

FRANÇOIS GAUTHIER, PROFESSEUR À L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL, S'ENTRETIENT AVEC GUY ROUQUET, SUR LE CHAMANISME CONTEMPORAIN

Guy Rouquet.- Vous enseignez comme professeur régulier à l'Université du Québec à Montréal au sein du Département de science des religions. A ce titre, vous avez publié en 2009 un article intitulé «Du bon usage des drogues en religion. Consommations néo-chamaniques à Burning Man» (1). Bien que votre étude n'ait pas la prétention d'être exhaustive, elle a retenu mon attention par la problématique soulevée et, plus encore, par son approche du phénomène. En effet, il se trouve que, dès sa création en 2001, Psychothérapie Vigilance a été confrontée aux méthodes et pratiques de thérapeutes utilisant des hallucinogènes exotiques et ésotériques dans le cadre de «voyages initiatiques» et de «séminaires d'évolution personnelle» organisés, avec le concours de chamans, par des associations ou organisations œuvrant en réseau au plan international. Méthodes et pratiques qui ont conduit mon association à s'interroger sur la nature et l'origine des drogues et psychotechniques mises en œuvre et, après avoir constaté les abus commis par nombre de ces opérateurs, à tirer la sonnette d'alarme. Votre article s'inscrit dans une perspective autre, un travail universitaire, une démarche scientifique ayant pour objet «d'engager une discussion sociologique et historique sur le néo-chamanisme» afin de permettre une compréhension de la dimension religieuse des usages contemporains de psychotropes en Occident, de la consommation ritualisée de ces substances dans «certains milieux sous-culturels», dont le festival annuel de Burning Man aux États-Unis (État du Nevada), est la manifestation festive phare. Votre propos n'est pas de dénoncer ces pratiques mais de «rendre compte de leur religiosité et de leur unité fonctionnelle au-delà de leur division entre pratiques festives ou à visée explicitement *spirituelle*». Dès lors, même si votre dessein est nécessairement différent de celui de mon association, je vous remercie d'avoir accepté d'engager la discussion avec moi, en partant du principe que le lecteur connaît peu ou très mal le sujet. Aussi me semble-t-il important que notre échange s'applique à tracer un itinéraire et, en premier lieu, à définir précisément quelques termes tout en les mettant en perspective. En effet, étant donné la direction que prendra notre entretien en raison du thème dévoilé par le titre de votre article, on ne peut faire l'économie de cette première question, à facettes multiples: le chamanisme est-il une notion intellectuelle ou une réalité? Pour ma part, en m'inspirant de la réflexion de Saint-Just à propos du bonheur, je serais enclin à dire que le chamanisme est une idée neuve en Occident, et à émettre l'hypothèse que le succès grandissant de l'expression repose sur un malentendu, en raison notamment de la confusion entretenue par certains, pour des raisons idéologiques ou commerciales, avec le néo-chamanisme. En outre, ce dernier semble davantage le père du chamanisme que le contraire. Et le public de ne plus s'y retrouver parmi la diversité des offres qui lui sont faites pour rencontrer un chaman, un *vrai* chaman, un indigène ou un euro-américain se disant «initié». C'est pourquoi un premier éclairage me semble indispensable.

François Gauthier.- Saint-Just avait raison! Ce que vous suggérez à propos du chamanisme est certainement vrai, au moins en un sens. L'intérêt croissant aujourd'hui pour «le chamanisme» et tout ce qu'on lui associe, telle que la consommation de psychotropes comme l'ayahuasca, participe lui-même d'une mouvance qualifiable de «néo-chamanique». Autrement dit, le «chamanisme» est perçu à travers la lorgnette du néo-chamanisme aujourd'hui. On doit d'abord préciser de quoi nous parlons. Le chamanisme a été abondamment étudié par l'ethnologie et l'anthropologie et consiste en un système culturel de pratiques et de croyances particulières, comme celui des Evenks sur lesquels a travaillé notamment Roberte Hamayon. Ce sont des sociétés de chasseurs-cueilleurs de Sibérie dont la culture a par ailleurs été profondément modifiée pendant le XX^e siècle, des suites des efforts des Soviétiques pour les sédentariser et les assimiler. Par extension, on peut appeler aussi chamanistes certaines sociétés sud-américaines, notamment amazoniennes, où la chasse et la cueillette sont couplées avec des pratiques agricoles. À strictement parler, le chamanisme est le fait de chasseurs-cueilleurs, mais il s'agit aussi d'une forme religieuse et culturelle qui survit sous une nouvelle forme en contexte d'agriculture et de sédentarisation. Les peuples autochtones de l'Amérique du Nord, tant les Inuits que les Innus du Québec et du Labrador, les Cris, les Algonquins, etc., pratiquent (ou devrait-on dire plutôt «pratiquaient»...) une forme de chamanisme. L'intérêt pour le «chamanisme» chez nos contemporains tend à cibler les sociétés sud-américaines pratiquant la consommation rituelle de produits psychotropes à des fins thérapeutiques, consommation qui n'existe pas dans le chamanisme des Evenks.

On peut dire que le «chamanisme» en vogue aujourd'hui est donc bien «inventé». Or on doit faire attention à deux choses. Tout d'abord, la recomposition du chamanisme n'est pas qu'une version dénaturée, récupérée et réifiée d'un «chamanisme pur», authentique, qui aurait traversé les âges de façon immaculée. Toute culture et tout système culturel sont le fruit de constructions et de reconstructions. La culture est toujours bricolée, métissée, le fruit d'un travail des

humains dans le temps et dans l'espace. Il n'y a pas «d'authenticité authentique». Ensuite, le néo-chamanisme est un nouvel ensemble de pratiques et de croyances, radicalement contemporaines, qui se revendiquent de référents religieux et culturels «chamaniques» perçus comme étant authentiques.

Ce sont des manifestations typiques du foisonnement de religiosités et de quêtes de sens et d'expérience qui ont essaimé depuis les années 1960 à partir de la «contre-culture», à mesure que se vidaient les églises. D'ailleurs, l'enthousiasme pour la consommation rituelle d'ayahuasca, de peyotl, de psilocybes et autres substances du genre s'inscrit en droite ligne avec les expérimentations «spirituelles» et psychédéliques des «héros» de l'époque, Carlos Castañeda, Timothy Leary, Aldous Huxley et autres. L'intérêt des scientifiques pour ces produits, dont ceux que je viens de nommer, date du même moment. Dans le phénomène néo-chamaniste, il y a de fortes passerelles entre le monde académique (du moins un certain monde académique) et la culture. Or dans son célèbre ouvrage sur *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* souvent cité, l'historien des religions Mircea Eliade ne parle pas de substances psychotropes. À vrai dire, et comme l'a brillamment formulé Camille Tarot, avant l'éclosion de la sous-culture psychédélique de la Côte ouest des États-Unis et sa diffusion partout en Occident, les sciences humaines et sociales s'étaient beaucoup plus penchées sur la religion comme opium du peuple que sur les potentialités religieuses de l'opium!

Guy Rouquet.- Avant d'évoquer de façon plus détaillée le néo-chamanisme et la consommation «religieuse» ou «spirituelle» de drogues hallucinogènes qui le caractérisent souvent, j'aimerais m'arrêter un instant avec vous sur la notion même de chamanisme que certains travaux s'appliquent à universaliser. Dans votre réponse, vous évoquez les peuples autochtones de l'Amérique du Nord, ceux de la Sibérie et certaines sociétés sud-américaines, notamment amazoniennes. Populations au demeurant peu nombreuses et réparties sur des territoires immenses. Pour celui qui a constitué son champ d'étude, Roberte Hamayon parle de quelque centaines de milliers d'habitants disséminés sur une superficie de plusieurs millions de kilomètres-carrés. Quant à l'Amazonie, elle est plus vaste que l'Europe de l'Ouest et trois fois plus que le Québec, la province la plus étendue du Canada. Mais qu'en est-il du reste du monde? De l'Afrique, de l'Extrême-Orient, de l'Australie, des îles du Pacifique... Peut-on parler au sujet de ces régions ou continents de sociétés chamanistes? Là encore il me semble utile de clarifier les termes: en Afrique, ce sont ceux de sorcier et de marabout qui semblent tenir la vedette. De même, dans *L'Herbe du diable et la Petite Fumée (The teachings of Don Juan)*, Carlos Castañeda évoque sa supposée rencontre non pas avec un chaman, mais avec un sorcier Yaqui. En Europe celtique, c'est de druides qu'il est surtout question. Par ailleurs, j'observe que le Péruvien Don Marcelino, originaire de la région de Nazca, se présente comme un médecin traditionnel (2), un héritier, à travers ses ancêtres amérindiens d'une civilisation et d'une tradition millénaires, dont il a entrepris en «homme de connaissance», en «gardien de la Terre-Mère» (Pachamama) et en «éveilleur de la mémoire cosmique des étoiles», de faire connaître la Sagesse en voyageant en Europe, dans le cadre d'une «mission de pardon». Pour lui, le "chaman" et le "chamanisme" sont des expressions totalement étrangères à la tradition amérindienne au motif que lui et ses collègues ne pratiquent «aucune mise en scène»: pas de masque, pas de costume, pas de transe au rythme du tambour, pas de malade passif, mais un patient qui reste l'acteur principal du processus de guérison en dialoguant avec son guérisseur... En d'autres termes, Don Marcelino se définit sans le dire comme un *medicine-man*, qui est justement le terme généralement employé par les ethnologues, anthropologues, les indigénistes et nombre d'indigènes pour qualifier le chaman de l'ensemble du Nouveau Monde. Pour compliquer le tout, selon Don Marcelino, qui conteste au passage les travaux de Mircea Eliade et de Lévi-Strauss, «la médecine amérindienne n'a rien de nouveau à enseigner aux Occidentaux, héritiers de la tradition celtique dont le niveau de connaissance cosmique était identique à celui des Amérindiens. Elle vise simplement à réveiller en eux la mémoire ancestrale qu'ils ont perdue». Dans ces conditions, est-il possible d'arriver à distinguer ce qui relève du chamanisme et ce qui appartient à d'autres cultures ou traditions? Est-il possible de trouver un dénominateur commun à toutes ces croyances et pratiques et à plus forte raison de définir *a minima* le chamanisme?

