une transformation du chamanisme traditionnel? Pour répondre à cette question, il nous faut dans le prochain chapitre, tenter de dégager de dégager les principaux éléments de la tradition chamanique. Nous examinerons ensuite la teneur du néo-chamanisme de Harner. Nous entendons ensuite nous appliquer à comprendre comment la transformation du chamanisme induite par Harner s'inscrit dans la configuration générale des religiosités contemporaines.

Chapitre II : Le chamanisme traditionnel

II.1. Introduction

Ce chapitre est une synthèse des traits des diverses modalités du chamanisme. L'objectif de cette présentation générale est de circonscrire les constantes du chamanisme qui font de lui une tradition unique le distinguant d'autres formes magico-religieuses. Cependant, nous ne voulons aucunement laisser entendre que tous les chamanismes sont identiques et que, par exemple, le chamanisme nabesna serait similaire au chamanisme yagua ou toungouse. Il va de soi qu'à priori, chaque chamanisme comporte sa part d'originalité par rapport aux autres. Il nous est évidemment impossible de rendre compte de toute la richesse de l'univers chamanique en ses diverses formes. Cette synthèse générale vise à situer le type religieux chamanique traditionnel comme arrière-plan d'un courant contemporain qui, de fait, se réclame du chamanisme. En s'appuyant sur des études anthropologiques du chamanisme, on tente de repérer quelques constantes, face auxquelles une section ultérieure de ce mémoire tentera de situer ce que Michael Harner nomme « la voie spirituelle du chamane ».

Le chapitre comprend trois sections. La première abordera les questions d'apparition de ce concept, celles d'universalité et d'historicité du phénomène auquel il correspond ainsi que quelques définitions. Dans la seconde section de ce chapitre, les études seront focalisées sur l'accession à la fonction de chamane, l'initiation et la formation chamanique ainsi que sur la question de l'esprit électeur et des auxiliaires de pouvoir. La dernière partie de ce chapitre sera consacrée à l'analyse du rôle et de la fonction sociale du chamane.

II.2. Notions préliminaires

II. 2. a. Explications du mot chamane

La première personne à avoir introduit le concept du chamanisme en Europe fut un archiprêtre russe, Avvakum Petrovitch, exilé en Sibérie au XVII^e siècle. Dans son livre autobiographique *La vie de l'Archiprêtre Avvakum écrite par lui-même*, publié en 1672, il utilise le mot tOUNGOUSE *samen* pour décrire une cérémonie de divination à laquelle il a assisté. Ce mot serait construit à partir de la racine altaïque *sam*, d'où vient le tOUNGOUSE *saman*, signifiant s'agiter en remuant les membres postérieurs. Bertrand Hell explique qu'en tOUNGOUZE, langue parlée par plusieurs groupes ethniques de Sibérie, du nord de la Mongolie et du nord-est de la Chine, le mot *saman* signifie soit « celui qui sait », soit celui qui « bondit, s'agite, danse »⁸⁷. Roberte Hamayon, anthropologue et linguiste ayant effectué une série de missions en Mongolie et en Bouriatie (Sibérie méridionale) depuis 1967, considère que ce mot véhicule l'idée de mouvement, essentiel dans la pratique chamanique de transe et d'envol⁸⁸. La même idée, selon Hamayon, se retrouve aussi dans d'autres langues sibériennes. Le terme *ojun*, qui désigne le chamane chez les Iakoutes, a comme sens premier la notion de « bondir »⁸⁹. L'équivalent turc *kam*, d'où vient le mot *kamlanie*, signifie rituel chamanique ou séance chamanique qui impliquent aussi le concept de mouvement⁹⁰. Le verbe mongol *samakh*, qui signifie s'agiter, exprime la même idée de mouvement⁹¹.

Transmis par des voyageurs russes, le concept fait son entrée dans les textes européens au XVII^e siècle. Selon les dictionnaires historiques, il est apparu pour la première fois en Occident en 1699, dans la langue française, sous la forme « schaman »

⁸⁷ Hell, B. (1999). *Possession et chamanisme : les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion, p.23.

⁸⁸ Hamayon, R. (novembre/décembre 2005). « Le concept de chamanisme : une construction occidentale », *Religion & Histoire*, 5: 8-23.

⁸⁹ Hamayon, R. N. (2003). « Faire des bonds fait-il voler l'âme ? De l'acte rituel en Sibérie chamaniste », *Ethnologies*, 25 (1) : 29-53.

⁹⁰ *Ibid.*, p.52.

⁹¹ Hamayon, R. (novembre/décembre 2005). *Op. cit.*, p.8-23.

dans *Relation du voyage de Mr Evert Isbrand, envoyé de Sa Majesté czarienne à l'empereur de la Chine, en 1692, 93, & 94*⁹². Ce terme qualifiait un personnage tongouse « qui parmi eux signifie un Prêtre, ou un Magicien »⁹³. En 1842, dans le *Complément du Dictionnaire de l'Académie française* apparaît la forme « chamane ». Il présente la forme que la plupart des dictionnaires d'aujourd'hui lui donnent. Dans la langue anglaise, ce concept a été employé et analysé en 1867 par Max Müller, professeur de philologie comparée à Oxford à l'époque, dans son livre *Chips from a German Workshop Vol.1*⁹⁴.

Dans un premier temps, la littérature utilisait ce mot pour désigner un phénomène religieux de l'Asie centrale et septentrionale pratiqué par des personnes spécifiques. Avec l'accroissement des études ethnographiques de la fin de XIX^e et du début du XX^e siècle, on constate au Japon, en Corée, en Océanie, en Afrique, en Amérique du Nord et en Amérique latine, donc un peu partout dans le monde, des manifestations religieuses comparables au phénomène sibérien et central asiatique. Par exemple, chez les Inuits, les Araucan de Chili, les Yuki, Huchnom et Miwok du nord de la Californie, les Dayak de Bornéo, les Shipibo-Conibo d'Amazonie péruvienne, les Bouriates et les Tongouses, qui se trouvent tous dans des aires culturelles et géographiques différentes, on a remarqué le même phénomène. On utilise aujourd'hui le concept tongouse « chamane » pour désigner les pratiques des *graniceros*⁹⁵ à Morelos et au Mexique, celles de *nëmara* ou *rimara*⁹⁶ chez les Yagua du Nord-Est péruvien, celles des *wichasha wakan*⁹⁷ chez les Sioux, ainsi que celles des *angakok*⁹⁸ chez les peuples Inuits iglulik du nord de la baie d'Hudson au

⁹² Brand, A. (1699). *Relation du voyage de Mr Evert Isbrand, envoyé de Sa Majesté czarienne à l'empereur de la Chine, en 1692, 93, & 94 ... Avec une lettre de Monsieur ***, sur l'État Présent de la Moscovie*, Amsterdam, J.-L. de Lorme.

⁹³ *Ibid.*, p.71.

⁹⁴ Müller, M. (1867). *Chips from a German Workshop*, Vol.1, London,

⁹⁵ De la Garza, Mercedes (1993). *Le chamanisme Nauha et Maya*, Paris, Guy Trédaniel Éditeur, p.83.

⁹⁶ Chaumeil, J.-P. (1983). *Voir, savoir, pouvoir : le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, p.45.

⁹⁷ Sapa Héhaka (Black Elk) (1975). *Les rites secrets des Indiens Sioux*, Paris, Payot, p.79.

⁹⁸ Maddox, J. L. (Jul. - Sep., 1930). « The Spirit Theory in Early Medicine », *American Anthropologist*, **32** (3): 503-521.

Canada. On inclut dans le même registre les pratiques des *kaməntu[ɪt]*⁹⁹ chez les Innus du Québec, les pratiques du culte *Tho Mâu*¹⁰⁰ du Vietnam, des *bomoh*¹⁰¹ de la Malaisie, etc.

II.2.b. L'idée du chamanisme préhistorique

Les origines du chamanisme remontent à la nuit des temps et on ne sait pas avec exactitude à quel moment le phénomène a pris naissance. Il est considéré par des anthropologues évolutionnistes comme l'un des premiers stades de l'évolution religieuse de l'humanité.

Une tentative pour expliquer l'origine du chamanisme nous parvient de l'analyse des peintures dans les grottes du paléolithique. Des images rupestres, trouvées dans la grotte de Lascaux, la plus prestigieuse grotte ornée paléolithique d'Europe, dans les grottes Cosquer et Chauvet, en France, dans l'art du Levant en Espagne orientale, dans l'Hai Fei Zi en Chine, dans l'art rupestre saharien ou dans celui d'Australie, etc., prouvent pour certains chercheurs comme l'archéologue David Lewis-Williams¹⁰² l'existence du chamanisme dès la période paléolithique.

II.2.c. Questions de définition

La littérature spécialisée propose de nombreuses définitions pour les concepts de chamane et de chamanisme. Il faut d'abord clarifier ce que l'on entend par ces notions avant de présenter les caractéristiques fondamentales du chamanisme traditionnel. Nous allons présenter les principales définitions qui se sont imposées dans le milieu scientifique au cours du temps et qui nous révèlent les points forts qui méritent d'être soulignés.

⁹⁹ Fontaine, J.-L. (2006). *Croyances et rituels chez les Innus, 1603-1650 : l'univers religieux traditionnel des Tsja[che]nmut*, Québec, Éditions GID, p.60.

¹⁰⁰ Dorais, L.-J. et Huy Nguyễn (1998). « Le Tho Mâu, un chamanisme vietnamien? », *Anthropologie et Sociétés*, **22** (2) : 183-209.

¹⁰¹ Lewis I. M. (Jun., 1993) « Malay Bomohs and Shamans? » *Man*, **28** (2): 361.

¹⁰² Lewis-Williams, D. (2003). *L'Esprit dans la grotte. La conscience et les origines de l'art*, Paris, Éditions du Rocher.

II.2.c.1. Le chamanisme, une mystique archaïque

Les premiers observateurs russes qui ont décrit ce phénomène ont caractérisé le chamane comme une sorte de prêtre et un dangereux sorcier au service du diable¹⁰³. Plus tard, le chamanisme est devenu synonyme de pathologie mentale et fut qualifié à la fois de névrotique, d'hystérique et d'épileptique. En 1903, Arnold Van Gennep qualifie le concept de chamanisme comme une « pratique individuelle » et le concept de chamane comme « l'existence d'une certaine sorte d'hommes jouant un rôle religieux et social »¹⁰⁴.

Une première définition du chamanisme qui s'est imposée dans le monde académique est celle de l'historien des religions roumain Mircea Eliade et fut publiée en 1951 dans le livre *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Il définit le chamanisme comme « une technique de l'extase »¹⁰⁵ et le chamane comme « le grand spécialiste de l'âme humaine »¹⁰⁶, médiateur entre les divinités et les êtres humains.

Dans sa conception, le chamane est un personnage différent des magiciens et *medicine-men* des sociétés traditionnelles. Selon la relation entre les esprits auxiliaires et ces protagonistes, la spécificité du chamane est qu'il maîtrise les esprits auxiliaires afin de communiquer avec les morts, les démons ou les esprits de la Nature, sans devenir l'instrument par lequel ces esprits communiquent avec les vivants. Ainsi, Eliade oppose l'extase, qu'il considère comme une spécificité du chamane, au phénomène de possession considéré, selon lui, comme un phénomène extra-chamanique.

Selon Hamayon, Eliade est le premier théoricien à dépasser la définition psychopathologique du chamane qui dévalorisait le chamanisme. La notion de « maladie initiatique », employée par l'auteur pour expliquer l'initiation du chamane, lui permet d'interpréter les aspects pathologiques du néophyte chamane de façon positive. Surmontant sa propre « folie », quelqu'un peut devenir chamane et guérir autrui. Sous

¹⁰³ Petrovitch, A. (1970). *La vie de l'Archiprêtre Avvakum écrite par lui-même*, Paris, Gallimard, p.71.

¹⁰⁴ Gennep, A. V. (1903). « De l'emploi du mot "chamanisme" », *Revue de l'histoire des religions* XLVII : 51.

¹⁰⁵ Eliade, M. (1951). *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, p.22.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.25.

cette apparence, Eliade a réussi à intégrer la dimension psychique individuelle du chamane dans la sphère de la religion¹⁰⁷.

La diminution du concept du chamanisme à une simple technique d'ordre extatique a suscité de vives critiques pour son réductionnisme. On constate d'abord qu'Eliade occulte les aspects sociaux du chamane et met plutôt l'accent sur les nombreux thèmes symboliques communs qui se rencontrent dans les cultes extatiques des différentes cultures. L'orientation de sa recherche laisse peu de place à l'analyse sociologique¹⁰⁸, et lui-même affirmait que « la sociologie du chamane reste à écrire, et elle comptera parmi les chapitres les plus importants d'une sociologie générale de la religion »¹⁰⁹.

Évidemment, l'approche du chamanisme d'Eliade ne fait pas l'unanimité. Malgré toutes ces critiques, on peut constater que sa thèse reste un travail de synthèse d'envergure et un ouvrage de référence sur le sujet.

II.2.c.2. Le chamanisme cure psychanalytique

Claude Lévi-Strauss propose une autre définition du chamane. Dans deux articles désormais célèbres, *Le sorcier et sa magie* et *L'efficacité symbolique*, publiés dans le recueil *Anthropologie structurale* (1974), l'auteur envisage le chamanisme comme une sorte de cure psychanalytique, une réalité appelée « complexe chamanistique » qui se compose de trois éléments indissociables : l'expérience d'états spécifiques de nature psychosomatique éprouvés par le chamane, celle du malade et celle du public qui participe aussi à la cure.

Claude Lévi-Strauss décrit le chamane comme un « abréacteur professionnel »¹¹⁰. Dans la vision de l'auteur, le rôle de chamane et celui du psychanalyste sont identiques

¹⁰⁷ Hamayon, R. (novembre/décembre 2005). *Art. cit.*, p.17.

¹⁰⁸ Lewis, I. M. (1977). *Les religions de l'extase; étude anthropologique de la possession et du chamanisme*, Paris, Presses universitaires de France, p.24.

¹⁰⁹ Eliade, M. (1951). *Op. cit.*, p.10.

¹¹⁰ Lévi-Strauss, C. (1974). *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, p.199.

d'un point de vue social, la différence étant qu'ils opèrent dans des contextes culturels totalement différents.

Ces deux systèmes tentent d'induire chez le malade une réorganisation structurale au niveau du psychisme inconscient analogue à celle dont on voudrait déterminer la formation au niveau du corps en vivant intensément un mythe reçu ou produit¹¹¹.

« Toutes deux visent à provoquer une expérience; et toutes deux y parviennent en reconstituant un mythe que le malade doit vivre ou revivre. Mais dans un cas, c'est un mythe individuel que le malade construit à l'aide d'éléments tirés de son passé; dans l'autre, c'est un mythe social, que le malade reçoit de l'extérieur, et qui ne correspond pas à un état personnel ancien. Pour préparer l'abréaction qui devient alors une "adréaction", le psychanalyste écoute, tandis que le chamane parle »¹¹².

On constate d'abord que l'anthropologue Lévi-Strauss établit une relation de correspondance entre la pensée collective et la psychologie individuelle. La seule différence entre les deux concerne l'origine du mythe.

L'effet thérapeutique d'une cure chamanique est expliqué par Lévi-Strauss au moyen de la thèse de l'efficacité symbolique devenue pour cet auteur, la clé d'interprétation de tous les rites traditionnels ou modernes. À travers la manipulation de symboles évocateurs, le rituel chamanique permet au chamane de produire l'efficacité magico-thérapeutique qui libère le patient de ses maux. Les actions symboliques entreprises par le chamane consistent à donner un sens à la maladie, un langage à travers le consensus nécessaire du groupe, ce qui permet la décharge émotionnelle libératrice chez le malade :

« Que la mythologie du chamane ne corresponde pas à une réalité objective n'a pas d'importance : la malade y croit et elle est membre d'une société qui y croit. [...] le chamane fournit à sa malade un langage dans lequel peuvent s'exprimer immédiatement des états informulés et autrement informulables »¹¹³.

¹¹¹ *Ibid.*, p.220.

¹¹² *Ibid.*, p.223.

¹¹³ *Ibid.*, p.218.

On peut affirmer à partir de cette théorie que l'efficacité chamanique repose sur l'organisation sociale de groupes donnés qui génèrent des pratiques spécifiques. Cette pratique n'est pensable que dans la culture qui l'a générée, au sein de laquelle sont définies les normes de la pensée et de la vie sociale dans la communauté.

II.2.c.3. Une conception sociologique du chamanisme (Hamayon, Chaumeil)

Roberte N. Hamayon, anthropologue et linguiste de renommée mondiale, aborde les multiples questions que pose le chamanisme dans la zone de la taïga du Grand Nord et dans certaines zones de l'Amérique du Nord. Selon elle, le chamanisme de Sibérie se caractérise ainsi :

« [...] un système symbolique fondé sur une conception dualiste du monde impliquant que l'humanité entretient des relations d'alliance et d'échange avec des êtres surnaturels [...] le chamane assure la responsabilité générale de ce système d'alliance et d'échange avec la surnature [...] »¹¹⁴.

Le chamanisme est aussi une « procédure de médiation, rudimentaire et bonne à tout faire [...] supposant une conception spécifique de l'homme, du monde et de la société ainsi que de leurs relations [...] »¹¹⁵.

L'état chamanique appelé « transe » n'est pas un phénomène physiologique spontané auto-induit, mais une manifestation culturelle chargée de valeur symbolique. Ce rituel se caractérise par le jeu. Le chamane « *joue* » son acte rituel qui se présente comme une négociation de la transcendance.¹¹⁶

La chercheuse essaie d'étudier toutes les facettes de ce phénomène : les fonctions sociales, la vision du monde du chamane, les conditions de sa formation, etc. Hamayon met en évidence l'aspect individuel de ce phénomène religieux en considérant que :

¹¹⁴ Hamayon, R. (1990). *La chasse à l'âme : esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, p.738-739.

¹¹⁵ *Ibid.*, p.12.

¹¹⁶ Hamayon, R. N. (2003). *Op. cit.*, p.29-53.

« The shaman acts as he pleases, on the inspiration of the moment. His behavior may very well be full of stereotyped elements, but it escapes regularity. It strives to be personalized, to adapt itself to the moment and refuses to be codified »¹¹⁷.

Hamayon définit le chamanisme comme une institution qui fait obstacle à sa propre codification et qui refuse la cléricisation de ses représentants. Formulé en termes non-dogmatiques, le chamanisme laisse place à l'interprétation, à l'inspiration qui varie selon les individus. Considérant le chamanisme comme caractéristique des sociétés de chasse et comme remplissant une fonction d'adaptation à des situations difficiles, Hamayon souligne un autre aspect important qui caractérise ce phénomène : *la gestion de l'aléatoire*. Celle-ci se réalise par l'élément qui est au cœur de l'activité chamanique : la médiation avec les esprits.

Jean-Pierre Chaumeil propose dans son ouvrage *Voir, savoir, pouvoir : Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien* un point de vue anthropologique du chamanisme. Selon lui, le chamanisme doit être étudié dans ses dimensions religieuse et sociale parce que le chamanisme fonctionne sur le plan sociologique comme une véritable institution¹¹⁸. Il présente le chamanisme comme un système de représentation, une vision du monde, une réflexion sur le monde avec une dimension sociale et culturelle. Ce phénomène représente aussi « la voie d'accès à des connaissances qui sont au fondement même de la vie du groupe [...] »¹¹⁹.

Pour Chaumeil, la vocation chamanique est ouverte à tous ceux qui en auraient les capacités nécessaires. L'auteur refuse la théorie de la maladie mentale qui désigne la mort initiatique du candidat et sa renaissance au chamanisme. Selon lui, l'individu peut s'investir de pouvoirs chamaniques par sa propre volonté. Le chamanisme est ici bien présenté comme un phénomène actuel et un mode d'exercice du pouvoir à caractère religieux.

¹¹⁷ Hamayon, R. (1992). « Stakes of the Game: Life and Death in Siberian Shamanism », *Diogenes*, **158** : 69-85.

¹¹⁸ Chaumeil, J.-P. (2000). *Voir, pouvoir, savoir : le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*, Genève, Georg.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.8.

Dans la littérature scientifique concernant le phénomène chamanique, on trouve une diversité d'orientations de recherche qui essaient de couvrir la complexité de ce sujet. Nous avons exposé jusqu'ici les principales définitions qui se sont imposées dans le monde académique. À partir de ces définitions, nous allons repérer les caractéristiques principales du chamanisme admises par la plupart des spécialistes de ce domaine. Avec ces éléments préliminaires, qui nous offrent une image d'ensemble de ce phénomène, nous pouvons avancer dans notre travail et passer à l'étude du chamane, la figure centrale du chamanisme.

II.3. Élection et initiation chamanique

De façon générale, un candidat qui devient chamane manifeste des signes spéciaux qui démontrent qu'il a été élu ou désigné par des esprits ou qu'il a les capacités nécessaires pour suivre le chemin d'initiation dans le monde chamanique. La crise spirituelle que la personne élue traverse et son comportement étrange et différent de celui du reste de la communauté attestent l'ouverture de celui-ci face au monde des esprits. L'individu qui est né avec des signes spécifiques sur son corps, celui qui a échappé à la mort par miracle après avoir subi une grave maladie, celui qui a été blessé par un morse ou un ours, l'individu qui a été frappé par la foudre, celui qui fait des rêves prémonitoires, ou celui qui a des visions, etc., a une relation privilégiée avec l'autre monde qui est démontré par ce genre de circonstances.

Les conditions d'initiation à l'univers chamanique varient d'une région à l'autre ou d'une aire culturelle à l'autre. Les ethnologues qui ont mené des recherches sur des sociétés chamaniques nous ont fourni de grandes quantités d'informations à ce sujet. Selon ces informations, et selon les populations, on peut devenir chamane par la volonté divine ou par des esprits qui choisissent des individus particuliers, par hérédité ou par la quête personnelle, selon la propre volonté d'une personne ou par celle du clan.

II.3.a. L'élection spontanée (par la volonté divine ou celle des esprits)

Dans ce cas, l'élection chamanique se manifeste par l'apparition d'une maladie grave. Cette maladie représente le signe par lequel l'individu doit comprendre qu'il a été choisi par des esprits pour devenir chamane pour le reste de sa vie. La vocation chamanique spontanée est permanente et la personne choisie ne peut pas s'y soustraire. Partout en Sibérie, les gens peuvent souffrir du « mal chamanique » dans lequel les esprits sont déterminés à faire accepter la condition de chamane aux candidats. Les esprits les menacent alors et les tortureront jusqu'au moment de leur mort s'ils refusent ce don¹²⁰.

II.3.b. Devenir chamane par hérédité

Dans la voie héréditaire, le don et les connaissances chamaniques sont transmis au sein de la famille. Par exemple, chez les populations Shipibo-Conibo-Shetebo d'Amazonie péruvienne, le chamanisme est généralement héréditaire. C'est à l'âge de cinq ou sept ans que le début de la formation a lieu, souvent dans la moustiquaire d'un aïeul ou d'un parrain chamane. Pour d'autres gens, c'est à l'âge adulte que la période d'initiation au chamanisme se déroule. Souvent, ce sont presque tous les membres d'une famille qui pratiquent le chamanisme¹²¹. Dans les populations sibériennes, comme chez les Vogouls et chez les Bouriates, le chamanisme est héréditaire. La transmission des pouvoirs chamaniques se fait généralement toutes les deux générations. Chez les chamanes Haida des îles de la Reine-Charlotte, les dons chamaniques sont aussi héréditaires et sont transmis à l'intérieur de la famille¹²². Les chamanes de la communauté Tlingit, habitant en grande majorité sur la côte de l'Alaska et les archipels qui la prolongent, héritent du pouvoir et des esprits tutélaires à la mort du vieux chamane qui était au service du clan. Les hommes de sa famille (rarement des femmes) sont

¹²⁰ Eliade, M. (1951). *Op. cit.*, p.73-74. L'auteur fournit un épisode d'élection chamanique chez les Goldes de Sibérie qui reflète ce type de situation.

¹²¹ Saladin d'Anglure, B. et Françoise Morin (1998). « Mariage mystique et pouvoir chamanique chez les Shipibo d'Amazonie péruvienne et les Inuit du Nunavut canadien », *Anthropologie et sociétés*, **22** (2) : 49-74.

¹²² Guédon, M.-F. (1992). « Le chamanisme, et les chamanismes, dans les traditions du Pacifique nord », *Religiologiques*, **6** : 183-198.

appelés à se présenter devant sa dépouille et ses ornements, tandis que les esprits choisissent son successeur¹²³.

II.3.c. Vocation chamanique, désir individuel, et sanction communautaire

L'anthropologue Michael Harner explique que chez les Jivaros, approximativement un adulte sur quatre est un chaman. Occupation essentiellement masculine, les pouvoirs de chamane sont obtenus par le seul moyen de l'achat. Pour devenir chaman, un homme doit fournir à un chamane consacré un don considérable. En retour, celui-ci instruira l'apprenti et lui fournira le pouvoir magique sous la forme d'esprits serviteurs¹²⁴.

Dans la société Shipibo d'Amazonie péruvienne, ceux qui sont dans la quête volontaire des pouvoirs chamaniques peuvent apprendre, auprès des différents chamans et pendant plusieurs années, les règles auxquelles il faut se soumettre pour pouvoir entrer en contact avec les esprits surnaturels.

L'étape qui suit ce long processus d'initiation chamanique débute par l'ingestion de l'*ayahuasca* (plante hallucinogène), qui induit chez l'apprenti chamane un état de transe. Dans cet état, le candidat chamane doit rencontrer et chercher à être accepté par des esprits qui vont l'aider dans son processus d'apprentissage chamanique. La fin d'apprentissage se réalise par le mariage mystique avec l'un ou plusieurs des esprits auxiliaires, ce qui caractérise en effet l'accès au rang de *meráya* (grand chamane)¹²⁵.

