

**Denise Lombardi** est docteure en anthropologie, chercheuse à l'Université de Turin (Unito) au département d'études Cultures Politiques et Société (CPS). Elle est également une membre associée du laboratoire Groupe Sociétés Religions et Laïcités (GSRL, UMR 8582, CNRS/EPHE-PSL) et du laboratoire Contemporary Religions and Faiths in Transitions (CRAFT – Unito). Relevant de l'anthropologie du religieux et de la santé, ses travaux s'intéressent aux spiritualités contemporaines, au pluralisme religieux en contexte hospitalier, au néo-chamanisme, au pluralisme thérapeutique dans les sociétés occidentales, au bien-être et à la santé mentale.

**Mots-clés :** néo-chamanisme – France – rituel thérapeutique – animal totémique – visualisation

## « Se retrouver, c'est déjà se soigner ». Processus thérapeutique, ou de la découverte médiatisée de soi, à travers des pratiques néo-chamaniques

**Denise Lombardi,**  
*Université de Turin (Unito) /CRAFT/GSRL*

### Introduction

Cet article repose sur l'ethnographie d'un stage organisé pendant l'été 2007 par Jessica<sup>1</sup>, formatrice psychologue et néo-chamane française, et Juan Diego, néo-chaman mexicain. Jessica se définit comme une « chamane moderne » et fonde ses discours sur l'existence d'un présupposé chamanisme des Indiens d'Amérique du Nord. Elle revendique un lien de parenté avec eux qui a été déterminé par sa rencontre avec certains membres de la population Lakota<sup>2</sup>. Quant à Juan Diego, il se présente comme un chaman du peuple Otomi<sup>3</sup> et se fait porte-parole de son peuple.

Ce stage de six jours s'est déroulé au mois de juillet au Village du Lac, un centre récréatif situé dans une des extrémités du Parc naturel régional des monts d'Ardèche, en France. La participation à ce stage sera ici l'occasion de comprendre le fonctionnement de cette forme particulière de rituel thérapeutique qui permet aux participants de « rentrer en contact avec eux-mêmes » grâce à la médiation ritualisée d'« entités chamaniques ». Nous prendrons surtout en considération le déroulement du « voyage chamanique » au son du tambour et la rencontre avec « l'enfant intérieur » en tant que pratiques pouvant rendre compte de la complexité de ces rituels contemporains. Les séminaires néo-chamaniques sont à considérer comme des pratiques spirituelles à visée thérapeutique qui mettent en œuvre des savoirs définis comme « indigènes » par les adeptes des ces pratiques, et qui se sont diffusées rapidement partout dans le monde à partir des années 1980-1990, indépendamment de toutes références historiques et culturelles locales (Lombardi, 2018). Nous pouvons observer que, dans nos

<sup>1</sup> Tous les noms utilisés dans cet article ont été modifiés.

<sup>2</sup> Les Lakota sont une des sociétés amérindiennes d'Amérique du Nord et ils constituent la division la plus occidentale des groupes connus sous le nom de Sioux (Aujollet, 1997 : 283).

<sup>3</sup> Les Otomi sont un groupe ethno-linguistique du Mexique central.

sociétés, les thérapies non conventionnelles fascinent certains patients en raison des interprétations qu'elles proposent (Marcellini *et al.*, 2000), lesquelles se constituent en « matrice de sens » (Schmitz, 2006 : 10) et permettent de répondre à une quête de sens pour l'individu en difficulté (Rossi, 2007 : 25).

Les séances de néo-chamanisme en France permettent aux participants de retrouver un bien-être personnel, essentiellement psychique et physique (Lombardi, 2018 : 48 ; Ghasarian, 2006). Les pratiquants manifestent une intentionnalité individuelle importante, avec une adhésion variable à ces pratiques, modulée en fonctions des différentes étapes de leur vie et construite à partir de la cumulation d'autres expériences similaires. L'engagement dans ces formes singulières de l'expérience demeure toujours en devenir et il participe d'une construction de soi, dans le cadre d'une volonté de gérer des difficultés rencontrées. Cet « art de l'existence » a bien été explicité par Michel Foucault qui observait déjà, en se référant à Sénèque, comment les anciennes civilisations grecques disposaient d'un vocabulaire conçu pour « désigner les formes différentes qui doivent prendre le soin de soi et la hâte avec laquelle on cherche à se rejoindre soi-même » (1984 : 65).

À travers l'offre de dispositifs thérapeutiques alternatifs, l'individu acquiert une marge de manœuvre supplémentaire pour faire face au traitement de ses problèmes somatiques, psychiques et/ou émotionnels. Le pouvoir de choisir parmi plusieurs dispositifs thérapeutiques, c'est-à-dire d'augmenter l'étendue des choix possibles, devrait permettre à l'individu de constituer une nouvelle relation dotée de sens entre lui-même et ses problèmes (Henckes et Marquis, 2020). Ces formes de thérapies alternatives et les différents choix qu'elles offrent donnent l'impression à l'individu d'avoir une autonomie plus importante et davantage de pouvoir sur ses difficultés individuelles. Dans cet article, nous analyserons les logiques internes qui permettent aux participants de mettre en place des dispositifs thérapeutiques au moment des séminaires, avec une cohérence à dimension variable.

### **Méthodologie et rôle du chercheur**

Le séminaire dont nous analyserons certains aspects dans cet article fait partie de notre premier terrain de recherche mené en 2007, à partir duquel nous avons commencé à recueillir les données nécessaires pour élaborer notre thèse (soutenue en 2016). Ce premier séminaire nous a permis pendant les années suivantes de continuer à suivre les deux néo-chamanes qui l'animaient. Les activités de Juan Diego, en France et au Mexique, ont été le socle d'une enquête de terrain multi-située (Ghasarian, 2004) tout en illustrant la mobilité des pratiques rituelles et de ses praticiens. Le choix de nous déplacer en suivant les différents acteurs s'est révélé heuristiquement fécond. Il a en effet été l'occasion de repenser la notion de « terrain » au-delà de l'ancrage territorial usuel, car les pratiques néo-chamaniques n'ont pas de lieux physiques, géographiques ou historiques auxquels se référer. C'est la présence du néo-chaman, avec sa panoplie d'objets et de pratiques, qui crée des espaces spirituels répondant aux attentes des participants.

Au début de ce travail, la bibliographie sur le sujet était rare et le rôle du chercheur dans ce type de recherches était particulièrement délicat à concevoir, tout comme la position d'extériorité qu'il pourrait prendre. Nous avons donc pris part à ce

séminaire au même titre que les autres participants, en ayant préalablement informé l'organisatrice de notre rôle en tant que chercheuse.