François Gauthier.- Vous montrez bien la complexité du problème anthropologique quand il s'agit de nommer des réalités provenant d'aires culturelles aussi étendues qu'éloignées les unes des autres, sans parler des mutations profondes subies au cours des derniers siècles, et tout particulièrement celui qui vient de s'achever. Je laisserai aux ethnologues spécialistes de ces aires les débats sur «le chamanisme». Pour ma part, je pense qu'il est particulièrement intéressant de voir quelles sources soi-disant «pures» et «authentiques» sont revendiquées (en rappelant ce que je viens de dire, à savoir qu'il n'y a rien de pur dans les cultures humaines) et comment elles font l'objet d'une appropriation syncrétique, mélangée avec d'autres références et d'autres pratiques. L'attrait grandissant pour ces pratiques de guérison inspirées qui du chamanisme qui de la «médecine traditionnelle» (qu'elle soit amérindienne, celtique, germanique, viking ou autre) témoigne de la profondeur de la mutation de notre régime de sens en modernité. Mutation tout aussi importante et radicale à bien des égards qu'a pu l'être le passage d'une existence nomade de chasse et de cueillette à la sédentarisation et l'agriculture, ou encore celle dite du «tournant axial universaliste» (voir les thèses de Karl Jaspers) qui a vu naître les religions monothéistes, indiennes (hindouisme, bouddhisme, jaïnisme) et chinoises (confucianisme). La tendance

actuelle s'enracine dans le Romantisme et sa critique de la raison et de la civilisation occidentale, depuis au moins le «bon sauvage» de Rousseau.

Or ce qui est nouveau, comme l'a très bien démontré le philosophe Charles Taylor, c'est que ce courant romantique s'est massifié dans la culture depuis les années 1960, en même temps que s'est implantée la société de consommation. Toute la soi-disant contre-culture psychédélique et New Age est née de ce creuset. Tandis qu'auparavant c'étaient des élites qui s'intéressaient aux spiritualités exotiques, ce sont maintenant monsieur et madame tout le monde qui abreuvent leurs quêtes de sens de ces sources «authentiques» parce que non-occidentales et prémodernes. Il n'y a pas si longtemps, ces techniques n'auraient pas eu le moindre attrait. Il faut donc situer ces nouvelles pratiques de l'extase et du voyage intérieur dans un contexte plus global de recomposition du sens et des religiosités, catalysées qui plus est par des moyens de transport devenus accessibles et l'explosion des moyens de communication comme Internet qui permettent le développement de diverses formes de «tourisme spirituel», que ce soit sous une bannière «chamanique» ou autre.

Le terme «néochamanisme» est employé pour désigner ces nouvelles pratiques extrêmement éclatées du point de vue des origines et des spécificités des pratiques, mais largement cohérentes lorsque remises dans le contexte contemporain d'une religiosité personnelle, expérientielle, aux visées immanentes de bien-être et de réalisation de soi, plus pratiquée et vécue que crue. Si on peut effectivement avoir du mal à trouver une définition universalisable du «chamanisme», l'appellation «néo-chamanisme» permet de nous situer dans le temps présent et d'éviter d'essentialiser telle ou telle pratique ou à considérer telle ou telle société comme étant «réellement» chamanique.

Guy Rouquet.- Cette difficulté à trouver une définition universalisable du chamanisme explique sans doute pourquoi nombre d'anthropologues ou d'ethnologues préfèrent employer aujourd'hui le mot au pluriel, parler de chamanismes. Mais, de la même manière, employée au singulier, l'appellation «néo-chamanisme» n'apparaît guère plus convaincante puisque les formes que l'on s'applique à définir comme néo-chamaniques sont tellement diverses qu'il convient là encore de parler de néo-chamanismes. Nous en sommes même arrivés au point que certains affirment que les néo-chamanismes sont encore bien plus nombreux que les chamanismes. Dès lors, en nous situant clairement dans le présent, en considérant comme acquise l'idée qu'il n'existe pas de chamanisme authentique, de groupe autochtone idéal en la matière, force est de reconnaître que notre monde contemporain voit coexister et parfois se côtoyer des pratiques n'ayant guère de rapport entre elles, le seul dénominateur commun étant le personnage désigné sous le nom de chaman. Au demeurant, observons en passant qu'aucun intervenant ne se présente au public sous l'étiquette de néo-chaman. A Manhattan, dans la jungle ou le Jura suisse, c'est toujours celle de chaman qui est mise en vedette, déclinée parfois sous le label de praticien chamanique, avec généralement des références à une tradition exotique et ancestrale dont l'individu se dit l'héritier, l'ambassadeur ou l'éclaireur. La tradition, encore la tradition, toujours la tradition. Et cela même dans les «facultés» nord-américaine et européenne de The Foundation for Shamanic Studies ("*La Fondation pour les Études Chamaniques*") conçue en 1975 par Michaël Harner, qui fut le mentor de Carlos Castañeda. D'après son site, la FFS organise des stages et séminaires visant à enseigner «les principales techniques du *core*-chamanisme» c'est-à-dire «le chamanisme fondamental», qui «incorpore les techniques de différentes traditions» autochtones «du monde entier». Cet enseignement «rigoureux» serait suivi annuellement par «5000 personnes», dont des indigènes souhaitant découvrir leurs racines oubliées... Dès lors, comment définiriez-vous le néo-chamanisme, notamment après avoir pris acte de ce fait, souligné par Danièle Vazeilles, qu'aux Etats-Unis, «dans les lieux culturels indiens situés dans les parcs régionaux, des New Agers blancs viennent pratiquer des rituels mélangeant New Age et inspiration amérindienne, au moment même où se déroulent quelques mètres plus loin des rituels chamaniques des Indiens des Plaines», suscitant auprès d'eux un malaise grandissant, voire un sentiment de révolte? Je note d'ailleurs un peu partout une montée en puissance des revendications identitaires indigènes, avec une volonté de plus en plus marquée des communautés de préserver leur héritage culturel et spirituel, ou de renouer avec lui.

François Gauthier.- Le drame des Amérindiens et de tous les peuples autochtones, c'est le colonialisme des derniers siècles et les politiques injustes et discriminatoires dont ils font aujourd'hui encore l'objet, y compris au Canada, pays qui refuse de signer la Convention sur les peuples autochtones. De telle manière que bien des peuples vivent aujourd'hui une crise existentielle d'une profondeur qu'on ne peut pas imaginer tant on les a dépossédés de leurs savoirs et de leurs coutumes ancestrales, de tout ancrage symbolique. Même chez les peuples les moins mal en point, on a depuis longtemps noté comment la survie ou la relance des traditions autochtones passait souvent par un appel aux travaux des ethnologues et des anthropologues ayant documenté ce qui se trouve aujourd'hui perdu. Or ces derniers n'ont jamais consigné qu'une partie d'une culture. Autre exemple du métissage et du bricolage qui fait la culture, toute culture. S'il y a un sentiment de révolte chez ces peuples, il vient de là bien plus que de l'intérêt des occidentaux pour certains aspects de leur culture, même s'il peut y avoir des cas.

Concernant l'expression néo-chamanisme comme telle, il est bien évident que le terme n'est pas revendiqué par les acteurs. C'est un terme de spécialiste, de sociologue et d'anthropologue. La tradition d'origine est source de légitimation pour la pratique (cela dit sans jugement de valeur). Il en va d'une règle anthropologique depuis les débuts de l'humanité: les Origines sont sacrées, et il est vivifiant d'y retourner. Luther n'a pas fait autre chose avec sa Réforme. Je ne vois pas trop pour ma part la difficulté à définir le «néo-chamanisme» si tant est qu'on s'accorde qu'il est en effet multiple. Mais sous les apparences éclatées et l'extrême diversité des pratiques réelles, une grande cohérence se dessine. Est néo-chamanique toute pratique se *réclamant* du chamanisme mais ne s'inscrivant pas dans la filiation directe et normale des sociétés réputées chamaniques. Le néo-chamanisme peut donc être le fait des Occidentaux mais peut également qualifier des phénomènes de *revival* inspirés ou catalysés par la mondialisation et la transnationalisation de ces «savoirs». L'usage ritualisé de psychotropes naturels peut ou non faire partie de l'outillage rituel de ces systèmes symboliques.

Le *chamanisme* tend à être pratiqué en contexte traditionnel pour favoriser la prise de gibier et la vie bonne, et les visions qu'aident à produire la ou les substances psychotropes sont le fait de communications avec des esprits exogènes à soi, par ailleurs codifiés par la mythologie et référant le plus souvent à la nature environnante. Dans le cas de ce que j'appellerais le *néo-chamanisme*, surtout occidentalisé, le phénomène de transe et de visions s'inscrit dans la culture moderne et son tournant subjectif. Ainsi, les visions ne sont pas tant le fruit d'une communication avec des esprits extérieurs mais sont plutôt interprétées comme émergeant de la psyché individuelle — cela même lorsque le chamane autochtone insiste sur la notion d'esprit, voilà qui est intéressant! La «découverte» de l'inconscient par Freud, c'est-à-dire de l'altérité en soi, est contemporaine de la proclamation de la mort de Dieu par Nietzsche, c'est-à-dire de l'altérité exogène absolue et radicale. La modernité a fait passer d'un type d'altérité à un autre, ce qui est une mutation extrêmement importante. Les systèmes religieux sont toujours des rapports avec la transcendance propre à une culture. Claude Lévi-Strauss avait très justement noté le caractère religieux de la psychologie et de la psychanalyse.

Guy Rouquet.- Je partage votre sentiment sur l'ampleur et la profondeur de la crise existentielle vécue par les peuples autochtones, qui, selon l'O.N.U, rassembleraient 370 millions d'individus, soit 6% de la population mondiale, répartis dans 5000 groupes environ. (3) «Peuples libres» d'après la couverture on ne peut plus aguicheuse et trompeuse de décembre 2008 du magazine *Grands reportages* (4)... Trompeuse par rapport à des peuples généralement bâillonnés, martyrisés, marginalisés mais aussi par rapport à leur passé, leur milieu et leur mode de vie généralement idéalisés. Le mythe du bon sauvage a la vie dure, celui du paradis perdu aussi. A l'inverse, le mythe du méchant colonialiste, dont le concept imprègne de plus en plus les sensibilités occidentales, me paraît non moins dangereux. Pour faire la part des choses, je préférerais que l'on raisonne davantage en interrogeant une notion comme celle de civilisation, avec ses heurs et malheurs, ses grandeurs comme ses misères. Cela éviterait de confondre ce qui procède du colon, du colonisateur et du colonialiste, même si, bien évidemment, les lignes de partage ne sont pas aussi tranchées dans les faits.