Chez les Yagua du Nord-Est péruvien, la pratique du chamanisme est ouverte pour quiconque le désire. L'apprenti chamane est soumis auprès d'un chamane à un noviciat de plusieurs années pendant lesquelles il doit respecter plusieurs règles d'abstinence alimentaire et sexuelle. L'ingestion de plantes hallucinogènes est une partie

¹²³ *Ibid.*, p.194.

¹²⁴ Harner, J. M. (1997). *Les Jivaros hommes des cascades sacrées*, Paris, Payot, p.105 et 110.

¹²⁵ Saladin d'Anglure, B. et Françoise Morin (1998). *Art. cit.*

importante dans le processus d'apprentissage du néophyte, c'est la modalité par laquelle il va rencontrer ses auxiliaires¹²⁶.

Le clan peut choisir lui-même un candidat pour la fonction de chamane si la situation l'impose. Dans ce cas comme celui dans lequel l'individu lui-même décide de s'engager dans une telle démarche, le néophyte doit partir rencontrer les esprits. Il va chercher l'élection surnaturelle par les privations, la peur et la souffrance pour ouvrir un dialogue avec l'autre monde et pour obtenir le maximum de faveurs. Il doit ensuite retourner au milieu de la communauté pour prouver son expérience extatique et obtenir la sanction de son groupe¹²⁷.

La modalité d'obtention des pouvoirs chamaniques est différente d'une région à l'autre et même d'un clan à l'autre. On trouve rarement, dans une communauté chamanique, une seule méthode d'initiation qui permet d'accéder au rang de chamane; le plus souvent, on en trouve deux. Comme nous l'avons déjà exemplifié précédemment avec le cas de la société Shipibo d'Amazonie, l'obtention des pouvoirs a lieu spontanément ou à la suite d'une quête volontaire¹²⁸. Chez les Toungouses de Mandchourie, il y a deux sortes de chamanes. D'une part, il y a ceux du clan qui reçoivent le don chamanique par transmission héréditaire. D'autre part, il y a ceux qui sont indépendants du clan, qui souhaitent devenir chamanes par quête personnelle quand, dans la famille du chamane, il n'existe personne qui puisse hériter de ce don¹²⁹. Chez les Bouriates – Alares¹³⁰, le chamanisme est héréditaire par lignée paternelle ou maternelle, mais peut aussi être spontané.

Indépendamment de la méthode de sélection, le chamane doit subir deux instructions : l'une d'ordre extatique, par exemple la transe ou le rêve, dispensée par des esprits ou par les âmes des ancêtres chamanes décédés et l'autre d'ordre traditionnel, dans

¹²⁶ Chaumeil, J.-P. (2000). *Op. cit.*, p. 97-102.

¹²⁷ Eliade, M. (1951). *Op. cit.*, p.29 et 32.

¹²⁸ Saladin d'Anglure, B. et Françoise Morin (1998). *Art. cit.*

¹²⁹ Eliade, M. (1951). *Op. cit.*, p.31-32.

¹³⁰ Sandschejew, G. (1927), « Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten », traduit de l'allemand par R. Augustin, *Anthropos*, **22** : 576-613, 933-955; (1928) **23** : 538-560, 967-986, 977-978, dans Eliade, M. (1951). *Op. cit.*, p.32-33.

laquelle l'apprenti est instruit par un maître-chamane. Pendant une période qui peut durer plusieurs années, le nouvel élu doit apprendre les techniques chamaniques, les savoirs liés à sa fonction, la généalogie du clan mythologique, etc. Ces deux instructions sont équivalentes chez les chamanes avec une initiation¹³¹. Il doit souvent rendre publique l'expérience cumulée et démontrer qu'il est capable d'être un médiateur entre ce monde-ci et le monde de l'au-delà.

II.3.d. La maladie initiatique, la mort symbolique et la formation chamanique d'ordre extatique

Les rêves, les maladies, les extases sont autant de moyens d'accéder à la condition de chamane. Comme nous l'avons mentionné, ils représentent souvent le signe venu d'en haut pour montrer que la personne est choisie par des esprits pour être chamane. Dans le cas où le chamanisme est héréditaire et où le successeur se montre réticent à assumer cette tâche, les esprits le harcèlent par des cauchemars et des maladies jusqu'à ce qu'il accepte son nouveau statut. Même ceux qui sont en quête de la vocation chamanique doivent chercher des visions par des mortifications et des privations sévères. La souffrance et la maladie jouent un rôle très important dans le processus d'initiation d'un apprenti chamane.

À Bali, les médiums aux temples sont choisis parmi ceux qui ont subi des maladies. En Haïti, la possession et l'initiation aux mystères *loa* font souvent suite à une grave maladie¹³². Dans les communautés vietnamiennes, la vocation chamanique se produit généralement chez les femmes à la suite d'un rêve ou d'une maladie persistante. Les *bà éông* sont appelés en rêve, ou au cours de l'incarnation d'une autre dame médium (souvent leur propre mère), ou encore lors d'une maladie. Il y a des femmes qui luttent

¹³¹ Eliade, M. (1951). *Op. cit.*, p.29.

¹³² Lewis I. M. (Jun., 1993) . *Art. cit.*

contre leur vocation, refusant de se laisser « attraper » par des Génies, mais elles finissent par accepter de servir ces puissances surnaturelles¹³³.

Chez le groupe ethnique Tamang, le plus important au Népal, le chamane éprouve une vocation spontanée, dans laquelle il est affligé par les esprits qui le possèdent et le conduisent dans la solitude. Le néophyte a des convulsions ou il peut crier ou pleurer, indiquant ainsi qu'il est possédé, sans savoir pourquoi ni par quoi. Il peut avoir des visions, mais elles sont chaotiques et sans structure. Bhirendra, un chamane Tamang, raconte qu'à l'âge de 13 ans, il a été appelé à la vocation chamanique par une expérience qui l'a rendu « fou » et qui le forçait à rechercher la solitude dans la forêt et au cimetière. À ce moment, il fut assailli par des visions dans lesquelles les mauvais esprits l'attaquaient et le tuaient presque avant qu'il ne fût miraculeusement sauvé. Cette expérience eut un énorme effet sur sa vie et le motiva à devenir chamane¹³⁴.

On constate souvent que les premiers contacts avec les esprits ne sont pas agréables, mais plutôt violents, ce qui oblige le néophyte à se focaliser sur son monde intérieur. La sévérité de la maladie, des hallucinations et des rêves ne sont que le début de l'initiation qui entraîne par la suite une modification profonde de la personnalité de l'apprenti-chamane.

La plupart des souffrances psychiques tendent vers la mort symbolique puis débouchent sur une résurrection de la personne. L'apprenti « meurt » de façon initiatique, rompt avec le passé et avec son ancienne identité, et renaît avec une nouvelle identité par laquelle il est capable d'accomplir sa mission chamanique.

Pendant sa « mort », le néophyte subit généralement une double action qui se réalise par l'expérience extatique, dans le rêve ou par des cérémonies rituelles :

¹³³ Simon P. J. et Ida Simon-Barouh (1970). « Les Génies des quatre palais. Contribution à l'étude du culte vietnamien des bà-dong », *L'Homme*, X (4) : 81-101, cité dans Dorais, L.-J. et Huy Nguyễn (1998). « Le Tho Mâu, un chamanisme vietnamien? » *Anthropologie et Sociétés*, 22 (2) : 183-209.

¹³⁴ Peters, L. G. (Feb. 1982). « Trance, Initiation, and Psychotherapy in Tamang Shamanism », *American Ethnologist*, 9 (1) : 23 et 25.

a) Le morcellement de son organisme, dans lequel les membres du candidat sont détachés et séparés, les os nettoyés, la chair raclée, les liquides corporels expulsés. Après cette opération, les os sont recouverts de chair fraîche et de sang nouveau. Ainsi, le futur chamane renaît avec un nouveau corps, avec lequel il est prêt à recevoir ou à rencontrer les esprits. Une légende Yakoute nous raconte que le dépècement du chamane se déroule comme suit. Les démons détachent les articulations du chamane à l'aide d'un crochet de fer, nettoyant tous les os en éloignant la chair, et éliminant les fluides corporels. Les yeux du chamane sortent de leurs orbites et sont déposés séparément. Après cette opération, les esprits recousent le tout avec un fil de fer et replacent les globes dans leurs orbites¹³⁵.

b) L'ascension extatique de l'âme du candidat vers le ciel, où il dialogue avec les esprits du monde céleste et une descente aux Enfers où il rencontre les âmes des chamanes décédés et les esprits des Enfers. Pendant ce temps, qui peut durer « quelques jours » ou « quelques années », le futur chamane est instruit par un ou plusieurs esprits jusqu'à ce que celui-ci ait assimilé leur enseignement.

Comme nous l'avons mentionné, le chamane Bhirendra devint possédé à l'âge de 13 ans par l'esprit du grand-père décédé. La possession, violente, lui fit très mal, au point où il en devint presque fou. Suite à cette possession, il courut dans la forêt, nu, pendant trois jours. Durant cette crise, l'esprit de son grand-père chamane et les autres esprits lui enseignèrent la formule magique (l'incantation) et lui donnèrent l'*iakti*. Ces esprits l'obligèrent à manger des vers de terre en échange de sa vie. Chaque fois, quand il essayait d'atteindre les vers de terre, une des épouses des esprits (qui était effrayante) fouettait ses mains. Elle portait une épée en or et chaque fois qu'elle fouettait les mains du possédé, elle hurlait « coupons sa tête ! ». Son grand-père s'opposa à ce qu'on lui coupe la tête parce qu'il voulait d'abord lui enseigner. Dans le cimetière, il vit beaucoup de mauvais esprits, certains avec de longs crocs tordus, d'autres sans tête et avec des yeux au milieu de la poitrine, d'autres encore qui étaient des cadavres délabrés. Ils

¹³⁵Ksenofontov, G. (1998). *Les chamanes de Sibérie et leur tradition. Suivi de Chamanisme et christianisme*, Paris, Albin Michel, p.63.

l'attaquèrent et, avant qu'il puisse comprendre, ils étaient partout autour de lui, dévorant son corps¹³⁶.

Dans la mythologie yakute, un Oiseau de Proie – Mère, avec un bec en fer, se montre seulement à la naissance spirituelle du chamane et, à sa mort, elle prend l'âme de l'apprenti chamane, l'apporte en Enfer et la laisse mûrir sur le rameau d'un arbre. Quand l'âme a atteint sa maturité, l'oiseau retourne sur Terre, découpe dans une multitude de morceaux le corps du candidat et les donne à la mort et aux mauvais esprits des maladies. Après avoir dévoré le corps entier du candidat et lui avoir donné en échange la faculté de guérir la maladie, les esprits s'éloignent. L'Oiseau-Mère remet les os en place et le candidat revient à la vie¹³⁷.

Chez les Hmong, population qui vit dans une région montagneuse de la Chine du Sud et de l'Asie du Sud-Est, le futur chamane doit apprendre rapidement lors de son initiation à faire face à la mort imminente. Affronter sa mort est une expérience qui entraîne une transformation profonde de son être. Cette mort initiatique et l'acceptation des esprits auxiliaires qui l'ont choisi pour devenir chamane représentent la façon d'acquérir son nouveau statut, mais aussi le seul remède pour sa maladie initiatique¹³⁸. Ainsi, les récits d'initiation chamanique sont aussi nombreux et variés que les chamanes.

II.3.d.1. Opinions sur le concept de maladie initiatique

L'initiation chamanique est donc composée de trois étapes distinctes : la période préparatoire ou la période d'incubation de la maladie, la mort initiatique et l'acquisition des pouvoirs chamaniques et la nouvelle naissance et le fait d'acquérir un nouveau statut.

La maladie, la mort et la résurrection sont des symboles qui font avancer le candidat vers son nouveau statut. Il ne peut y avoir évolution que par la transformation. La régénération de l'esprit de l'aspirant et de son corps, qui est né par la volonté des

¹³⁶ Peters, L. G. (Feb. 1982). *Art. cit.*, p.23.

¹³⁷ Czaplicka M.A. (1969). *Aboriginal Siberia, a study in social anthropology*, Oxford, Clarendon press, p.185

¹³⁸ Culas, C. (2005). *Messianisme hmong aux XIXe et XXe siècles. La dynamique religieuse comme instrument politique*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p.225.

esprits, n'est possible que par la mort d'un état antérieur puis par la renaissance à un état nouveau supérieur, plus lumineux et plus sage.

Interprétée à partir d'une perspective culturelle occidentale, la maladie initiatique que traverse le néophyte chamane est considérée comme une psychose, affection caractérisée par la perte du contact avec la réalité, la désorganisation de la personnalité et la transformation délirante du vécu. Des psychologues comme George Devereux¹³⁹ et Julian Silverman¹⁴⁰ ont considéré le parcours initiatique du chamane comme un signe de la maladie mentale. Anthony Francis Clarke Wallace, anthropologue, qualifie le processus « d'élection chamanique » de « mazeway resynthesis ». Ce terme fait référence à une réorganisation brusque et radicale de la personnalité du chamane, afin de donner un sens à la grande anxiété provoquée par l'environnement dans lequel le chamane vit¹⁴¹. Le processus initiatique représente une réorganisation du système de structuration du monde en raison de l'angoisse intolérable et de la crise que traverse le candidat. Wallace réduit l'initiation chamanique à un processus de construction d'une culture satisfaisante pour les personnes qui subissent une telle expérience.

Sa théorie ne s'applique cependant pas à toutes les circonstances. Chez les personnes qui sont en quête volontaire pour devenir chamane, on ne peut pas parler de dérèglement de leur fondement psychique causé par la crise générée des irrégularités sociales et environnementales, comme nous explique cet auteur. Loin d'être en accord avec ces théories, nous considérons plutôt que la maladie initiatique du chamane doit être comprise dans son contexte culturel de manifestation.

II.3.e. La formation didactique

Après l'initiation extatique, le chamane-apprenti suit une période d'instruction auprès d'un autre chamane plus expérimenté. Pendant cette période, il doit améliorer ses

¹³⁹ Quelques articles importantes : (1956). *Basic Problems of Ethnopsychiatry*; (1956). « Normal and abnormal: the key problem of psychiatric anthropology », *Some uses of anthropology, theoretical and applied*, Washington, D.C., Anthropological Society of Washington; (Oct. 1961). « Shamans as Neurotics », *American Anthropologist*, New Series, **63** (5) : 1088-1090.

¹⁴⁰ Silverman, J. (1967). « Shamans and Acute Schizophrenia », *American Anthropologist* **69** : 21-31.

¹⁴¹ Wallace, A. F. C. (1961). *Culture and Personality*. New York, Random House, p. 182-184, 192.

techniques et ses connaissances par un entraînement sévère. Par exemple, le chamane Haida subit un entraînement dur qui lui permettra d'entrer en transe à volonté. Il doit apprendre une série de gestes rituels qui contrôlent la transe et qui incitent l'esprit ou *sga'na* à se manifester. Il apprend ainsi les modalités des purifications corporelles à l'aide de purgatifs et de vomitifs, comme par exemple l'eau de mer chauffée, l'habillement formel qu'il doit porter lors des cérémonies, la façon de battre le tambour, etc.¹⁴².

Pendant la période d'apprentissage, le nouvel initié va entreprendre des incursions extatiques dans l'autre monde qui autrefois lui était hostile. Le but de cet itinéraire est d'apprendre à maîtriser ses sensations et ses visions à l'aide d'esprits avec lesquels il va entrer en contact. Pour cela, le maître chamane proposera toutes sortes de techniques qu'il connaît bien pour aider l'initié à aborder l'autre monde. La plus courante est l'ingestion de substances psychotropes, ce qui permet à l'initié de déclencher la transe chamanique et d'entrer en contact avec les esprits quand il le désire.

L'initié doit apprendre comment recueillir les plantes psychotropes, comment il doit parler aux esprits maîtres des plantes afin de s'en faire des alliés, quelle est la partie de la plante qu'il peut utiliser, comment la préparer, quelle quantité doit être utilisée pour entrer en transe, etc. Des techniques respiratoires, des danses agitées et des mouvements répétitifs complètent ici le tableau des procédés enseignés par le maître chamane et utilisés pour provoquer la transe.

L'apprentissage est aussi l'occasion de fabriquer des accessoires indispensables à la pratique chamanique. Le tambour joue un rôle primordial dans les rituels chamaniques. Il y est l'instrument essentiel et indispensable. Fabriquer un tambour est un acte rituel important pour celui qui veut être initié; c'est donc la responsabilité du maître chamane de fournir les renseignements nécessaires pour construire un tambour adéquat. Le choix du bois, les modalités de sa construction et la peau utilisée sont des éléments qui aideront l'apprenti à construire son propre tambour qui lui permettra, pendant les séances

¹⁴² Guédon, M.-F. (1992). *Op. cit.*, p.193.

chamaniques, de voyager dans l'autre monde. Toutes ces informations sont fournies par des esprits.

En parallèle avec ces pratiques, l'apprenti chamane doit apprendre à reconnaître la hiérarchie et le nom des esprits, la fonction des offrandes spécifiques pour chacun d'entre eux, la généalogie du clan et la mythologie. Le maître chamane va transmettre son savoir à l'aspirant chamane en matière d'interprétation des rêves, d'art divinatoire au niveau thérapeutique et d'herbes médicinales. Il lui enseigne aussi le langage secret propre aux chamanes et tous les éléments nécessaires à sa fonction future.

II.3.f. L'esprit électeur et les auxiliaires de pouvoir

Puisqu'il s'établit entre les différents esprits et l'apprenti chamane un certain type de relations, il faut préciser la nature de celles-ci ainsi que les rapports qui s'établissent entre eux. On trouve deux catégories d'esprits avec lesquels le chamane entretient des relations. On parlera d'abord de l'esprit qui choisit le futur chamane, ensuite des autres esprits qui accompagnent le chamane dans son activité chamanique

II.3.f.1. L'esprit électeur

L'esprit électeur est en général unique pour le chamane. C'est lui qui choisit le futur chamane et qui veille à son éducation chamanique. Dans les sociétés de chasse, cet esprit revêt souvent la forme d'un animal : d'un cerf, d'un grand oiseau, etc.¹⁴³ Souvent, on parle même d'un mariage entre le chamane et cet esprit (ou avec la fille de celui-ci), qui lui servira de guide. Par exemple, chez les sociétés Shipibo-Conibo, le chamane épouse une de ces femmes-esprit, qui va devenir la source de son pouvoir chamanique. Après le mariage spirituel, le père de la femme-esprit prépare le chamane à avoir des contacts avec d'autres esprits, pour qu'il acquière des connaissances plus étendues¹⁴⁴.

Dans d'autres sociétés chamaniques, l'esprit électeur se présente comme un ancêtre chamane décédé. Cet esprit assiste et contribue à la naissance et à l'éducation de

¹⁴³ Ksenofontov, G. (1998). *Op. cit.*, p.60.

¹⁴⁴ Saladin d'Anglure, B. et Françoise Morin (1998). *Op. cit.*, p.69.

l'âme du chamane. La plupart du temps, il accorde au chamane les esprits auxiliaires qui l'assisteront et le protégeront au cours de la séance chamanique. Le chamane oglala, Élan Noir, raconte qu'à l'âge de neuf ans, il a été initié par ses ancêtres chamans. Lors d'une maladie subite, deux esprits de forme humaine l'ont transporté sur un petit nuage, vers le lieu où vivaient les âmes des Grands-Pères. L'Esprit du Ciel, le plus âgé des Grands-Pères, est celui qui a réclamé qu'il soit chamane. Il a été initié par six Grands Pères qui ont décidé de l'instruire. Tour à tour, tous ses ancêtres chamans lui ont transmis des enseignements et pouvoirs spécifiques pour qu'il puisse être un bon chamane. Il a reçu de ces ancêtres le pouvoir de guérir (faire vivre) et celui de détruire (rendre malade), ainsi qu'un esprit auxiliaire nommé Aigle-étends-ton Aile¹⁴⁵

II.3.f.2. Les esprits auxiliaires

Selon les cultures, les esprits auxiliaires apparaissent sous forme animale, comme l'ours, le jaguar, l'ocelot, l'aigle ou encore l'oiseau-mouche, etc. Ils peuvent également être des esprits de la nature : esprit des bois, du foyer, de la terre, d'une plante. Ces esprits sont transmis par héritage, par exemple en Sibérie. Parfois, ils sont le résultat d'une quête personnelle du chamane ou d'une union « mystique » avec l'esprit électeur (tel que mentionné précédemment à propos des sociétés Shipibo d'Amazonie).

Les esprits auxiliaires accompagnent le chamane durant toute sa carrière. Ils ne sont pas rattachés au chamane comme l'est l'esprit électeur. Le chamane peut en avoir un, deux ou plusieurs qui lui viennent en aide, selon ses besoins et demandes. Chez les Yakoutes, par exemple, les chamanes ont deux esprits serviteurs qui revêtent la forme de chiens invisibles, mais certains chamanes ont également un esprit loup ou un esprit ours seulement pendant les incantations. Ils les appellent habituellement « Kharadas, Kharadas » ou parfois par affection et par respect « Ünüges »¹⁴⁶.

Quand le chamane prépare une séance chamanique, ces esprits viennent l'assister dans son rituel et le guident ou le protègent au cours du voyage dans l'autre monde.

¹⁴⁵ Sapa Héhaka (1987). *Élan-Noir parle : La vie d'un saint homme des Sioux oglalas*, Paris, Le Mail, p.33-57.

¹⁴⁶ Ksenofontov, G. (1998). *Op. cit.*, p.88 et 92.

Lorsque le chamane commence à imiter les gestes ou la voix d'un animal pendant la session, il prend possession de ces esprits pour s'en servir et ainsi savoir où il doit se rendre. Il utilise avec eux un langage secret qui ne peut être compris que des autres chamanes de même tradition.

Le champ d'intervention du chamane dépend directement de la nature des auxiliaires. Si le chamane possède un esprit d'eau, il peut être actif dans les milieux aquatiques. S'il possède un esprit oiseau, il peut voir ou aller loin au-delà des montagnes. Le pouvoir de diagnostiquer et de soigner, la principale fonction chamanique, est directement lié aux capacités de ces auxiliaires. La complexité des aptitudes chamaniques correspond à la somme des compétences de tous les auxiliaires qu'il possède.

II.4. Le rôle du chamane dans la société

Le chamanisme ne concerne pas seulement le chamane, c'est aussi une affaire sociale qui concerne sa communauté. Tous ensemble, ils participent à la réalité chamanique et révèlent le caractère profondément collectif de ce phénomène. Il faut distinguer l'individu chamane et son expérience individuelle de l'institution chamanique qui conditionne la vie sociale, culturelle et rituelle de la communauté.

Chaque société chamanique impose un modèle de chamanisme différent des autres selon sa structure sociale ou la forme culturelle qui l'accomplit. À l'intérieur de cette structure, le chamane détient une place bien définie qui le distingue de toutes les personnes de sa communauté. Il est reconnu comme un important acteur social qui joue un rôle essentiel au sein de la communauté dans laquelle il vit.

La conception chamanique du monde repose sur l'idée que l'univers est un tout animé par de multiples forces. L'homme fait partie d'un univers plus vaste que la réalité sensible qui inclut le monde des esprits qui l'entoure et influence sa vie. Il doit respecter la création et agir de façon à maintenir l'harmonie universelle. Les calamités, la maladie, le conflit guerrier avec une tribu voisine sont autant d'événements malheureux envoyés

par des esprits contre les humains qui, par leurs actions, ont brisé l'équilibre entre ces deux mondes. La principale responsabilité du chamane est celle de gérer les rapports entre sa tribu et l'autre monde. Sa mission est d'intervenir au-delà pour tout type de problème pouvant se répercuter sur les humains et de préserver le bien-être de la communauté.

En 1950, Marcelle Bouteiller, qui compte parmi les premiers auteurs à aborder la problématique sociale du chamanisme, affirmait que :

« [...] il n'est personne de plus profondément social que le chamane [...] vis-à-vis de la tribu, il incarne les esprits et, par là s'oppose violemment à elle. Mais inversement, vis-à-vis des êtres surnaturels, il incarne le groupe social et son activité n'a d'autre raison d'être que ce groupe »¹⁴⁷.

Le chamane est le lien entre le monde des esprits et le monde ordinaire. Il communique les messages des hommes aux esprits et négocie avec eux tout autant qu'il transmet à ces derniers la volonté ou le résultat des premiers. Il assure donc une fonction médiatrice entre les humains et les esprits de la surnature dont l'objectif ultime est de maintenir l'équilibre social de sa communauté.

II.4.a. Le statut social du chamane

La plupart du temps, le chamane peut être vu comme un individu ordinaire qui doit assumer ses responsabilités sociales comme tous les autres membres de sa communauté. Pourtant, une différence notable, qui tient de sa fonction unique dans sa société, s'observe entre lui et les autres. En fait, le chamane semble solitaire, car une minorité voyante se distingue toujours de la masse. Sa capacité hors du commun d'entretenir des relations spéciales avec le monde des esprits lui offre un statut social marginal au sein de sa communauté, exactement comme l'illustre l'exemple suivant :

« C'est un homme illustre et terrible dont le nom ne doit pas être prononcé durant le mois sacré. On ne discute pas avec un chamane pareil. On ne le

¹⁴⁷ Bouteiller, M. (1950). *Chamanisme et guérison magique*, Paris, Presses Universitaires de France, p.25.

contredit pas. Quoiqu'il demande, on le lui donne. On exécute tous ses ordres. Sans quoi il peut causer toutes sortes d'adversités »¹⁴⁸.