Dès le premier jour du stage, tout était conçu pour qu'une expérience rituelle collective puisse s'accomplir ; la formatrice, Jessica, proposa une courte expérience ludique qui devait permettre aux membres du groupe de faire connaissance les uns avec les autres. Chacun reçut une petite carte portant le nom d'un autre participant et tous eurent à se rechercher parmi les inconnus afin de trouver la carte avec leur nom. Ce jeu d'approche a permis aux membres du groupe de se familiariser entre eux et, en même temps, de trouver dès le début une personne avec qui constituer un binôme opérationnel pour se livrer aux exercices prévus ultérieurement. Notre carte d'identification ne comprenait pas de nom mais seulement un titre : « anthropologue ». Lorsque la recherche des cartes s'est terminée, Jessica a annoncé publiquement notre présence et quel était notre rôle dans le séminaire, en précisant que notre objectif n'était ni d'épier ni de juger ce qui se passerait au cours des prochains jours, il consistait à analyser « ce nouveau phénomène nommé le 'néo-chamanisme' ». Cette annonce a suscité des murmures et des regards soupçonneux dans l'assemblée. Nous nous sommes soudainement sentie comme « une intruse de profession » (Geertz, 2010 : 383), rendue fatalement visible à tout le monde et, en quelque sorte, encapsulée dans un rôle.

Du point de vue méthodologique, à travers l'observation participante, le chercheur rentre lui-même dans les processus qu'il observe et les influence inévitablement. Dans le cas des expériences rituelles, il est un participant qui, comme les autres, induit des significations ou est soumis à la création de significations produites par les autres participants (Knibbe *et al*, 2012 : 118). Il est en outre possible d'ajouter ici un autre sens à la participation du chercheur : il peut contribuer, sans le savoir, à la construction de la légitimité de ces pratiques non historicisées et délocalisées dans l'espace et dans le temps, lesquelles proposent des cosmologies méconnues par la plupart des membres de ces petites communautés éphémères qui se font et se défont en l'espace d'une semaine. Le chercheur devient, malgré lui, le témoin et l'acteur de la légitimité d'un système de pensée polysémique en cours de consolidation.

### **Contexte : séminaires chamaniques dans le sud de la France**

Pour commencer, ce stage suit la pratique habituelle en France consistant à accueillir les stagiaires dans des centres culturels situés à l'écart des métropoles mais disposant des services nécessaires à l'administration d'une vie collective temporaire. À leur arrivée, ces stagiaires sont des inconnus les uns pour les autres, bien qu'ils doivent cependant accepter pendant une semaine les règles de vie communautaire. Chacun doit progressivement se défaire d'une partie de ses attentes initiales et se soumettre à l'injonction de faire un « travail » sur lui-même pour trouver des réponses à ses désirs ou à ses incertitudes. Les pratiques proposées dans les ateliers visent à donner des outils relationnels communs à tous les participants, qui apprennent des « cosmologies chamaniques » pendant la semaine du séjour. Le groupe s'entraîne à faire des exercices de visualisations guidées par les néo-chamanes afin de se familiariser avec le panthéon d'entités et d'esprits convoqués par ces experts rituels. Il participe à des rituels collectifs de guérison, construit des objets symboliques

comme le « bâton de pouvoir », le « *tabacotays* » ou la « plume de vision » et apprend des techniques de méditation et de visualisation (Lombardi, 2012 : 198).

Pendant toute la semaine, le groupe se trouve constamment engagé, d'une façon implicite, « dans la co-construction d'une réalité sociale par d'incessantes accommodations mutuelles » (Houseman, 2016 : 222). Ces dernières se déploient à travers l'accomplissement de différentes pratiques qui permettent à chacun d'aller à la découverte de son « soi caché ». Pendant les journées d'enseignement, les stagiaires ont accès à cette partie intime qui demeure à l'intérieur de chacun et qui est accessible à travers la technique du « voyage chamanique », lequel permet d'expérimenter des mondes autres « en entrant à l'intérieur de soi ». Il s'agit de « voyages » guidés par les instructions de néo-chamanes aptes à conduire les participants à travers leur propre imagination<sup>4</sup> et à trouver des entités alliées dans cette intériorité.

À l'occasion du stage, Jessica, l'organisatrice, avait loué une grande yourte mongole qui a été installée en dehors de la structure principale du centre. Il s'agissait d'une structure fixe sous laquelle une trentaine de personnes pouvaient rester commodément allongées en cercle. La yourte était séparée du corps principal de la structure ; elle était plongée dans la pénombre, uniquement éclairée par des bougies et par la lumière qui filtrait par le haut. L'atmosphère était saturée par la fumée de la sauge blanche et du copal qui brûlaient en permanence dans de petits braséros placés sur les côtés d'un autel. Tel était le climat qui a accompagné la plupart des exercices se déroulant sous la tente mongole. Certains ont aussi eu lieu en plein air, dans le grand bois au milieu duquel se trouve la structure du Village du Lac. Le groupe était constitué d'une quarantaine d'inconnus, qui se sont partagé cet espace pendant une semaine. 70% d'entre eux étaient des femmes âgées de 35 et 60 ans, tandis que la moyenne d'âge des 30% d'hommes se situait autour de la trentaine.

### **Les interventions complémentaires en alternance**

Juan Diego avait une quarantaine d'années et portait un pantalon blanc avec un chemisier blanc brodé, rappelant le vêtement traditionnel des populations rurales amérindiennes du Mexique (Galinier, 1979 : 268), même si celles-ci ne le portent plus depuis des décennies.

Dans la pénombre de la yourte éclairée par quelques bougies et par les rayons lumineux émanant d'en haut, le chaman mexicain parlait en son nom et au nom de ceux qu'il disait représenter, les Otomis. Son discours parlait de fraternité et de la guérison de la terre, érigée en Terre Mère, en prenant une tonalité à la fois politique et œcuménique. Tout au long de ces journées de séminaire, le chaman a continué de parler de son peuple en se présentant comme le chef spirituel de la nation otomie, le gardien sacré de sa culture millénaire et le promoteur d'une rencontre annuelle nommée « Huit Mille Tambours Sacrés » qui a lieu une fois par an au Centre Cérémoniel otomi de Temoaya au Mexique (Galinier et Molinié, 2006 : 278 ; Lombardi, 2016). La figure de l'« Indigène » ainsi construite était

<sup>4</sup> Comme l'a démontré Magliocco (2004 : 97) dans ses analyses sur les néo-païens en Amérique du Nord, l'imagination n'est pas l'irrationalité. Elle est en effet gouvernée par une logique interne qui est construite soigneusement, dans les cas qui nous intéressent ici, à travers les paroles des néo-chamanes, l'environnement extérieur et les indications données pour pouvoir fréquenter son propre environnement intérieur.

mobilisée ici, non seulement dans le cadre d'une exhibition d'un Autre exotique, mais aussi comme source d'inspiration et une figure à émuler, porteuse d'un savoir auquel les stagiaires étaient censés accéder. Soulignons aussi que la culture des Indiens d'Amérique en Europe et, surtout, en France a bénéficié d'une popularité construite à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (Campion-Vincent, 2017 :12). Même si tous les participants connaissaient les origines françaises de Jessica, cette dernière et Juan Diego formaient un tout efficace dans lequel l'exotique et le connu se rencontraient.