Comme vous, je pense que toute culture est le produit de métissages et de bricolages. Cela étant, j'aimerais que vous précisiez la raison d'être du sentiment de révolte animant les peuples autochtones que vous semblez associer aux travaux, pour ne pas dire aux *révélations* des ethnologues et des anthropologues. Je vois deux écueils: la crispation de ces peuples sur un passé quelque peu magnifié, avec le risque de figer leur évolution, comme ce fut le cas en Chine avec le culte des ancêtres l'accentuation de leur isolement en mettant artificiellement en exergue leurs savoirs et leurs sagesses comme si ces derniers étaient incontestables parce que traditionnels et censés remonter à la nuit des temps. Dans les deux cas, ces peuples sans écriture courent le risque de vouloir correspondre aux images qui leur sont renvoyées depuis quelques décennies, certaines truquées ou totalement inventées, fût-ce de superbe manière comme dans le cas du discours prêté au chef indien Seattle (5).

François Gauthier.- Il faudrait demander aux peuples autochtones eux-mêmes! On trouverait certainement plusieurs réponses, autant entre les différents peuples qu'au sein de leurs communautés. Ce ne sont pas des entités homogènes. Plusieurs d'entre eux sont aux prises avec un défi terrible: comment concilier vivre dans ce monde qui leur a été imposé de l'extérieur *et* préserver quelque chose de leurs traditions. Or, changer de monde, c'est changer les fondements mêmes d'une culture. Du coup, ce qui soutenait leur culture ne le peut plus, et souvent de nouveaux symboles et de nouvelles pratiques deviennent cardinales. Les anthropologues et ethnologues ont pu fournir du matériau souvent précieux dans ces efforts de recomposition. J'ai eu connaissance récemment du cas d'une communauté appartenant à la nation micmac (côte atlantique du Canada) qui intègre des contes et des pratiques iroquoises, voire sioux, dans leurs rituels «traditionnels», et le cas n'est pas isolé. Absurdité? Impureté? Non, seulement la preuve que ce qui compte, du point de vue des peuples dits autochtones, c'est l'efficacité symbolique, pas la pureté de la tradition. La pureté est une invention survenue tardivement dans l'Histoire, et l'Occident chrétien s'en est fait le champion.

Autrement, vous avez raison de critiquer le retour de balancier qui culpabilise l'Occident comme s'il était responsable de tous les maux. Il faut bien baliser l'utilisation des termes autour de la colonisation afin de conserver leur pertinence.

Je suis du Québec où, comme vous le savez, les Canadiens français se sont fait coloniser par les Anglais, avec des conséquences énormes. On ne peut absolument pas comprendre le Québec sans référer à ces notions, et à plus forte raison les peuples autochtones. Le champ des études postcoloniales en est un très important en sciences sociales, quoique presque entièrement boudé par les intellectuels français. Là-dessus les Anglais sont plus ouverts, sans l'ombre d'un doute. Ils s'y intéressent sans verser dans la culpabilité, comme on le voit souvent en France. Cela a plus à voir avec le rapport des Français à leur propre histoire qu'avec la pertinence des théories postcoloniales. Des choses passionnantes se font en Inde, au Brésil et partout en Amérique du Sud avec ces notions. Le renouveau chamanique, dont nous parlons, ne peut d'ailleurs se comprendre dans ces pays sans un arrimage au cadre postcolonial.

Guy Rouquet.- À ce titre, le chamanisme nouveau commercialisé par un nombre croissant d'intervenants et prestataires n'est-il pas un produit frelaté sinon frauduleux? Ce chamanisme-là n'a rien à voir avec les capacités d'adaptation des chamanismes traditionnels que de nombreux anthropologues et ethnologues ont relevées. On ne peut mettre sur le même plan la négociation surnaturelle avec les esprits ou l'Esprit et le négoce sur l'esprit. Cet affairisme étant d'ailleurs plein d'ambiguïtés, avec une invitation à vivre en harmonie avec la nature certes, mais dans un contexte ludique, un milieu hospitalier, un cadre enchanteur, avec des partenaires se relaxant au pied d'une cascade ou devant un feu de camp du Jura suisse par exemple, c'est-à-dire aux antipodes de l'environnement difficile, sauvage et souvent hostile au sein duquel les peuples chamanistes s'efforcent généralement de survivre. Sans compter toutes les incertitudes liées au langage, avec les mots esprits, entités et énergies considérés comme synonymes, les expressions chaman, sorcier, médecine-man, guérisseur, druide se substituant les uns aux autres, les drogues d'origine végétale appelées outils thérapeutiques ou médicaments de l'âme, les hallucinogènes rebaptisés lucidogènes, divinogènes ou enthéogènes (6)... Dans ces conditions, il est facile de comprendre que le néo-chamanisme relève davantage du coaching, du développement personnel que du chamanisme proprement dit. Encore que tout ne soit pas aussi simple: il y a loin du particulier qui s'autoproclame chaman après avoir lu le récit plus ou moins romancé d'un voyageur ayant vécu quelques semaines au sein d'une communauté autochtone et le grand rassemblement annuel de Burning man auquel vous avez consacré l'important article dont la lecture m'a conduit vers vous.

François Gauthier.- Votre question est fondamentale: Que penser de ces pratiques contemporaines, néochamaniques, que vous mentionnez. Vous semblez dire que seuls les chamanismes «traditionnels», pratiqués par des autochtones pour des autochtones, sont légitimes. Qu'à rebours les réinterprétations occidentales auxquelles nous sommes aujourd'hui confrontés seraient pour leur part illégitimes, motivées par l'affairisme et manquant du «sérieux» des pratiques traditionnelles parce qu'intégrée à cette culture de la réalisation personnelle issue du tournant subjectiviste. Il y a un jugement de valeur négatif sous-tendant cette position que je ne partage pas. D'abord quelques faits. C'est l'envers du mythe du bon sauvage que de croire les autochtones aux prises avec un milieu inhospitalier. Ce milieu, c'est le leur. Ils le connaissent intimement et je ne crois pas qu'il leur apparaisse sous des traits menaçants. Par analogie, il faut entendre des nomades du Sahara parler de l'abondance du désert! Les Innus de la Côte-nord du fleuve Saint-Laurent, au Québec, parlent de la froide forêt boréale qui leur sert d'habitat comme d'une nature abondante qui leur assure une subsistance. Les premiers colons étaient impressionnés par l'aisance de leur vie, et il est réputé que pratiquement partout le mode de vie «sauvage» était une «économie de subsistance» qui ne se vivait aucunement sous le signe du manque et exigeait à peine quelques heures de labeur par jour, le demeurant étant consacré aux rituels, à la musique et aux loisirs. Aussi, et en prenant certes quelques raccourcis, c'est l'Occident et les monothéismes qui ont inventé l'opposition du religieux (ou du spirituel) et du ludique. Les récits des ethnologues sont remplis de rires, de pets et autres jeux pendant les rites. J'ai moi-même été surpris de voir à quel point les moines tibétains en exil s'amusaient pendant les cérémonies interminables entourant la célébration traditionnelle du nouvel an. Ils se font des coups pendables! J'ai aussi en tête des dizaines de films ethnographiques, anciens et contemporains, où le sorcier en transe danse à quelques centimètres d'une foule qui parle, rigole, mange, se déplace. La sortie d'un type de religieux lié à une forme radicalement transcendante de divinité a permis de renouer avec cette sorte de paganisme qu'on ne saurait réduire à de la pure superficialité hédoniste. Les occidentaux pratiquant le néochamanisme redécouvrent le plaisir du rituel, à l'instar d'autres phénomènes religieux contemporains.

Le nœud de ce qui est peut-être notre désaccord me semble toutefois reposer sur une base plus profonde. On peut l'approcher en rappelant que l'opposition entre matériel et spirituel est lui aussi un produit des monothéismes et du christianisme en particulier. Les siècles qui ont vu la Réforme protestante s'effectuer ont procédé à une rationalisation de la religion que Weber a résumée dans les termes d'une démagification (*Entzauberung*), c'est-à-dire d'une délégitimation de toute pratique rituelle qualifiée de superstitieuse. Ce processus a aussi grandement affecté le catholicisme, qui s'est appliqué à centraliser davantage le culte et à s'opposer à la religion populaire qui, elle, a toujours été pétrie de magie, de divination, de culte des saints, de prière aux anges, etc. Dans l'écrasante majorité de l'Histoire humaine, la religion a été affaire d'ici-bas et non d'au-delà. Plus encore, le religieux a toujours été au service de bienfaits

matériels, de santé, de chance. Max Weber insiste là-dessus. En somme, il n'y pas d'opposition *a priori* entre la «vente» de services, le bien-être et la religion. Quand on visite des temples en Inde, nous occidentaux sommes souvent outrés par ces prêtres vêtus d'orange ou de blanc qui sans cesse nous demandent la dîme. Les motifs de ces prêtres hindous sont-ils pour autant malintentionnés ou réductibles à l'intérêt? Non, évidemment. Sont-ils en partie du moins intéressés? Oui, ce qui ne l'empêche pas d'être «authentiquement religieux». De même on ne peut qualifier de frelatées les activités d'un «néochamane» sous prétexte qu'il vend ses services. Les motivations de plusieurs personnes investies dans ce type de pratiques ne sont pas réductibles aux intérêts matériels, voire même à un quelconque «capital» social, culturel ou spirituel que quelques bourdieusiens se seraient évertués à découvrir sous la surface des choses. Certes, il peut exister des cas problématiques, mais dans l'ensemble, du peu que je puisse juger à partir de mes recherches et de mes observations de ces milieux, le néochamanisme n'est pas de prime abord affaire de «commerce de l'esprit».

Ce fameux nœud du désaccord, pour le nommer enfin, semble reposer sur l'idée que des croyances et pratiques reprises par l'Occident seraient frelatées *parce que* «contaminées» par le marché et la consommation (auxquels par ailleurs personne ne peut aujourd'hui échapper). Que les pratiques néochamaniques soient illégitimes et peut-être même dangereuses en soi parce qu'intégrées dans cette culture de réalisation personnelle plutôt que d'être soumises aux mêmes fins et inscrites dans les mêmes cosmologies que les pratiques chamaniques «légitimes», traditionnelles et autochtones. Or si l'on veut être cohérent avec les principes anthropologiques que j'ai mentionnés au départ (et qui constituent les fondements largement reconnus de l'anthropologie), il n'y a aucune raison de balayer ces phénomènes du revers de la main en prétextant qu'ils seraient des abus du sens. Peut-on dire, alors, que les rituels comprenant des prises de psychotropes comme l'*ayahuasca* sont des «détournements de leur but initial», comme on peut le lire dans le rapport de la Mission interministérielle de lutte et de vigilance contre les dérives sectaires? (7) Je ne le pense pas. Dans tous les cas, l'approche anthropologique suggérerait de procéder à des enquêtes de terrain, *in vivo* et *in situ*, pour systématiser et comprendre ces pratiques dont l'essor, j'en conviens, aigüise certaines sensibilités.