Pour Chaumeil, le chamane assume deux rôles sociaux majeurs au sein de sa communauté : le rôle réparateur, dans lequel le chamane utilise la transe pour résoudre les problèmes de société et assure la continuité du système, et le rôle productif, par lequel le chamane pense ou repense le système pour susciter des réponses sur le plan social et culturel¹⁴⁹. Les attributions du chamane et ce qu'il accomplit dans son rôle réparateur, explique Chaumeil, varient selon les tribus et leur importance ainsi que leur spécificité et changent d'une communauté à l'autre. Malgré cela, on accorde toujours au chamane quelques fonctions transversales.

II.4.a.1. Le chamane guérisseur

L'un des plus importants rôles chamaniques, retrouvés partout où existe le chamanisme, est la guérison magique. Cette pratique se rattache à des conceptions différentes de la maladie. Généralement, on attribue la maladie au vol d'âme, mais d'autres conceptions tentent de l'expliquer. Dans de nombreux peuples, comme les Nabesna de l'Ouest canadien, parmi les maladies ou blessures causées par un accident ou excès quelconque (excès de nourriture, de sommeil, d'inquiétude, etc.), on compte des maladies causées par l'introduction d'un corps étranger ou d'un esprit dans le corps du malade. La violation des tabous qui entourent les relations avec les animaux est pour ces populations une cause de la maladie. Les Nabesna et leurs voisins croient aussi que la perte de l'âme à la suite d'un chagrin trop grand ou d'une émotion intense explique une partie de la maladie. Les chamanes eux-mêmes font face au même problème quand leurs esprits (*yeg*) vont trop loin. Ils ont du mal à ramener leur esprit dans leur corps¹⁵⁰. Dans d'autres situations, comme le pensent les Indiens Yagua, la maladie résulte soit de la présence d'un corps étranger dans l'organisme, soit de la dépossession de la force vitale

¹⁴⁸ Ksenofontov, G. (1998), *Op. cit.*, p.57.

¹⁴⁹ Chaumeil, J.-P. (1983). *Op. cit.*, p.224.

¹⁵⁰ Guédon, M.-F. (2005). *Le rêve et la forêt. Histoires de chamanes nabesna*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p.418-421.

comme résultat de la sorcellerie ou d'une punition des esprits¹⁵¹. L'infraction au code moral de la société apportera aussi la maladie, qui révèle alors une dimension sociale. La guérison chamanique passe premièrement par la découverte de l'origine du mal. Le chamane est le seul capable de « voir » la maladie et de découvrir le sens du trouble que le patient manifeste. Selon la cause de la maladie, le chamane choisit l'intervention la plus appropriée. Son intervention vise parfois directement la personne malade et d'autres fois elle vise plusieurs personnes, toute la maison ou la communauté entière¹⁵².

La thérapie individuelle vise le corps et l'esprit parce que, dans la conception chamanique, la maladie touche l'être entier. Selon la cause de l'affection, le chamane propose des techniques thérapeutiques spécifiques. Elles consistent, dans le cas de la perte ou du vol d'âme, en une cérémonie de récupération où le chamane assume le rôle de traqueur, cherchant à récupérer les parties de l'âme. À l'aide de ses esprits protecteurs et en utilisant la transe, le chamane part chercher l'âme perdue ou volée, la trouve ou négocie pour elle avec l'esprit qui la tient en captivité et la ramène de nouveau dans son corps.

Lorsqu'il s'agit de la présence d'un corps magique dans l'organisme du patient, l'action du chamane consistera en la succion de la partie du corps malade. À cette occasion, le chamane extrait divers objets comme des flèches, des plumes, etc. ou des petits animaux comme des scorpions et des araignées qui représentent la matérialisation de la maladie¹⁵³. Pour le malade comme pour l'assistance, ce corps magique représente la preuve claire que la maladie était réelle et son extraction représente la garantie que le patient est guéri.

La maladie représente l'incapacité de travailler pour celui qui est malade ainsi qu'une charge de plus pour les autres membres. L'apparition d'un malade met en cause la santé du groupe. Si un sorcier rend une personne malade, tous les membres de la société courent le danger de devenir malades également. Comme nous explique Chaumeil « à

¹⁵¹ Chaumeil, J.-P. (1983). *Op. cit.*, p.267.

¹⁵² Guédon, M.-F. (2005). *Op. cit.*, p.431.

¹⁵³ Harner, J. M. (1997). *Op. cit.*, p.137 et 142-143.

travers l'individu, c'est en définitive le groupe local qui est menacé sinon visé »¹⁵⁴. En rétablissant la santé d'un individu, le chamane rétablit aussi l'équilibre au sein de sa communauté, détruit par l'apparition de la maladie chez un membre qui la compose.

II.4.a.2. La responsabilité de renouvellement des ressources alimentaires

Un autre rôle social du chamane, étudié par certains auteurs (Chaumeil, Hamayon), est celui de médiateur pour les besoins de nourriture, entre les humains et les maîtres des ressources naturelles. Les chamanes, selon les sociétés chamaniques dans lesquelles ils vivent (soit nomades tournées vers les activités de la chasse et de pêche, soit les sédentaires pratiquant l'agriculture et l'élevage), proposent des actions différentes orientées vers le même but. Il s'agit de répondre à une demande sociale qui vise à maintenir ou à rétablir l'équilibre de la vie précédente.

Dans les sociétés de chasse, l'homme chamane doit assurer une bonne chasse pendant toute la période de l'année. Le chamane négocie avec le « maître des animaux » pour pouvoir attraper le gibier de la forêt. Comme le remarque Chaumeil, la relation entre la société de chasse et le surnaturel est une relation d'échange. À la demande générale, le chamane s'adresse aux maîtres des animaux pour que la saison de chasse soit bonne. Chez les Yaguas, le gibier abattu est un don du Maître des animaux qui oblige les chasseurs et le chamane à offrir un contre-don qui prend la forme de manioc, de feuille de tabac séchée ou de bière¹⁵⁵. Dans le chamanisme des Bouriates de Sibérie, l'esprit de la forêt, le Grand Cerf, met le gibier à la disposition des tribus. Les chamanes négocient la réussite de la saison de la chasse avec la divinité *Bajan Xangaj* qui est généreuse avec eux¹⁵⁶.

Si la chasse ne se fait pas dans des conditions exigées par les Maîtres des animaux (surchasse, abattage d'un animal sans effectuer le rituel spécifique), le chamane devrait intervenir pour que les esprits ne sanctionnent pas le chasseur et, par conséquent, tout le groupe.

¹⁵⁴ Chaumeil, J.-P. (1983). *Op. cit.*, p.270.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.234.

¹⁵⁶ Hamayon, R. (1990). *Op. cit.*, p. 436.

Chez les Inuits Iglulik, le chamane utilise la séance chamanique, à la demande d'un individu, lorsqu'il est affligé de malchance à la chasse, ou à la demande de la communauté quand le gibier manque totalement et que le village entier est menacé de faim. Le rituel chamanique se produit en présence d'une assistance qui compte tout le village et pendant laquelle le chamane « mime » le plongeon dans l'océan pour rencontrer la Mère des Phoques. La descente chamanique au fond de l'océan chez le *Takànakapsluk* n'est pas toujours facile. Le chamane rencontre une série d'obstacles dans son itinéraire vers cette divinité et la trouve irritée et fâchée contre les humains. Il s'engage dans une longue négociation pour rétablir l'harmonie entre l'esprit et les humains afin que celle-ci ouvre l'étang et laisse libres les animaux pour qu'ils puissent être chassés¹⁵⁷.

Dans les sociétés d'élevage où la survie de la communauté n'est plus liée à la chasse, les actions du chamane ne sont pas orientées vers les esprits des animaux, mais vers les esprits à caractère humain, notamment ceux des ancêtres, comme le souligne Roberte Hamayon¹⁵⁸. Les conditions de naissance, de croissance et de disponibilité des animaux domestiques et la bonne gestion des terres arables et des zones de pâturage font l'objet de la prière de négociation avec les esprits, Le chamane est aussi responsable de diriger des rituels collectifs pour favoriser la fertilité du sol et la bonne alternance des saisons.

II.4.a.3. Chamane psychopompe

Une autre tâche importante du chamane est celle d'être le conducteur des âmes des morts dans le monde des esprits. Elle découle de la conception des sociétés chamaniques concernant la situation des âmes après la mort. On rencontre la croyance selon laquelle les esprits des personnes décédées n'acceptent pas, au début, leur nouveau statut. Ils continuent à vivre parmi les leurs sans vouloir prendre conscience de leur nouvel état. Ils s'efforcent de prendre avec eux, ceux auprès de qui ils étaient les plus

¹⁵⁷ Rasmussen, K. (1929). *Intellectual culture of the Iglulik Esquimos*, Copenhagen,, p.124, cité dans Mircea Eliade (1951). *Op. cit.*

¹⁵⁸ Hamayon, R. (1990). *Op. cit.*, p.605-704.

proches pendant leur vie. Normalement, cette tendance trouble l'équilibre spirituel de la société et met en « péril » les gens du village. On prend toutes sortes de précautions pour empêcher les morts de revenir parmi les vivants. On organise en leur honneur des banquets funéraires trois, sept ou quarante jours après leur décès. On jette au feu ou par terre des boissons pour ceux qui décèdent, on leur rend visite au cimetière, on sacrifie un animal (en Sibérie, de préférence un cheval), etc. Si l'âme de la personne décédée refuse de partir après toutes ces précautions et continue de hanter les lieux familiers longtemps après les funérailles, le chamane devient indispensable. Il est le seul en mesure de voir et d'attraper l'âme du défunt et de le ramener au séjour des morts. Le rituel se déroule en plusieurs étapes : le chamane commence par faire le tour de la yourte, tout en battant du tambourin en appelant ses esprits auxiliaires à son aide, puis il attrape l'âme ; avec elle il s'enfuit au pays des morts et revient finalement sur la Terre sain et sauf¹⁵⁹.

II.4.a.4. La divination chamanique

La divination n'est pas une pratique exclusive au chamanisme. De nombreuses sociétés utilisent à leur avantage la divination par des personnes spécialisées. Mais, là où le chamane existe, cette fonction revient au chamanisme. Le chamanisme accorde une place essentielle à ces activités. Cette pratique permet d'obtenir des informations sur le passé, le futur et le présent. Elle constitue un moyen d'action dans l'intérêt de la communauté. La transe chamanique représente la modalité classique par laquelle le chamane manifeste son don de clairvoyance mais celui-ci possède aussi d'autres techniques de divination. Le chamane Nabesna utilise le rêve comme moyen par lequel il peut accéder au futur¹⁶⁰. Le chamane nahua du Mexique regarde un bol d'eau ou jette des grains de maïs pour prédire un envenimement¹⁶¹. Par ailleurs, les intestins des animaux sacrifiés sont utilisés par les chamanes en Indonésie et en Sibérie dans des buts divinatoires et des os divinatoires sont aussi utilisés dans l'activité des chamanes yukaghir¹⁶². La divination ne concerne pas que les évènements qui se passent avant ou

¹⁵⁹ Eliade, M. (1951) *Op.cit.*, p.173.

¹⁶⁰ Guédon, M.-F. (2005). *Op. cit.*, p.433.

¹⁶¹ De la Garza, M. (1993). *Op. cit.*, p.33.

¹⁶² Eliade, M. (1951) *Op.cit.*, p.203.

après le moment présent, mais elle permet aussi de savoir ce qui se passe ailleurs. Le chamane yakoute, avec son don de voyance, peut deviner les choses, mais aussi voir très loin, « jusqu'à 30 verstes »¹⁶³ et peut ainsi repérer le gibier, une personne perdue, etc.

La divination chamanique fait partie de la gestion de l'aléatoire. Elle constitue un moyen d'agir face aux multiples situations imprévisibles auxquelles l'homme des sociétés de chasseurs-cueilleurs et agriculteurs doit faire face. Parce que le chamane a la capacité de prédire l'avenir, il manipule le destin, et il l'infléchit à l'avantage de son groupe.

II.5. Conclusion

Le chamanisme repose sur une conception dualiste de l'univers. Parallèlement au monde matériel, il y en a un autre, le monde des esprits, qui est invisible à l'homme ordinaire et agit dans le monde des êtres vivants. Le chamane agit comme intermédiaire entre ces deux mondes. La capacité d'entrer en contact avec le monde des esprits fait du chamane un personnage spécial qui le distingue du reste de la communauté. Les moyens par lesquels on parvient à cette fonction sont l'élection divine, la quête personnelle, l'héritage, la transmission familiale ou la volonté du clan. Peu importe le moyen, celui-ci est soumis au même principe, c'est-à-dire que le candidat doit être accepté par l'autre monde. Dans tous les cas, l'initiation est suivie d'un long processus de préparation et d'apprentissage avec un ou plusieurs chamanes expérimentés. Le futur chamane doit prouver sa capacité de médiateur entre les humains et l'autre monde. Il n'existe pas de chamane sans la communauté qui le reconnaît comme tel.

Par sa pratique quotidienne, le chamane répond aux besoins du groupe auquel il appartient. Il n'agit pas pour lui-même : sa responsabilité est d'intervenir dans le monde des esprits pour tout problème touchant les membres de sa tribu ou de sa communauté en général. Il est à la fois guérisseur, divinateur, psychopompe, gestionnaire des ressources

¹⁶³ Eliade, M. (1962). *Méphistophélès et l'androgynie*, Paris, Gallimard, p.27

et endosse toute autre responsabilité dont l'objectif unique est de maintenir l'équilibre et de préserver le bien-être de sa communauté.

La pratique chamanique traditionnelle est devenue le support de nouveaux mouvements chamanistes apparus sur les continents nord-américain et européen après la révolution culturelle des années soixante. Dans la multitude des expressions occidentales du chamanisme, on distingue celle de l'anthropologue Michael Harner, qui se présente comme une méthode universelle de la pratique chamanique¹⁶⁴. Le chapitre suivant est consacré à la saisie des paramètres particuliers qui constituent cette nouvelle spiritualité.

¹⁶⁴ Harner, M. (1982), *La voie spirituelle du chamane : Le Secret d'un sorcier indien d'Amérique du Nord*, Paris, Éditions Albin Michel, p.xii.

Chapitre III. Le néo-chamanisme de Harner

III. 1. Introduction

La tradition chamanique, caractérisée souvent comme une forme de spiritualité individuelle sans institution ni dogme, a servi comme source d'inspiration pour des adeptes du Nouvel-Âge en quête d'une expérience spirituelle personnelle. L'intérêt qu'elle suscite chez plusieurs de nos contemporains a entraîné l'apparition d'une large variété de pratiques dites néo-chamaniques qui cherchent leur validation dans l'enseignement chamanique. Parmi la pléthore d'approches concernant le courant néo-chamanique, celle de l'anthropologue Michael Harner, la seule que nous nous limiterons à analyser dans ce mémoire, est l'une des plus connues et des plus pratiquées en Occident.

Nous consacrerons ce chapitre à la présentation du néo-chamanisme de Michael Harner, nommé par son auteur *core-chamanism*. La première section de ce chapitre abordera la quête mystique du Nouvel-Âge qui a servi de point de départ à la spiritualité néo-chamanique dans laquelle s'inscrit celle de Harner. La deuxième section est vouée à la description de la technique de Harner ainsi qu'à sa conception dualiste de la personne et du monde, de même qu'à la vision de la maladie que cette technique emprunte au chamanisme classique. Une troisième section portera description des cours en néo-chamanisme offerts par la *FSS*, la création de Michael Harner.

III.2. La recherche spirituelle du Nouvel-Âge : condition d'apparition du néo-chamanisme de Michael Harner

Le Nouvel-Âge, phénomène complexe qui a influencé la culture contemporaine, annonce l'apparition d'une ère nouvelle pour l'humanité, celle de l'harmonie, de la lumière et d'une autre manière de vivre. Ce mouvement diffus, mais très interconnecté¹⁶⁵, apparut pendant les années soixante et qui a une expansion rapide un peu partout dans le monde occidental, valorise la mystique comme un cheminement intérieur grâce auquel l'individu peut développer des pouvoirs internes latents ou inconnus.

Une quête spirituelle de type mystique incite à expérimenter des pratiques religieuses de type ou d'inspiration chamanique. Cela a entraîné l'apparition de nouveaux mouvements religieux parmi lesquels on compte la création de Michael Harner, soit une forme typique de néo-chamanisme.

III.2.a. La dimension mystique du Nouvel-Âge

La journaliste Marilyn Ferguson souligne, dans son livre *Les enfants du Verseau*¹⁶⁶, les aspects sociaux du mouvement du Nouvel-Âge et la nécessité ressentie par ses adeptes de se transformer eux-mêmes ainsi que la société dans laquelle ils vivent. Le Nouvel-Âge est profondément marqué par le désir qu'éprouvent des gens prêts à une évolution intérieure profonde de trouver une alternative spirituelle aux valeurs matérialistes de la société de consommation qui ne les satisfont pas¹⁶⁷. Ces personnes veulent adopter un nouveau mode de vie plus respectueux envers eux-mêmes et la nature dans un monde qui sera éventuellement métamorphosé. La transformation est un mot clé dans la terminologie du Nouvel Âge. La modalité de cette transformation est simple : on transforme le monde à partir de soi. Cette idée centrale est évoquée par M. Ferguson : « Ce n'est que par un nouvel état d'esprit que l'humanité peut se régénérer, et notre

¹⁶⁵York, M. (1999). « Le supermarché religieux: ancrages locaux du Nouvel Âge au sein du réseau mondial », *Social Compass*, **42** (2) : 173–179.

¹⁶⁶ Ferguson, M. (1981). *Les enfants du verseau : pour un nouveau paradigme*. Calmann-Lévy.

¹⁶⁷*Ibid.*, p.32.

capacité pour un tel changement est naturelle »¹⁶⁸. On part de l'individu pour influencer le collectif. Cette transformation agit par contagion¹⁶⁹ sur les gens : en se changeant eux-mêmes, les individus aident les autres à évoluer. À partir de la transformation personnelle, les individus pourront aboutir à un changement de la société tout entière. En ce qui concerne le travail d'accomplissement de soi, les façons d'atteindre ce résultat sont diverses. Le Nouvel-Âge se concentre sur des pratiques spirituelles et culturelles capables d'aider les gens à atteindre le moi intérieur et à expérimenter des états de conscience dominés par un sentiment d'harmonie et de fusion avec l'univers.

L'accomplissement individuel et expérientiel est la caractéristique essentielle de cette orientation nouvelle. Selon Alain Bouchard, les adeptes du Nouvel-Âge seraient à la recherche d'une réponse qui ne laisse pas de place à l'incertitude. Pour eux, la vérité se mesurerait en fonction de ce qui fait du bien à l'individu¹⁷⁰. Selon eux, l'essentiel résiderait dans l'expérience personnelle, celle qui produit une illumination intérieure, un progrès individuel. Le Nouvel-Âge est marqué par une recherche du soi, par une rencontre avec la transcendance où la personne elle-même perd toute consistance et importance, puisque le but de cette aventure est de perdre son propre *ego*, de se rendre compte que la personne est une parcelle du divin. Or, cette recherche constante de la transformation individuelle est, selon plusieurs chercheurs comme Françoise Champion, de type mystique¹⁷¹. La place privilégiée accordée à l'expérientiel donne au Nouvel-Âge un caractère mystique au sens où la mystique consiste à chercher la part divine de l'être humain, ou encore sa nature pure et véritable qui vise la transformation de la personne¹⁷².

L'individu est responsable de son perfectionnement personnel et spirituel. Chacun doit chercher son propre moyen pour atteindre l'éveil intérieur capable de transformer la personne et la société. La recherche des expériences spirituelles, dans une sollicitation qui

¹⁶⁸ *Ibid.*, p.35.

¹⁶⁹ Ferreux, M.-J. (2003). *Le New-Age. Ritualités et mythologies contemporaines*, Paris, L'Harmattan, p.98.

¹⁷⁰ Bouchard, Alain (1992). Le Nouvel Âge sous le regard des sciences humaines. En Bergeron, R., (dir.) *Le Nouvel Age en Question*. Montréal, Éditions Paulines, p.46.

¹⁷¹ Champion, F. (2000). « Thérapies et nouvelles spiritualités », *Sciences Humaines - Hors Série*, **106** : 32-35.

¹⁷² Bergeron, R., dir. (1992). *Op.cit.*, p.84.

réclame une transformation individuelle concrète et une satisfaction immédiate autant que possible, amène les gens à s'orienter vers une multitude de croyances et de pratiques empruntées à différentes formes religieuses¹⁷³. Les adeptes du Nouvel-Âge trouvent leur inspiration dans la mystique orientale, les mystères égyptiens, la religiosité fondée sur l'hypothèse Gaïa, l'astrologie, etc. Ils choisissent des pratiques psychocorporelles ou psychoésotériques comme le yoga, la méditation transcendante, hypnose, les médecines alternatives, les danses sacrées, etc.¹⁷⁴ On constate aussi un intérêt élevé pour des pratiques ancestrales provenant de plusieurs cultures primitives comme les religions animistes, nordiques et les pratiques de sorcellerie (auxquelles s'adonnent, par exemple, les associations américaines telles que Wicca et The Craft)¹⁷⁵. Chacun choisit ce qui lui convient de manière à construire son propre système de signification capable de lui faire atteindre son but : la transformation de soi.

En fonction de ces grandes aspirations, les croyances et les pratiques employées aux débuts du Nouvel-Âge ont constitué des repères pour plusieurs mouvements religieux qui se sont développés ultérieurement.

III.2.b. Le Nouvel-Âge et le néo-chamanisme

Plusieurs auteurs comme Ronald L. Grimes¹⁷⁶, Don Handelman¹⁷⁷, Narby Jeremy et Huxley Francis¹⁷⁸ considèrent le néo-chamanisme comme un aspect intégral de la contre-culture du Nouvel-Âge. L'anthropologue Jerome Rothenberg affirme :

« Long looked on as a primitive precursor to religion, the dawning of the New Age has seen the emergence of a new breed of urban shaman,

¹⁷³ Rocchi, V. (2003). « Des nouvelles formes du religieux? Entre quête de bien-être et logique protestaire: le cas des groupes post-Nouvel-Âge en France », *Social Compass*, **50** (2) : 175-189.

¹⁷⁴ Champion, F. (2000). *Art. cit.*

¹⁷⁵ Geoffroy, M. (1999). « Pour une typologie du nouvel âge », *Cahiers de recherche sociologique* **33** : 51-83.

¹⁷⁶ Grimes, R. L. (2000). *Deeply into the Bone. Re-Inventing Rites of Passage*, University of California Press.

¹⁷⁷ Handelman, D. (1999). « The playful seduction of neo-shaman ritual » *History of Religions* **39** (1) : 65-72.

¹⁷⁸ Narby Jeremy et Huxley Francis (2001). *Shamans Through Time: 500 Years on the Path to Knowledge*, New York, Tarcher.

sometimes with impeccable credentials in anthropology, bent on adapting the ancient system to modern needs »¹⁷⁹.

Dans le cadre du Nouvel-Âge, des pratiques issues de plusieurs cultures spirituelles primitives sont adaptées à des besoins spirituels contemporains. Cette adaptation des pratiques ancestrales a créé une nouvelle forme de spiritualité différente de celle des cultures autochtones. Parmi les multiples spiritualités issues du courant de contre-culture qui valorise des pratiques ancestrales, on compte une forme de spiritualité particulière, une certaine idée du chamanisme, qui trouve sa place aux côtés des autres alternatives thérapeutiques et spirituelles qui se manifestent dans le cadre de ce phénomène. Cette forme de « chamanisme expérientiel » transforme le chamanisme classique en une technique de réalisation de soi capable de répondre aux besoins spirituels d'un public de plus en plus large.

La voie chamanique, une voie spirituelle sans institution, dogme ni autres prescriptions, « correspond » aux idéaux des individus du Nouvel-Âge intéressés par cette pratique. L'idée que les Amérindiens ont un lien mystique spécial avec les forces de la nature a gagné en popularité au sein des adeptes du Nouvel-Âge pendant les années soixante-dix. Cet intérêt a permis à un nouveau phénomène religieux d'apparaître, une collection sélective des croyances réunies autour d'un concept idéalisé du chamane¹⁸⁰.

En quelques années, des centres d'études chamaniques ont proliféré aux États-Unis (où ce mouvement spirituel a été lancé), en Irlande, en Hollande, en Allemagne, au Canada et ailleurs dans le monde occidental. Chaque année, de plus en plus d'adeptes s'intéressent à cette forme de spiritualité. L'augmentation du nombre de cours « chamaniques » ces dernières années suggère déjà l'intérêt élevé d'un certain public envers l'image du chamane.

¹⁷⁹ Rothenberg, J. (1985). *Technicians of the Sacred: A Range of Poetry from Africa, America, Asia, Europe, and Oceania*, Berkeley, University of California Press.

¹⁸⁰ Townsend, J. B. (2004) « Individualist Religious Movements: Core and Neo-shamanism », *Anthropology of consciousness*, **15** (1) : 1-9.

III.2.c. Terminologie et les deux principaux protagonistes

Diverses terminologies ont été utilisées par des chercheurs pour tenter de définir l'appropriation occidentale des traditions chamaniques. Des expressions comme « chamanisme blanc »¹⁸¹, employé par l'anthropologue Wendy Rose, ou « plastic médecine-men »¹⁸², utilisé par l'ethnologue Ward Churchill, ou encore celui de « chamanisme urbain »¹⁸³ ont été utilisées pour embrasser la diversité de ces pratiques. Pourtant, la notion largement utilisée dans le milieu scolaire pour distinguer une certaine forme occidentale du chamanisme d'un chamanisme autochtone classique est le terme *néo-chamanisme*, employé pour la première fois par l'ethnopoète Jerome Rothenberg¹⁸⁴.