Ce qui est présenté dans la yourte mongole au cœur des forêts ardéchoises est un « chamanisme hors contexte » : il est adressé à un public international à la recherche d'une vision conçue comme « indigène » et porteuse d'une sagesse dite « pure » et « primitive » par les participants du séminaire. L'exégèse du chaman est en effet constituée d'une « herméneutique qui a complètement saturé le champ de l'interprétation, à la différence du chamanisme traditionnel qui se réfère à une connaissance implicite » (Galinier, 2016 : 91). Les mots s'adressent à un public occidental accoutumé à ces pratiques, prêt à voyager à l'autre bout du monde à la découverte du « vrai chamanisme » qu'incarnent, au moment des cérémonies fastueuses comme celle de « Huit Mille Tambours Sacré », les experts rituels de cet important marché spirituel.

En tant que formatrice, Jessica utilisait ses propres instruments (feutre marqueur, tableau et feuilles de papier) pour tracer un grand cercle rouge afin de pouvoir décrire la « Roue Médecine » qu'elle définit comme suit :

« La Roue Médecine, c'est un des premiers archétypes chamaniques, d'origine lakota. Les Lakotas sont des Amérindiens de l'Amérique du Nord et c'est eux qui ont mis au point cette roue qui se répandra très rapidement à travers les décennies dans toute la lignée des Amérindiens, depuis le nord du Canada jusqu'à la Terre de Feu. Aujourd'hui, tous les Amérindiens connaissent cette cosmogonie, cette manière de concevoir l'univers et les liens entre les êtres et les choses, les uns avec les autres. Il y a eu comme une transmission de cette roue à travers les différentes lignées amérindiennes. Les choses sont donc perçues de manière systémique, circulaire, comme dans un ensemble et non pas séparées ou découpées comme on le voit souvent chez nous. C'est ce qui permet de garder des liens, énormément de liens, avec tout ce qui se passe autour de nous dans la vie ; et surtout, les choses sont mises en relation les unes avec les autres et cela permet de donner un sens ».

Ce qui est créé à travers ce couple formé par les deux organisateurs, Jessica et Juan Diego, auquel s'ajoutent de nombreuses cultures qu'ils personnifient (française, occidentale, lakota, otomi), c'est un ensemble composé présentant une certaine cohérence interne. En effet, ce tout ressemble à une créature embryonnaire, en gestation de multiples possibilités ontologiques. Le chaman mexicain condense en lui-même l'objectif et le subjectif, puisque c'est à travers son indianité supposée « authentique » que s'exprime la crédibilité de ses pratiques. Les références à l'identité otomi, terme inconnu pour la plupart des auditeurs, renforcent cette fonction.

## Socialisation paradoxale et entités subjectives

Les séminaires néo-chamaniques sont construits de manière à favoriser une socialisation paradoxale qui se base sur une proximité forcée entre de parfaits inconnus. Le petit groupe d'adultes prêts à vivre l'expérience du chamanisme en Europe ou à l'étranger se retrouve à partager, dans un espace et un temps restreints, une multiplicité d'actions qui engagent des formes de réciprocité entre les participants. Pendant quelques jours, les participants sont constamment invités à lâcher prise, à partager, à échanger des accolades rituelles et de longs moments passés les yeux dans les yeux, à se prendre par la main en formant des cercles, à danser tous ensemble, à pleurer et à raconter leurs blessures les plus intimes en utilisant des métaphores. En outre, les stagiaires partagent généralement la même chambre et prennent leurs repas tous ensemble à une grande table commune. Cette intimité est toutefois basée sur l'anonymat, car personne n'est tenu de déclarer les raisons profondes de sa participation au stage.

Chaque jour du stage, la chamane et psychothérapeute se présente vêtue de tenues féminines souvent monochromes. Un jour, sa tenue est bleu clair, un jour blanche, un autre rose et orange ou beige, et elle porte des bijoux « ethniques », des mocassins de facture artisanale, des jupes longues descendant jusqu'aux pieds et de petits hauts souvent accompagnés de châles colorés ornés de franges. Ses longs cheveux dénoués lui tombent jusqu'aux hanches. Cette tenue apparaît comme légèrement décalée par rapport à sa fonction de chamane. Elle est en effet habillée comme une Indienne des plaines (franges, mocassins, bijoux en turquoise) et, en même temps, comme une femme parée pour se détendre à la campagne en France. Cette esthétique à la fois reconnaissable et méconnue fait partie intégrante de la double volonté des participants qui, lors des rituels, cherchent à se connecter avec des traditions du passé tout en gardant une certaine distance avec elles<sup>5</sup>.

Pour rentrer dans le vif de la « connaissance chamanique », le premier travail proposé par Jessica permet de rencontrer son « animal-totem ». Les participants sont allongés sur des matelas disposés en cercle, tandis que Jessica, qui se tient debout au centre de la yourte, commence à parler d'une voix basse et hypnotique :

« Ressentez chaque partie de votre corps, chaque partie du corps qui est en contact avec le sol. Je vais vous inviter à prendre conscience de votre respiration, de cet air qui rentre et qui sort dans vos corps. Si vous ressentez qu'il y a des parties de votre corps qui sont tendues ou nouées, à chaque inspiration, envoyez-leur de l'oxygène pour qu'elles puissent se détendre complètement.

*Pause*

Lorsque nous aurons commencé ce voyage, je frapperai trois coups de tambour, lorsqu'il sera terminé et qu'il sera temps de revenir ici et maintenant, je taperai les trois mêmes coups de tambour. Je voudrais savoir si chacun d'entre vous est d'accord pour revenir de ce voyage »

<sup>5</sup>- « À la manière d'autres initiatives culturelles qui mobilisent des dispositifs mimétiques (Taussig, 1993), l'incongruité apparente de certains des objets, des énoncés et des actes qui figurent dans ces rituels témoigne d'une double volonté : celle de faire valoir une connexion avec certaines traditions religieuses antécédentes (typiquement non-occidentales ou préchrétiennes) tout en signifiant une mise à distance avec elles. » (Houseman, 2016 : 218)

*L'assemblée répond « oui ». Jessica frappe trois fois le tambour avant de continuer à le frapper d'une manière lente et constante.*

À l'aide de votre respiration, vous allez parcourir l'intérieur de votre corps à la recherche d'une partie dans laquelle vous avez toute confiance, c'est une partie qui ne vous fait jamais mal, qui n'est jamais malade et que vous sentez forte.

*Pause avec des coups de tambour*

Cette partie de votre corps ne vous a jamais fait défaut, vous pouvez vraiment compter sur elle. Lorsque vous l'aurez trouvée, observez-la de l'intérieur, il y a quelque part un petit trou... Ce petit trou qui est dans cette partie de votre corps, c'est le passage du monde du *Tonal* au monde du *Nagual*<sup>6</sup>. Lorsque vous serez prêts, vous pourrez passer à l'intérieur de ce petit trou, accéder au monde de votre esprit-guide, au monde du *Nagual*.