Guy Rouquet.- Tout à l'heure vous disiez que le chamanisme et le néochamanisme sont des systèmes symboliques usant de rituels, avec ou sans recours à des psychotropes. Je vous rejoins largement sur ce plan, encore que le système symbolique institué par un nombre non négligeable de néochamanes soit d'une pauvreté affligeante et s'apparente trop souvent à des jeux de rôles pour enfants. Je suis plus réservé cependant sur ce que vous dites sur le tournant subjectif de la culture moderne, quand vous évoquez le passage d'une altérité à une autre, d'une altérité exogène à une altérité en soi puis d'une culture qui a quitté l'orbite de la transcendance radicale, propre des monothéismes, à une transcendance immanente, mutation permettant de rendre possibles les échanges entre les systèmes chamaniques et l'ultramodernité. En effet, n'en déplaise à Nietzsche, Dieu est un mort qui continue de se porter plutôt bien. Quant à la psychanalyse, nous savons bien que ce n'est pas une science et que l'exploration du puits sans fond de l'inconscient est pleine d'aléas. Claude Lévi-Strauss a établi un parallèle intéressant entre la cure chamanique et la cure psychanalytique mais en montrant bien que les processus en étaient inverses: le psychanalyste étant celui qui écoute, le chaman celui qui parle. J'ajoute que le psychanalyste opère dans le cadre feutré de son cabinet, en l'absence de témoins, de manière extrêmement intimiste et confidentielle, alors que le chaman intervient au vu et au su de sa communauté, de manière démonstrative, voire spectaculaire.

François Gauthier.- Permettez-moi à nouveau de revenir sur certaines de vos affirmations. Le christianisme nous a habitués à une complexité théologique tout à fait exceptionnelle. Or, dans la majorité des aires culturelles, voire même dans le christianisme populaire, le christianisme *vécu*, la pratique et son *efficacité symbolique* l'emportent haut la main sur les croyances. Sous cet angle nombre de pratiques traditionnelles que vous accepteriez volontiers comme légitimes et pleinement religieuses sont elles aussi d'une «pauvreté affligeante». C'est au fond leur inscription dans une culture nouvel-âgeuse qui semble les rendre irrecevables, au fond. Je crois qu'il faut adopter un autre point de vue sur ces phénomènes avant de juger. Toute culture est une «machine à fabriquer des dieux» pour reprendre une expression de Roger Bastide, anthropologue bien connu qui a par ailleurs travaillé sur le Brésil, d'où nous viennent plusieurs de ces ritualités à base de psychotropes. Notre culture ne fait pas exception, et ce que l'on range sous l'appellation néochamanique fait partie des innovations symboliques de notre époque. Lévi-Strauss avait tout à fait raison de faire le parallèle entre la psychanalyse et la cure chamanique dans son texte sur «L'efficacité symbolique». En soulignant les différences entre ces techniques (c'est le chaman qui parle d'un côté et le psychanalyste qui écoute de l'autre), ce sont les profondes différences culturelles que le père du structuralisme mettait en lumière. Or on oublie souvent que l'argumentaire de Lévi-Strauss poursuit pour insister sur le fait que l'une et l'autre accomplissent, dans leur culture respective, *la même fonction curative*. Autrement dit, que l'une et l'autre technique *guérissent* le malade. Et qu'est-ce que guérir? Certainement pas ce que la médecine occidentale, rationalisée et moderne considère guérir! Ce n'est pas faire cesser le symptôme à partir de la conception de l'être humain comme corps-machine dissocié du vécu et de la totalité de l'être. Plutôt, guérir c'est donner une signification au mal (qui peut être non seulement physique mais aussi

et tout à la fois psychologique, social, moral et spirituel), lui assigner une cause, le reconnaître et l'inscrire dans une socialité donnée d'emblée dans le cas du chamanisme traditionnel, symbolisé par la relation thérapeutique patient-psychanalyste dans l'autre. Et, fait formidable, il arrive que le corps suive et guérisse au sens même de la médecine moderne. Il n'est pas fortuit ni surprenant, dès lors, que les pratiques néochamaniques se soient inscrites dans le paradigme psychanalytique qui n'est autre qu'une forme devenue légitime de cette culture de la réalisation de soi et de la croissance personnelle dont j'ai parlé. On peut emprunter à d'autres cultures, pratiquer toutes sortes de métissages, mais on ne peut se sortir de sa propre culture. Si les pratiques néochamaniques sont légitimes, c'est bien par cet ancrage dans la culture occidentale ultramoderne.

Guy Rouquet.- Pour éviter que ne s'épaississe un certain malentendu entre nous, je crois utile de corriger à mon tour quelques-unes de vos observations, qui, selon moi, traduisent mal ma pensée tout en tendant à déplacer par moments l'axe de notre débat. S'agissant du changement de nature du chamanisme, de sa commercialisation par des néochamanes euro-américains ou des opérateurs métis, c'est un fait, et il m'importe de le souligner. Ce faisant, je ne fais guère preuve d'originalité je m'inscrits dans le droit fil de propos tenus par Roberte Hamayon, de représentants de peuples autochtones et d'occidentaux soucieux de contribuer à la sauvegarde des savoirs et sagesses indigènes. A titre personnel, je ne considère pas ce changement comme illégitime mais comme une déviance, pour ne pas dire une escroquerie morale et intellectuelle. Il y a tromperie sur la marchandise en quelque sorte dans la mesure où les agents en question utilisent les mêmes mots pour désigner des réalités différentes, parfois radicalement opposées ou étrangères aux «sociétés traditionnelles». Je me bornerai à citer ici votre compatriote Aigle Bleu démasqué par les Sceptiques du Québec ou encore, de façon plus large et systématique, l'entreprise de *The Foundation for Shamanic Studies* dont j'ai parlé tout à l'heure. Je précise au passage que Michaël Harner, son fondateur et inspirateur, continue de professer, à l'instar de divers intellectuels de la contre-culture nord-américaine, la théorie obsolète des deux cerveaux, avec un hémisphère gauche censé être celui de la raison et de l'esprit d'entreprise, qui serait surexploité en Occident, et un hémisphère droit supposé être celui de l'affectivité et de la contemplation, qui serait particulièrement développé, car plus sollicité, en Orient, en Asie, chez les Amérindiens, parmi les peuples autochtones... Théorie florissante dans les années 60/70, invalidée par les neuroscientifiques depuis belle lurette, mais qui inspire encore l'enseignement de nombreux maîtres à penser du chamanisme et du développement personnel. Il se peut que nous ayons là un élément clé, inattendu peut-être, de cette grande cohérence que vous avez été amené à évoquer.

Que les peuples autochtones soient confrontés pour la majorité d'entre eux à un milieu hospitalier me semble une évidence. Le rapport à la nature y est violent, avec le problème de la survie posé en permanence. Dans ses récentes *conversations autour de l'ayahuasca et de l'iboga* avec Jan Kounen et Jeremy Narby, Vincent Ravalec souligne avec force que dans la jungle africaine ou amazonienne «le mode de vie» des «peuples qui prennent des psychotropes» (...) est «extrêmement dur», avec un danger omniprésent leurs membres «sont avant tout des prédateurs, des guerriers et des chasseurs». Ce qui n'exclut pas bien sûr le grand sens de l'hospitalité dont la plupart de ces peuples font preuve, à commencer par celui des nomades du Sahara. Qu'ils en chantent l'abondance ne doit pas être mal interprété pour autant. Depuis les années 70, au sud de Tamanrasset, les Touaregs formant le dur noyau du peuple targui qui subsistait, avec «trois gouttes d'eau» et un peu de lait dans les tassilis arides du Hoggar ont été contraints à se sédentariser à cause de la sécheresse et du manque de bois de chauffe. Aujourd'hui ils vivent dans des maisons en dur où ils disposent de l'eau et de l'électricité, avec une école où les enfants se pressent. Désormais ils ne souffrent plus du froid, et la motopompe a révolutionné les jardins du village, qui ne cessent de s'étendre et de diversifier l'alimentation des habitants en fruits et en légumes. De même, grâce au 4 x 4, ils mettent trois heures là où le trajet nécessitait trois jours avec un chameau. Leur existence s'est heureusement transformée. Grâce aux technologies nouvelles auxquelles ils se sont très bien adaptées, les voici à l'abri du besoin dans un environnement naturel superbe mais désolé. Sans compter bien sûr, à terme, l'allongement de l'espérance de vie pour les ressortissants de ces peuples en raison de leur accès rapide à des centres de soins et de l'augmentation de leur niveau d'instruction. Certes, au Brésil, les taux de mortalité constatés parmi les peuples autochtones sont «inchangés depuis quarante ans», mais essentiellement en raison de pesanteurs socioculturelles. Il existe pour chacune des 180 langues employées par les Indiens «un système structuré de connaissances» expliquant «comment apparaissent les maladies et ce qu'il faut faire pour les guérir, bien souvent en ayant recours à l'intervention des pajés (chamans) et à l'emploi de plantes». Or ces connaissances sont empiriques et reposent sur une «mémoire intuitive» ainsi que sur un fonds magico-religieux qui conduit par exemple les Kaiabis à refuser les soins et les conseils de la «médecine des Blancs». C'est ainsi qu'ils n'aiment pas qu'on coupe le cordon ombilical à la naissance d'un enfant pour eux, ce geste nuirait à la santé...

Mais revenons-en à ce que vous appelez le nœud de notre désaccord. L'opposition entre le matériel et le spirituel ne me semble pas être le «produit» que des seuls «monothéismes», «et du christianisme en particulier». Platon s'en est fait le champion aussi. Par ailleurs, le terme même de spirituel m'apparaît par trop polysémique, et le malentendu est vite là.