La vulgarisation et la mise en pratique d'un chamanisme accessible aux Occidentaux se sont fait en grande partie grâce au travail de Carlos Castaneda et de Michael Harner. Ces deux personnages représentent les figures les plus emblématiques du néo-chamanisme. Dans la littérature sur le néo-chamanisme, les écrits de Carlos Castaneda ont contribué à accroître l'intérêt pour le chamanisme au sein d'un public de plus en plus captivé par cette forme de religiosité¹⁸⁵. Étudiant à la faculté d'ethnologie de Los Angeles, Castaneda a entrepris de nombreux voyages en territoire yaqui dans le désert de Sonora dans le but d'étudier l'emploi des plantes hallucinogènes au Mexique. Sa thèse de maîtrise intitulée *Les enseignements de Don Juan*, publiée sous le titre *L'Herbe du diable et la petite fumée : une voie yaqui de la connaissance*¹⁸⁶, raconte l'expérience initiatique de Castaneda auprès d'un sorcier yaqui appelé Juan Matus. Un autre travail sur la même thématique, publié ultérieurement sous le titre *Voyage à Ixtlan*, lui valut un doctorat en anthropologie en 1973¹⁸⁷. Ces ouvrages, comme tous les onze

¹⁸¹Rose, W. (1992). « The Great Pretenders: Further Reflections on White Shamanism », *The State of Native America : Genocide, Colonisation and Resistance*, sous la dir. de M. Annette Jaimes, Boston, Massachusetts South End Press, p.403-421.

¹⁸²Churchill, W. (1992). *Fantasies of the Master Race: Literature, Cinema and the Colonization of American Indians*, Monroe, Common Courage Press.

¹⁸³ King, S. (1990). *Urban Shaman*, Fireside.

¹⁸⁴ Rothenberg, J. (1985). *Op. cit.*.

¹⁸⁵ Costa, J.-P. (2007). *Les chamans hier et aujourd'hui*, Paris, Éditions Alphée, p.84.

¹⁸⁶ Castaneda, C. (1972). *L'Herbe du diable et la petite fumée : une voie yaqui de la connaissance*, Paris, Le Soleil noir.

¹⁸⁷ Voisenat, C. et Pierre Lagrange (2005). *L'ésotérisme contemporain et ses lecteurs*. Paris, Bibliothèque Centre Pompidou, p.243.

autres de cet auteur, ont connu un immense succès parmi les jeunes hippies¹⁸⁸ qui les ont considérés comme livres-culte en matière d'initiation chamanique. Ultérieurement, la valeur anthropologique des travaux de Carlos Castaneda a été contestée à plusieurs reprises. Ses livres ont été considérés comme une littérature de fiction plutôt que des travaux académiques véridiques. Ceux qui contestent l'authenticité des éléments rapportés dans ces livres affirment que les récits de Castaneda sont inspirés du livre de Andrija Puharich *Sacred Mushroom : Key to the Door of Eternity*¹⁸⁹ ou ont été purement et simplement inventés. Malgré ces critiques sérieuses, les livres de Carlos Castaneda ont laissé l'impression que des pouvoirs magiques qui dépassent les limites humaines et qui sont à la disposition des chamanes pourraient être accessibles aux explorateurs de nouvelles spiritualités qui chercheraient à acquérir ce statut¹⁹⁰.

L'idée que des pratiquants non autochtones pourraient participer pleinement à une spiritualité autochtone fut rapidement appliquée par différents innovateurs qui souhaitent développer une nouvelle forme de spiritualité, de façon à combiner les idéaux du Nouvel-Âge et les éléments chamaniques autochtones. Le professeur d'études religieuses Philip Jenkins affirme que ce n'était qu'une question de temps avant que les entrepreneurs ne saisissent l'occasion d'emballer ces conceptions sous une forme attrayante et de les rendre accessibles à un public consommateur¹⁹¹.

Parmi ceux qui ont profité de l'intérêt du public occidental envers la spiritualité chamanique et qui ont initié de véritables écoles néo-chamaniques, on compte Jon Perkins et sa Fondation *Dream Change Coalition*, la *Fondation Ojai* patronnée par Joan Halifax, Serge Kahili King et le chamanisme hawaïen¹⁹², Hyemeyohsts Storm et le *Sun Bear's movement* de la région de Sacramento¹⁹³, le *Sanctuaire du Feu Sacré* de la région

¹⁸⁸ Bureau, R. (2003). *Anthropologie, religions africaines et christianisme*, Paris, Karthala, p.59-60.

¹⁸⁹ Puharich, A. (1959). *Sacred Mushroom: Key to the Door of Eternity*, New York, Doubleday & Company Inc.

¹⁹⁰ Jenkins, P. (2004). *Dream Catchers : How Mainstream America Discovered Native Spirituality*, Oxford University Press, p.170. Voir également le livre de Bourseiller, C. (2005). *Carlos Castaneda : La vérité du mensonge*. Paris, Éditions du Rocher.

¹⁹¹ *Ibid.*, p.171.

¹⁹² Costa, J.-P. (2007). *Op. cit.*, p.89.

¹⁹³ Jenkins, P. (2004). *Op. cit.*, p.172.

de Québec patronné par Luc Bourgault alias Aigle Bleu, *Le Centre de Psychologie Transpersonnelle* de la ville de Québec initié par Frédéric Hurteau. Mais le plus important initiateur du néo-chamanisme est incontestablement l'anthropologue Michael Harner avec sa *FSS*, installée dans la plupart des grandes villes occidentales. Le travail de cet anthropologue représente la plus importante contribution au développement des activités néo-chamaniques en Occident¹⁹⁴. Comparativement aux autres formes néo-chamaniques, sa méthode est considérée comme étant la plus proche de l'idéologie du chamanisme classique. À l'heure actuelle, la technique de Harner représente l'activité néo-chamanique la plus connue.

III.3. Le néo-chamanisme de Harner

La pratique chamanique a fasciné et continue de fasciner de nombreux individus par sa relation directe avec le monde des esprits. Comme nous l'avons déjà vu, dans le contexte du Nouvel-Âge, un certain nombre de personnes cherchent à communiquer avec des esprits par l'appropriation d'une pratique chamanique qui les guidera dans leur recherche spirituelle. Cela a conduit à l'apparition d'un nouveau mouvement spirituel, appelé néo-chamanisme, qui recherche l'authenticité et l'autorité dans les enseignements de la culture chamanique. La plus importante forme du néo-chamanisme, l'approche de Harner, propose une conception et une méthode unique de chamanisme formulées en termes d'universalité et adaptées au contexte culturel moderne. Basée sur des recherches ethnographiques menées par cet anthropologue, ainsi que sur des études sur le chamanisme, l'approche de Harner est enseignée dans les plus grandes villes occidentales dans des séminaires offerts par la *FSS*.

III.3.a. Les prémisses pour une forme chamanique nouvelle

Dans les années 50, Harner, professeur d'anthropologie et directeur du Département d'anthropologie au *Graduate Faculty of the New School for Social*

¹⁹⁴Townsend, J. B. (1999). « Core Shaman and Neopagan Leaders of the Mystical Movement in Contemporary Society », *Dialogue & Alliance*, **13** (1) : 100-122.

Research à New York, entreprend des études de terrain sur deux populations chamaniques d'Amérique du Sud. Ses premières études portent sur les Jivaros des forêts de la Haute Amazonie de l'Amérique du Sud au cours des années 1956-1957. Puis, entre 1960 et 1961, il poursuit ses recherches sur le peuple shipibo-conibo de l'Amazonie péruvienne. Quelques années plus tard, à la suite de ces études, il publie deux livres dans le domaine de l'anthropologie intitulés *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*¹⁹⁵ et *Hallucinogens and shamanism*¹⁹⁶. Les recherches sur le terrain entreprises par Harner lui ont permis d'entrer en contact avec le monde chamanique dans lequel il a été initié. Sa première expérience chamanique s'est produite auprès des Shipibo-Conibo par l'ingestion d'une potion, l'*ayakusa*, dérivée d'une plante psychotrope et hallucinogène utilisée par les chamanes amazoniens dans le but d'entrer en contact avec le monde invisible. À la suite de cette expérience, en 1964, il retourne chez les Jivaros, sur lesquels il avait mené ses premières études, dans le but d'acquérir d'autres techniques chamaniques propres à ces populations. Il y expérimente à nouveau l'hallucinogène enthéogène¹⁹⁷ à partir du *Makoua*, boisson à base du jus de l'écorce des tiges de *Brugmansia* utilisées par les chamans Jivaros pour communiquer avec le monde des esprits. Harner poursuit son cheminement initiatique avec quelques groupes d'Indiens nord-américains : les Pomo et les Wintun en Californie, les Salish de l'État de Washington et les Lakota dans le Dakota du Sud, qui lui apprennent à pratiquer le chamanisme sans l'utilisation de drogues¹⁹⁸.

À la suite de son initiation multiple, Harner prétend avoir dégagé les éléments communs à toutes les formes de chamanisme. Ce fait l'amène à développer sa propre conception du chamanisme, que lui-même intitule *core-chamanism* (chamanisme fondamental). Nous expliquerons un peu plus loin quel est le sens de cette appellation pour Harner.

¹⁹⁵ Harner, M. (1972). *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*, Berkeley, University of California Press.

¹⁹⁶ Harner, M. (1973). *Hallucinogens and shamanism*. New York, Oxford University Press.

¹⁹⁷ Substance psychotrope et hallucinogène contenue dans l'ayahuasca comme dans le maikua.

¹⁹⁸ Harner, M. (1982). *La voie spirituelle du chamane : Le Secret d'un sorcier indien d'Amérique du Nord*, Paris, Éditions Albin Michel.

Une grande partie de ces enseignements est exposée dans le livre *The Way of the Shaman*, publié par Harner en 1980. La pratique chamanique présentée dans cet ouvrage est réduite à un ensemble de techniques¹⁹⁹ adaptées à la société moderne et faciles à apprendre par quiconque le désire. Ceux qui veulent devenir chamanes autodidactes n'ont qu'à suivre les instructions exposées dans ce livre. En pratiquant régulièrement ces exercices, les gens peuvent développer leurs capacités physique et psychique et améliorer leurs relations personnelles. Cette pratique permet également d'accéder à une plus grande puissance et à la maîtrise de sa vie, de faire face aux difficultés en évitant les obstacles et de découvrir son potentiel caché.

Après la publication de cet ouvrage, Harner a commencé à enseigner les techniques chamaniques générales à ses étudiants. Suite au succès connu de ses séminaires, il a fondé, en 1983, dans la ville de New York, le *Center for Shamanic Studies*, une organisation éducationnelle à but non lucratif appelée actuellement *The Foundation for Shamanic Studies (FSS)*, dont le siège central se trouve à Mill Valley, Californie. En 1987, Harner quitta le milieu académique afin de se consacrer entièrement à l'enseignement de ses techniques dans le cadre de la *FSS*. Aujourd'hui, la *FSS* organise des séminaires presque partout dans le monde. On trouve des ateliers néo-chamaniques qui enseignent la méthode de Harner, du continent nord-américain jusqu'en Europe, en Australie et en Nouvelle-Zélande. La *FSS* compte environ quarante écoles néo-chamaniques en Amérique du Nord et en Australie et une dizaine en Europe. Chaque année, plus de 5000 personnes suivent les cours offerts par cette fondation²⁰⁰.

III.3.b. La technique de Harner

Selon Harner, les religions instituées ont monopolisé l'accès à la connaissance spirituelle et, par conséquent, cette connaissance ainsi que le chamanisme ont été perdus. Le but de la démarche de Harner est d'offrir la possibilité d'utiliser les techniques chamaniques afin de rétablir le contact avec les esprits et de redonner à l'individu la maîtrise de sa vie spirituelle.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p.14.

²⁰⁰ *The foundation for shamanic studies*, www.shamanism.org, consulté le 28 septembre 2008.

La création de Harner ne se rattache pas à un système chamanique particulier. Elle représente une synthèse des éléments-clés de différentes traditions chamaniques réunies dans une conception unique. Cette conception est présentée comme une pratique qu'on retrouve universellement dans toutes les formes de chamanisme. Dans le chapitre introductif du livre *The Way of the Shaman*, l'auteur affirme :

« Les exercices présentés dans ce livre représentent ma propre adaptation et interprétation de certaines méthodes chamaniques millénaires que j'ai apprises directement auprès des Indiens du continent américain, accompagnée d'informations tirées de la littérature ethnographique, y compris celle d'autres continents. J'ai adapté ces méthodes afin que les lecteurs occidentaux, indépendamment de leurs orientations philosophiques ou religieuses, puissent les utiliser dans leur vie quotidienne »²⁰¹.

Harner juge son approche en accord avec la pratique chamanique traditionnelle, généralement basée sur l'idée que tous les éléments de la nature possèdent un pouvoir spirituel et que l'univers inclut deux réalités interconnectées : celle matérielle et celle des esprits qui transcendent ce monde. Il estime que cet aspect d'interdépendance évoqué par la pratique chamanique a une valeur positive pour les humains et pour les esprits²⁰². Il suffit de se connecter avec le monde des esprits et de travailler avec eux pour bénéficier de leur pouvoir et de leurs connaissances. Le contact avec l'autre monde se réalise après un voyage chamanique caractérisé par Harner comme une grande aventure mentale et émotionnelle²⁰³. Le pratiquant, tout comme le chamane, entre dans un « état de conscience altéré », expression empruntée à la psychiatrie et utilisée pour décrire l'idée de transe ou d'extase. Cette disposition, définie par Harner comme la capacité d'accéder à la réalité non ordinaire²⁰⁴, permet au pratiquant de se déplacer dans l'autre réalité et de trouver un esprit capable de l'aider dans son travail chamanique. Dans la culture chamanique traditionnelle, l'utilisation de plantes hallucinogènes pour entrer en contact avec les esprits s'avère une pratique courante. Malgré son attachement au chamanisme traditionnel, Harner tente d'éviter cet élément interdit par les lois américaines. Il propose,

²⁰¹ Harner, M. (1982), *Op.cit.*, p.19.

²⁰² *Ibid.*, p.142-143.

²⁰³ *Ibid.*, p.13.

²⁰⁴ *Ibid.*, p.52.

dans ses ateliers, l'utilisation exclusive de hochets et de tambours pour faciliter l'entrée des individus dans un état de conscience chamanique. Étant donné que le chamanisme est considéré comme une exploration de la conscience par sa modification, le rythme sonore de ces instruments est suffisant pour entrer dans un état modifié de conscience²⁰⁵. Les étudiants peuvent également utiliser des enregistrements de hochet ou de tambour chamaniques ou tout autre entraînement sonore qui a la même efficacité qu'un tambour véritable²⁰⁶. Ces innovations facilitent et augmentent l'autonomie de l'individu dans son travail chamanique.

III.3.c. L'accomplissement de soi et la pratique d'(auto)-guérison

Les activités néo-chamaniques de Harner impliquent un travail sur soi-même dont l'objectif clairement affiché est d'accroître le bien-être de chacun. Les participants peuvent simplement travailler à s'aider eux-mêmes. Avoir un contact permanent avec l'esprit gardien (animal de pouvoir) signifie augmenter sa capacité et son énergie, sa résistance aux maladies, sa vigilance et sa confiance en soi²⁰⁷. En travaillant avec les esprits, le participant se branche sur l'énergie fondamentale de l'univers²⁰⁸ et en tire des bénéfices pour son accomplissement personnel.

Le travail chamanique dans le contexte du néo-chamanisme de Harner s'oriente également sur la question de la guérison et de l'auto-guérison. La thérapie chamanique est normalement consacrée à la guérison d'autrui. Toutefois, Harner recommande l'utilisation des techniques de son approche comme un moyen par lequel le pratiquant peut se guérir lui-même²⁰⁹. Cette conception s'accorde avec l'idée que la guérison peut être la conséquence de l'évolution spirituelle, le résultat de l'approfondissement des méthodes proposées par Harner. La personne détient en soi la capacité de sa guérison. Pour que cela se produise, il faut apprendre à voyager dans l'autre monde, à rencontrer l'animal de pouvoir et à obtenir son support dans le processus d'auto-guérison.

²⁰⁵ *Ibid.*, p.87.

²⁰⁶ *Ibid.*, p.206.

²⁰⁷ *Ibid.*, p.113.

²⁰⁸ *Ibid.*, p.97.

²⁰⁹ *Ibid.*, p.196 et 197.

Le néo-chamanisme de Harner propose une méthode de guérison qui ne remplace ni la médecine moderne, ni la psychothérapie. Il se présente comme une alternative là où la médecine doit parfois confesser son impuissance devant certaines maladies²¹⁰. Inspirée par le chamanisme traditionnel, la médecine néo-chamanique de Harner met en jeu de nombreuses techniques provenant de différentes cultures chamaniques anciennes. La conception de la maladie véhiculée par l'approche de Harner diffère radicalement de la conception de la médecine moderne. Indépendamment de la nature de la maladie, qu'elle soit somatique ou psychique, elle est perçue comme un problème sur le plan spirituel. Elle peut être interprétée comme une perte de son animal de pouvoir, un manque de l'âme ou d'une partie de celle-ci, ou bien comme une surcharge causée par l'introduction dans le corps d'un élément pathogène, résultat de la perte de l'âme et de son animal de pouvoir. La cure thérapeutique passe par un contact avec « l'autre monde » afin de récupérer son animal de pouvoir, l'âme perdue ou les deux, selon la nature de la maladie spirituelle.

III.3.d. La conception dualiste du monde et de la personne dans le néo-chamanisme de Harner

Une caractéristique importante mise en place dans l'approche de Harner est la conception dualiste de la personne et du monde. La vision de la personne est articulée autour de la conception corps-âme. L'individu est constitué de deux éléments : le corps, la partie matérielle, et l'âme, la partie spirituelle. De plus, l'âme est composée de plusieurs parties qui peuvent abandonner le corps lorsqu'un événement traumatisant survient dans la vie d'un individu. La perte de l'âme ou d'une de ses parties est la cause de plusieurs maladies.

Harner affirme que deux réalités composent ce monde : la « réalité ordinaire », c'est-à-dire celle que nous connaissons et qui est le monde visible, physique, et la « réalité non ordinaire ». Cette deuxième réalité, que Harner appelle « réalité chamanique », est invisible pour la plupart des humains et est le lieu où habitent les

²¹⁰ *Ibid.*, p.198.

esprits²¹¹. Ces deux réalités composent le monde dans un tout unifiant. La perception de ces deux réalités caractérise celui qui entre volontairement dans un « état de conscience altéré ».

Le néo-chamanisme de Harner envisage la réalité non ordinaire en trois paliers: le Monde d'En-Bas, le Monde du Milieu et le Monde d'En-Haut. Cette vision correspond à la conception classique du chamanisme dont Harner s'inspire. Le Monde d'En-Bas est le lieu où habitent les esprits appelés animaux protecteurs ou de pouvoir²¹². Le chemin pour aller dans cet endroit se fait par une descente envisagée comme un tunnel, tube ou tronc d'arbre creusé²¹³, au bout duquel on perçoit une ouverture qui mène le pratiquant directement dans ce monde. Le Monde du Milieu représente la partie invisible de notre réalité quotidienne. Dans notre réalité, les humains perçoivent l'apparence des choses, tandis que dans le Monde du Milieu, on peut distinguer ce qui est caché derrière cette apparence. L'accès à ce lieu se fait simplement en franchissant une porte²¹⁴. Il est le domaine des esprits végétaux²¹⁵ et le lieu dans lequel se réfugient les âmes des individus qui sont dans le coma²¹⁶. Le Monde d'En-Haut est divisé en plusieurs stades, il est la demeure des esprits qui peuvent fournir des conseils aux pratiquants. On parvient à rencontrer ces esprits en franchissant la « couche des nuages » qui sépare le Monde d'En-Haut du Monde du Milieu, ce qui se fait en imaginant un moyen par lequel on monte jusqu'à ce niveau²¹⁷.

III.3.e. L'animal de pouvoir et le guide spirituel

Selon la conception de Harner, tirée de la conception chamanique, le monde invisible est habité par des esprits capables d'interagir avec le monde humain. L'un des

²¹¹ *Ibid.*, p.51 et 52.

²¹² *Ibid.*, p.113.

²¹³ *Ibid.*, p.62.

²¹⁴ Laflamme, C. (2002). *Le néo-chamanisme: définition d'une religiosité postmoderne*, Mémoire de M.A. (Sciences des religions), Université du Québec à Montréal, p.64.

²¹⁵ Harner, M. (1982), *Op. cit.*, p.163.

²¹⁶ Laflamme, C. (2002). *Op. cit.*, p.125.

²¹⁷ Jakobsen, M. D. (1999). *Shamanism. Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing*, New York, Oxford, Berghahn Books, p.190.

plus importants esprits, qui aide habituellement le chamane pour accomplir sa tâche, est l'esprit gardien, appelé aussi animal de pouvoir. C'est un être spirituel qui peut transformer le pratiquant du chamanisme de manière à devenir, selon Harner, un alter ego de celui-ci. Tous les humains possèdent un animal de pouvoir qui les protège depuis leur naissance, mais le chamane est conscient de sa présence et l'utilise activement dans un « état de conscience chamanique »²¹⁸. Sans un esprit gardien, il est pratiquement impossible pour une personne de devenir chamane. Celui-ci représente la source de pouvoir nécessaire pour le travail chamanique. La plupart du temps, les esprits gardiens ont la forme d'un animal : ours, loup, cerf, phoque, serpent, scorpion, etc. La représentation sous une forme animale est une indication du genre de pouvoir de l'esprit. L'utilisation de cet esprit dans une activité chamanique ne représente que le branchement du chamane sur le pouvoir du monde animal pour tirer des avantages dans ses activités²¹⁹. Ces esprits gardiens peuvent se présenter également sous une forme humaine. Puisque les humains ne sont qu'une espèce du monde animal, l'apparition des esprits gardiens sur cette image désigne une forme particulière de pouvoir. Un pratiquant peut posséder, comme le chamane, un ou plusieurs esprits protecteurs qui résident dans le corps-esprit de sa personne²²⁰. La possibilité pour un pratiquant de se servir du pouvoir et de la connaissance d'un esprit animal se réalise par un échange qui se fait entre les deux. La personne acquiert le pouvoir de toute l'espèce animale représenté par l'esprit et en échange lui offre son corps pour que l'esprit bénéficie de la joie d'expérimenter à nouveau la vie sous une forme matérielle²²¹.

Une autre catégorie d'esprits avec laquelle le chamane travaille est celle de ceux appelés alliés de pouvoirs. Ce sont des esprits du monde végétal qui n'appartiennent pas aux humains, ils ne sont donc pas pour les chamanes comme l'esprit gardien. Avec des pouvoirs mineurs comparables à l'animal de pouvoir, ils peuvent servir à la pratique de la guérison ainsi qu'à d'autres activités chamaniques. Les alliés de pouvoir ont deux aspects sous lesquels ils se présentent. Dans la réalité ordinaire, ils nous apparaissent sous la

²¹⁸ Harner, M. (1982), *Op. cit.*, p.77.

²¹⁹ *Ibid.*, p.98.

²²⁰ *Ibid.*, p.111.

²²¹ *Ibid.*, p.143.

forme d'une plante, tandis que dans la réalité non ordinaire, ils peuvent prendre la forme d'un insecte²²². Leur pouvoir cumulatif est comparable à celui d'un esprit gardien.

III.4. Une description des cours en néo-chamanisme de Harner

Les techniques de Harner sont enseignées un peu partout dans le monde occidental dans les ateliers de la *FSS*. Cette fondation propose des ateliers de base, une initiation aux techniques du néo-chamanisme mise au point par Harner ainsi que des ateliers de niveau avancé dans lesquels l'accent est mis sur le perfectionnement du pratiquant dans différentes méthodes « chamaniques ». Ce travail s'effectue en groupe, au cours de week-ends ou lors de stages plus longs dans le cadre de séminaires de niveau avancé.

III.4.a. La description des sujets participants aux séminaires du néo-chamanisme de Harner

Pour nous donner une image des particularités des personnes participant aux séminaires offerts par la *FSS*, nous avons pris la description de l'anthropologue Merete Jakobsen réalisée à la suite de travaux de terrain menés par cet auteur sur certains groupes de pratiquants du néo-chamanisme de Harner.

Comme nous explique Jakobsen, l'âge des participants au cours est très varié. Les groupes qu'il a étudiés comptent des individus dont l'âge va de 22 à plus de 60 ans, la moyenne d'âge étant d'environ 40 ans²²³. Les participants à ces séminaires appartiennent à la classe moyenne ou supérieure, la plupart d'entre eux ayant accompli des études universitaires et collégiales.

Différents besoins amènent les participants à suivre ce genre de formation. Certains suivent ce cours comme formation professionnelle d'appoint, par exemple des

²²² *Ibid.*, p.164.

²²³ Jakobsen, M. D. (1999). *Op.cit.*, p.167.

infirmières, des travailleurs sociaux, des psychothérapeutes, des enseignants, des acupuncteurs, des guérisseurs ou des enseignants de yoga²²⁴. La dimension spirituelle que ces cours fournissent permet aux professionnels de mieux soutenir leurs clients et patients dans leur travail. L'accès à la « réalité non ordinaire » offert par ce cours s'avère une ressource précieuse pour ces intervenants²²⁵.

L'appropriation de sa propre guérison²²⁶ et le désir de comprendre les événements qui surviennent, de mieux connaître ses pouvoirs personnels, de comprendre certaines expériences de sa vie passée ayant un caractère surnaturel, de développer ses capacités personnelles dans le but d'obtenir de bons résultats, ou simplement de socialiser avec des gens qui partagent les mêmes valeurs, sont d'autres raisons qui amènent les participants à suivre ces séminaires.²²⁷

Peu importent les motivations, le but pour lequel les gens suivent cette formation est d'établir un contact avec le monde des esprits afin d'en tirer des avantages personnels. La caractéristique commune de la clientèle de ces séminaires est de pratiquer un chamanisme pour soi-même. À cette fin, une série de techniques simples sont proposées aux participants afin qu'ils puissent mobiliser des pouvoirs intérieurs étroitement liés aux esprits de la « réalité non ordinaire ».