*Pause avec des coups de tambour*

Lorsque vous arriverez dans ce monde du *Nagual*, ce monde des esprits, il y a devant vous un environnement, un paysage, peut-être est-ce un environnement que vous connaissez dans le monde du *Tonal*, peut-être est-ce un environnement qui n'existe pas dans le *Tonal*. Sachez que ce n'est pas vous qui êtes allés à la rencontre de votre esprit-guide, c'est lui qui va venir à vous ! Observez bien comment est cet environnement, ce que vous voyez, ce que vous entendez, ce que vous respirez, et ce que vous ressentez. Et puis, dans cet environnement, il y a devant vous comme deux chemins, deux voies possibles, une à droite et une à gauche. Empruntez la voie qui vous appelle et puis avancez le long de cette voie, le long du chemin. Restez attentifs à ce que vous voyez, à ce que vous entendez et à ce que vous ressentez.

*Pause avec coups de tambour*

Puis sur ce chemin, sur cette voie, il y a un endroit qui vous appelle, c'est ici que votre esprit-guide va venir à votre rencontre. Installez-vous confortablement à cet endroit et attendez sa venue. Dîtes-vous que même s'il est avec vous depuis longtemps déjà, peut-être ne vous êtes-vous jamais sentis vraiment attirés par le fait de le rencontrer, si vous avez des peurs, lui aussi a sûrement peur de cette rencontre. Préparez-vous à l'accueillir de la manière la plus inconditionnelle possible.

*Pause avec des coups de tambour*

Il est là, si vous ne le voyez pas peut-être pouvez-vous l'entendre, sentir sa présence, si vous ne le voyez pas, sentez-vous quelque chose qui vous touche, qui vous gratte, qui vous regarde ? Soyez attentifs à tout ce qui se passe autour de vous.

*Pause avec des coups de tambour*

Il est maintenant en train d'apparaître, accueillez-le avec le plus d'amour inconditionnel possible.

<sup>6</sup> La chamane présente le *Tonal* et le *Nagual* comme des mondes parallèles peuplés par les intentions des êtres humains et des esprits. Elle ne donne pas de références et de repères sur ces mondes, même s'il s'agit d'éléments complexes et fondamentaux de la religion populaire des communautés indigènes du Mexique. Les *Naguales*, surtout, sont des figures animales qui ont été associées à des saints catholiques (Báez-Jorge, 2008).

*Pause avec des coups de tambour*

Observez comment est son corps, s'il en a un, comment est sa peau, son plumage, son écorce, son extérieur. Regardez-le tout simplement sans jugement et puis si vous le pouvez, et s'il a des yeux, croisez son regard. Observez son visage s'il en a un, ou sinon tout simplement son apparence extérieure, et puis si vous le souhaitez, vous pouvez lui poser une question, écoutez attentivement sa réponse.

*Pause avec des coups de tambour*

Sa réponse, peut-être une phrase, un mot, un regard, une action, un comportement, un objet... Si vous les trouvez, acceptez sa réponse et remerciez-le.

*Pause avec des coups de tambour*

Et puis peut-être que lui aussi a une question à vous poser, écoutez sa question et si vous pouvez, répondez-lui.

*Pause avec des coups de tambour*

Et puis, si c'est possible, vous pouvez le toucher et, s'il l'accepte, le prendre dans vos bras, dites-lui que maintenant vous connaissez le chemin, vous pouvez venir le voir, que vous connaissez le chemin. Dites-lui que vous êtes honoré de cette rencontre et que vous savez qu'il vous accompagne depuis bien longtemps déjà, et puis avant de vous quitter, peut-être a-t-il quelque chose d'important à vous remettre : un message, un regard, un objet, et puis il va être temps de le quitter. Remerciez-le encore une fois et si vous le souhaitez, vous pouvez même lui fixer un prochain rendez-vous.

*Pause avec des coups de tambour*

Et puis, petit à petit, reprenez ce chemin, cette voie que vous avez prise tout à l'heure, jusqu'à ce que vous rencontriez de nouveau cette fourche, le départ de ce chemin, vous vous souvenez ? Il y en avait un à droite et un à gauche, remontez tranquillement le long de ce chemin jusqu'à cette fourche.

*Pause avec des coups de tambour*

Et puis lorsque vous serez prêts, tout en remerciant cet endroit, cet environnement, vous allez repasser par ce petit trou pour passer du monde du *Nagual* au monde du *Tonal*.

*Pause avec des coups de tambour*

De nouveau, vous vous retrouvez dans cette partie de votre corps que vous sentez forte et qui ne vous a jamais fait défaut, vous revenez petit à petit dans la conscience de votre respiration, petit à petit vous reprenez contact avec toutes les parties de votre corps qui sont en contact avec le sol.

Il va être temps de revenir ici et maintenant ! Lorsque j'aurai frappé les trois coups de tambour à votre rythme, vous pourrez ouvrir les yeux.

*Pause suivie de trois coups de tambour distancés*

Vingt minutes se sont écoulées, les participants revenant alors progressivement d'une sorte de demi-sommeil grâce à la voix calme de Jessica qui était accompagnée des battements du tambour. La consigne énoncée aux participants est de ne pas parler aux autres de leur rencontre avec leur « esprit-guide », car la découverte doit



rester secrète. En effet, Jessica explique que chaque personne a un « esprit-guide », incarné par un « animal-totem », même si les chamans peuvent en avoir trois. Les participants sont invités à répéter le « voyage chamanique » pour rencontrer leur « esprit-guide » ou « animal-totem » chaque fois qu'ils en ressentent la nécessité, notamment pour lui poser des questions afin de résoudre des problèmes de la vie quotidienne. Pour entretenir leur relation avec cet esprit, les participants doivent obtenir le plus d'informations possibles sur lui au moment de la rencontre, ou dans les jours suivants, à travers des recherches sur Internet ou des lectures.

Le « voyage chamanique » consiste en une mise en relation de différents plans aussi bien extérieurs qu'intérieurs à l'individu. Comme le soutient Mary à propos du « mysticisme sans dieux » analysé par Bastide, nous remarquons que, dans les pratiques néo-chamaniques, « au commencement, il y a les émotions et les sentiments individuels issus d'une expérience spirituelle qui se traduisent dans des formes d'expression, des systèmes de représentations et des cadres sociaux qui les canalisent » (Mary, 2010 : 133). Mais, à la base des pratiques rituelles contemporaines en Occident, émergent, selon ce qu'il m'a été donné d'observer, un mouvement continu et un va-et-vient qui font continuellement basculer l'individu en tant que tel. C'est en effet surtout la dimension relationnelle qui vient s'instaurer dans le triangle composé du chaman (avec tout l'appareil sonore, visuel et sensoriel qui l'accompagne), le corps du participant consultant le chaman et les entités qui animent le panthéon chamanique (« esprit-guide » ou « animal-totem » et maître spirituel). Le corps est ainsi le premier lieu d'expérience des émotions de l'individu et, en même temps, de la collectivité ; il est aussi un objet et un outil pour l'action rituelle.

Il est possible d'envisager le « voyage chamanique » comme une césure, un moment qui marque un avant et un après. Ce moment de rupture, de séparation et de transformation de l'individu est marqué par la rencontre avec « l'esprit-guide ». Le « voyage chamanique », avec tout l'appareil construit autour de lui, pourrait être comparé à un rite qui permet la mise en relation des participants humains (le chaman et les stagiaires) et des participants non humains (les entités).