La spiritualité de Baudelaire, le poète, n'est pas celle du mystique Jean de la Croix par exemple. Cela étant, je n'ai jamais mis en doute, comme vous semblez le penser, que le religieux ait été toujours au service de bienfaits matériels, de santé ou de chance. Dans la liturgie catholique, les Rogations ont longtemps joué ce rôle dans les campagnes, et la bénédiction des troupeaux, des bateaux ou des armées s'appêtant à partir au combat demeure une réalité. Que les prêtres – quels que soient leur confession – demandent l'aumône ou lancent un appel aux dons me semble naturel, ne serait-ce qu'en raison des services qu'ils rendent dans le cadre de la communauté, voire de la collectivité. Mais les prêtres en question ne le font pas pour leur enrichissement personnel. S'agissant des pratiques néochamaniques, elles sont très différentes. Ceux qui en dénoncent le dévoiement mercantile sont les indigènes eux-mêmes. De ce point de vue, la tragédie qui s'est déroulée le 8 octobre 2009 à Sedona, en Arizona, est on ne peut plus édifiante, en révélant d'une part les tarifs exorbitants demandés par le gourou James Ray, et, d'autre part, l'indignation des indiens par rapport au fait qu'une «cérémonie de purification» puisse faire l'objet d'une transaction marchande. Je pourrais citer bien d'autres exemples sur l'affairisme qui caractérise ce néochamanisme-là, qui s'applique à récupérer un terme porteur en raison de sa connotation «naturelle» et «authentique» pour offrir des services d'où le sacré a été évacué au profit d'exercices divers, les uns sans prétention d'ailleurs, vaguement folklorisés, les autres inspirés par de pseudo-recettes ou «secrets» remontant «à la nuit des temps», d'autres encore présentés avec aplomb et sans vergogne, comme issus de découvertes ou hypothèses de la science moderne. Pour ma part, je n'ai jamais dit ou pensé que les pratiques néochamaniques étaient illégitimes et peut-être dangereuses en soi parce qu'intégrées dans une culture de réalisation personnelle plutôt que d'être soumises aux mêmes fins et inscrites dans les mêmes cosmologies que les pratiques traditionnelles. Encore une fois, ce sont les indigènes eux-mêmes ou ceux qui vivent en étroite relation avec eux qui déplorent et dénoncent cette mutation. Mutation dont les bouleversements multiples et contradictoires sont tributaires aussi, dans une assez large mesure, des aires culturelles pour faire court, les évolutions constatées en Corée ou en Bouriatie ne sont pas les mêmes que celles observées dans le Bassin amazonien. Et là encore, compte tenu de l'immensité des territoires concernés, il faudrait établir des distinguos. En tout cas, il ne nous appartient pas de dire si ces pratiques sont légitimes. Laissons les intéressés le faire. En revanche, sorties de leur contexte, bricolées par des apprentis sorciers, elles peuvent s'avérer à haut risque pour la santé mentale et l'équilibre psychologique du client ou du patient. Je pourrais citer au besoin des dizaines et des dizaines d'exemples pour en attester. A ce sujet, la MIVILUDES est dans son rôle en mettant en garde le public contre les gourous, les faussaires du psychisme, les charlatans de l'inconscient et autres escrocs qui surfent sur la vague du bien-être, du développement personnel et de la défense de la nature pour exploiter leur clientèle, et l'asservir parfois, en se présentant comme des chamans. Il va de soi que la MIVILUDES n'est pas une autorité scientifique, et elle s'en défend d'ailleurs. Ses rapports annuels ne sont pas des thèses universitaires ni des études exhaustives. Ils sont le produit de témoignages divers fournis par des particuliers, des institutions, des associations de terrain. Par Internet aussi, avec des blogs et forums dont la croissance est exponentielle. Une chose est sûre: les rituels comprenant des psychotropes comme l'ayahuasca, l'iboga et le peyotl ne sont pas sans risque. D'ailleurs les indigènes qui ingèrent traditionnellement ces substances prennent un luxe de précautions et, pour la plupart, ne le font que lors de circonstances exceptionnelles. Quand les néochamans conditionnent leur clientèle à ouvrir «les portes de la perception» et à voyager *in others worlds* en absorbant ces produits, c'est généralement en cachant les effets indésirables pour la personne comme pour son entourage, et en maquillant la terminologie avec des vocables empruntés au champ religieux ou à celui de la nature («thé», bois sacré, plante des dieux, champignon magique, enthéogène...). Au demeurant, l'anthropologue américaine Marlene Dobkin de Rios, qui trente années durant a étudié l'usage des plantes hallucinogènes dans les villes amazoniennes, confirmerait avec éclat tout cela. En 1994 déjà, elle dénonçait les *mestizos* qui, au Pérou comme au Brésil, se convertissent en «guérisseurs traditionnels» ou ayahuasqueros en un clin d'œil et «proposent aux touristes des mixtures de dix plantes hallucinogènes, voire davantage, pour les aider à se connecter au cosmos et vivre des expériences mystiques. Or les plantes en question n'ont jamais été utilisées de façon traditionnelle comme le font ces soi-disant guérisseurs, raison pour laquelle il n'est pas rare que des séquelles s'ensuivent sur le plan psychique». «Ces prétendus guérisseurs se font la guerre et ont leurs propres têtes de pont à l'étranger, qui fonctionnent comme agents de voyage et guides touristiques». Pour elle, ces «guérisseurs indigènes» ne sont ni plus ni moins que «des trafiquants de drogue déguisés»... En 2010, ces pseudo-guérisseurs prennent régulièrement l'avion à destination de l'Europe ou du Japon pour organiser des «cérémonies», avec ingestion de substances dites visionnaires, ayant souvent pour objet de conduire leurs clients à les suivre dans leur pays d'origine en s'inscrivant pour de longs séjours «thérapeutiques» en pleine forêt ou au milieu du désert. Autre nouveauté depuis quinze ans: l'apparition sur le marché de pseudo-guérisseurs traditionnels africains ayant recours à l'iboga...

Enfin, je suis étonné par votre définition du *guérir*, avec votre condamnation de l'approche de «la médecine occidentale, rationalisée et moderne», qui, selon vous, se borne à faire cesser le symptôme, sans tenir compte du vécu et de la totalité de l'être. Je connais parfaitement cette position, typique du concept holistique ou de la santé globale défendu par un certain courant du New Age qui emprunte beaucoup à l'ésotérisme et au magico-religieux, et je suis vraiment très étonné

que vous lui fassiez écho. Certes, vous citez Lévi-Strauss mais je ne suis pas sûr qu'il vous suivrait jusque-là. Sa façon de comparer le travail du chamane et celui du psychanalyste en disant que l'un et l'autre remplissent, de manière inversée, la même fonction curative est à la fois inspirée et passionnante. Mais il y a lieu de ne pas radicaliser ou de magnifier cette remarque, qui en aucun cas ne saurait servir de conclusion. Le texte de Lévi-Strauss date d'une soixantaine d'années, et bien de l'eau a coulé sous les ponts depuis. D'une part la psychanalyse a montré ses limites, et d'autre part la médecine conventionnelle a accompli des progrès considérables depuis les années 50, dans la connaissance comme dans le traitement des pathologies. De même, il existe toutes sortes de chamanes, et beaucoup manquent de finesse psychologique. Quant au pouvoir guérisseur du mythe et à l'efficacité symbolique, je n'en disconviens pas, loin de là. Mais ce pouvoir et cette efficacité sont circonscrits à des domaines très particuliers pour aller vite, je dirai aux maladies psychosomatiques. On ne guérit pas du cancer, de la tuberculose ou du sida avec des incantations, des simulacres ou des formules magiques. Le savoir-faire du «docteur indigène» est réel, mais demeure circonscrit au champ magico-religieux de son groupe social d'appartenance, et limité à certaines blessures, difficultés ou pathologies. L'anthropologue américain Michael F. Brown, très attentif à ne pas dénigrer les soins traditionnels dont il a observé certains bienfaits chez les Aguaruna de l'Amazonie péruvienne, déplore que «dans le même temps, ces pratiques contribuent à maintenir en vie la croyance en la sorcellerie, avec son lourd tribut d'angoisse et, parfois, de vies humaines». Observation pertinente, qui demeure d'actualité quand on sait, par exemple, dans quelles conditions et circonstances se développait la maladie du Kuru parmi la population aborigène des tribus Foré établies sur les hauteurs de l'est de la Nouvelle-Guinée de même, plusieurs reportages récents ont montré les maux et persécutions dont sont victimes dans plusieurs pays d'Afrique noire les albinos, considérés par certains comme des «êtres métaphysiques», dont les organes possèdent des pouvoirs magiques. Enfin, s'agissant de la médecine conventionnelle, elle n'ignore point le pouvoir curatif des médicaments placebo, et, que de nombreux hypocondriaques et «malades imaginaires», à la souffrance réelle, encomrent les salles d'attente des généralistes.

Dès lors, je me garderai bien de légitimer, comme vous le faites, les pratiques néochamaniques en les ancrant dans une culture ultramoderne caractérisée par la réalisation de soi et la croissance personnelle. Je veux bien les enregistrer mais certainement pas les légitimer. Tout simplement parce qu'elles relèvent d'un autre domaine qui est celui du coaching, du développement personnel, et pas de celui de la thérapie. Or la plupart des néochamans se présentent soit comme des «guérisseurs» soit comme des «thérapeutes», et cela sans la moindre formation en psychopathologie et en ignorant tout du fonctionnement du psychisme. En outre, la preuve a été maintes fois apportée que les psychotechniques mises en œuvre par les néochamans, avec le concours de psychotropes parfois, consistent à briser les liens, les racines et les repères du client ou patient en induisant de faux souvenirs ou en inoculant le poison du doute dans l'esprit, par exemple le sentiment que le sujet est atteint d'un mal profond qu'il faudra extirper à tout prix après l'avoir identifié si votre mal de gorge est chronique, c'est que vous avez été décapité dans «une vie antérieure» ou que quelqu'un souhaite ardemment votre mort... Cette façon de faire et de voir, qui caractérise d'ailleurs certains aspects du chamanisme traditionnel, me semble profondément aliénante.

Pardonnez-moi d'avoir été aussi prolixe, mais il m'est apparu que ma pensée était mal comprise, et j'ai tenu à la clarifier. Ce faisant, il se peut que j'aie trahi votre propre pensée par endroits et je vous invite donc vivement à la préciser au besoin. Il se peut aussi que nos divergences d'opinion résultent non pas du champ d'observation mais du poste respectif que nous occupons pour l'apprécier. Il se peut enfin que l'axe de notre débat se soit insensiblement déplacé. Pour pallier ces manques ou insuffisances, sans doute serait-il opportun que vous précisiez votre sentiment par rapport aux «enthéogénistes» que vous avez été amené à critiquer vertement en 2001, dans votre article sur le livre de Thomas B. Roberts (dir.), 2001, *Psychoactive Sacramentals. Essays on Entheogens and Religion, San Francisco, Council on Spiritual Practices* (8).