III.4.b. Cours de base en néo-chamanisme de Harner

Les ateliers sont offerts pendant deux jours ou deux jours et demi, par des instructeurs accrédités de la *FSS* désignés pour offrir ce genre de formation. C'est une activité pour laquelle les gens paient un montant variable en fonction de leurs ressources financières. Ce cours représente une introduction aux activités de base du néo-chamanisme dans laquelle le nouvel apprenti est immergé. Une fois qu'ils ont accompli cette formation, les participants sont invités à former un « Cercle du Tambour » ou à se joindre à un Cercle déjà existant. Ces groupes, gérés par des représentants de la *FSS*, se

²²⁴ *Ibid.*, p.206.

²²⁵ *Ibid.*, p.167.

²²⁶ Laflamme, C. (2002). *Op. cit.*, p.106.

²²⁷ Jakobsen, M. D. (1999). *Op.cit.*, p.169.

rencontrent les week-ends à fréquence variable pour poursuivre la formation, pour discuter, ainsi que pour partager leurs expériences afin de les valider²²⁸. Pour la durée de l'atelier, chaque participant doit se procurer un hochet et un tambour. Ces deux instruments sont utilisés par les participants pour atteindre l'état de conscience chamanique. Le cours de base en néo-chamanisme de Harner présente en fait les méthodes mises au point par Harner et rédigées dans le livre *The Way of the Shaman*. Au cours de ces ateliers, les participants se familiarisent avec le voyage chamanique pour rencontrer leur animal de pouvoir et leur guide spirituel. Ils sont également initiés à l'art de divination chamanique et de guérison. Cet atelier commence par une introduction au concept de chamanisme et une présentation de la pensée de Michael Harner.

III.4.c. Introduction au concept de chamanisme et de la « technique » de Harner

Parce qu'aucune préparation n'est requise pour les participants, tous les ateliers de base débutent par une introduction à l'univers chamanique. Les participants apprennent que le chamanisme est une tradition culturelle et transculturelle qui se retrouve partout dans le monde et que le chamanisme n'est pas une religion mais plutôt une discipline qui peut être pratiquée en vue d'acquérir des pouvoirs chamaniques²²⁹. Ils sont aussi informés que le *core-chamanism* a été développé par l'anthropologue Michael Harner et qu'il représente une nouvelle méthode créée particulièrement pour les personnes occidentales modernes²³⁰. Le but de ce cours est d'apprendre à « voyager » dans le monde non ordinaire, appelé aussi le monde des esprits, en vue d'apprendre, d'acquérir et de maîtriser des pouvoirs chamaniques. Les participants sont informés que cette technique pourrait être employée pour devenir chamane à son tour ou simplement comme aide dans la vie quotidienne.

III.4.d. Le voyage « chamanique » et la rencontre de l'animal de pouvoir

La prochaine étape de ce cours de base est d'apprendre et d'expérimenter le voyage chamanique. Chaque exercice est précédé des enseignements de formateurs. Ce

²²⁸ Laflamme, C. (2002). *Op. cit.*, p.107.

²²⁹ *Ibid.*, p.107.

²³⁰ Jakobsen, M. D. (1999). *Op.cit.*, p.185.

voyage commence par l'invocation des esprits. À l'aide des sons réguliers et monotones d'un hochet ou d'un tambour qui provoque un « état de conscience modifié », les participants doivent appeler les esprits pour leur venir en aide et assurer leur protection. Il faut avoir une intention claire lorsqu'on appelle les esprits. Souvent, ces esprits se manifestent sous la forme d'un animal de pouvoir ou sous l'apparence d'un guide humain. Mais, indépendamment de la forme que prennent ces esprits, ils ne sont qu'une concentration d'énergie cosmique, une partie de la puissance de l'univers²³¹. Une fois que l'apprenti a senti cette énergie comme une vibration qui traverse son corps, il doit essayer de la transformer en chant ou en danse. L'idée est de créer un chant chamanique avec lequel on pourrait appeler les esprits protecteurs. Le deuxième exercice de cette étape sera d'aller rencontrer son animal de pouvoir dans le « Monde d'En-Bas ». Pour commencer le voyage, chaque participant doit s'imaginer une manière de descendre sur la Terre, lieu dans lequel on peut trouver l'animal de pouvoir. Dans un exercice de quinze minutes, chaque participant « part » chercher son esprit protecteur à l'aide de son propre univers imaginaire et au rythme du tambour. Une fois l'animal de pouvoir identifié, on entre en communication avec lui²³². Il n'y a aucune limite quant au nombre d'animaux de pouvoir avec lesquels l'individu peut entrer en contact ou auxquels il peut demander de l'aide. Selon les renseignements des formateurs décrits par Catherine Laflamme, certains esprits ne se manifestent que dans des cas spécifiques²³³. Les informations reçues lors d'une rencontre avec l'animal de pouvoir doivent être interprétées parce qu'elles se présentent sous une forme métaphorique. Une fois l'exercice terminé, les participants sont invités à partager autant que possible leur expérience avec le groupe.

III.4.e. Le voyage divinatoire et la « vision de la pierre »

Dans cette étape de la formation, les participants apprendront comment se déplacer dans le « Monde d'En-Haut » pour rencontrer différents esprits capables de les aider en répondant à leurs questions. Le voyage dans ce monde se fait aussi au rythme du tambour. Les participants sont invités à visualiser un moyen d'accéder au « Monde d'En-

²³¹ *Ibid.*, p.186.

²³² Laflamme, C. (2002). *Op. cit.*, p.109.

²³³ *Ibid.*, p.114.

Haut ». Ils peuvent s’imaginer cette montée au ciel par la fumée d’un feu²³⁴ ou encore par un escalier ou un ascenseur²³⁵. Après être entrés dans ce monde et avoir rencontré l’animal de pouvoir qui peut prendre différentes apparences, ils peuvent poser leur question et demander un conseil.

Une autre modalité enseignée dans le cours de base et par laquelle les participants peuvent obtenir des réponses à leurs questions est la divination par la lecture de la pierre²³⁶. Le pratiquant doit avoir une question claire qu’il répète quatre fois à haute voix. Ensuite, il doit regarder les quatre facettes de cette roche et noter à chaque fois les images qui lui viennent à l’esprit. À partir de la signification personnelle de ces images, la personne qui suit le cours tente de tirer une réponse. Le pratiquant peut se servir de cette technique provenant des Sioux Lakota, qui est exposée d’une façon plus minutieuse par Harner dans le livre *The Way of the Shaman*²³⁷. Cependant, il n’est pas nécessaire de se servir d’une pierre pour pratiquer la divination. Le rêve, par exemple, est un autre outil à la disposition de celui qui veut explorer cette dimension chamanique.

III.4.f. La vision de la maladie et la pratique de guérison

Comme c’est le cas dans le chamanisme traditionnel, le néo-chamanisme de Harner envisage la maladie comme un problème sur le plan spirituel. Selon les enseignements des organisateurs de ces ateliers, il existe trois raisons pour lesquelles les gens tombent malades : la perte de l’animal de pouvoir, la perte de l’âme ou l’intrusion d’un corps étranger dans le corps du malade²³⁸.

Lorsqu’une personne devient déprimée, faible, suicidaire ou victime de la malchance, cela signifie qu’elle a perdu son animal de pouvoir²³⁹. Le rôle de l’animal de pouvoir ou de l’esprit gardien est de protéger la personne sur le plan physique et mental, et la perte de celui-ci rend l’individu vulnérable. Dans ce cas, le travail de guérison

²³⁴ Jakobsen, M. D. (1999). *Op.cit.*, p.190.

²³⁵ Laflamme, C. (2002). *Op. cit.*, p.116.

²³⁶ *Ibid.*, p.117.

²³⁷ Harner, M. (1982). *Op. cit.*, p.93-94.

²³⁸ Laflamme, C. (2002). *Op. cit.*, p.124.

²³⁹ Harner, M. (1982). *Op.cit.*, p.113.

consiste à aller chercher l'animal de pouvoir dans le monde non ordinaire et de le ramener dans le corps du patient²⁴⁰.

La perte de l'âme représente la deuxième cause de la maladie. Selon le rapport d'observation consigné par Laflamme, la personne qui a perdu son âme ou une partie de celle-ci se sent dissociée, n'a plus le pouvoir de s'impliquer dans la vie et est privée d'une connexion profonde avec la vie. Le fait de vivre un événement traumatique peut entraîner le départ de l'âme ou d'une partie de l'âme dans un autre monde. La guérison de cette forme de maladie consiste à ramener l'âme perdue et à la réintégrer à sa place dans la réalité de la personne malade.

La troisième cause de la maladie, soit l'intrusion d'un corps étranger dans le corps du malade, est causée par les pertes d'âme ou de pouvoir²⁴¹. Celles-ci laissent l'individu sans aucune défense contre toutes sortes d'énergies qui peuvent s'installer dans son corps. Une fois présente, ces énergies sont perçues comme des corps étrangers résidant dans le corps du malade. Le praticien doit localiser les pouvoirs malfaisants qui sont introduits dans le corps du malade. La technique enseignée consiste à entrer dans un état de conscience altérée et à parcourir de sa main libre le corps du patient à la recherche d'une sensation de chaleur provenant d'un endroit précis²⁴². Une fois que l'endroit où se trouve cette énergie est localisé, la seconde étape consiste à extraire cette énergie néfaste et à la neutraliser en l'envoyant dans une étendue d'eau.

Les pratiques proposées par ce cours en vue d'obtenir la guérison exigent un double travail : celui du praticien qui exerce cette activité et celui du patient. Le praticien part dans la réalité non ordinaire pour trouver, selon le cas, l'animal de pouvoir ou l'âme perdue et le patient se prépare à retrouver et à réintégrer la partie manquante de son être. Le travail de guérison peut être accompli par un seul praticien ou par plusieurs. Le travail pratiqué en groupe appelé *love boat*²⁴³ consiste à former un « bateau de pouvoir ». Cela signifie que toutes les personnes participantes sont alignées de manière à recréer la forme

²⁴⁰ Laflamme, C. (2002). *Op. cit.*, p.124.

²⁴¹ *Ibid.*, p.125.

²⁴² Jakobsen, M. D. (1999). *Op.cit.*, p.189.

²⁴³ Laflamme, C. (2002). *Op. cit.*, p.128.

de bateau dont la partie avant fait face à l'Est. Pendant la « séance chamanique », ils vont voyager ensemble dans le « Monde d'En-Bas » pour apporter un soutien au thérapeute et à son client. Ce travail emploie une méthode pratique des Indiens Salish du sud de la Colombie-Britannique et du nord de l'État de Washington, et est appelé « l'esprit canot »²⁴⁴. Elle a été adoptée et valorisée par Harner dans ses ateliers de formation chamanique.

III.4.g. Cours de perfectionnement en néo-chamanisme de Harner

Ceux qui souhaitent devenir des professionnels dans le domaine doivent passer à travers un apprentissage plus long et plus complexe, à la fin duquel ils devront prouver leurs capacités « chamaniques ». Les notions apprises dans les ateliers de base, soit le voyage dans les autres mondes, le contact avec l'animal de pouvoir et le guide spirituel ne sont que des instructions fondamentales qui pourraient orienter les participants vers l'accomplissement d'une profession « chamanique ». On ne devient pas un chamane après avoir expérimenté ces éléments. L'atelier de base offre à l'individu l'occasion de vivre une expérience chamanique avec la possibilité de la développer dans le cadre des « Cercles du Tambour » où se réunissent ceux qui veulent continuer et partager l'expérience de leur pratique. Pour ceux qui désirent poursuivre une formation plus approfondie, la *FSS* offre des séminaires avancés sur différents aspects de la pratique chamanique réunis sous l'appellation *Advanced Weekend Workshop*. Cette fondation offre plusieurs ateliers (*Shamanic Extraction Healing Training; Shamanism, Dying and Beyond; Shamanic Divination Training* ou *Shamanism and the Spirits of Nature*, par exemple) à ceux qui souhaitent poursuivre leur cheminement. Par la suite, la personne qui suit le cours peut poursuivre sa formation par des cours plus avancés d'une durée variant de cinq jours à trois ans, et durant lesquels les fidèles se réunissent pendant une semaine deux fois par année²⁴⁵. L'atelier de perfectionnement emploie plusieurs des techniques enseignées dans l'atelier de base en *core-chamanism*. Les séminaires portent sur des sphères de la réalité dont les personnes occidentales modernes se sentent souvent

²⁴⁴ Harner, M. (1982). *Op.cit.*, p.114.

²⁴⁵ *The foundation for shamanic studies*, <http://www.shamanism.org>, consulté le 28 septembre 2008.

aliénées. Leur but est d’approfondir les connaissances des participants sur le chamanisme et sur la façon dont ces connaissances peuvent être employées dans la vie quotidienne²⁴⁶.

III.5. Analyse

La combinaison de données anthropologiques, d’exercices de visualisation, de l’utilisation du tambour et du récit personnel caractérise l’approche de Harner. Comme nous l’avons illustré précédemment, cette approche se présente comme un chemin spirituel possible pour l’adepte voulant effectuer un certain travail sur lui-même. La pratique de la *FSS* se focalise sur le voyage chamanique ainsi que sur le contact avec les esprits comme éléments essentiels de la pratique chamanique. Elle emploie une conception unique du monde et de la maladie qui se rattache à la tradition chamanique.

La méthode de Harner, liée au Nouvel-Âge, s’inscrit dans le cadre plus large de l’apparition de nouvelles formes de spiritualité existant dans le contexte occidental contemporain. Cette approche néo-chamanique se présente comme une expression universelle et fondamentale d’un chamanisme adapté à la culture occidentale. Par exemple, en vertu de la loi sur les stupéfiants, Harner évite l’utilisation d’hallucinogènes comme moyen d’accéder au monde des esprits. Par contre, il encourage les fidèles à utiliser le tambour et le hochet, ou encore des cassettes qui reproduisent le son de ceux-ci, afin de parvenir à un état de transe chamanique.

Les offres de biens symboliques du néo-chamanisme de Harner mettent l’accent sur la vie humaine de ce monde-ci, satisfaisant ainsi le besoin des adeptes de parvenir à un accomplissement personnel en employant les méthodes mises à leur disposition. Le niveau de scolarité des adeptes est supérieur à la moyenne de la population et la plupart d’entre eux suivent les cours de la *FSS* à des fins thérapeutiques, de développement personnel ou pour obtenir une compétence supplémentaire dans leur métier. La pratique néo-chamanique de Harner est un service rémunéré ouvert à tous ceux qui veulent la

²⁴⁶ Jakobsen, M. D. (1999). *Op.cit.*, p.193.

suivre. La *FSS* propose des ateliers de base dans lesquels les participants sont initiés au néo-chamanisme de Harner ainsi que des ateliers de niveau avancé où le pratiquant se perfectionne.

Dans le chapitre suivant, nous devons nous questionner sur la façon dont le néo-chamanisme de Harner transforme le chamanisme classique afin que ce dernier réponde aux exigences modernes. Nous essaierons ensuite de comprendre, à l'aide du cadre d'analyse des formes contemporaines de religiosités proposé par Danièle Hervieu-Léger, comment ce néo-chamanisme correspond aux nouvelles sensibilités religieuses.

Chapitre IV. Une analyse du néo-chamanisme de Harner

IV.1. Introduction

Ce chapitre se veut une tentative d'éclairage du néo-chamanisme de Harner et de sa place dans la religiosité contemporaine.

Dans une première section, nous voulons comprendre en quoi le néo-chamanisme de Harner se différencie de sa contrepartie traditionnelle et comment Harner transforme les éléments empruntés à différentes traditions chamaniques pour qu'elles correspondent aux formes contemporaines de la religiosité. Les résultats de l'analyse du chamanisme classique effectuée au deuxième chapitre seront essentiels pour cette étude.

La deuxième section s'applique à comprendre comment cette approche s'inscrit dans la configuration contemporaine du religieux. Nous utiliserons les données du premier chapitre sur la religiosité contemporaine et la théorie des nouvelles formes religieuses de à Hervieu-Léger pour identifier les spécificités du néo-chamanisme de Harner qui lui permettent d'avoir sa place dans le marché du religieux.

IV.2. Différence entre chamanisme et néo-chamanisme de Harner

Comme nous l'avons saisi dans le chapitre précédent, Harner cherche à rester plus ou moins fidèle à certains éléments classiques du chamanisme. Il emprunte du modèle traditionnel les éléments suivants : la vision dualiste du monde et de l'homme, la conception de la maladie et de la guérison, la notion d'esprit protecteur, de voyage

chamanique et la conception d'autres mondes. La reprise de toutes ces notions donne, selon Harner, une légitimité à son approche comme pratique chamanique authentique. Toutefois, à notre avis, l'approche de Harner ne peut être rattachée exclusivement à une filière chamanique traditionnelle. Elle représente un assemblage de notions et de pratiques tirées de diverses traditions chamaniques dans lesquelles le voyage vers le monde des esprits occupe une place centrale. Harner transforme et agence la plupart de ces éléments de façon à répondre aux attentes d'individus modernes en quête de sens. Elle se différencie du chamanisme traditionnel sur plusieurs aspects, notamment en ce qui concerne les modalités d'accès à un état chamanique, initiation chamanique et la demande sociale à laquelle cette nouvelle religiosité répond.

IV.2.a. L'accès à la pratique du néo-chamanisme de Harner et l'importance accordée à la liberté d'individu

Dans le contexte traditionnel la possibilité de devenir chamane est habituellement réservée à un ou quelques individus. La décision ne dépend pas d'une initiative personnelle : le candidat à ce titre est généralement choisi, désigné par le monde des esprits. Les candidats sont souvent choisis sans avertissement et il ne leur est pas permis de refuser ce don. S'ils refusent, ils souffriront d'une maladie mortelle ou seront en proie à la folie. Bien qu'on puisse recevoir ce don par transmission héréditaire ou, exceptionnellement, par une recherche personnelle assidue, les pratiquants doivent finalement être acceptés par des esprits pour devenir chamanes (p. 46).

Dans le contexte néo-chamanique de Harner, on assiste à ce que Joan B. Townsend appelle une « démocratisation »²⁴⁷ du chamanisme, au sens où il n'est pas réservé à une élite spirituelle et qu'il est ouvert à quiconque désire suivre cette forme de cheminement. Ceux qui sont intéressés à vivre une expérience chamanique, ceux qui cherchent à combler leurs besoins spirituels par cette voie ou ceux qui veulent devenir de véritables chamanes peuvent suivre, sans aucune restriction, les ateliers offerts par la FSS. De cette perspective, le néo-chamanisme de Harner s'appuie sur l'autonomie de

²⁴⁷ Townsend, J. B. (1999). « Core Shaman and Neopagan Leaders of the Mystical Movement in Contemporary Society », *Dialogue & Alliance* **13** (1) : 100-122.

l'individu, principe fondamental de la société occidentale moderne avec lequel le nouveau croyant construit son univers de significations²⁴⁸. Contrairement au chamanisme classique où les individus ne peuvent jamais cesser d'être chamanes, dans l'approche de Harner, l'engagement est volontaire et facultatif, et les individus peuvent y mettre fin à tout moment n'encourant aucune pénalité de la part des esprits. Le pratiquant du néo-chamanisme de Harner construit son propre univers de significations à partir de sa liberté de choisir et du but qu'il s'est fixé. L'approche de Harner laisse des choix aux individus participant à son mouvement. Lors des ateliers proposés par la *FSS*, ils se sentent libres de continuer ou de chercher par d'autres voies les réponses à leurs requêtes. Catherine Laflamme, ayant suivi le cours de formation de base en néo-chamanisme de la *FSS*, affirme : « Aucune conversion, ni fidélité n'est nécessaire à un groupe ou à un autre, chacun est libre de faire ce qu'il veut avec ce qu'il a appris »²⁴⁹. La composition d'un parcours spirituel cohérent se produit en fonction des aspirations personnelles de chaque individu. Les pratiquants décident eux-mêmes de la formation correspondant à leurs besoins. Or cette trajectoire individuelle, ce parcours spirituel volontaire et mobile, correspond, selon Hervieu-Léger, à l'image du croyant contemporain obligé en permanence de recomposer son dispositif croyant pour faire face à une société où tout change sans arrêt²⁵⁰.

VI.2.b. Initiation dans le néo-chamanisme de Harner

L'initiation chamanique traditionnelle est très laborieuse. C'est un processus beaucoup plus long et plus lent que celui de la formation à la *FSS* et qui demande un engagement continu appuyé par beaucoup d'efforts (p. 49). Elle débute généralement par une maladie grave qui annonce au futur chamane sa nouvelle vocation (p. 49.) et est souvent accompagnée d'expériences qui représentent un danger pour la vie du candidat (p. 51).

²⁴⁸ Hervieu-Léger, D. (1999). *Op. cit.*, p. 43.

²⁴⁹ Laflamme, C. (2002). *Op. cit.*, p.84.

²⁵⁰ Hervieu-Léger, D. (1999). *Op. cit.*, p. 99.

L'initiation chamanique proposée dans le cadre du néo-chamanisme de Harner est accomplie dans un cours de deux jours. Harner adapte son approche à la culture contemporaine, dans laquelle l'homme vit dans le présent le plus immédiat, en offrant des techniques qui produisent des résultats rapides²⁵¹. Il affirme qu'avec les exercices qu'il a mis au point, un pratiquant occidental peut réaliser en quelques minutes ce qu'un chamane n'accomplit qu'au cours de longues années d'initiation²⁵².

Harner évite la question de la souffrance, de la mort et de la maladie initiatique, éléments qui font partie de la vocation chamanique. La religiosité contemporaine en vue d'une satisfaction dans ce monde-ci s'accommoderait mal d'une sacralisation de la souffrance²⁵³. Ainsi, l'initiation au chamanisme réalisée dans les ateliers du *FSS* n'est pas accompagnée d'une expérience traumatique de morcèlement du corps, d'une mort rituelle et d'une résurrection de la personne. Harner admet que l'idée d'une mort initiatique reste une expérience nécessaire à un niveau plus avancé dans la pratique chamanique et elle est réservée à ceux qui veulent devenir chamanes professionnels²⁵⁴. Malgré cela, l'idée d'une mort initiatique pour renaître avec une nouvelle identité, processus nécessaire pour que lui soit conféré le statut de chamane dans le chamanisme classique, n'est pas présente dans les ateliers de base ou de niveau avancé offerts par la *FSS*. Seul l'exercice imaginaire d'aller chercher l'animal de pouvoir et d'établir un contact avec lui se veut l'équivalent d'une initiation.

Contrairement au chamanisme classique où le premier contact avec les esprits est violent (p. 50), dans l'approche de Harner, celui-ci est présenté comme une expérience de découverte, générant un sentiment d'excitation positive, d'enthousiasme²⁵⁵. Harner affirme que la rencontre avec l'animal de pouvoir ne représente pas un danger pour les

²⁵¹ *Ibid.*, p. 67.

²⁵² Harner, M. (1982). *La voie spirituelle du chamane : Le Secret d'un sorcier indien d'Amérique du Nord*, Paris, Éditions Albin Michel, p.xiii.

²⁵³ Hervieu-Léger, D. (2001). *Op. cit.*, p. 74.

²⁵⁴ Harner, M. (1982), *Op. cit.* p. 197.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 20.

pratiquants. Même si celui-ci pourrait se présenter d'une manière terrifiante, il reste inoffensif parce qu'il n'est qu'une source de pouvoir sans intention agressive²⁵⁶.

L'approche de Harner contourne délibérément les aspects dangereux du voyage dans l'autre monde pour rencontrer l'animal de pouvoir. Par exemple, il recommande aux pratiquants d'éviter les esprits envisagés sous forme d'insectes, reptiles ou d'animaux qui ne sont pas des mammifères et qui peuvent apparaître au cours du voyage chamanique²⁵⁷. Tandis que ce genre d'esprit est perçu comme dangereux dans les traditions chamaniques d'Amérique, cette recommandation serait faite, selon Wallis, dans le but d'assurer aux fidèles une sensation de sécurité²⁵⁸.

IV.2.c. Différence entre néo-chamanisme et chamanisme classique selon la demande sociale pour laquelle ils répondent

Un élément notable qui fait la distinction entre le néo-chamanisme de Harner et le chamanisme classique est la demande sociale à laquelle ces deux spiritualités répondent. Les offres du néo-chamanisme de Harner correspondent à un type de demande différent de celles qui sollicitent la pratique chamanique traditionnelle. Dans le contexte chamanique classique, le chamane est un médiateur entre le monde des humains et celui des esprits. Dans toutes les sociétés chamaniques, il détient un rôle central et complexe; sa responsabilité englobe la vie sociale, culturelle et les rituels de la communauté (p. 57). Ce rôle est lié à sa capacité d'entrer en contact avec le monde des esprits et de traiter avec eux au nom de son groupe pour régler les infortunes faites par les esprits aux membres de sa communauté²⁵⁹. Par rapport à ce type de sollicitation, la pratique néo-chamanique de Harner est différente. Au premier regard, on perçoit une certaine demande pour les services de guérison offerts par certains professionnels qui suivent la voie de Harner pour intégrer dans leur travail des techniques de guérison chamanique, (p. 81) ou par des fidèles qui approfondissent la voie de Harner dans le but de devenir consultants-thérapeutes chamaniques. Il nous a été impossible de quantifier le nombre de personnes

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 111.