À travers l'incorporation de « l'esprit-guide », le participant fait l'expérience de la présence d'un être non humain, spirituel et immatériel, qui s'installe dans sa vie, plus précisément dans son corps. L'individu est ainsi directement et personnellement impliqué dans la recherche et dans le type de relation qu'il veut instaurer avec cette nouvelle forme spirituelle qui entre, de fait, dans la vie réelle du participant.

Même si la technique du « voyage » se réfère à la visualisation, ce n'est pas tant la vision proprement dite qui est impliquée dans le rite que l'existence de mouvements à l'intérieur de soi. C'est à travers le mouvement que les participants explorent et apprennent à connaître l'espace qui entoure l'être humain et qu'ils vont à la rencontre de leur « esprit-guide ». Si visualisation il y a, elle est donc cinétique. Dans le même temps, une autoréflexivité émerge des discours prononcés par les stagiaires. Même si les consignes de la chamane étaient de ne pas parler des « esprits-guides » trouvés par chacun, tout au long du séminaire, les stagiaires en discutent pendant les moments de partage. Les discours des participants sur les entités rencontrées mettent ainsi

en abyme les images perçues dans leur « voyage » intérieur respectif. Certains se demandent s'ils ne se sont pas laissés emporter par leur imagination et d'autres si leur « esprit-guide » n'est pas trop banal. Au travers de leurs questions, les consultants et ceux qui les écoutent restent dans un périmètre rationnel en s'interrogeant sur la véracité des visions et leur positionnement vis-à-vis de « l'esprit-guide ».

### À la découverte de son vrai soi

Un des autres exercices rituels proposés au groupe se rapporte à l'enfance et vise la guérison de blessures émotionnelles de son « enfant intérieur ». Cette entité, que l'on retrouve souvent dans les pratiques liées au développement de soi, représente l'enfant blessé qui réside au fond de chacun d'entre nous (Pike, 2004 : 92). Une matinée durant le stage a ainsi été consacrée à des explications sur « l'enfant intérieur » et à des chants. Dans l'après-midi, une séance de soins chamaniques a été organisée par Jessica et Juan Diego : il s'agissait, selon eux, d'un puissant rituel censé guérir « l'enfant intérieur » des participants. L'après-midi a démarré par des salutations en direction des quatre points cardinaux, dirigées par Juan Diego qui sifflait fort dans son *caracol*<sup>7</sup>. À la suite de ces salutations, les participants se sont tenus debout en cercle, dans la yourte, tandis que Juan Diego et Jessica les purifiaient à l'aide d'une grande plume permettant de répandre la fumée de la sauge blanche autour de leur visage. Les participants se sont ensuite allongés chacun sur une couverture. La consigne de l'animatrice était de fermer les yeux, d'aller chercher « l'enfant intérieur », de lui parler avec confiance et douceur, de prendre en charge toutes ses larmes, ses blessures et sa douleur, et de lui dire clairement que le temps de guérir était arrivé, qu'il n'était pas coupable et que ses blessures étaient prêtes à être soignées grâce à l'amour. Le rituel de guérison qui a suivi s'est déroulé au son des tambours joués à l'unisson par les deux néo-chamans.

La yourte était dans la pénombre, saturée par la fumée de la sauge blanche qui brûlait à l'intérieur de plusieurs coupelles ; les participants étaient comme enveloppés par la voix de Juan Diego qui chantait et les battements des tambours. Progressivement, les battements des tambours se sont harmonisés, se transformant en une sorte de mélodie monotone, les participants entendant alors un sifflement devant traduire la présence des « esprits-guides ». Juan Diego chantait d'une voix basse et profonde dans une langue inconnue, vraisemblablement otomi, et sa voix était accompagnée par le tintement des grelots ficelés à ses chevilles qui résonnaient à chacun de ses mouvements. Les respirations, les gémissements, les mots incompréhensibles et les sanglots étouffés des participants se sont alors fait entendre sous la yourte, mais un bruit a soudain dominé tous les autres : un participant respirait de manière de plus en plus haletante. La voix du chamane s'est arrêtée d'un coup et Jessica a frappé trois coups sur la peau du tambour, en signifiant par-là qu'il fallait rentrer dans « l'ici et maintenant ». Juan Diego, lui, continuait de frapper son tambour, tandis que tout le monde se relevait les uns après les autres. Seul un participant, Jérôme, un jeune homme de presque trente ans aux yeux verts et au physique imposant avec

<sup>7</sup>- Le *caracol* est un grand coquillage (gastéropode) dont l'apex est coupé, soit la partie en forme de spirale utilisée en tant qu'instrument musical (Rivera Guzmán et Malbrán Porto, 2003-2006).

ses deux mètres de haut, restait allongé sur ses couvertures. Son corps était saisi de tremblements intenses, alors que ses yeux demeuraient fermés et que des larmes coulaient sur son visage en se mêlant à sa sueur. Juan Diego s'est approché du jeune homme, s'est penché sur lui et lui a murmuré des mots en soufflant fort sur son visage. Pendant ce temps, Jessica recommençait à jouer du tambour. Juan Diego a relevé Jérôme en le prenant par les bras et a invité l'assemblée à prendre les tambours pour jouer, encore et toujours. Juan Diego marchait en rond autour de l'autel, soutenant Jérôme toujours immobilisé et tremblotant de tous ses membres. Ils ont fait plusieurs tours et, lentement, les frissons de Jérôme se sont calmés. Il a alors ouvert les yeux et ses larmes ont cessé.

L'intervention de Juan Diego portant sur ses épaules le jeune homme français a été perçue comme la matérialisation vivante, aux yeux des participants rassemblés dans la yourte mongole, d'une des innombrables théophanies préhispaniques (Sallman, 1992 : 54). Les participants étaient amenés à entrer en contact avec un réservoir de possibles où l'imaginaire préhispanique prenait corps dans la figure de l'homme-sauveur, presque homme-dieu, issu des temps lointains qui ont précédé la domination espagnole. Juan Diego se présente ici comme la figure du leader charismatique qui soulève les foules (*op. cit.*), en soulevant concrètement le jeune homme, de sorte que, symboliquement, c'est tout le groupe de la yourte qui peut vivre cette expérience collective et expérimenter visuellement l'imaginaire indien.

L'assemblée a continué à jouer du tambour, certains participants étant toujours en larmes et d'autres particulièrement émus. La journée s'est terminée et Jérôme, encore confus, a remercié, en balbutiant, la « médecine du chaman et sa force ».