François Gauthier.- Je vais tâcher de vous répondre succinctement. Il serait fastidieux et inutile de reprendre chacun des points importants que vous soulevez, cela nous entraînerait par trop loin et ennuerait certainement nos lecteurs. Il convient de bien cerner certaines choses de peur que nous nous comprenions mal. En ordre d'importance, je vous répondrai en trois points. D'abord, vous avez bien entendu raison d'évoquer la dureté de l'environnement naturel, loin de moi l'idée de le nier. Or il ne faut pas exagérer ni dans un sens ni dans l'autre. Je crois qu'on peut affirmer que pour les sociétés que l'on pourrait qualifier de stables sur un territoire donné, la nature environnante est à la fois source de maux et de plénitude. L'économie de «subsistance» des sociétés dites archaïques ou premières n'est pas l'état inconfortable et affamé que pensait Adam Smith, ni est-elle existence béate et paradisiaque comme le veut le mythe romantique du bon sauvage. Les livres classiques d'ethnologie, de Malinowski à Lévi-Strauss en passant par Clastres notamment, font néanmoins état de peuples qui surprennent l'Européen par leur abondance et le temps consacré aux loisirs et au farniente. En tout cas, l'homme occidental actuel travaille infiniment plus pour assurer sa subsistance que ne le faisait le «sauvage», et l'économie mondialisée actuelle accentue très certainement cette tendance. Il faut toujours

relativiser les choses. De plus, pragmatiques, ces peuples accueillent souvent très bien l'efficacité accrue permise par la technologie des «blancs». Les sociétés dont parle Ravalec vivent sans doute dans un environnement «dur», mais l'Occident moderne est un environnement tout aussi dur pour bien des catégories de personnes, le tissu social en moins. Bien des sociétés dites traditionnelles, de l'Afrique à Haïti au bocage normand étudié si brillamment par Jeanne Favret-Saada vivent dans une méfiance constante du mauvais sort ou du mauvais œil. De quelle dureté parle-t-on? Il faut donc toujours chercher à saisir le contexte de ce dont on parle, notamment à partir des visons du monde des sociétés concernées.

Dans un deuxième temps, vous m'invitez à revenir sur cette notion de guérison et sur la tension qui existe entre la médecine moderne et les approches holistes. Il ne faut pas lire une condamnation de la première dans mon propos et une glorification de la dernière dans la foulée. Pour comprendre le phénomène des prises rituelles de psychotropes dont on parle, il faut voir qu'elles s'inscrivent dans la tendance montante actuelle des religiosités thérapeutiques et des techniques de soi qui revendiquent une vision du monde, de l'humain et de la nature holiste, c'est-à-dire intégrée, communicante entre ses dimensions. Il faut donc poser la question «qu'est-ce que guérir»? Pour cela, la perspective anthropologique que je préférerais ici (et qui n'a pas le monopole définitionnel d'ailleurs les propos de Lévi-Strauss que vous avez relevés ne sont pas une opinion datée mais bien une théorie conséquente avec le structuralisme, il ne faut pas confondre) permet de voir que guérir c'est inscrire une condition souffrante, une maladie, un aléa, voire plus fondamentalement l'existence elle-même dans un réseau de sens. C'est donner du sens à ce qui n'en a pas. Guérir, c'est également être inscrit, dans toute sa singularité, dans une relation sociale de qualité, celle du patient et du thérapeute, ou encore faire partie d'un tissu de relations sociales plus vaste au sein d'une communauté. Odile Sévigny a écrit un très bel article sur les ressorts de l'efficacité thérapeutique de l'homéopathie dans lequel ces deux dimensions du guérir, l'inscription dans une relation sociale et un réseau de sens, ressortent clairement (9).

En cela il convient de départager cette définition de la guérison de celle à partir de laquelle opère la médecine moderne. On ne peut évidemment contester l'efficacité de la médecine moderne appuyée sur la science. Or celle-ci opère sur la base d'une compartimentation du corps et en isolant ce dernier du vécu subjectif et des dimensions symboliques de l'existence. En cela elle s'avère non pas fautive, mais incomplète. L'attrait grandissant pour les médecines alternatives est une critique très sévère de la médecine moderne et de la bureaucratisation des soins de santé. Les gens se sentent souvent comme des numéros dans nos systèmes de santé et cherchent précisément des lieux dans lesquels ils se sentent reconnus en tant que personnes. La médecine moderne opère sur la base d'une efficacité presque purement technique et est incapable, dans son épistémologie même, de composer avec la question du sens. Cela est flagrant dans le champ des soins palliatifs et des maladies graves. La médecine peut répondre à la question du comment et non du pourquoi, tandis que c'est cette dernière qui importe à la personne: non pas comment les métastases sont apparues, mais pourquoi *cette* maladie *me* frappe-t-elle *maintenant*? En cela, il n'est pas question de supplanter la médecine moderne, mais il y a très certainement un besoin qui se fait de plus en plus pressant pour lui trouver des compléments qui seraient capables d'aborder cette question du sens, d'allier efficacités thérapeutiques et techniques. Sur ces sujets je recommande vivement la lecture des travaux de la sociologue américaine Meredith McGuire, ainsi que la lecture du livre de David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité* (PUF). Il ne s'agit pas de défendre la vision New Age mais de reconnaître que cette mouvance formule à sa manière une critique tout à fait légitime des insuffisances de la médecine moderne et qui est de plus en plus répandue.

Vous me permettrez de citer un exemple tiré de mes recherches à Burning Man. Atteint d'un cancer à l'aube de la trentaine, on diagnostiqua le cancer à ce jeune homme. Il avait précisément cent métastases. La rotondité du chiffre lui sonna comme un réveil. Il entreprit de nommer le contenu de chaque métastase, autant de refoulements qui rongeaient sa vie, entreprit de les affronter, admit notamment son homosexualité ouvertement, y compris face à ses parents immigrés et conservateurs. Arrivant à la clinique d'oncologie, il a regardé autour de lui dans la salle d'attente. Il a confié pouvoir dire, simplement en regardant les gens, qui allait mourir et qui allait survivre. La suite lui donna raison. Selon lui, il était guéri avant d'entamer les traitements de chimiothérapie. Non pas guéri au sens médical: les métastases y étaient bien sûr toujours, mais guéri dans le sens que j'ai voulu définir. Ainsi on ne guérit certes pas le cancer en agitant des hochets. Le problème, c'est qu'on risque peu de le guérir seulement à l'aide de la chimiothérapie. Cela, malheureusement, la médecine moderne est très loin de l'avoir compris, avec pour effet que nos concitoyens sont laissés souvent à eux-mêmes pour tenter de répondre au besoin de sens que fait surgir la maladie ou tout simplement l'existence. Certains, plus chanceux, trouveront des cercles et des pratiques plus nourrissants, tandis que d'autres erreront parmi les offres de sens sans trouver les conditions de l'efficacité thérapeutique, l'inscription dans un réseau de significations appuyé par des relations sociales capables de la reconnaître comme sujet.

Voilà qui permet, dans un troisième temps, de revenir sur le sujet principal de notre discussion, à savoir les prises rituelles à visées thérapeutiques de psychotropes dans des cadres néochamaniques. J'y reviens à nouveau: le travail

d'anthropologue est d'abord de comprendre le sens des pratiques pour les acteurs concernés, puis de les remettre en contexte. C'est ce que j'ai voulu faire en appelant à plus d'études de terrain sur le sujet et en posant ces pratiques dans un cadre d'intelligibilité plus vaste, à savoir de montrer pourquoi elles existent, pourquoi elles surgissent aujourd'hui et pourquoi elles réfèrent à des pratiques chamaniques et pas à autre chose. En fait, je ne peux pas répondre au pourquoi, mais, du point de vue scientifique, seulement suggérer des «comment», dans ce cas-ci en montrant que ces pratiques s'inscrivent dans des quêtes de sens que ne parviennent pas à satisfaire les institutions modernes de la santé notamment et qui sont nées de cet impératif culturel de se trouver soi à travers l'expérimentation. Voilà qui est autre chose que de légitimer les pratiques.

Ma position apparaîtra sans doute encore ambiguë pour certains, notamment pour ceux qui auront lu l'article que vous avez repris sur votre site où je critique l'usage scientifique de la notion «d'enthéogène». Certaines précisions que j'ai faites il y a un instant où j'expose mes réserves sur ce que je crois être votre position pourront sembler contradictoires. Ma critique vise deux positions qui s'opposent de manière symétrique à partir d'une même base: leur manque de scientificité couvant des jugements de valeur.

Prenons d'abord le terme enthéogène. Il est né dans des cercles académiques américains favorables aux consommations de psychotropes afin d'ouvrir une voie vers l'expérience mystique et afin d'explorer les possibilités de la conscience humaine, voire de «nettoyer les portes de la perception» suivant l'expression du philosophe Huston Smith. Je ne reprendrai pas ce que j'ai écrit sur l'ouvrage que vous avez évoqué qui est un exemple typique de littérature «savante» reprenant le terme enthéogène. En bref, j'accuse ce genre d'entreprise de vouloir légitimer, par le langage scientifique, des pratiques et des croyances religieuses, avec pour argument que la science ne saurait statuer sur des principes métaphysiques. Or nous voyons de plus en plus aujourd'hui cette tendance à vouloir légitimer des pratiques et des croyances par le langage scientifique. Pourquoi? Tout simplement parce que, comme l'avait justement écrit Max Weber, le langage scientifique est le seul langage universellement crédible à l'époque moderne. L'étymologie du mot enthéogène signifie littéralement «qui donne accès au Dieu intérieur», à savoir que les psychotropes, habituellement l'iboga, le LSD, la mescaline, le peyotl, l'ayahuasca etc. auraient *par nature* la capacité de provoquer des expériences de type mystique. Or il s'agit d'un postulat indémontrable, essentialiste, tautologique et donc métaphysique. Autrement dit, parler d'enthéogène, c'est parler un langage *religieux* et non scientifique. De plus, et voilà qui est réellement problématique, cette dimension religieuse demeure implicite. Je suis donc avec vous lorsque vous critiquez la Foundation for Shamanic Studies. En tant que scientifique, j'en ai donc contre l'usage soi-disant scientifique de notions qui ne le sont pas. La pratique est d'ailleurs plus courante qu'on ne le croit. Je ne crois pas que ceux qui utilisent ce mot soient pour autant mal intentionnés, seulement condamnables du moment où ils veulent parler du haut du statut d'anthropologues ou outrepasser grossièrement, comme le psychiatre Stanislav Grof, leur champ de compétence. Par contre, que des personnes utilisent le terme enthéogène pour désigner de telles substances, je ne peux pas plus m'en choquer que je suis autorisé à m'offusquer de la Sainte Trinité chrétienne...