²⁵⁷ Harner, M. (1982). *Op.cit.* p. 122-123.

²⁵⁸ Wallis, R. J. (2003). *Op. cit.* p. 53.

²⁵⁹ Perrin, M. (2002). *Le chamanisme*, Paris, Presses Universitaires de France, p.61.

qui suivent cette dimension thérapeutique dans un but professionnel, mais à première vue il nous semble qu'ils ne sont pas nombreux et que ce service reste marginal dans la fréquentation des services de la FSS. Quoi qu'il en soit, ce genre de spécialistes et le service qu'ils offrent se différencient de ce qu'on trouve dans le contexte classique. Les chamanes traditionnels se distinguent par leur engagement au service de la communauté à laquelle ils appartiennent, tandis que dans le néo-chamanisme de Harner, il n'y a aucune communauté à laquelle ce genre de professionnels est relié. Le seul contact qu'ils entretiennent avec la communauté est de nature commerciale, c'est-à-dire la rémunération de services à court terme.

La demande sociale pour la pratique de Harner se situe plutôt du côté de la recherche d'une transformation de soi et d'auto-guérison par un contact personnel et direct avec les esprits. Ce genre de sollicitation caractérise le désir d'individus qui veulent s'impliquer eux-mêmes dans un processus de transformation personnelle sans recourir à un intermédiaire²⁶⁰. Toute l'entreprise de Harner vise à rendre le chamanisme conforme à cette demande. L'objectif est d'enseigner aux fidèles les modalités permettant d'entrer en contact avec les esprits de l'autre monde pour en tirer des bénéfices personnels. Généralement, le premier bénéficiaire ultérieur à l'initiation néo-chamanique de Harner sera l'initié lui-même, qui désire avant tout répondre à ses besoins spirituels individuels. Le recours à la pratique néo-chamanique vise ici une régénération personnelle par la découverte et la mobilisation des énergies (animal de pouvoir) que chacun possède depuis sa naissance sans en avoir conscience (p. 76). Dans ce sens, le travail chamanique est envisagé comme une conscientisation et une appropriation progressive de ces énergies par chaque individu.

²⁶⁰ Hervieu-Léger, D. (2001). *Op. cit.*, p.118.

VI.2.d. Modalités utilisées par Harner pour la transformation des éléments chamaniques empruntés au chamanisme classique dans une pratique spirituelle moderne

La pratique de Harner, comme nous l'avons démontré, se différencie radicalement des formes chamaniques classiques. Harner est tout à fait innovateur en ce qui concerne le chamanisme et la façon dont il doit être pratiqué. L'anthropologue Merete Demant Jakobsen met l'accent sur l'idée que l'approche de Harner ne représente qu'un regroupement de différentes formes de chamanisme adaptées à la société occidentale moderne.

“The Harner method of urban shamanism or core-shamanism is a conglomerate of different cultural forms of shamanism and is therefore peculiar to Western man. In that sense it is a new form of shamanism adapted to the cultural reality of Western society.”²⁶¹

Les caractéristiques de la modernité religieuse occidentale, telles qu'elles forment le contexte contemporain, ont joué un rôle essentiel dans la construction du néo-chamanisme de Harner. En construisant son approche, Harner entreprend la transformation de certains éléments tirés de plusieurs traditions chamaniques tout en tenant compte des caractéristiques de la pratique religieuse moderne. C'est le cas, d'une part, de l'individualisation et de la subjectivisation du sentiment religieux qui conduisent les individus à produire par eux-mêmes les significations qui donnent du sens à leur existence (p. 15). D'autre part, on note la rationalisation comme l'ensemble des méthodes permettant la justification de la pertinence et de la légitimité des pratiques et croyances que l'individu a adoptées dans le contexte moderne. (p. 13).

Comme nous le verrons maintenant, Harner utilise un ensemble de stratégies spécifiques en fonction de ces caractéristiques afin de pouvoir rendre accessible sa technique à un large public. Le professeur de science des religions Paul C. Johnson

²⁶¹ Jakobsen D. Merete (1999). *Shamanism: Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing*, New York, Berghahn Books, p.162.

affirme avoir identifié trois modalités fondamentales selon lesquelles Harner rend possible l'intégration de sa technique dans le contexte urbain moderne. Il s'agit, selon cet auteur, d'envisager le chamanisme comme une technique universellement applicable, de l'individualisation et de la psychologisation et de la réclamation d'un mécanisme universel de l'esprit humain²⁶². À ces modalités, nous ajoutons une quatrième : l'homogénéisation des croyances chamaniques comme procédé en vue de fournir des contenus spirituels correspondant à une certaine demande des consommateurs²⁶³. Nous allons maintenant nous arrêter sur ces dimensions de la proposition de Harner.

IV.2.c.1. Homogénéisation et universalisation

Pour intégrer sa technique dans le contexte religieux contemporain, Harner homogénéise la diversité des pratiques chamaniques²⁶⁴ en la réduisant à quelques composés présentés comme le cœur du chamanisme. Le goût des consommateurs représentant un élément important dans la situation concurrentielle du secteur religieux de la société moderne, ce qui influence beaucoup les produits lancés sur le marché religieux, Harner se soumet à ce critère et offre des contenus spirituels capables de capter l'attention d'une certaine clientèle. Il ne retient de la pratique chamanique traditionnelle que les éléments qui correspondent à la demande contemporaine des biens spirituels. Il se focalise sur le voyage chamanique et le contact avec les esprits, pratiques qui permettent aux fidèles de travailler sur eux-mêmes dans le but d'accroître leurs capacités personnelles et d'acquérir la capacité d'auto-guérison (p. 77). De cette façon, il relie son offre à un standard commun de biens spirituels existant sur le « marché religieux » structurés, selon Hervieu-Léger, principalement sur deux pôles thématiques : l'accomplissement de soi et la question de la guérison²⁶⁵.

Cette stratégie est doublée de l'idée d'une pratique universelle, applicable dans tous les contextes culturels. Une telle conception légitime la transposition des pratiques

²⁶² Johnson, P. C. (1995). « Shamanism from Ecuador to Chicago : a case study in new age ritual appropriation » *Religion* 25 (2) : 163-178.

²⁶³ Hervieu-Léger, D. (2001). *Op.cit.*, p.132.

²⁶⁴ Wallis, R. J. (2003). *Shamans/Neo-Shamans: Contested Ecstasies, Alternative Archaeologies, and Contemporary Pagans*, New York, Routledge, p.69.

²⁶⁵ Hervieu-Léger, D. (2001). *Op.cit.*, chap. III et IV.

chamaniques dans le contexte occidental contemporain; lorsque cette conception entre dans les communautés indigènes, elle légitime également la transposition chez elles d'une culture occidentale moderne. Les éléments qui constituent le néo-chamanisme de Harner sont présentés par ce dernier comme l'essence de tout chamanisme. L'idée que ces éléments se retrouvent dans tous les contextes chamaniques passés ou présents conduit Harner à penser que son approche n'est que l'essence d'un chamanisme universel qui peut être mis en pratique dans n'importe quel contexte culturel dans la mesure où les procédures sont suivies correctement²⁶⁶. Or, parler d'une tradition universelle, c'est ignorer les multiples manifestations du chamanisme qui se différencient visiblement d'un contexte à l'autre. Chaque société chamanique impose un modèle de chamanisme différent des autres selon sa structure sociale ou la forme culturelle qu'il engendre. Les pratiques chamaniques sont porteuses de valeurs symboliques et de manifestations culturelles très variées qui sont l'expression des contextes qui les ont produites. Dès lors, on ne peut pas aborder une pratique chamanique sans tenir compte de son milieu d'origine. Or, la formulation néo-chamanique de Harner en termes d'universalité permet l'utilisation des éléments empruntés sans prendre en considération tout le bagage culturel qui se greffe à ces méthodes²⁶⁷. Ainsi, en réduisant les spécificités culturelles du chamanisme, Harner décontextualise des éléments appartenant originellement à différentes cultures chamaniques et les remodèle de façon à ce que ceux-ci puissent être acceptées par un public occidental moderne. Cette opinion, soutenue par Robert J. Wallis²⁶⁸ et Paul C. Johnson²⁶⁹, est également partagée par l'anthropologue et ethnographe Marie Françoise Guédon qui affirme que l'approche de Harner se concentre :

« [...] sur les quelques techniques qui avaient d'abord attiré l'attention du public et réduisent alors le chamanisme à quelques formules et notions que l'on voudrait universelles. C'est ignorer le contexte culturel qui supporte

²⁶⁶ Harner, M. (1982), *Op. cit.*, p.xii.

²⁶⁷ Wallis, R. J. (2003). *Op. cit.*, p.51.

²⁶⁸ *Ibid.*, p.50.

²⁶⁹ Johnson, P. C. (1995). *Op. cit.*, p.163-178.

ces techniques, c'est méconnaître leur diversité, leur portée et leurs applications »²⁷⁰.

Les bénéfices de ces transformations, la dissimulation des spécificités culturelles du chamanisme et la réduction de celui-ci à certains éléments présentés en termes d'universalité favorisent la circulation des biens symboliques du néo-chamanisme et facilitent pour des individus de différentes cultures l'appropriation de cette spiritualité à leur propre usage. Dans ce sens, Johnson parle de " [...] universalized shamanism to a generic technique based on these 'core' traits which is culturally non-contingent and therefore available to all [...]"²⁷¹. Or, cette transformation de la pratique chamanique inscrit l'offre spirituelle du néo-chamanisme de Harner dans la circulation généralisée des croyances en Occident, phénomène mis en place, selon Hervieu-Léger, par la globalisation culturelle générale²⁷².

IV.2.c.2. Individualisation

Une autre particularité qui caractérise le néo-chamanisme de Harner est le phénomène de l'individualisation du croire, élément constitutif de la modernité religieuse²⁷³. La technique de Harner facilite les démarches personnelles en permettant à chaque individu de tirer profit de ses enseignements, selon ses aspirations et intérêts personnels. En accord avec la tradition chamanique, les pratiquants du néo-chamanisme de Harner travaillent directement avec les esprits, sans intermédiaire, en suivant les méthodes proposées par la FSS. Ils entreprennent leur propre voyage dans la « réalité non ordinaire » en utilisant comme des outils personnels les méthodes apprises²⁷⁴. Chaque expérience est individuelle. L'individu doit examiner son propre progrès par rapport à lui-même et faire confiance à son expérience personnelle. Chacun est maître de son cheminement²⁷⁵.

²⁷⁰ Guédon, Marie-François. (2005). *Le rêve et la forêt*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p.18.

²⁷¹ Johnson, P. C. (1995). *Art.ci*.

²⁷² Hervieu-Léger, D. (2001). *Op. cit.*, p. 131.

²⁷³ Hervieu-Léger, D. (1999). *Op. cit.*, p. 43.

²⁷⁴ Jakobsen, M. D. (1999). *Op.cit.*, p.221.

²⁷⁵ *Ibid.*, p.163.

De plus, l'individu choisit son chemin initiatique. Ainsi, il choisit les ateliers qu'il juge lui convenir, plutôt que de s'engager avec soumission dans les processus initiatiques choisis pour lui par les esprits. Harner encourage les adeptes à être indépendants dans leur cheminement chamanique. Chaque participant, s'il a bien intégré la démarche de base, peut modifier les exercices et la pratique selon ses exigences. Les conseils offerts par la *FSS* ne sont que des suggestions qui contribuent à la progression personnelle de chaque participant. Ils ne sont pas obligatoires si la personne qui suit le cours juge qu'ils ne correspondent pas à son expérience.

Dans le contexte classique, la séance chamanique est un rituel public, orchestré par le chamane²⁷⁶, qui se déroule devant les membres de la communauté. Le rôle de cette dernière est important dans cette pratique, de même que le but de cette séance. Même si on enregistre certaines pratiques chamaniques caractérisées par une expérience très personnelle, comme c'est le cas du rituel solitaire de la Quête de Vision dans certaines cultures chamaniques d'Amérique du Nord²⁷⁷, cela est supporté collectivement car, en permettant à un individu de trouver sa voie, favorise son insertion dans la collectivité.

En revanche, le néo-chamanisme de Harner revêt un caractère très individualisé. Il n'y a pas de public impliqué directement dans la séance de la *FSS*. Les fideles du néo-chamanisme de Harner exécutent souvent leurs rituels en privé, sans présence ni soutien de la communauté, à l'écart du public. Comme le remarque Robert J. Wallis :

“Indigenous shamanisms would not function were it not for the social. In contrast to indigenous shamanisms, there is little community or even an after-shamanic-experience forum for core-shamanism practitioners. Indeed, many I have met complain that there is no ‘afterworkshop’ opportunity for communal interaction”²⁷⁸.

Harner ignore la dimension communautaire de la pratique chamanique et réduit cette dernière à l'expérience d'une personne, celle du chamane. Il retient seulement ce qui correspond à la possibilité d'une appropriation individuelle de cette pratique et il

²⁷⁶ Eliade, M. (1951). *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, p.242.

²⁷⁷ Sapa, Héhaka (Blak Elk) (1975). *Les rites secrets des Indiens Sioux*, Paris, Payot, p.79.

²⁷⁸ Wallis, R. J. (2003). *Op. cit.*, p.60.

détourne son usage et sa fonction antérieure au profit d'un autre objectif : la réalisation de soi dans la vie quotidienne. Une telle façon d'envisager la pratique chamanique s'inscrit, comme nous le montre Hervieu-Léger, dans le contexte contemporain d'individualisation des pratiques religieuses et des croyances qui favorise l'appropriation par l'individu des ressources auxquelles il peut recourir librement selon ses besoins et ses objectifs personnels²⁷⁹.

IV.2.c.3. Psychologisation

Ce que les spécialistes appellent la transe chamanique implique une suite de comportements physiques comprenant des gesticulations convulsives, des tremblements, une insensibilité à la chaleur, une immobilité léthargique et un état psychique comprenant l'hyperconcentration, l'évanouissement et certains comportements particuliers variables d'une culture chamanique à l'autre²⁸⁰.

Harner transforme la perception du voyage chamanique en le définissant comme une « grande aventure mentale et émotionnelle »²⁸¹ qui correspond à divers degrés de transe. Pour lui, le concept de transe ou d'« état chamanique » est lié à la conception « d'état de conscience altéré »²⁸², condition psychique par laquelle le pratiquant peut accéder à la « réalité non ordinaire » (notion empruntée à Carlos Castaneda²⁸³) c'est-à-dire au monde des esprits. Selon Roberte Hamayon, l'usage de ce concept permet d'écarter la dimension physique du voyage chamanique²⁸⁴ et sa composante culturelle, pour se concentrer exclusivement sur sa dimension psychique.

Dans cette perspective, Jean-Patrick Costa affirme :

²⁷⁹ Hervieu-Léger, D. (1999). *Op. cit.*, p. 43.

²⁸⁰ Vitebsky, P. (2006). *Les chamanes, Le grand voyage de l'âme, forces magiques, extase et guérison*, Taschen, Sagesses Du Monde, p.64.

²⁸¹ Harner, M. (1982). *Op. cit.*, p.13.

²⁸² Harner, M. (1982). *Op. cit.*, p.52.

²⁸³ Castaneda, C. (1985). *L'herbe du diable et la petite fumée : une voie Yaqui de la connaissance*, Paris, Union générale d'éditions.

²⁸⁴ Hamayon, R. N. (2003). « Faire des bonds fait-il voler l'âme? De l'acte rituel en Sibérie chamaniste », *Ethnologies* 25 (1) : 29-53.

« Maniant avec habileté les termes scientifiques tout en faisant fréquemment référence à Castaneda, Harner résume le chamanisme à la transe chamanique puis démontre qu'il n'est qu'un exercice psychique provoqué par des techniques simples »²⁸⁵.

L'association entre « état altéré de conscience » et voyage chamanique permet à Harner de résumer le voyage chamanique à quelques éléments comparés par les commentateurs aux techniques psychothérapeutiques et psychiatriques contemporaines²⁸⁶. Le voyage chamanique consiste à se mettre dans un état de « réceptivité » correspondant à des états de conscience tels que le rêve et qui permettent aux pratiquants de se connecter à l'énergie universelle, en vue d'acquérir connaissances et pouvoirs, ainsi que la faculté d'(auto)-guérison²⁸⁷.

La transe chamanique est envisagée ici comme un voyage à l'intérieur de soi dans le but d'explorer sa vie intérieure à l'aide de différentes techniques. On compte parmi celles-ci une série d'éléments préparatoires comme la privation sensorielle, le jeûne, la relaxation, de même que l'utilisation du tambour qui vise généralement à opérer un changement d'état de conscience chez le pratiquant²⁸⁸.

La guérison chamanique devient également un processus psychologique. Wallis trouve difficile pour les pratiquants occidentaux d'embrasser la voie chamanique dans son intégralité²⁸⁹. En effet, accepter l'idée que l'on puisse guérir à l'aide d'un chant religieux ou que la cause de la maladie puisse venir d'un esprit mauvais ou d'un chamane « malveillant », comme c'est le cas dans le chamanisme classique, s'avère problématique dans le contexte de la modernité où tout est soumis à un examen critique selon des critères empiriques. Dans cette perspective, la cause de la maladie et la pratique de guérison doivent être expliquées par des raisonnements soi-disant logiques et scientifiques qui facilitent leur acceptation. La perte de l'âme (l'énergie vitale²⁹⁰) est

²⁸⁵ Costa, J.-P. (2007) *Les chamans d'hier et aujourd'hui*, Paris, Éditions Alphée, p.87.

²⁸⁶ Wallis, R. J. (2003). *Op. cit.*, p.58.

²⁸⁷ Harner, M. (1982). *Op. cit.*, p.51.

²⁸⁸ Harner, M. (1982). *Op. cit.*, p.56, 61 et 87.

²⁸⁹ Wallis, R. J. (2003). *Op.cit.*, p.59.

²⁹⁰ Laflamme, C. (2002). *Le néo-chamanisme : définition d'une religiosité postmoderne*, Mémoire de M.A. (Sciences des religions), Université du Québec à Montréal, p.124.

envisagée comme la conséquence d'un choc traumatique, la perte de pouvoir se traduisant sur le plan psychologique par l'incapacité de surmonter des épreuves de la vie, le sentiment de dissociation, les intrusions chamaniques maléfiques ayant pour effets la fatigue chronique, la maladie, etc.²⁹¹

Cette manière de présenter le voyage et la guérison chamanique représente, dans la conception de Hervieu-Léger, une forme d'alliance entre l'univers contemporain du croire et la science moderne²⁹². En utilisant une série de terminologies empruntées spécialement à la psychologie, Harner donne une crédibilité scientifique aux produits spirituels offerts par la *FSS*. Selon Hervieu-Léger, cela représente un moyen d'attestation des méthodes et des résultats que cherche la nouvelle culture spirituelle dont le néo-chamanisme de Harner fait partie²⁹³.

IV.3. Le néo-chamanisme de Harner à la lumière de la théorie de Danièle Hervieu-Léger

La libéralisation du marché religieux a favorisé une augmentation des biens symboliques offerts aux consommateurs en quête de sens²⁹⁴. Toutes sortes de ressources plus ou moins religieuses et organisées en réseaux ou en petites communautés isolées, porteuses d'un discours scientifique ou mystique qui se rattachent aux traditions occultiste ou ésotérique occidentales ou qui inventent de nouvelles gnoses à partir d'un modèle emprunté à la psychologie contemporaine offrent un grand éventail de « solutions » qui tentent de satisfaire aux besoins des individus qui font face aux difficultés insurmontables de la vie terrestre.

²⁹¹ *Ibid.*, p.125.

²⁹² Hervieu-Léger, D. (2001). *Op. cit.* p. 105.

²⁹³ *Ibid.*, p. 106.

²⁹⁴ Hervieu-Léger, D. (2001). *Op.cit.*, p.75.

Cette situation pluraliste et concurrentielle est soumise à la loi du marché²⁹⁵ selon laquelle l'intérêt des consommateurs exerce un certain contrôle sur les produits mis en circulation. Les biens symboliques fournis ainsi que les modes d'organisation de ces groupes se structurent en fonction des préférences et besoins de consommateur (p.22).

Cette organisation des ressources en fonction des spécificités de la clientèle ne vise pas à satisfaire la totalité des demandes existant sur le marché religieux ni des moyens de réalisation de celles-ci. La complexité des besoins religieux, le type de demande ainsi que la manière de combler ces besoins obligent la plupart des groupes religieux non conformistes à se focaliser sur une catégorie spécifique de consommateurs qui deviennent ainsi la cible de leur démarche. Les groupes organisent donc leurs offres respectives de façon à les rendre attirantes selon la catégorie retenue.

Comme tout autre groupe religieux non conformiste, le néo-chamanisme de Harner possède sa configuration particulière. Dans cette section, nous tenterons de comprendre les particularités de l'approche de Harner en ayant davantage recours à Hervieu-Léger. On a déjà commencé à le faire dans la section précédente, mais cette fois-ci on utilisera la théorie des nouvelles formes religieuses de Hervieu-Léger d'une manière exclusive, dans le but de situer le néo-chamanisme de Harner dans le contexte de la religiosité contemporaine selon le mode d'accomplissement de soi, le type d'engagement et la forme de communalisation.

IV.3.a. La reformulation chamanique de Harner, une pratique qui correspond au mouvement de rationalisation spirituelle

D'après Hervieu-Léger, les nouvelles spiritualités, telles qu'elles surgissent dans le contexte contemporain, se répartissent en deux groupes : celles qui utilisent l'émotion comme moyen d'accéder à une vie radicalement nouvelle et celles qui offrent des voies systématisées d'accomplissement personnel. L'approche de Harner, en comparaison avec d'autres groupes non conformistes religieux qui offrent une voie courte d'accès aux biens symboliques à partir d'une expérience émotionnelle intense, propose une réponse

²⁹⁵ *Ibid.*, p.131-132.

systematisée et intellectuellement formalisée à divers besoins individuels. Lors des sessions, les formateurs proposent, comme voie progressive de régénération personnelle,²⁹⁶ des méthodes de travail que les adeptes sont invités à utiliser constamment afin qu'elles soient efficaces. Formulé d'une façon intellectualisée, accompagné souvent d'explications psychologiques, le néo-chamanisme de Harner recrute normalement des individus instruits et cultivés, de classes moyenne ou supérieure²⁹⁷, qui recherchent une approche correspondant à leur niveau social pour combler leurs besoins spirituels et thérapeutiques. On ne peut pas ignorer l'émotion présente dans l'expérience chamanique proposée par Harner, mais elle est au service de la raison qui permet, dans ce cas, l'accès à un accomplissement intérieur. Celui-ci se produit à travers une pratique constante exercée par un contact avec l'énergie universelle désignée ici comme esprits. Ces caractéristiques, auxquelles s'ajoute le double fait que Harner réclame un lien direct avec la tradition chamanique et que l'expérience personnelle représente un élément central de sa pratique, inscrivent le néo-chamanisme de Harner dans la catégorie des mouvements décrits par Hervieu-Léger comme mouvements de rationalisation spirituelle²⁹⁸.

IV.3.b. Type d'engagement spirituel du néo-chamanisme de Harner : la demande de services spirituels ponctuels

Selon la typologie des formes contemporaines d'engagements spirituels de Hervieu-Léger, le type de demande qui caractérise les participants au néo-chamanisme de Harner est celui des services spirituels ponctuels²⁹⁹.

Ce type de demande ciblée et ponctuelle, vue comme un engagement spécifique et limité³⁰⁰ et qui caractérise la spiritualité néo-chamanique de Harner, n'implique pas un effort de longue haleine dans lequel le participant s'engagerait pendant de nombreuses années ou pour tout le reste de sa vie, comme c'est le cas dans la plupart des traditions religieuses ou ascétiques. Même si un petit nombre d'adeptes consacrent plusieurs années

²⁹⁶ *Ibid.*, p.93.

²⁹⁷ Jakobsen, M. D. (1999). *Op.cit.*, p.167.

²⁹⁸ Hervieu-Léger, D. (1999). *Op cit.*, p.93.

²⁹⁹ Hervieu-Léger, D. (2001). *Op cit.*, p. 148.

³⁰⁰ *Ibid.*, p.151.

de leur vie à cette forme de spiritualité pour devenir des professionnels du chamanisme, l'objectif de la majorité des participants est de faire une expérience chamanique durant la période de temps qu'ils jugent nécessaire et pendant laquelle ils chercheront à satisfaire leurs besoins thérapeutiques et spirituels en utilisant les techniques mises à leur disposition par les ateliers de la FSS. L'intérêt de l'investissement varie d'une personne à l'autre. Certains suivent les cours de néo-chamanisme de Harner pour intégrer ces techniques dans leur profession de travailleurs sociaux, de psychothérapeutes, etc.³⁰¹ D'autres trouvent dans cette voie un moyen thérapeutique par lequel ils parviennent à l'auto-guérison de leurs maladies physiques ou psychiques³⁰². D'autres, par contre, cherchent à trouver un sens aux expériences à caractère surnaturel vécues dans leur vie ou simplement à augmenter les capacités personnelles qui leur permettraient une meilleure maîtrise de leur vie. Pour avoir accès « aux produits symboliques »³⁰³ de l'approche de Harner, les adeptes sont disposés à payer une somme d'argent demandée par la fondation, somme négociable selon les possibilités financières de chaque participant³⁰⁴. De cette façon, la spiritualité néo-chamanique de Harner devient un bien de consommation que l'on peut acheter comme tout autre produit existant sur le marché. Elle s'inscrit dans un marché du spirituel qui porte l'individu, selon Hervieu-Léger, « à rechercher des produits efficacement conçus pour un usage précis et limité »³⁰⁵ et qui définit ce type d'engagement spirituel.