Selon les paroles de Jérôme, l'événement qui l'a touché restait confus pour lui :

« Je ne sais pas trop ce qui s'est passé, je me souviens que quand j'étais allongé, j'ai vécu les moments de solitude de mon enfance : j'étais très timide et je restais toujours à l'écart de mes copains. En me souvenant de ma solitude, j'ai commencé à pleurer, comme je le faisais quand j'étais tout petit, c'était le moi adulte et le moi enfant qui pleuraient ensemble. Je n'arrivais plus à bouger, ni les jambes ni les bras ni la tête, j'étais comme tétanisé... J'entendais tout ce qui se passait autour de moi, le son, les chants, les tambours, mais je ne pouvais plus bouger aucune partie de mon corps. Tout a commencé par un coup. Il fallait revenir ici et ce n'est même pas que je ne suis pas revenu, c'était une espèce de séquence comme une sorte de méditation. Quand elle a parlé de l'enfant intérieur, c'est là que je ne sais pas, un truc dans mon corps a vibré comme si j'avais des fourmis partout, c'est inexplicable et, en plus, c'est venu d'un coup, et puis j'étais tétanisé, comme une espèce de tétanie... Je ne sais pas, comme si toutes les cellules de mon corps se mettaient à vibrer de partout et que je ne pouvais plus bouger, comme si je pouvais seulement me contracter. J'ai le souvenir de la personne avec qui je faisais l'exercice à côté de moi, mon binôme, elle s'en est aperçue et elle a essayé de me relever. C'était vraiment des sensations physiques. J'avais vraiment les cellules qui vibraient de partout et j'avais

l'impression que je me transformais en aigle. J'ai eu l'impression d'être un aigle. J'avais même les membres atrophiés comme si cet oiseau voulait se déployer. La vision que j'ai eue, c'est celle d'un aigle voulant se déployer et, d'ailleurs, Jessica à la fin de cette session m'a fait passer une plume, c'était carrément un morceau d'aile d'aigle. Je pense qu'elle avait ressenti qu'il y avait quelque chose avec l'aigle et en effet elle me l'avait dit. Les autres participants après cette expérience m'ont dit que mon visage s'était transformé, comme si ma peau était en train de se transformer. Je ne sais pas ce que c'était, mais quelque chose d'incontrôlable. Quand Juan Diego m'a soulevé de terre, je ne comprenais pas comment il faisait, vu sa taille, mais à ce moment précis, il avait une force hors du commun et bon... je ne sais vraiment pas ce qui s'est passé... Je n'étais pas dans la peur mais, juste, je ne savais pas ce que c'était. C'était une espèce d'appréhension ou juste un étonnement de ce que j'étais en train de vivre parce que c'était la première fois que ça m'arrivait ».

À travers le « voyage chamanique », chaque participant apprend à connaître et à entrer en relation avec cet être non humain qu'est son « enfant intérieur ». Leur rencontre charrie des émotions qui seront ensuite exprimées et partagées au sein du groupe. Comme le soutiennent Berthomé et Houseman, les rituels, dans le microcosme spécifique des séminaires néo-chamaniques, concernent la relation que l'individu peut entretenir avec son « soi » intérieur par la médiation d'une entité non humaine qui, paradoxalement, réside à l'intérieur de l'individu, et avec laquelle il entre en contact par les émotions qui surgissent au moment du « voyage chamanique » :

« However, their specificity resides in the fact that they are performed for their own sake, as simplified, interactive microcosms in the course of which social relationships are systemically appraised and redefined. In short, ritual relationships are about relationships; they are, in this sense, maximally reflexive. It should thus come as no surprise that ritual emotions, the bodily entailments of such relationships, manifest identical, self-referential, elemental qualities » (Barthomé et Houseman, 2010 : 65).

La recherche d'une entité non humaine, d'un « esprit-guide » ou de « l'enfant intérieur » facilite la rencontre et le passage d'un ensemble d'identités diversement structurées. Jessica, la néo-chamane, en tant qu'Occidentale, impose un discours composite afin d'identifier et de construire cette entité. La rencontre avec l'enfant intérieur, plus particulièrement, est le résultat d'un parcours visant à mettre en relation le monde extérieur avec le monde intérieur. Cette mise en relation se manifeste, d'ailleurs, au moment de l'échange au sein du groupe qui, tout en garantissant l'anonymat, n'en est pas moins un groupe connu qui a vécu le même échange relationnel que chacun a vécu au fond de soi.

Après son stage, Jérôme a consulté Jessica dans son cabinet de psychologue pendant quelques mois, pour des séances de psychothérapie et de néo-chamanisme, afin de poursuivre la guérison de son « enfant intérieur ». Durant ces séances, elle a utilisé la technique du « voyage chamanique », à l'aide du tambour, ainsi que des moyens psychothérapeutiques plus classiques liés à la parole. Le parcours

thérapeutique de Jérôme, qui a commencé par une crise lors du séminaire et s'est poursuivi dans le cabinet psychothérapeutique, lui a permis de faire face aux incertitudes de sa vie, si bien qu'il a ensuite ouvert son propre atelier d'ébénisterie et fondé une famille. Sa réussite thérapeutique est aussi passée par la communication plutôt « classique » entre le thérapeute et le patient qui s'est établie dans le secret du cabinet médical. Comme le montre Lupo dans son analyse sur les pratiques de santé des Huave (Oaxaca, Mexique), le rapport qui unit le thérapeute au patient est basé sur une asymétrie ontologique et structurelle radicale, due au fait que le premier possède des compétences indispensables pour soulager les souffrances du deuxième (Lupo, 1999 : 54). Les deux rôles diamétralement opposés du thérapeute et du patient se rejoignent toutefois dans la parole : celle du patient qui souffre devient nécessaire pour donner voix à la parole qui soigne prononcée par le thérapeute.

Les deux exercices illustrés lors de ce séminaire pourraient également servir à démontrer l'une des caractéristiques principales de ces dispositifs rituels, à savoir l'opacité de leur fonctionnement. La recherche de « l'animal-totem » comme celle de « l'enfant intérieur » sont des expériences personnelles de « quête de soi ». Pour atteindre cet état opaque, les injonctions données restent, quant à elles, parfaitement claires. Jessica explique, dessine des schémas, distribue des brochures, répond aux questions et n'utilise pas de langage abstrait. Elle fournit à l'audience des instructions presque élémentaires, qui permettent toutefois d'accéder à des entités spirituelles complexes dont les participants doivent se saisir pour que le rite fonctionne.

Par ailleurs, la recherche et le soin à apporter à « l'enfant intérieur » médiatisent une relation entre soi et soi-même. L'individu, que l'on peut appeler « patient », est sollicité pour se retrouver face à une entité – celle de « l'enfant intérieur » – qui se compose de multiples instances. Il ne s'agit pas de chercher des souvenirs liés à l'enfance, mais plutôt de revivre des moments précis liés à une souffrance individuelle passée. Ces moments se cristallisent autour de la figure enfantine, avec toutes les implications émotionnelles que cela implique du fait de l'histoire personnelle de chacun. En retrouvant son « enfant intérieur », le « patient » construit ainsi une figure qui est à la fois le « soi » et « l'enfant de soi ». Il adopte ainsi une attitude réflexive vis-à-vis de cette entité double vivant en même temps dans le passé perdu et le présent vécu.