À l'autre opposé du spectre, je suis également critique de la position contraire qui consiste à ne voir dans ces pratiques que supercherie et intérêt caché. Au jugement de valeur positif *a priori* on a tout simplement renversé les termes et apposé un jugement de valeur négatif. Lorsque vous écrivez que vous considérez les reprises des rituels néochamaniques à consommation de psychotropes comme une «déviance, pour ne pas dire une escroquerie morale et intellectuelle», voire une «tromperie sur la marchandise», vous êtes dans le jugement normatif, et en tant que scientifique, je ne peux pas me permettre ce langage. Ce genre d'énoncé délégitime dans sa factualité même les pratiques dont on parle. Il est certain que ces pratiques comportent des risques. Il est certain aussi que l'on pourra sans doute trouver maints cas problématiques où des gens sentent qu'ils se sont fait avoir ou ont vécu une expérience difficile. Du coup il est fondamental, dans une optique de réduction des risques, de rendre disponible de l'information sûre sur les effets de ces plantes, les risques encourus, les précautions à avoir, etc. En cela, votre site est des plus pertinents. Il y a également nombre de sites, notamment en anglais, qui comme *The Vaults of Erowid* (10) publient de l'information riche pour l'intéressé.

Je ne saurais souscrire aux cris d'alarme d'organismes comme la MIVILUDES qui mettent en garde contre les dérives sectaires et autres lavages de cerveau. Le portrait qui est peint dans son dernier rapport annuel ne procède d'aucune base scientifique tenable. Dans la mesure où un tel organisme relève directement d'un ministère, cette non-scientificité fait gravement problème. Il en va tout autrement de l'organe anglais Inform (11) fondé par Eileen Barker, une sociologue des religions à la London School of Economics, que je recommande à nos lecteurs. Quant à Marlene Dobkin do Rios, ce que j'ai pu lire d'elle ne me semble avoir aucune valeur scientifique. Cette «anthropologue», qui semble ignorer tout des débats en anthropologie depuis quarante ans, mène une croisade afin que *son* Église, l'União do Vegetal, soit

reconnue comme seule à pratiquer une consommation authentique d'ayahuasca, attaquant vertement tous les autres groupes. Pour la scientificité, on repassera.

Autrement dit, nous avons besoin de plus d'enquêtes empiriques sur le phénomène. Tout jugement sur ce dernier doit procéder de bases ethnographiques sûres. En ce qui me concerne, les groupes que j'ai pu voir à l'œuvre et l'information que j'ai pu recueillir dessinent un portrait qui tranche nettement avec le scénario de peur que distille les chasseurs de sorcières. Si des abus peuvent survenir et s'il y a toujours lieu pour les pouvoirs publics d'être aux aguets, je doute que l'on soit devant un phénomène qui nécessite un ton alarmiste. Pas plus dans mes observations directes que dans l'information récoltée chez les acteurs ai-je rencontré cette mentalité clientéliste que vous évoquez. Les groupes que j'ai pu voir à l'œuvre, tous des groupes à adhésion volontaire, étaient très attentionnés lorsqu'il s'agissait de mettre en garde contre les effets négatifs possibles de l'ingestion, suggérant le plus grand respect lors des prises. Je ne doute aucunement des exemples que vous donnez, mais je ne crois pas être tombé moi-même que sur des exceptions. J'en profite pour lever le voile sur un possible soupçon: j'ai effectué de l'observation participante lors de rituels d'ayahuasca et ai ingéré le breuvage en question. J'en ai surtout retiré une expérience un peu pénible et exigeante ! Je vous le suggère pour l'expérience, mais je ne conçois pas du tout pour moi-même intégrer ce genre de pratique à ma «spiritualité» ou ma religiosité personnelle. Or ce que les participants à ces milieux confessent assez majoritairement m'oblige en tant qu'anthropologue à reconnaître l'efficacité thérapeutique de ces pratiques et les bienfaits que plusieurs en retirent. En cela, ces pratiques ont leur propre cohérence symbolique, cohérence qui s'arrime comme j'ai dit à un ensemble symbolique plus vaste au cœur de nos sociétés. Elles ne sauraient se réduire à n'être que des ersatz visant à tromper de pauvres innocents.

Ce qui ne nous dispense certainement pas, je le répète, de participer activement au débat et de continuer à relever les expériences plus troublantes et à les diffuser.

Guy Rouquet.- Je vous remercie pour toutes ces précisions et la peine que vous avez prise pour faire écho à mes observations et interrogations. Avant de vous laisser le dernier mot, permettez-moi de faire d'ultimes remarques en réaction à ce que vous venez de me confier. Je laisse volontairement de côté ce que vous dites sur la «dureté» de l'environnement et le temps que consacre l'homme occidental pour assurer sa subsistance. Il y aurait matière à de longs débats. Depuis les années 50, la population mondiale a été multipliée par trois et cet accroissement s'est fait majoritairement en faveur des villes, devenues pour certaines de véritables mégapoles, à la fois policées et barbares, où l'espérance de vie s'est quand même accrue de quinze à trente ans. S'agissant du «guérir», vous mettez en avant le «réseau de sens», le besoin que, par exemple, la personne atteinte d'un cancer a de savoir non pas tant comment les métastases sont apparues, mais pourquoi *cette* maladie *la* frappe-t-elle *maintenant*? Sans doute, et je le comprends très bien. Est-ce pertinent pour autant? Soulever cette question c'est ouvrir, sinon la boîte de Pandore, la porte à tous les boniments possibles et imaginables. Car il n'y a pas de réponse, sauf symbolique et de ce fait même très aléatoire. Certes, l'efficacité thérapeutique et l'efficacité symbolique peuvent se faire écho. Mais le symbole peut être tout autant destructeur que salvateur. Plus je crois au vaudou, et plus je cours le risque de mourir terrassé par une crise cardiaque en trouvant devant ma porte une statuette à mon effigie transpercée d'épingles. Pour avoir longuement préfacé le livre de Nathalie De Reuck *On a tué ma mère* (12), je puis vous assurer que les «guérisseurs» de Jacqueline Starck, étaient, les uns par sottise, les autres par calcul, de véritables malfaiteurs ou malfaisants qui, pour le principal d'entre eux, s'est empressé de se faire soigner dans un hôpital quand le cancer est venu le frapper à son tour, lui qui disait à sa patiente, atteinte d'une douleur insupportable au sein, qu'elle n'était nullement victime de ce mal mais d'un «conflit intérieur» dont il fallait trouver l'origine. Ce n'est que lorsque Nathalie de Reuck a réussi à conduire sa mère à l'hôpital que cette dernière a trouvé quelque apaisement et que ses yeux se sont dessillés. Mais il était trop tard. Sa dernière volonté fut de demander à sa fille de dénoncer le kinésologue, le géobiologiste et l'homéopathe qui, œuvrant en réseau, lui avaient fait subir son martyre et écourté sa vie.

J'en profite pour préciser au passage que je ne puis suivre ceux qui proclament que tel ou tel de leur proche est mort «guéri». C'est un vocabulaire qui a cours dans certains milieux mais que je ne puis admettre. Car il évoque pour moi quelques bons mots des comédies de Molière et d'autres, moins drôles mais à la formulation identique, de groupes psycho-spirituels, parfois charismatiques, à l'origine de plusieurs drames et tragédies. A cet égard, je vous invite à lire le livre *Les Marchands d'âmes* de Pascal Michelena publié aux éditions Golias en 2007. (13) Il faut être prudent quant au vocabulaire employé. Les dérives de la pensée et par voie de conséquence des attitudes et des comportements procèdent souvent de celles du langage. «Le langage est source de malentendu» fait dire Saint-Exupéry au Petit Prince; ce malentendu est d'ailleurs au cœur de la pensée d'Albert Camus. Non, ne disons pas «mourir guéri» mais plutôt «mourir en paix», que ce soit avec soi-même, avec les autres ou avec son parcours de vie...

S'agissant de tout ce que vous indiquez sur les prises rituelles à visées thérapeutiques de psychotropes dans les cadres néochamaniques, j'entends très bien ce que vous dites et je le partage pour l'essentiel, à ceci près que les exemples précis dont je dispose me conduisent à penser que les pratiques en question sont davantage aliénantes que libératrices. Qu'elles soient vendues ou promues comme permettant de donner du sens aux existences qui sont en demande sur ce plan est une réalité; qu'elles en procurent effectivement en est une autre, même si certains *experienters* disent en avoir retiré un vrai bénéfice. En effet, de nombreux témoignages font état du contraire, de la déstabilisation profonde du sujet au terme de son «initiation», voire de son voyage sans retour après avoir perdu les quelques repères qui le rattachaient tant bien que mal à sa communauté d'origine.

J'approuve votre critique sur la tendance actuelle à vouloir légitimer des pratiques et des croyances religieuses par le langage scientifique et à soutenir que les «enthéogènes» ont *par nature* la capacité de provoquer des expériences mystiques; sur la capacité que possède Stanislav Grof, dont se réclament les «thérapeutes transpersonnels» et «les psychiatres spirituels», à «outrepasser grossièrement son champ de compétence». Au demeurant, pour votre gouverne, sachez que c'est après découvert la duplicité et le mode opératoire, à la fois pathogène et même sectogène, de certains de ses partisans, bien organisés d'ailleurs, que j'ai créé Psychothérapie Vigilance. Sans doute cela explique-t-il «le jugement normatif» que vous ne reprenez pas à votre compte, ce que j'accepte volontiers. Mais il importe de ne pas faire cette économie-là. Comme de ce que peut exprimer la MIVILUDES d'ailleurs, qui n'a pas de prétention scientifique mais se détermine à partir de cas réels, pas toujours connus du public, en mesure de l'inquiéter à cause de leur multiplication.

Enfin, même si votre expérience en la matière et votre appréciation du sujet diffèrent en partie des miennes pour des raisons liées en partie à la nature de notre poste d'observation, permettez-moi de souligner avec force qu'ici en Europe, en France et en Belgique en particulier, «la mentalité clientéliste» conduisant à l'ingestion ritualisée de psychotropes «visionnaires» est un phénomène de société en plein essor. De véritables réseaux commerciaux associés à des agences de voyages existent. C'est la raison pour laquelle je me garderai bien de disqualifier les propos de l'anthropologue américaine Marlene Dobkin de Rios qui, indépendamment de ce qu'elle est devenue depuis sa publication de 1994, traduisent un fait désormais observable non seulement en Amazonie et dans les «terres indiennes» mais en Europe même, à commencer par la France. En outre, l'arrestation pour narcotrafic, le 27 juillet 2010, à El Alto, aux portes de La Paz, du chaman Valentin Mejillones Akharapi, grand prêtre de l'ethnie aymara, nommé en 1998 par une convention de peuples originaires coordinateur des guides spirituels autochtones des Amériques, confirmerait au besoin le caractère trouble d'opérateurs haut placés. Pour la petite histoire, je précise que c'est ce chaman qui sacra Evo Morales, fraîchement élu président de Bolivie, «chef suprême des Indiens» des Andes en le revêtant de «pouvoirs cosmiques» et en lui remettant le bâton de commandement symbolisant ses pouvoirs sur les peuples andins. (14)

Voilà. Il faut bien mettre un point final à notre entretien, fût-ce provisoirement. Sans doute ouvrirons-nous dans le futur un nouveau chapitre, car le monde que nous observons est mouvant, avec des aspects à la fois fascinants et ténébreux, avec ses chercheurs de sens et ses «guérisseurs» mais aussi ses gourous patentés et ses «guerriers spirituels», ses illuminés et ses «doux rêveurs» comme ses cyniques et ses charlatans, ses «thérapeutes» avertis et attentionnés comme ses apprentis sorciers sans scrupule. Encore une fois, laissez-moi vous redire ma vive gratitude pour votre disponibilité, votre écoute attentive et la grande qualité de vos réponses.