IV3.c. Association temporaire dans le néo-chamanisme de Harner et validation du croire

La demande individuelle et ciblée qui caractérise l'aspirant au néo-chamanisme de Harner n'exclut pas un certain accent mis sur l'idée de communalisation. La notion de communauté est liée, dans ce contexte, au travail chamanique³⁰⁶. Selon la théorie des

³⁰¹ Jakobsen, M. D. (1999) *Op.cit.*, p.206.

³⁰² Laflamme, C. (2002). *Op. cit.*, p.106.

³⁰³ Hervieu-Léger, D. (2001). *Op. cit.*, p.149.

³⁰⁴ Laflamme, C. (2002). *Op. cit.*, p.105.

³⁰⁵ Hervieu-Léger, D. (2001). *Op. cit.*, p.151.

³⁰⁶ Ghasarian, C. (2006). Réflexions sur les rapports entre le corps, la conscience et l'esprit dans les représentations et pratiques néo-chamaniques. En Schmitz, O. (Ed.) *Les médecines en parallèle*, Paris, Éditions Karthala, p.419.

nouvelles formes de communalisation proposée par Hervieu-Léger, le néo-chamanisme de Harner appelle une forme de communalisation temporaire nommée par cette auteure « groupement de consommateurs ». Cette forme de socialisation correspondant à la modalité consommatrice de la pratique spirituelle qui caractérise le néo-chamanisme de Harner regroupe des consommateurs ayant les mêmes affinités sur une base le plus souvent temporaire et a pour fonction la validation des significations individuellement produites (p.26).

Contrairement au chamane classique, soumis à un groupe qui le reconnaît comme tel, le néo-chamane de Harner ne prend pas appui sur la reconnaissance d'une communauté. On pourrait observer que dans les villes contemporaines, cette communauté naturelle n'existe plus et doit être remplacée par une autre instance de reconnaissance³⁰⁷. Ici, l'instance communautaire a été remplacée par l'instance de la *FSS*. Or, celle-ci ne correspond pas à une communauté naturelle. Elle fait partie de ces petites communautés fondées selon les affinités culturelles, spirituelles et sociales de leurs membres, dont parle Hervieu-Léger³⁰⁸.

Dans le néo-chamanisme de Harner, le point focal est mis sur l'expérience que l'individu vit. Dans le chamanisme classique, il y a une référence à l'individu qui vit son expérience, mais le point focal est la communauté. Le chamanisme classique existe parce qu'il y a besoin communautaire d'un chamane et que celui-ci est essentiel pour que la communauté fonctionne. La société occidentale n'a pas besoin d'un chamane pour fonctionner, mais il on rencontre des personnes qui veulent vivre une expérience chamanique et, qui comme dans toutes les expériences personnelles, ont besoin de rencontrer d'autres personnes qui vivent la même chose qu'eux. La rencontre d'autres personnes qui partagent les mêmes valeurs et aspirations est, selon Danièle Hervieu-Léger, le principe constitutif du « regroupement de consommateurs »³⁰⁹.

³⁰⁷ Hervieu-Léger, D. (1999). *Op. cit.*, p. 187.

³⁰⁸ Hervieu-Léger, D. (1999). *Op. cit.*, p. 54.

³⁰⁹ Hervieu-Léger, D. (2001). *Op. cit.*, p.156.

Dans leur itinéraire, pour trouver une solution à leurs besoins spirituels, les gens se regroupent dans les ateliers offerts par la *FSS* en fonction de leurs intérêts communs et des convictions similaires relatives à la spiritualité chamanique. À cet égard, plusieurs participants ont expérimenté le voyage chamanique dans certaines circonstances³¹⁰, d'autres ont eu un contact avec les livres de Michael Harner, Carlos Castaneda, Joseph Campbell, etc.³¹¹, ou à toutes autres sortes d'informations, parfois recueillies dans les médias de masse et qui leur ont offert un large éventail d'idées à ce sujet. Les mêmes aspirations amènent également une bonne partie des pratiquants, après avoir participé à un atelier de base en néo-chamanisme, à former des « cercles de tambour », petits groupes de pratiquants qui se rassemblent quelques fois par mois, la fin de semaine, ou à suivre des séminaires de niveau avancé dans le cadre de la *FSS*.

L'investissement dans la reformulation chamanique de Harner amène les gens à une forme de socialisation minimale, pour un bref moment jusqu'à la fin des ateliers ou, pour ceux qui sont inscrits dans des groupes de « cercle de tambour », jusqu'à la fin de la fréquentation. Cet investissement a comme fonction d'assurer la validation des significations individuellement produites et la justesse de leurs croyances³¹².

La communalisation établie dans le cadre des groupes de la *FSS*, qui permet aux fidèles de partager leur expérience, ainsi que les exercices proposés par les formateurs de la fondation, dans lesquels les gens partagent leur expérience après chaque travail accompli³¹³, sont des moyens, d'une part, de valider les expériences individuelles de chacun et, d'autre part, de les relier à un croire commun, mis en œuvre dans les ateliers de la *FSS* et qui témoigne de l'efficacité de la pratique. Cette forme d'échange d'expériences subjectives, que ce soit sous forme d'exercices ou librement (comme dans les groupes qui forment les « cercles du tambour »), offre aux fidèles un moyen de consolider l'univers personnel de sens dont ils se dotent³¹⁴ et de qualifier leurs

³¹⁰ Laflamme, C. (2002). *Op. cit.*, p.106.

³¹¹ Jakobsen, M. D. (1999). *Op. cit.*, p.179 et 177.

³¹² Hervieu-Léger, D. (2005). « Bricolage vaut-il dissémination? Quelques réflexions sur l'opérationnalité sociologique d'une métaphore problématique », *Social Compass* **52** (3) : 295-308.

³¹³ Laflamme, C. (2002). *Op. cit.* p.113.

³¹⁴ Jakobsen, M. D. (1999). *Op. cit.*, p.177.

expériences produites au cours des ateliers en tant que vécus « chamaniques » authentiques.

IV.4. Conclusion

Le néo-chamanisme de Harner s'impose dans le contexte religieux contemporain comme une nouvelle manière d'expérimenter le sacré qui s'offre à tous. Cette approche apparaît comme une nouvelle forme de religiosité proposant des méthodes spécifiques qui font appel aux anciennes traditions chamaniques.

À la suite de notre analyse, nous avons constaté qu'il existe une distinction majeure entre le chamanisme classique et le néo-chamanisme de Harner. La première distinction est soulignée par l'accès et le parcours initiatique menant à la fonction de chamane, qui, dans le contexte urbain, est ouverte à tous ceux qui veulent suivre cette voie dans un cours de week-end, contrairement au chamanisme classique où l'accès à cette fonction est réservé aux quelques individus qui feront un apprentissage beaucoup plus long et laborieux. Une autre différence majeure entre le néo-chamanisme de Harner et le chamanisme traditionnel est la demande sociale à laquelle ces deux groupes répondent. Dans le contexte classique, la pratique du chamane concerne la plus grande partie de la vie du groupe et de l'individu, tandis que dans le contexte urbain moderne, elle se résume principalement à la recherche d'une transformation de soi et d'auto-guérison.

Nous avons constaté également que Harner entreprend une série de transformations sur les éléments empruntés aux différentes traditions chamaniques afin de les rendre accessibles au public moderne intéressé par cette spiritualité. Pour la transformation de celles-ci, Harner utilise une série de stratégies spécifiques comme l'homogénéisation, l'universalisation, l'individualisation et la psychologisation, permettant aux éléments prélevés du chamanisme de répondre aux sensibilités religieuses contemporaines.

Le néo-chamanisme de Harner se caractérise comme un type distinct de religiosité, compte tenu des catégories spécifiques de besoins spirituels qu'il accomplit dans l'univers du marché du religieux contemporain. L'approche de Harner s'inscrit dans un mouvement de rationalisation spirituelle par son contenu très formalisé intellectuellement, fait qui explique l'intérêt d'un public instruit et cultivé pour cette forme de spiritualité.

Selon la théorie des nouvelles formes religieuses de à Hervieu-Léger, le néo-chamanisme de Harner s'adresse à un public consommateur en quête de services spirituels ciblés et ponctuels, dans lesquels l'individu s'engage pour un bref moment. Il facilite une forme de socialisation minimale et intense qui assure la stabilisation des significations individuellement produites.

Jusqu'ici, nous avons porté attention au néo-chamanisme de Harner et de sa perception du point de vue de la société occidentale moderne. Le cinquième et dernier chapitre de notre mémoire sera consacré à comprendre comment cette nouvelle spiritualité est comprise dans les milieux indigènes ainsi que l'impact de la rencontre de celui-ci avec le néo-chamanisme de Harner.

Chapitre V. Néo-chamanisme et communautés autochtones

V.1. Introduction

Ce chapitre sera consacré à comprendre le positionnement des populations autochtones face à la transformation de leurs traditions spirituelles dans des reformulations comme celle de Harner. Puisqu'on ne peut pas rendre compte de la proposition de Harner sans s'arrêter des travaux de la *FSS* dans de communautés autochtones, nous tenterons aussi dans ce chapitre, d'évaluer l'impact des activités de préservation et de revivification des pratiques chamaniques par la *FSS*, là où elles sont en danger de disparition.

L'analyse de Hervieu-Léger des transformations religieuses pendant la période moderne nous a beaucoup aidés à comprendre la formulation néo-chamanique de Harner. Cependant, dans un autre sens, on se questionnera dans cette partie du mémoire sur l'utilité de son approche pour nous aider à comprendre ce qu'il advient du chamanisme classique du point de vue de l'intérêt des groupes et des cultures qui sont traditionnellement dépositaires du chamanisme.

V.2 Le néo-chamanisme de Harner et la revitalisations des culture des Autochtones

Au cours des dernières décennies, on assiste à un mouvement de plus en plus fort de revitalisations des cultures autochtones qui se produit partout dans le monde. Longtemps marginalisés par les Blancs, les Autochtones des États-Unis et du Canada³¹⁵

³¹⁵ Bousquet, M-P. « La spiritualité amérindienne sur la place publique : à la recherche d'un statut » dans Lefebvre, S. (2005). *La religion dans la sphère publique*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.

dénoncent la colonisation brutale, le génocide et l'ethnocide dont ils ont été victimes³¹⁶ et revendiquent leurs droits sur les terres et le patrimoine. Dans des pays d'Amérique latine comme l'Argentine, la Bolivie, le Brésil, la Colombie, l'Équateur, le Paraguay, le Guatemala, le Pérou et le Venezuela, à la suite de l'instauration de régimes démocratiques, les Indiens réclament d'être les acteurs de leur culture et de leur histoire et revendiquent leur droit d'être reconnus en tant que peuples distincts possédant leur propre identité et des cultures spécifiques³¹⁷. Des populations autochtones de la Sibérie, qui se sont constituées en petites républiques ou districts autonomes après l'effondrement du régime communiste en Union soviétique, développent maintenant un fort sentiment d'appartenance à leur communauté en essayant de mettre en valeur leur identité culturelle³¹⁸.

L'émergence de cette conscience ethnique, rencontrée également dans d'autres coins de la planète, se présente comme une réponse au désordre psychique et social résultant des politiques d'assimilation et d'intégration sociale et culturelle auxquelles les populations autochtones ont été soumises. Le besoin d'une affirmation identitaire des Autochtones a redonné une actualité aux différentes formes d'expression culturelle (organisation sociale, coutumes, langues, pratiques religieuses, croyances) qui semblent avoir toujours existé dans les sociétés autochtones.

Comme nous le verrons maintenant, l'impact de la reformulation chamanique urbaine (dont le néo-chamanisme de Harner est représentatif) sur la revitalisation des pratiques et croyances religieuses ancestrales des populations autochtones a suscité des réactions très variées. On distingue deux tendances majeures concernant le positionnement de ces communautés par rapport à la reformulation chamanique

³¹⁶ Vazeilles, D. (2008). « Connexions entre le néo-chamanisme et le néo-druidisme contemporains. Étude en anthropologie/ethnologie comparée », *Les Cahiers d'Études du Religieux* **Volume** DOI : http://www.msh-m.fr/article.php?id_article=505, (consulté 6 janvier)

³¹⁷ Shelton, D. H. (2004). « Mouvement maya et culture nationale au Guatemala », *Journal de la Société des Américanistes*, **2** (90) : 137-166.

³¹⁸ Stépanoff, C. (2004). « Chamanisme et transformation sociale à Touva », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, **35** : 155-183.

occidentale. Une première tendance conteste la légitimité du néo-chamanisme de Harner et de toute autre forme de néo-chamanisme qui s'est approprié une spiritualité autochtone et qui l'a transformée. La seconde considère le néo-chamanisme de Harner comme une ressource capable de protéger le chamanisme là où il est en péril.

V.2.a. Controverses autour de la pratique néo-chamanique

Comme la plupart des entrepreneurs néo-chamaniques, Harner s'est proposé d'apporter la connaissance chamanique aux Occidentaux à la recherche de solutions à leurs besoins psychologiques et spirituels individuels. L'approche de Harner, comme toute autre forme néo-chamanique, fait appel à des pratiques et conceptions qui sont familières à plusieurs traditions chamaniques mais qui, retravaillées, n'ont plus leur signification d'origine. Cette forme de spiritualité, qui réunit des éléments issus d'un vaste mélange des patrimoines culturels autochtones, inclut dans sa démarche des conceptions qui n'ont rien à voir avec la pratique chamanique traditionnelle. Formulés en termes d'universalité³¹⁹, les néo-chamanismes ne reflètent pas la vie spirituelle d'une communauté indigène passée ou présente. Malgré cela, toutes les formes néo-chamaniques affirment enseigner une pratique authentique, arguant du fait que leurs promoteurs ont été initiés par un ou plusieurs chamanes véritables.

Les pratiques néo-chamaniques touchent un large public. Ce dernier est composé en majorité d'individus euro-américains et européens disposés à payer pour bénéficier de ces enseignements. Cette situation amène, à côté des entrepreneurs néo-chamaniques occidentaux, la participation d'une série d'Autochtones qui souhaitent tirer un profit de l'attention portée à la spiritualité chamanique par des Occidentaux³²⁰. Le développement du tourisme chamanique a augmenté d'une façon significative le nombre de guérisseurs et de pseudo-chamanes dans les territoires autochtones. Aujourd'hui, des néo-chamanes autochtones exercent leur fonction dans des territoires non traditionnels, les grandes villes, ou voyagent parfois jusqu'en Europe pour vendre leurs services. Cette situation

³¹⁹ Wallis, R. J. (2003). *Op. cit.*, p.50.

³²⁰ Sowers, L. (Sun 09/12/1993). « Going Native/Just a trend, heartfelt seeking - or cultural theft? », *Houston Chronicle*, 2 : 1, 17-19.

tend à transformer le chamanisme classique sous des formes qui plaisent aux Occidentaux venus sur place pour profiter de rituels d'initiation et de guérison chamaniques. En fait, on constate que parallèlement à la pratique chamanique traditionnelle, se développe une seconde forme adaptée à la demande des Occidentaux qui ne correspond pas au vécu des groupes traditionnels³²¹. En Amérique du Nord, là où le chamanisme semble le plus affecté par ce genre de pratique, l'implication des Indiens dans la commercialisation de leur culture a soulevé le mécontentement de différents observateurs autochtones qui considèrent ces actions comme un danger pour leurs spiritualités. Un nombre important d'auteurs autochtones d'Amérique (par exemple Wallace Black Elk, Richard Erdoes, Sun Bear, Lynn Andrews, Edward Mc-Gaa)³²² sont dénoncés par des Autochtones. Ils sont accusés de promouvoir par leurs publications ou par les pratiques enseignées aux non-Indiens, une vision personnelle de la spiritualité chamanique et de prétendre que celle-ci est conforme aux croyances ancestrales de leurs communautés.

Comme tout autre produit de la culture de consommation, la spiritualité chamanique est devenue une marque de commerce vendue dans des ateliers de formation, livres, conférences, CD, DVD, articles rituels chamaniques, etc. et que la *FSS* ou toute autre institution néo-chamanique et entrepreneurs individuels met à la disposition des consommateurs occidentaux. Ainsi, le chamanisme est devenu un produit de consommation qui apporte des bénéfices importants à ses promoteurs. John LaVelle, directeur du *Center for the Support and Protection of Indian Religions and Indigenous Traditions*, à San Francisco, qualifie ce courant spirituel de véritable cancer qui rend difficile le travail des chefs spirituels autochtones en vue de rétablir les pratiques autochtones parmi leurs peuples³²³. Les représentants de nombreuses nations et organisations indiennes ont dénoncé cette exploitation commerciale des pratiques religieuses et rites sacrés amérindiens, qualifiée comme insultante et pillarde. Le 10 juin 1993, 500 activistes indigènes Lakota, Dakota et Nakota, appartenant à 40 nations des États-Unis et du Canada, ont signé une déclaration par laquelle ils ont protesté contre les

³²¹ Wallis, R. J. (2003). *Op. cit.*, p.199.

³²² Deloria, V. Jr. (1999). *For This Land: Writings on Religion in America*, New York, Routledge, p.261.

³²³ Sowers, L. (Sun 09/12/1993). *Art.cit.*

abus et l'exploitation de leur culture, plus particulièrement de leurs traditions spirituelles. Ils sont intervenus vivement contre les non-Indiens « wannabes » et tous les autres entrepreneurs qui exploitent leur culture. Ils sont qualifiés de charlatans qui, par leurs actions, favorisent la colonisation systématique de leur spiritualité³²⁴. Dérangés par cette appropriation abusive, ces Amérindiens ont décrété une tolérance zéro contre tous les chamanes blancs qui se sont emparés de leurs traditions. Ils ont invité toutes les populations autochtones, les chefs tribaux et les conseils de bande de toutes les autres nations indiennes à se joindre à leur cause et à dénoncer ces activités qui dépouillent les peuples autochtones de leur spiritualité.

La dénonciation du néo-chamanisme comme pratique inauthentique ou illégitime³²⁵ de certains groupes autochtones dans leur tentative de reconstruction identitaire a soulevé de nombreuses objections. Selon Philip Jenkins, même si la signification des cérémonies traditionnelles est perdue dans les reformulations urbaines du chamanisme, cela ne signifie pas que le néo-chamanisme est moins vrai³²⁶. Le chamanisme lui aussi change avec le temps, comme toute autre religion. Roberte Hamayon nous montre assez bien que le chamanisme a été marqué par des mutations profondes dans des communautés chamaniques où l'activité de chasse a cédé la place aux activités d'agriculteurs éleveurs³²⁷. La notion d'authenticité est relative dans le domaine de la religion, où les idées religieuses peuvent être empruntées et transformées de manière à ce qu'elles correspondent à de nouveaux contextes. Le fait que le néo-chamanisme s'empare d'une manière réductionniste des traditions chamaniques, mais qu'il les revête d'un sens nouveau correspondant à la société urbaine moderne ne signifie pas qu'il est inauthentique. Cette nouvelle spiritualité est aussi valide et mérite autant respect que toute religion existante³²⁸.

³²⁴ Lakota/Dakota/Nakota (late July, 1993). « Declaration of War: Against Exploiters of Lakota Spirituality », *News From Indian Country*, Wisconsin, Indian Country Communications, Inc.

³²⁵ Jenkins, P. (2004). *Dream Catchers: How Mainstream America Discovered Native Spirituality*, Oxford University Press, p.247.

³²⁶ *Ibid.* p.249.

³²⁷ Hamayon, R. N. (2003). *Op.cit.*, p.605.

³²⁸ *Ibid.* p.249.

Malgré les protestations des activistes autochtones selon lesquelles cette spiritualité détourne la mise en valeur des cérémonies traditionnelles, la pratique chamanique modulée au tourisme occidental ainsi que la production des ouvrages de certains Autochtones de tendance Nouvel-Âge s'avèrent une source d'inspiration pour le néo-chamanisme. La *FSS* organise souvent des excursions en terre chamanique³²⁹ et des conférences et ateliers en collaboration avec des associations autochtones³³⁰ ou en collaboration avec des chamanes autochtones de différents coins du monde³³¹. Le contact constant avec les sociétés chamaniques devient un facteur positif pour le néo-chamanisme de Harner. Cela permet à la fondation de s'afficher comme pratiquant un chamanisme authentique et permet aux fidèles participants, pour lesquels un minimum d'expérience chamanique est requis, la possibilité de découvrir de nouvelles méthodes qui peuvent ultérieurement être intégrées dans leur pratique quotidienne.

V.2.b. L'extension des pratiques du néo-chamanisme de Harner dans des communautés indigènes

Tandis qu'une grande partie des communautés indiennes réagissent avec intolérance face à la nouvelle spiritualité chamanique qui représente un danger pour leur culture, une autre partie voit dans cette manifestation, plus spécifiquement dans la *FSS*, une possibilité de rétablir ou de préserver la pratique chamanique.

Dans cette perspective, la *FSS* répond à des demandes d'Autochtones en vue de les aider à rétablir et à maintenir leurs propres traditions chamaniques. Des groupes appartenant aux peuples Inuit et Sami ont sollicité la collaboration de la *FSS* pour pouvoir reconstituer leurs anciennes connaissances chamaniques³³². En Sibérie, en Laponie, en Australie, au Canada, au nord des États-Unis et en Alaska, ou même en Chine, la

³²⁹ *The foundation for shamanic studies* de France. www.chamanisme.ch/perou09.htm, consulté le 2 Juin 2009.

³³⁰ La *FSS* travaille actuellement avec la Fédération Suhar, organisation autochtone d'Amérique du Sud, qui rassemble tous les Indiens Shuar d'Équateur.

³³¹ *The foundation for shamanic studies* de France. www.chamanisme.ch/tsakimp09-1.htm, consulté le 2 Juin 2009.

³³² Wallis, R. J. (2003). *Op. cit.*, p.221.

fondation, par ses représentants, forme de nouveaux chamanes partout où l'on fait appel à elle.

Wallis affirme que cette demande a offert à Harner l'occasion de démontrer que sa prétention à l'existence d'un chamanisme universel, d'abord propagée auprès des populations occidentales, pourrait tout autant s'appliquer à la reconstruction du chamanisme dans des régions où il est menacé ou déjà disparu. Dans ce travail, Harner, par sa fondation, enseigne le néo-chamanisme comme méthode générale et il laisse aux membres de ces sociétés tribales le soin d'élaborer et d'intégrer ces pratiques à leurs propres conditions dans le cadre de leurs cultures traditionnelles.

Dans les années 1990, la *FSS* a été impliquée dans un projet de renaissance du chamanisme dans l'ex-république soviétique de Tuva³³³. Des représentants de la fondation ont enseigné un savoir-faire chamanique aux populations de cette région dans le but d'établir un premier contact chamanique avec le monde des esprits. Avec un travail accompli en peu de temps, la *FSS* remplace la transmission chamanique traditionnelle complexe et étalée sur plusieurs années d'apprentissage. En même temps, la *FSS* encourage les participants locaux de cette république à enseigner aux générations plus jeunes cette forme de chamanisme en l'habillant avec des éléments culturels locaux.

Selon Wallis, ces pratiques sont profondément problématiques. La renaissance du chamanisme dans cette république comme dans toutes les autres sociétés traditionnellement chamaniques où la fondation est désormais présente devrait impliquer des groupes chamaniques du même univers culturel au lieu de faire appel aux services de la *FSS*. L'implication de la fondation dans un tel projet implique des risques majeurs. En effet, il existe toujours un danger d'imposer un point de vue occidental aux dépens de ce que le chamanisme traditionnel fait valoir dans le cadre culturel de ces communautés³³⁴

³³³ Brunton, B. (Spring 1994). « Tuva, Land of Eagles—The Foundation's 1993 Expedition to Tuva », *Shamanism* 7 (1) : 3-7; Grimaldi, S. (1996). « Learning from a Master: An Ulchi Shaman Teaches in America » *Shamanism* 9 (2) : 7-11; Uccusic, P. (Fall/Winter 2000). « Shamanism Alive and Well : The 1999 Legacy of the First *FSS* Expedition to Tuva » *Shamanism* 13 (1 and 2) : 4-9.

³³⁴ Wallis, R. J. (2003). *Op. cit.*, p.223.

La fondation est engagée également dans le travail de préservation du chamanisme au Népal, en Asie centrale, en Amazonie et en d'autres régions où il est menacé de disparaître.

Une attention particulière est accordée au repérage des chamanes dans les pays moins développés où le chamanisme ancien est en danger d'extinction. Ceux qui sont désignés par le Conseil d'administration de la *FSS* comme des « trésors vivants du chamanisme » sont soutenus financièrement afin de leur permettre de transmettre le savoir et les connaissances chamaniques à leurs communautés, comme cela aurait été le cas du chamane tibétain Wangchuk, décédé récemment et du chamane Daur Sichingua, de la Mongolie intérieure, en Chine, aux dires de la *FSS*³³⁵. Le projet même de préservation du chamanisme en est menacé, parce que ce sont toujours les critères de la fondation qui ont de l'influence. Selon Paul C. Johnson, cette implication financière place la fondation dans une position où c'est elle qui établit qui est un véritable chamane et pourrait donc recevoir une allocation financière pour sa stabilité économique afin de s'occuper à transmettre son savoir aux individus de sa communauté³³⁶.

Les activités de préservation et de reconstruction du chamanisme de la fondation de Harner ont soulevé de nombreuses critiques concernant l'impact de son approche sur les traditions chamaniques. Wallis voit dans ces activités une pratique néocoloniale insidieuse³³⁷. La spécificité de ces actions, plus subtiles qu'une action coloniale classique trop dure et simpliste, consiste, selon le même auteur, du fait que la demande d'enseignement vient des groupes autochtones et que les intentions de la fondation de revivifier les traditions chamaniques sont sincères et de bonne volonté³³⁸. Mais, indifféremment de ces particularités qui légitiment les actions de la fondation dans le contexte autochtone, une telle implication ne laisse pas indemnes les traditions chamaniques qu'elle compte préserver. En effet, soutient Wallis, les critères indigènes selon lesquels quelqu'un peut devenir un chamane dans une communauté donnée peuvent

³³⁵ *The foundation for shamanic studies*, www.shamanism.org/fssinfo/fsswork.html, consulté le 2 Juin 2009.