En ce qui concerne les visions, elles doivent être conçues comme des productions socio-culturelles se réalisant au croisement des sollicitations sociales et des dispositions individuelles. Avant de devenir l'une des techniques les plus mobilisées dans le champ des spiritualités contemporaines, auquel le néo-chamanisme appartient, les visions ont eu un rôle fondamental pour la culture chrétienne<sup>8</sup>. Si elles étaient mobilisées pour corroborer une théologie mystique lors des pratiques coutumières catholiques, les visions sont devenues un moyen de réussite thérapeutique pour les pratiques néo-chamaniques. Comme cela est montré, entre autres, dans l'article de Boubli (2016), les visions sont d'un moyen d'accéder au monde surnaturel en

<sup>8</sup>- Tous les mystiques, à partir des moines du désert, furent confrontés au problème essentiel de connaître l'origine des inspirations qui les animaient et des visions qu'ils ressentaient (Sallman, 1992 : 92).

passant par le biais des images : « Une grande partie du discours mystique est ainsi fondée sur le contraste entre les choses 'd'ici-bas' (*acá*) et le monde surnaturel (*allí*) auquel elle accède par ses visions et par les pratiques de recueillement » (Boubli, 2016 : 238). Dans les pratiques néo-chamaniques, ce sont la parole et l'exotisation des deux animateurs du stage qui deviennent un vecteur afin que les visions puissent avoir lieu. Cet exotisme devient la représentation d'une altérité mystérieuse qui est utilisée dans la recherche de soi-même (Altglas, 2014 : 317).

La sporadicité caractérise les visions des hallucinations, par contraste avec des états préoccupants d'un esprit en difficulté. À travers l'incorporation de « l'esprit-guide », le participant fait l'expérience de la présence d'un être non humain, spirituel et immatériel, qui s'installe dans sa vie et dans son corps. L'individu est ainsi directement et personnellement impliqué dans la recherche et dans la relation avec cette entité spirituelle qui entre, de fait, dans sa vie réelle. Par le biais du « voyage chamanique », le pratiquant apprend à connaître cet être non humain et à se mettre en relation avec lui. Il véhicule, à travers lui, des émotions qui seront exprimées et partagées au sein du groupe de référence.

### Conclusion

Les séminaires sont des moyens à travers lesquels il est possible d'entretenir une relation nouvelle avec une panoplie d'entités qui appartiennent à la fois à soi-même et à « l'univers néo-chamanique » proposé pendant ces moments d'apprentissage. Ce changement de statut, qui permet aux participants d'acquérir des connaissances nouvelles en matière de « cosmogonie » et sur soi, doit être considéré comme partie intégrante de l'action rituelle qui se déroule au moment du séminaire (Lombardi, 2018 : 47). La pratique rituelle analysée n'est pas un « dispositif de régulation utilisé pour rétablir un état d'homéostasie lorsque l'équilibre social ou individuel a été menacé » (Berthomé et Houseman, 2010 : 61). Elle doit plutôt être envisagée comme un dispositif relationnel permettant de « se retrouver soi-même » ou de « trouver son véritable soi », lequel s'est égaré à cause des malheurs de la vie et de l'histoire personnelle. Ce dispositif permet aux participants de faire une expérience émotionnelle surgissant de la rencontre avec des entités non humaines. En effet, l'idée de se soigner, dans le contexte du néo-chamanisme, est directement liée à la possibilité d'acquérir des informations sur soi-même en passant par le biais d'une entité non humaine. Obtenir ces informations autoriserait ainsi à découvrir son « être intérieur » en passant par une entité médiatrice comme « l'animal-totem ». Cette réversibilité ontologique des êtres (humain-animal) révèle ainsi l'efficacité de l'acte rituel. Pour que cette rencontre avec l'entité non humaine se révèle efficace, il est important d'attribuer aux animaux totémiques des éléments physiques reconnaissables et de les situer dans le panthéon chamanique. Pour la personne, la possibilité de tisser un réseau de relations au niveau des représentations mentales devient un élément essentiel qui contribue à la construction de cet environnement formé par un ensemble complexe de significations. La façon dont les gens construisent et représentent le monde n'est pas objective, mais elle réside dans leurs propres visions et possibilités existantes, dont les seules limites sont représentées par le pouvoir imaginaire des êtres humains (Ingold, 2013 : 217).

L'efficacité symbolique postulée par Lévi-Strauss (1949) se retrouve ici liée au processus de réfraction du « soi » qui se manifeste grâce à des interactions avec des entités non humaines, tels les animaux totémiques. Si nous pouvons observer une réverbération à l'intérieur du « soi », celle-ci nécessite un public extérieur afin de se manifester, de pouvoir revenir sur son « soi » le plus intime et de le faire ressurgir pour le raconter et le reconstruire à travers des cadres narratifs subjectifs mais partageables. La dimension thérapeutique des expériences spirituelles est l'un des éléments majeurs de la diffusion et de l'envergure de ces différentes techniques. Comme pour les thérapies basées sur la parole (conventionnelles ou alternatives), la possibilité de réussite est ici liée à la capacité de redonner un sens aux événements de la vie du stagiaire grâce aux stratagèmes verbaux du thérapeute. La thérapie n'est cependant pas seulement liée à la guérison des maladies ou au mal, puisque son efficacité réside dans le fait de leur donner un sens et une forme culturelle (Weidner Malouf, 2007 : 5).

Grâce à cette rencontre avec un « soi » imaginé, les participants envisagent la possibilité de changer – et par là-même de se soigner – à travers un dispositif complexe qui offre à la fin une solution. À l'aide des différentes entités spirituelles rencontrées tout au long de leur parcours imaginaire, ce dispositif permet aux participants de « s'auto-guérir ». Les deux néo-chamans proposent de mobiliser une gamme d'images se rapportant à la multitude des représentations que chacun peut avoir sur la culture amérindienne. L'altérité exotique, incarnée dans l'appartenance ethnique et mise en valeur à travers le port de parures et d'habits indiens, renvoie à un objet dont la certitude de l'existence n'est pas mise en doute, mais dont le sens précis n'est pas clairement défini pour l'assistance. Dans le même temps, les actions rituelles produisent des effets sur les acteurs qui s'y engagent et leur permettent d'instaurer de nouvelles formes de communication envers eux-mêmes, processus que l'on retrouve de manière récurrente dans tous les dispositifs thérapeutiques, conventionnels ou alternatifs.

---

## Références bibliographiques

---

**Altglas V.,**

2014, « Exotisme religieux et bricolage », *Archives de sciences sociales des religions*, 167 : 315-332.  
Disponible en ligne : <https://journals.openedition.org/assr/26229>

**Aujollet D.,**

1997, « Confréries guerrières et confréries de rêveurs chez les Sioux Lakota », *Journal de la Société des Américanistes*, 83 : 283-293. Disponible en ligne : [https://www.persee.fr/doc/jsa\\_0037-9174\\_1997\\_num\\_83\\_1\\_1684](https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1997_num_83_1_1684)

**Báez-Jorge F.,**

2008, *Entre los Naguales y los Santos*, Xalapa, Veracruz, México, Biblioteca Universidad Veracruzana.