François Gauthier.- Vous avez tout à fait raison en effet d'attirer à nouveau l'attention sur le lieu d'où je parle pour expliquer mes réponses. Le propre de la posture scientifique est justement de rendre compte de la construction de notre regard sur l'objet choisi. J'aurais des réponses tout à fait différentes eussé-je parlé de mes opinions personnelles et de mes préférences. Il y a bien des choses dans les pratiques néochamaniques et plus largement encore dans la diversité des religiosités actuelles, nouvelles ou anciennes, qui me font plus soupirer ou m'exaspérer que m'attendrir! Or c'est bien mon boulot que de tenter de comprendre les faits sociaux sans les juger, et pour cela il faut connaître les milieux dont on parle et entendre les motivations et les interprétations des acteurs. Pour cela, et c'est sans doute la plus grande réserve que j'ai par rapport à votre position, je ne crois pas que la majorité de ces milieux néochamaniques, nouvel-âgistes et tutti quanti, soient aussi dangereux que le prétendent des institutions comme la MIVILUDES. Vous citez cet exemple de Nathalie De Reuck. Il y en aurait des centaines d'autres. Il y a également, et tout autant, des récits d'horreur dans le camp de la médecine moderne: de lourdes erreurs médicales, la médicalisation à outrance, l'influence des compagnies pharmaceutiques, les vaccins aux souches douteuses, les violences parfois institutionnalisées contre les personnes âgées et les bénéficiaires de soins de longue durée, en plus de toutes les histoires singulières qui s'ajoutent à chaque jour. Or la surenchère des histoires d'horreur ne sert à rien. Il y a aussi parfois une question de perception et d'interprétation. C'est à un niveau plus global que l'on peut se permettre de juger, ce que j'ai tenté de faire ici.

Vous demandez si la question du pourquoi, la question existentielle, est pertinente. Je vous dirais qu'elle est sans doute la seule question véritablement pertinente, et vouloir la chasser ne la fait pas disparaître. Il n'y a de réponse que symbolique à l'arbitraire de la condition humaine. Or, et c'est la grande découverte du XXe siècle avec notamment la théorie de la relativité et du principe d'incertitude de Heisenberg, la science elle-même repose sur l'incertitude et l'aléatoire. L'humanité tout entière n'a d'autre fondation que l'aléa. Cela, les Evenks, ce peuple chamaniste «véritable», le savent infiniment mieux que nous. Les hypothèses du Big Bang et autres, lorsqu'elles sortent des laboratoires et entrent dans la culture populaire, deviennent elles-mêmes des mythologies, des croyances sans doute tout aussi religieuses que les autres. Comme l'écrivaient si brillamment Peter Berger et Thomas Luckmann dans *La construction sociale de la réalité*, un possédé vaudou dans la campagne haïtienne est possédé par un esprit, tandis que le cinéaste juif névrosé de New York est névrosé. Ce sont les cadres culturels qui changent, et le nôtre se veut plus sûr parce que scientifique. Et c'est vrai, il fonctionne pour l'essentiel dans son propre cadre au sein de nos cultures. Encore qu'il y ait de ces phénomènes particuliers de possession chez les enfants d'immigrants africains ou autres, ceux à qui s'intéresse l'ethnopsychiatrie de Tobie Nathan. Tout ça pour dire qu'on ne sort pas du symbolique, que c'est en fait la réalité dans laquelle nous vivons. «Plus réel que le réel, le symbolisme», titrait un numéro de la *Revue du MAUSS semestrielle* à la suite des trouvailles de l'École française de sociologie.

Certes, il peut y avoir des croyances, *des paris sur l'aléa*, qui sont meilleures que d'autres, et il peut très certainement y avoir des illuminés. Mais des illuminés, il y en a aussi beaucoup parmi les médecins et les psychiatres! Certains de nos contemporains se suffisent de la science, mais ce n'est pas s'aventurer dans l'hérésie anthropologique que de dire que la science elle-même peut-être l'objet de croyances fonctionnant sur le mode du religieux, et qu'en fait la modernité des Lumières n'a pu s'arracher à la croyance en Dieu qu'en sacralisant la Science et la Raison (lire à ce sujet notamment Jacques Ellul dans les *Nouveaux possédés*, un vieil ouvrage qui ne saurait être dépassé). Or ces croyances communes en la Science et la Raison ne fonctionnent plus tout à fait. La Science et la Raison ont montré leur insuffisance, ce pourquoi nous nous retrouvons face à une culture de l'expérimentation et de la quête qui s'adonne aujourd'hui, et de manière croissante, à des expériences néochamaniques.

Ainsi vous pouvez refuser une définition anthropologique de la guérison (qui n'appartient aucunement en propre au courant New Age) pour lui préférer une définition médicale, il ne s'agit que de jeux de langage différents. Au fond, et ce que vous dites témoigne que vous le savez très bien, l'enjeu en est toujours un de vitalité face à la mort. La mort qui, soit dit en passant, est la seule certitude de notre existence, et la figure même de cet aléatoire dont nous parlons. Laissons en effet se reposer nos plumes, dans l'attente d'un nouvel échange (toujours l'aléatoire!) au vu des développements de ces pratiques néochamaniques. Je vous suis très reconnaissant de la possibilité de cet échange et de sa franchise, et vous remercie de m'avoir ainsi accordé la parole.

NOTES. –

1. In *Drogues, santé et société*, vol. 8, n° 1, 2009, p. 201-237.

Version numérique: <http://id.erudit.org/iderudit/038902ar>

2. Il n'existe pas de diplôme pour exercer comme «médecin traditionnel». Don Marcelino le précise volontiers. Comme il précise d'ailleurs qu'il ne recourt pas à la drogue et que l'ayahuasca est une plante hallucinogène dangereuse.

3. Selon la fiche d'information n° 1 de l'ONU relative à la Journée internationale des populations autochtones du 9 août 2007 <http://www.un.org/fr/events/indigenes/2007/factsheet1.shtml>

4. N° 323. «Face à la mondialisation, ils sont les gardiens de la diversité culturelle» précise plus justement, mais en caractères maigres et plus réduits, la couverture.

5. «Le superbe discours du chef indien Seattle est un faux»; http://www.psyvig.com/doc/doc_26.pdf. Le LSD est la seule drogue chimique qualifiée d'enthéogène par les thérapeutes transpersonnels, les psychiatres spirituels et les néo-chamans relevant de ces mouvances.

7. <http://www.miviludes.gouv.fr/-Rapport-2009-?iddiv=5>

8. <http://www.psyvig.com/index.php?menu=34&page=4>

9. Odile Sévigny, 1999, «L'efficacité technique et l'efficacité symbolique. La perspective des homéopathes», *Anthropologie et sociétés*, Vol.23, No2: 41-60.

10. <http://www.erowod.org>

11. <http://www.inform.ac>

12. Nathalie De Reuck *On a tué ma mère!* Editions Buchet-Chastel, 2010

13. Pascal Michelena, *Les "thérapies chrétiennes" en question - Enquête au cœur des Béatitudes* - Éditions Golias, 2007.

14. Le chaman, en possession de 240 kg de cocaïne, a été arrêté à son domicile, où il disposait d'un «mini-laboratoire de purification» de la drogue. <http://www.latinreporters.com/boliviepol30072010d.html>

François GAUTHIER est Professeur régulier – Département des sciences des religions, Université du Québec à Montréal (UQAM), membre du M.A.U.S.S. (Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales) et de Sophiapol (Laboratoire de Sociologie et de philosophie politique). Il est chercheur au Groupe Sociétés Religions Laïcités (GSRL, EPHE-CNRS) ainsi

qu'à la Chaire de recherche du Canada en Mondialisation, citoyenneté et démocratie. Il détient un doctorat en sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal (UQÀM <<http://www.uqam.ca/>>) et est l'auteur d'une thèse intitulée « La recomposition du religieux et du politique dans la société du marché. Première étude : Fêtes techno et altermondialisme ». Ses publications ont pour objet les dynamiques du religieux aujourd'hui et leur lien avec l'éthos de la consommation et la mondialisation médiatique, les recompositions religieuses hors institutions (dont le festival Burning Man), la marginalité et la théorie de la religion en rapport avec le paradigme du don.

Guy ROUQUET, professeur de lettres jusqu'en 2009, a fondé le prix Prométhée en 1974, le prix Max-Pol Fouchet en 1980 et l'Atelier Imaginaire en 1981 www.atelier-imaginaire.com/. Il a présenté et mis au point une centaine d'ouvrages de poésie et de nouvelles, notamment *Max-Pol Fouchet ou le Passeur de rêves* et *Ton Monde est le mien*. Parallèlement à cette activité, il s'investit au sein de Psychothérapie Vigilance qu'il a fondée en 2001 pour participer à l'information du public sur les différentes pratiques psychothérapeutiques, dénoncer les abus et dérives, en particulier de type sectaire, commis par certains intervenants, quel que soit leur secteur d'activité, assister les victimes de ces abus ou dérives www.PsyVig.com. Il intervient comme conférencier à la demande de particuliers, associations ou institutions luttant contre les thérapeutes recourant à des méthodes dites de manipulation mentale ou de sujétion psychologique. Il a préfacé *On a tué ma mère !* (Buchet-Chastel, 2010) et rédigé plusieurs articles sur le chamanisme contemporain (BULLES, 2010/2011).

** Ce premier entretien a été mis en ligne le 26 décembre 2010 : http://www.psyvig.com/doc/doc_24.pdf*

A lire également, de François Gauthier: «Quand le «concept» d' «enthéogène» cache la teneur théologique de la science»
http://www.psyvig.com/doc/doc_25.pdf