³³⁶ Johnson C. Paul (1995). *Art. cit.*

³³⁷ Wallis, R. J. (2003). *Op. cit.*, p.220.

³³⁸ *Ibid.*, p.224.

ne pas coïncider avec ceux de la fondation; enfin, le néo-chamanisme de Harner en général ne peut pas s'ajuster à toute la diversité culturelle et aux nuances du chamanisme.

L'analyse de l'impact de la reconstruction chamanique, là où la *FSS* est engagée, nous révèle que les actions de celle-ci ont des conséquences sur la pratique chamanique traditionnelle. Tendante à imposer son propre concept occidental du chamanisme dans ces régions, la *FSS* ne fait qu'effacer les distinctions entre le néo-chamanisme de Harner et le chamanisme classique³³⁹. En revitalisant leurs propres traditions par une vision occidentale de la pratique chamanique, les chamanes autochtones légitiment la transposition chez eux des éléments d'une culture occidentale moderne qui contaminera inévitablement la société traditionnelle. L'évaluation d'une telle implication ne peut pas être traitée dans le contexte de la présente étude. Ce phénomène peut constituer lui-même un objet d'analyse pour une étude distincte qui tiendrait compte de sa complexité.

V.3. Conclusion

Le contact que la *FSS* maintient avec le chamanisme traditionnel s'avère une source d'inspiration continue pour le néo-chamanisme de Harner et un moyen de se présenter comme une pratique chamanique véritable. Cependant dans le contexte traditionnel, les opinions sur le néo-chamanisme de Harner ainsi que toute autre reformulation chamanique urbaine sont partagées. On enregistre une contestation de la légitimité de ces pratiques spécialement dans les communautés autochtones nord-américaines, là où cette spiritualité fut lancée jusqu'à la cooptation de la *FSS* dans des projets de sauvegarde du chamanisme traditionnel dans différentes régions du monde.

L'approche de Hervieu-Léger nous aide beaucoup à comprendre ce qui se produit du côté du sujet moderne qui veut faire du chamanisme. Mais elle ne peut pas nous aider à comprendre l'enjeu du côté des Autochtones qui voient leurs traditions prises et transformées, ou encore des Autochtones qui comptent sur la *FSS* pour revitaliser leurs propres traditions. L'appropriation des traditions chamaniques par des Blancs, dénoncée

³³⁹ *Ibid.*, p.222.

depuis déjà longtemps, est vue comme une transformation de ces traditions en fonction des religiosités contemporaines et n'a pas seulement une dimension personnelle. L'individualisation de la pratique chamanique est porteuse d'effets collectifs, politiques et néocoloniaux. Les actions de la *FSS*, comme les actions de toute autre appropriation occidentale du chamanisme, vident le chamanisme de sa dimension sociopolitique et, là où elle est engagée dans des projets de restauration du chamanisme, imposent leur propre acception de la pratique chamanique. Dans son approche, Hervieu-Léger ne montre pas ce fait parce qu'elle entend plutôt éclairer les parcours spirituels d'Occidentaux contemporains³⁴⁰. Elle ne travaille pas dans une perspective postcoloniale, qui devrait aussi être considérée, au-delà de la présente étude, à une étude plus complète des enjeux du néo-chamanisme de Harner.

Conclusion

Dans le premier chapitre de notre mémoire, nous nous sommes questionnés sur les nouvelles formes du religieux dans le contexte contemporain, ainsi que sur les orientations nouvelles des engagements religieux et les formes de communalisation mises en place par les nouveaux regroupements religieux. Nous avons constaté que la démarche de rationalisation et d'autonomisation des pratiques sociales par rapport à la religion entraîne une transformation du phénomène religieux. La nouvelle manifestation religieuse engendre l'apparition de plusieurs phénomènes inédits dont la standardisation des produits offerts à la consommation de masse, la circulation des croyants, l'orientation des croyances vers ce monde-ci, une typologie à deux termes d'accomplissement de soi et des formes inédites de communalisation différentes des configurations traditionnelles. Selon Danièle Hervieu-Léger, il y a trois formes de socialisation (de consommateurs, de

³⁴⁰ Précisons cependant que l'analyse des nouvelles formes du religieux dans les sectes qui est faite par Hervieu-Léger relève la dimension politique présente dans la manifestation des sectes en France, Mais on aura compris que cela est effectué dans un tout autre sens que celui d'une critique postcoloniale.

pratiquants et d'utopistes militants) correspondant à trois types d'engagement spirituel (la demande de services spirituels ponctuels, la recherche d'une forme d'entraînement spirituel, l'accès à un nouvel état de vie).

Dans le deuxième chapitre, qui était consacré à l'étude du chamanisme classique, nous nous sommes questionné sur les diverses modalités du chamanisme concernant le chamane et l'institution chamanique. Nous avons constaté que le chamanisme repose sur l'idée de contact et de médiation avec le monde invisible. Le chamane, qui agit comme intermédiaire entre le monde des humains et celui des esprits, représente l'élément central du chamanisme. Indifféremment des modalités d'élection à cette fonction, le chamanisme est ouvert à ceux qui sont en mesure d'établir et de maintenir un contact avec le surnaturel. L'apprentissage auprès d'un ou de plusieurs chamanes joue un rôle essentiel à la formation du futur chamane. On a constaté également que la pratique chamanique se définit par rapport à autrui : le chamane agit pour le bien des membres de sa communauté. Il remplit différentes fonctions dont l'objectif ultime est de maintenir l'équilibre de la communauté.

Dans le troisième chapitre concernant le néo-chamanisme de Michael Harner, nous nous sommes questionné sur les caractéristiques et les particularités qui se dégagent de cette nouvelle spiritualité. Nous avons remarqué que le néo-chamanisme de Michael Harner représente une collection de pratiques et de croyances d'abord recueillies dans plusieurs sociétés chamaniques, puis adaptées à la société occidentale. Formulé en termes d'universalité, le néo-chamanisme de Michael Harner est présenté comme une « technique » spirituelle capable d'aider les individus dans leur quête de sens. L'accomplissement de soi et la pratique d'(auto)-guérison sont les biens symboliques avec lesquels cette approche se présente sur le marché religieux.

Le quatrième chapitre a été dédié à l'analyse du néo-chamanisme de Michael Harner. Nous nous sommes questionnés sur les éléments qui font la différence entre l'approche de Harner et le chamanisme classique, les stratégies de transformations des éléments chamaniques dans une pratique spirituelle moderne, le type de spiritualité que

constitue ce néo-chamanisme selon la théorie des nouvelles formes religieuses de Hervieu-Léger, ainsi que sur la perception de cette nouvelle spiritualité dans le milieu autochtone. Nous avons constaté que l'approche de Harner se différencie de la conception classique du chamanisme quant à la manière d'initier le chamane et quant à sa fonction sociale. La nouvelle pratique chamanique de Harner est ouverte à quiconque désire suivre cette voie. De plus, les adeptes pratiquent un chamanisme pour eux-mêmes en ignorant la dimension sociale du chamanisme classique. Pour les éléments empruntés à plusieurs traditions chamaniques, Harner utilise une série de stratégies (par exemple l'universalisation, l'homogénéisation, la psychologisation et l'individuation) afin de les rendre compatibles à la nouvelle demande religieuse.

Les données de l'analyse du néo-chamanisme de Harner contenues dans ce chapitre confirment notre hypothèse de départ : cette approche n'est qu'un reflet de la transformation que le fait religieux a subie pendant la période moderne.

La structure du néo-chamanisme de Harner fait de celui-ci une pratique spirituelle moderne, qui trouve une place bien précise dans le marché religieux selon la typologie de demande spirituelle et la forme de communalisation qui en découle selon Hervieu-Léger. Toujours en prenant appui sur la typologie des nouvelles religiosités de Hervieu-Léger, nous avons constaté que cette approche s'adresse aux individus en quête de services spirituels ciblés. Dans le cadre de ces ateliers, elle facilite une forme de socialisation minimale et intense qui assure la stabilité des croyances de chaque individu.

Le cinquième chapitre de notre mémoire a été dédié à comprendre le positionnement des Autochtones face à la transformation de leur culture dans une pratique religieuse nouvelle. On a constaté que le néo-chamanisme de Harner suscite différentes réactions dans le contexte chamanique autochtone, qui vont de la contestation de cette pratique quant à sa prétention chamanique jusqu'à la cooptation dans des programmes de revitalisation des formes chamaniques traditionnelles. Le contact constant avec le chamanisme traditionnel, que la *FSS* maintient par des voyages en terre chamanique et par le travail que les fidèles de la fondation accomplissent avec des

chamanes autochtones, devient une source d'inspiration continue pour le néo-chamanisme de Harner et un moyen de légitimation de cette nouvelle spiritualité comme une pratique chamanique authentique.

Appliquée au néo-chamanisme, l'approche de Hervieu-Léger s'avère éclairante, mais aussi porteuse de ses limites, lorsqu'il s'agit de traiter les offres de revitalisation des cultures chamaniques par la *FSS*. De plus, la transformation du chamanisme classique dans une pratique religieuse individuelle, décontextualisée et généralisante, comporte comme nous l'avons vu dans le dernier chapitre, une dimension politique et néocoloniale qui requiert la plus grande attention.

L'implication de la *FSS* dans le projet de reconstruction et de revitalisation de la pratique chamanique là où elle est en voie de disparition impose un point de vue occidental relativement à ce que doit être ou non le chamanisme. Une étude sur la transformation du chamanisme classique au contact du néo-chamanisme occidental sera intéressante à réaliser pour comprendre la complexité de ce phénomène.

Bibliographie.

Livres.

Berger, P. L. (1971). *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Paris, Éditions du Centurion.

Berger, P. L. (1972). *La rumeur de Dieu; signes actuels du surnaturel*, Paris, Éditions du Centurion.

Berger, P. L. (2001). *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard Éditions.

Bergeron, R. (1997). *Vivre au risque des nouvelles religions*, Montréal, Médiaspaul.

Bergeron, R. (1982). *Le cortège des fous de Dieu: un chrétien scrute les nouvelles religions*, Montréal, Éditions Paulines.

Brand, A. (1699). *Relation du voyage de Mr Evert Isbrand, envoyé de Sa Majesté czarienne à l'empereur de la Chine, en 1692, 93, & 94 ... Avec une lettre de Monsieur *** , sur l'État Présent de la Moscovie*, Amsterdam, J.-L. de Lorme.

Boisvert, Y. (1996). *Le monde postmoderne : analyse du discours sur la postmodernité*, Montréal, L'Harmattan.

Bouchard, Alain (1992). Le Nouvel Âge sous le regard des sciences humaines. En Bergeron, R., (dir.) *Le Nouvel Age en Question*. (p.35-61). Montréal, Éditions Paulines.

Bousquet, M-P. « La spiritualité amérindienne sur la place publique : à la recherche d'un statut » dans Lefebvre, S. (2005). *La religion dans la sphère publique*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.

Bouteiller, M. (1950). *Chamanisme et guérison magique*, Paris, Presses Universitaires de France.

Boutroux, E. (2001). *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, Paris, Ernest Flammarion.

- Bourseiller, C. (2005). *Carlos Castaneda : La vérité du mensonge*. Paris, Editions du Rocher.
- Bureau, R. (2003). *Anthropologie, religions africaines et christianisme*. Paris, Karthala
- Campiche, Roland J., Dubach Alfred, Bovay Claude, Krügger Michael, Voll, Peter, (1992). *Croire en Suisse(s). Analyse des résultats de l'enquête menée en 1988/1989 sur la religion des suisses*, Lausanne, L'Age d'Homme.
- Campiche, Roland J., Broquet Raphaël, Dubach Alfred, Stolz Jörg, (2004). *Les deux visages de la religion, Fascination et désenchantement*, Genève, Labor et Fidès.
- Castaneda, C. (1972). *L'Herbe du diable et la petite fumée : une voie yaqui de la connaissance*. Paris, Le Soleil noir.
- Castaneda, C. (1985). *L'herbe du diable et la petite fumée : une voie Yaqui de la connaissance*, Paris, Union générale d'éditions.
- Chaumeil, J.-P. (1983). *Voir, savoir, pouvoir : le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Churchill, W. (1992). *Fantasies of the Master Race: Literature, Cinema and the Colonization of American Indians*, Monroe, Maine, Common Courage Press.
- Costa, J.-P. (2007). *Les chamans hier et aujourd'hui*. Paris, Éditions Alphée.
- Culas, C. (2005). *Messianisme hmong aux XIXe et XXe siècles. La dynamique religieuse comme instrument politique*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Czaplicka M.A. (1969). *Aboriginal Siberia, a study in social anthropology*, Oxford, Clarendon press.
- De la Garza, Mercedes (1993). *Le chamanisme Nauha et Maya*, Paris, Guy Trédaniel Éditeur.
- Eliade, M. (1951). *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot.

- Eliade, M. (1962). *Méphistophélès et l'androgynie*, Paris, Gallimard.
- Ferguson, M. (1981). *Les enfants du verseau : pour un nouveau paradigme*. Calmann-Lévy.
- Ferreux, M.-J. (2003). *Le New-Age. Ritualités et mythologies contemporaines*, Paris, L'Harmattan.
- Fontaine, J.-L. (2006). *Croyances et rituels chez les Innus, 1603-1650 : l'univers religieux traditionnel des Tsja[che]nnut*, Québec, Éditions GID.
- Ghasarian, C. (2006). Réflexions sur les rapports entre le corps, la conscience et l'esprit dans les représentations et pratiques néo-chamaniques. En Schmitz, O. (Ed.) *Les médecines en parallèle*, (p.139-173). Paris, Éditions Karthala.
- Guédon, M.-F. (2005). *Le rêve et la forêt. Histoires de chamanes nabesna*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Grimes, R. L. (2000). *Deeply into the Bone. Re-Inventing Rites of Passage*. University of California Press.
- Hamayon, R. (1990). *La chasse à l'âme : esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- Harner, M. (1972). *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*. Berkeley: University of California Press.
- Harner, M. (1973). *Hallucinogens and shamanism*. New York, Oxford University Press.
- Harner, M. (1982). *La voie spirituelle du chamane : Le Secret d'un sorcier indien d'Amérique du Nord*, Paris, Éditions Albin Michel.
- Harner, J. M. (1997). *Les Jivaros hommes des cascades sacrées*, Paris, Payot.
- Hervieu-Léger, D. (1986). *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du catholicisme occidental*, Paris, Éditions du Cerf.

Hervieu-Léger, D. (1999). *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.

Hervieu-Léger, D. (2001). *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy.

Hell, B. (1999). *Possession et chamanisme : les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion.

Kepel, G. (1991). *La revanche de Dieu*, Paris, Éditions du Seuil.

King, S. (1990). *Urban Shaman*. Fireside.

Ksenofontov, G. (1998). *Les chamanes de Sibérie et leur tradition. Suivi de Chamanisme et christianisme*, Paris, Albin Michel.

Jakobsen, M. D. (1999). *Shamanism. Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing*, New York, Oxford, Berghahn Books.

Jenkins, P. (2004). *Dream Catchers: How Mainstream America Discovered Native Spirituality*. Oxford University Press.

Jr., Vi Deloria (1999). *For This Land: Writings on Religion in America*, New York, Routledge.

Lévi-Strauss, C. (1974). *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

Lewis, J. R. (2004). *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, New York, Oxford University Press.

Lewis, I. M. (1977). *Les religions de l'extase; étude anthropologique de la possession et du chamanisme*, Paris, Presses universitaires de France.

Lewis-Williams, D. (2003). *L'Esprit dans la grotte. La conscience et les origines de l'art*, Paris, Éditions du Rocher.

Liotard, Jean-François (1979). *La Condition postmoderne*, Paris, Minuit.

- Mayer, J.-F. (1985). *Sectes nouvelles : un regard neuf*, Paris, Éditions du Cerf.
- Müller, M. (1867). *Chips from a German Workshop*, Vol.1, London,
- Narby, J. and Huxley, F. (2001). *Shamans Through Time: 500 Years on the Path to Knowledge*. New York, Tarcher. Petrovitch, A. (1970). *La vie de l'Archiprêtre Avvakum écrite par lui-même*, Paris, Gallimard.
- Perrin, M. (2002). *Le chamanisme*. Presses Universitaires De France.
- Puharich, A. (1959). *Sacred Mushroom: Key to the Door of Eternity*. New York, Doubleday & Company, Inc.
- Rothenberg, J. e. (1985). *Technicians of the Sacred: A Range of Poetry from Africa, America, Asia, Europe, and Oceania*, Los Angeles and London, University of California Press.
- Sapa Héhaka (Black Elk) (1975). *Les rites secrets des Indiens Sioux*, Paris, Payot.
- Sapa Héhaka (1987). *Elan-Noir parle : La vie d'un saint homme des Sioux oglalas*. Paris, Le Mail.
- Vermette, J. (1990). *Les sectes*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Vitebsky, P. (2006). *Les chamanes , Le grand voyage de l'âme, forces magiques, extase et guérison*, Sagesses Du Monde.
- Voisenat, C. et Lagrange, P. (2005). *L'ésotérisme contemporain et ses lecteurs*. Paris, Bibliothèque Centre Pompidou.
- Wallace, A. F. C. (1961). *Culture and Personality*. New York, Random House.
- Weber, M. (2003). *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.
- Weber, M. (1959). *Le savant et le politique*, Paris, Union Générale d'Éditions.
- Willaime, J.-P. (1995). *Sociologie des religions*, Paris, Presses universitaires de France.

Articles

- Aubert, N. (2008). « Les nouvelles quêtes d'éternité » *Études*, **408** (2) :197-207.
- Baubérot, J. (2006). « Modernité tardive, religion et mutation du public et du privé (à partir de l'exemple français) », *Social Compass*, **53**(2), 155–168.
- Berger, P. et T. Luckmann (1967). « Aspects sociologiques du pluralisme », *Archives de sociologie des religions*, **23**: 117-127.
- Brunton, B. (Spring 1994). "Tuva, Land of Eagles—The Foundation's 1993 Expedition to Tuva ", *Shamanism*, **7**(1): 3-7.
- Chagnon, R. (1986). « Les nouvelles religions d'inspiration orientale au Québec », *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*, sous la dir. de Y. Desrosiers, Montréal, Fides, p. 169-183.
- Champion, F. (2000). « Thérapies et nouvelles spiritualités » *Sciences Humaines - Hors Série*, 106: 32-35.
- Davis H. Shelton (2004). « Mouvement maya et culture nationale au Guatemala », *Journal de la Société des Américanistes*, **2**(90): 137-166.
- Dorais, L.-J. et Huy Nguyễn (1998). « Le Tho Mâu, un chamanisme vietnamien? », *Anthropologie et Sociétés*, **22** (2) : 183-209.
- Garnoussi, N. (2005). « Le développement de nouvelles ressources de sens ``psycho-philo-spirituelle`` dérégulation des savoirs et nouvelle offre idéologique », *Social Compass*, **52**(2) :197-210.
- Geoffroy, M. (1999). « Pour une typologie du nouvel âge », *Cahiers de recherche sociologique*, 33: 51-83.
- Genep, A. V. (1903). « De l'emploi du mot "chamanisme" », *Revue de l'histoire des religions*, **XLVII** : 51.

Guédon, M.-F. (1992). « Le chamanisme, et les chamanismes, dans les traditions du Pacifique nord », *Religiologiques*, **6** : 183-198.

George Devereux (Oct., 1961) "Shamans as Neurotics" *American Anthropologist*, New Series, **63**(5): 1088-1090.

Grimaldi, S. (1996). "Learning from a Master: An Ulchi Shaman Teaches in America", *Shamanism*, **9**(2): 7-11.

Hamayon, R. (1992). « Stakes of the Game: Life and Death in Siberian Shamanism », *Diogenes*, **158** : 69-85.

Hamayon, R. N. (2003). « Faire des bonds fait-il voler l'âme ? De l'acte rituel en Sibérie chamaniste », *Ethnologies*, **25** (1) : 29-53.

Hamayon, R. (novembre/décembre 2005). « Le concept de chamanisme : une construction occidentale », *Religion & Histoire*, **5**: 8-23.

Handelman, D. (1999). "The playful seduction of neo-shaman ritual." *History of Religions*, 39(1): 65-72.

Hervieu- Léger, D. (1985). « Sécularisation et modernité religieuse », *Esprit*, **106**: 50-62.

Hervieu-Léger, D. (2005). « Bricolage vaut-il dissémination? Quelques réflexions sur l'opérationnalité sociologique d'une métaphore problématique », *Social Compass*, **52**(3) : 295–308.

Jeffrey, D. (printemps 1999). « Religion et postmodernité : un problème d'identité », *Religiologiques*, **19**: 15-30.

Johnson, C. P. (1995). "Shamanism from Ecuador to Chicago: a case study in new age ritual appropriation " *Religion*, **25**(2): 163-178.

Lambert, Y. (1994). « Un paysage religieux en pleine évolution », *Les valeurs des Français*, sous la dir. de H. Riffaut, Paris, Presses Universitaires de France.

- Lakota/Dakota/Nakota (late July, 1993). "Declaration of War: Against Exploiters of Lakota Spirituality", *News From Indian Country*. Wisconsin, Indian Country Communications, Inc.
- Lemieux, R. et M. Milot (1992). « Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche sociologique », *Les cahiers de recherche en sciences de la religion*, **11**: 23-89.
- Lemieux R. et *al.* (1993). « De la modernité des croyances. Continuités et ruptures dans l'imaginaire religieux », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, **81** (1) : 91-115.
- Lemieux, R. (1999). « Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire », *Cahiers de recherche sociologique*, **33** : 19-50.
- Lewis I. M. (Jun., 1993) « Malay Bomohs and Shamans" *Man*, **28** (2): 361.
- Maddox, J. L. (Jul. - Sep., 1930). « The Spirit Theory in Early Medicine », *American Anthropologist*, **32** (3): 503-521.
- Peters, L. G. (Feb. 1982). « Trance, Initiation, and Psychotherapy in Tamang Shamanism », *American Ethnologist*, **9** (1): 21-46.
- Rocchi, V. (2003). « Des nouvelles formes du religieux? entre quête de bien-être et logique protestaire: le cas des groupes post-Nouvel-Age en France », *Social Compass*, **50**(2): 175-189.
- Rose, Wendy. (1992). The Great Pretenders: Further Reflections on White Shamanism. in M. Annette Jaimes (ed.) *The State of Native America: Genocide, Colonisation and Resistance*. pp. 403-421. Boston, Massachusetts South End Press.
- Saladin d'Anglure, B. et Françoise Morin (1998). « Mariage mystique et pouvoir chamanique chez les Shipibo d'Amazonie péruvienne et les Inuit du Nunavut canadien », *Anthropologie et sociétés*, **22** (2) : 49-74.
- Schwartz, H. (1971). « Eschatology or Futurology? On the Interdependence between Christian Eschatology and Secular Progress », *Theologische Zeitschrift*, **27**: 347-364.

- Stark, R., Bainbridge, W. S., (1980). « Secularisation, revival and cult formation », *Annual Review of the Social Sciences of Religion*, **4**: 85-119.
- Seguy, J. (Jan. - Mar. 1965). "Le non-conformisme sectaire en France." *Revue française de sociologie*, **6**(1): 44-57.
- Silverman, J. (1967). « Shamans and Acute Schizophrenia », *American Anthropologist*, **69** : 21-31.
- Stépanoff, C. (2004). "Hamanisme et transformation sociale à Touva", *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, **35**: 155-183.
- Sowers, L. (Sun 09/12/1993). "Going Native/Just a trend, heartfelt seeking - or cultural theft?", *Houston Chronicle*, Houston, Hearst Corporation. **2**: 1, 17-19.
- Townsend, J. B. (1999). "Core Shaman and Neopagan Leaders of the Mystical Movement in Contemporary Society ", *Dialogue & Alliance*, **13**(1): 100-122.
- Townsend B. Joan (2004) "Individualist Religious Movements: Core and Neo-shamanism", *Anthropology of consciousness*, **15**(1): 1-9.
- Uccusic, P. (Fall/Winter 2000). "Shamanism Alive and Well: The 1999 Legacy of the First FSS Expedition to Tuva " *Shamanism*, **13**(1 and 2): 4-9.
- York Michael (1999). « Le supermarché religieux: ancrages locaux du Nouvel Age au sein du réseau mondial », *Social Compass*, **42**(2): 173–179.
- Willaime, J.-P. (1996). « La sécularisation contemporaine du croire », *Les nouvelles manières de croire : judaïsme, christianisme, islam, nouvelles religiosités*, sous la dir. de Leila Babes, Paris, Éditions de l'Atelier.

Mémoires

- Savard, M. (2003). *Le néo-chamanisme en contexte montréalais*, Mémoire de M.A. (Anthropologie) Montréal, Université de Montréal.

Laflamme, C. (2002). *Le néo-chamanisme: définition d'une religiosité postmoderne*, Mémoire de M.A. (Sciences des religions), Université du Québec à Montréal

Sites Internet

Site officiel de *The foundation for shamanic studies*, consulté le 28 septembre 2008 de <http://www.shamanism.org/workshops/index.php>

Publications en ligne

Vazeilles, D. (2008) Connexions entre le néo-chamanisme et le néo-druidisme contemporains. Étude en anthropologie/ethnologie comparée. *Les Cahiers d'Etudes du Religieux*, **Volume**, DOI : http://www.msh-m.fr/article.php3?id_article=505 (consulté le 6 janvier 2009).