**Berthomé F. et Houseman M.,**

2010, « Ritual and Emotions: Moving Relations, Patterned Effusions », *Religion and Society: Advances in Research*, 1 : 57-75. Disponible en ligne : <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/IMAF/halshs-00658148>

**Boubli L.,**

2016, « Vision et image dans le processus mystique. Thérèse d'Avila et Jean de la Croix », *Archives de sciences sociales des religions*, 173 : 219-244. Disponible en ligne : <https://journals.openedition.org/assr/27627>

**Campion V.,**

2017, « Les Indiens d'Amérique comme source de sagesse », *Historia Occultae. Revue Annuelle de Sciences ésotériques*, 8 : 11-39.

**Foucault M.,**

1984, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard.

**Galinier J.,**

1979, *N'yūhū. Les Indiens Otomies. Hiérarchie sociale et tradition dans le Sud de la Huasteca*, Études Mésoaméricaines, Série II, Mission archéologique et ethnologique française au Mexique, Mexico.

**Galinier J.,**

2016, « Endo and Exo-Shamanism in Mexico : Doctrines Disputing over 'Ethnic Spirituality' », in De la Torre A. R., Gutiérrez Zúñiga M.C. et Juárez-Huet N. (eds.), *New Age in Latin America. Popular Variations and Ethnic Appropriations*, Leiden, Brill : 89-101.

**Galinier J. et Moliniè A. (dir.),**

2006, *Les Néo-Indiens*, Paris, Odile Jacob.

**Geertz C.,**

2010, *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino. Édition originale en anglais de 1973.

**Ghasarian C. (dir.),**

2004, *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin.

**Ghasarian C.,**

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



**Henckes N. et Marquis N.,**

2020, « Ce que (faire) parler veut dire. Enjeux méthodologiques et épistémologiques des récits de maladie en psychiatrie », *Anthropologie & Santé*, 20. Disponible en ligne : <https://journals.openedition.org/anthropologiesante/5821>

**Houseman M.,**

2016, « Comment comprendre l'esthétique affectée des cérémonies New Age et néopaiennes ? », *Archives de sciences sociales des religions*, 174 : 213-237. Disponible en ligne : <https://journals.openedition.org/assr/27807>

**Knibbe K., Van der Meulen M. et Versteeg, P.,**

2012, « Why Participation Matters to Understanding Ritual Experience », *Fieldwork in Religion*: 104-119. Disponible en ligne : [https://www.researchgate.net/publication/274334545\\_Why\\_Participation\\_Matters\\_to\\_Understand\\_Ritual\\_Experience](https://www.researchgate.net/publication/274334545_Why_Participation_Matters_to_Understand_Ritual_Experience)

**Ingold T.,**

2013, *Marcher avec les dragons*, Paris, Éditions Points.

**Lévi-Strauss C.,**

1949, « L'efficacité symbolique », *Revue de l'histoire des religions*, 135 /1 : 5-27

**Lombardi D.,**

2012, « Les Français et le néo-chamanisme », in Kaoues F., Vanel C., Vilmain V. et Fauches A. (dir.), *Religions et Frontières*, Paris, CNRS Éditions : 193-206.

**Lombardi D.,**

2016, *Parcours et pratiques dans le néo-chamanisme contemporain en France et en Italie*, thèse de doctorat, Paris, École Pratique des Hautes Études.

**Lombardi D.,**

2018, « Le voyage chamanique en tant qu'outil thérapeutique dans les pratiques néo-chamaniques en France et en Italie », in Kessler-Bilthauer D. et Evrard R. (dir.), *Sur le divan des guérisseurs... et des autres. À quels soins se vouer ?*, Paris, Éditions des archives contemporaines : 39-56.

**Lupo A.,**

1999, « Capire è un po' guarire: il rapporto paziente-terapeuta fra dialogo e azione », *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 7-8/4 : 53-92.

**Magliocco S.,**

2004, *Witching culture. Folklore and Neo-Paganism in America*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

**Marcellini A., Turpin J-P., Rolland Y. et Ruffié S.,**

2000, « Itinéraires thérapeutiques dans la société contemporaine. Le recours aux thérapies alternatives : une éducation à un 'autre corps' ? », *Corps et Culture*, 5 : 147-163.

**Mary A.,**

2010, *Les anthropologues et la religion*, Paris, Presses Universitaires de France.

**Pike M. S.,**

2004, *New Age and Neopagan Religions in America*, New York, Columbia University Press.

**Rivera Guzmán Á. I. et Malbrán Porto A.,**

2003-2006, « El caracol – trompeta del museo comunitario de Tepelmeme, Mixteca Alta, Oaxaca », *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 49 : 47-69.

**Rossi I.,**

2007, « Quête de spiritualité et pluralisme médical. Reconfigurations contemporaines », in Gauthier-Durisch N., Rossi I. et Stolz J. (dir.), *Quêtes de santé : entre soins médicaux et guérisons spirituelles*, Genève, Labor et Fides : 15-29.

**Sallman J. M.,**

1992, « Théorie et pratique du discernement des esprits » in Sallmann J.-M. et al (dir.), *Visions indiennes, visions baroques : le métissage de l'inconscient*, Paris, Presses Universitaire de France : 91-115.

**Schmitz O. (dir.),**

2006, *Les Médecines en parallèle. Multiplicité des recours au soin en Occident*, Paris, Karthala.

**Weidner Malouf S.,**

2007, « Des mythes collectifs et des récits personnels : guérison rituelle, travail thérapeutique et émergence du sujet dans les cultures du Nouvel Âge », *Ethnographiques.org*, 14 : 1-21. Disponible en ligne : <https://www.ethnographiques.org/2007/Maluf>.

**« “Se retrouver, c'est déjà se soigner”. Processus thérapeutique, ou de la découverte médiatisée de soi, à travers des pratiques néo-chamaniques. »**

#### **Résumé**

Cet article s'intéresse au déroulement d'un séminaire organisé en Ardèche, durant l'été 2007, par deux chamans travaillant en binôme (une Française et un Mexicain de Temoaya). En s'appuyant sur l'analyse de l'expérience vécue par un homme au cours de ce séminaire et des techniques enseignées à l'ensemble de ses participants, l'auteur interroge la manière dont les séminaires néo-chamaniques constituent des dispositifs d'auto-thérapie, consistant à « se retrouver soi-même » par la rencontre avec des entités non humaines.

**Mots-clés :** néo-chamanisme – France – rituel thérapeutique – animal totémique – visualisation

\*\*\*

**“To find oneself is already to heal oneself”. Therapeutic process, or mediated self-discovery, through neo-shamanic practices. ”**

#### **Abstract**

This article focuses on the course of a seminar organized in Ardèche, during the summer of 2007, by two shamans working in pairs (a French woman and a Mexican man from Temoaya). Based on the analysis of the experience lived by one man during this seminar and the techniques taught to all of its participants, the author questions the way in which neo-shamanic seminars constitute self-therapeutic devices, consisting in “finding oneself” through the encounter with non-human entities

**Keywords:** neo-shamanism – France – therapeutic ritual – totemic animal – visualization