Document généré le 23 avr. 2024 11:01

Drogues, santé et société

Du bon usage des drogues en religion. Consommations néo-chamaniques à Burning Man
Neo-Shamanistic consumption at the Burning Man Festival
Sobre el buen uso de las drogas en religión. Consumo neochamánico en Burning Man

François Gauthier

Volume 8, numéro 1, juin 2009

Usages « néo-traditionnels » des drogues : perspectives socio-anthropologiques

URI : https://id.erudit.org/iderudit/038920ar
DOI : https://doi.org/10.7202/038920ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Drogues, santé et société

ISSN

1703-8839 (imprimé)
1703-8847 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Gauthier, F. (2009). Du bon usage des drogues en religion. Consommations néo-chamaniques à Burning Man. *Drogues, santé et société*, *8*(1), 201–237. https://doi.org/10.7202/038920ar

Résumé de l'article

Avec la massification de la « culture de l'authenticité et de l'expressivité » (Charles Taylor) à la suite de l'avènement de la société de consommation dans la deuxième moitié du XX^{e} siècle est apparu le phénomène de la prise de psychotropes à des fins « rituelles » et « spirituelles ». Prenant prétexte du festival Burning Man qui a lieu annuellement dans le désert au Nevada où bon nombre d'usages ritualisés, dits néo-chamaniques, de psychotropes ont lieu, cet article aborde les questions suivantes : De quelle manière peut-on assigner une dimension religieuse à ces pratiques ? Comment peut-on rendre compte de cette dimension dans l'analyse socio-anthropologique ? Après avoir rappelé le contexte global d'émergence de ces pratiques et, conjointement, de cette problématique, cet article s'emploie à une critique épistémologique de deux familles herméneutiques dont les points de vue sont opposés, à savoir les analytiques essentialiste et différentialiste qui, partant respectivement de points de vue individualiste et holiste, aboutissent chacun en une forme de réification. Ayant cerné ces limites respectives et souligné la manière dont ces herméneutiques font système, l'article balise une « troisième voie » qui permet de rendre compte de la religiosité des pratiques et de leur unité fonctionnelle au-delà de leur division entre pratiques festives (hyper) ou à visée explicitement « spirituelle » (hypo).

Tous droits réservés © Drogues, santé et société, 2009

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Article
de réflexion
théorique

Du bon usage des drogues en religion. Consommations néo-chamaniques à Burning Man

François Gauthier,
Ph. D., professeur régulier,
Département de sciences des religions,
Université du Québec à Montréal (UQAM)

Correspondance

Courriel : gauthier.francois@uqam.ca

Résumé

Avec la massification de la « culture de l'authenticité et de l'expressivité » (Charles Taylor) à la suite de l'avènement de la société de consommation dans la deuxième moitié du XX^{e} siècle est apparu le phénomène de la prise de psychotropes à des fins « rituelles » et « spirituelles ». Prenant prétexte du festival Burning Man qui a lieu annuellement dans le désert au Nevada où bon nombre d'usages ritualisés, dits néo-chamaniques, de psychotropes ont lieu, cet article aborde les questions suivantes : De quelle manière peut-on assigner une dimension religieuse à ces pratiques ? Comment peut-on rendre compte de cette dimension dans l'analyse socio-anthropologique ? Après avoir rappelé le contexte global d'émergence de ces pratiques et, conjointement, de cette problématique, cet article s'emploie à une critique épistémologique de deux familles herméneutiques dont les points de vue sont opposés, à savoir les analytiques essentialiste et différentialiste qui, partant respectivement de points de vue individualiste et holiste, aboutissent chacun en une forme de réification. Ayant cerné ces limites respectives et souligné la manière dont ces herméneutiques font système, l'article balise une « troisième voie » qui permet de rendre compte de la religiosité des pratiques et de leur unité fonctionnelle au-delà de leur division entre pratiques festives (hyper) ou à visée explicitement « spirituelle » (hypo).

Mots-clés : Drogues, rituel, religion, néo-chamanisme, Burning Man, enthéogène, individualisme méthodologique, holisme, essentialisme, différencialisme

Neo-Shamanistic consumption at the Burning Man Festival

Abstract

"Ritual" and "spiritual" consumption of psychoactive substances appeared amidst the massification of what Charles Taylor named the "culture of authenticity and expressivity" following the advent of the consumer society in the last half of the XXth Century. The Burning Man Festival, held annually in Nevada, attracts a large variety of such "neo-shamanistic" uses. This will serve as an empirical base from which the following question may be examined: How is a socio-anthropological analytic to seize the potentially religious dimensions of such phenomena? After outlining the general context in which these praxes and problematic have emerged, this article develops an epistemological critique of the two leading hermeneutic families which hold opposing views on this issue, namely the essentialist and differentialist approaches. These, starting from individualist and holist bases respectively, are both unsatisfactory and reifying. After having argued these limitations and shown how these opposed viewpoints form a system, this article suggests a third analytic allowing for a comprehensive understanding of such praxes' religious dimensions and underlying functional unity beyond their distinctly festive (hyper) or "spiritual seeking" (hypo) logics.

Keywords: *Drugs, ritual, religion, neo-Shamanism, Burning Man, entheogen, methodological individualism, holism, essentialism, differentialism*

Sobre el buen uso de las drogas en religión. Consumo neochamánico en Burning Man

Resumen

Con la masificación de la "cultura de la autenticidad y la expresividad" (Charles Taylor) como consecuencia del arribo de la sociedad de consumo en la segunda mitad del siglo XX apareció el fenómeno del consumo de psicofármacos con fines "rituales" y "espirituales". Con el pretexto del festival Burning Man, que se celebra anualmente en el desierto de Nevada y en el que se realizan una cantidad de usos ritualizados de psicofármacos, llamados neochamánicos, este artículo aborda las siguientes cuestiones: ¿De qué manera se puede asignar una dimensión religiosa a estas prácticas? ¿Cómo se puede explicar esta dimensión en el análisis socio-antropológico? Luego de recordar el contexto global del surgimiento de estas prácticas y, al mismo tiempo, de esta problemática, este artículo se dedica a hacer una crítica epistemológica de dos familias hermenéuticas cuyos puntos de vista se oponen, es decir, los análisis esencialista y diferencialista que, partiendo respectivamente de los puntos de vista individualista y holístico, terminan cada uno de ellos en una forma de cosificación. Una vez establecidos estos límites respectivos y luego de destacar de qué manera estas hermenéuticas forman sistema, el artículo baliza una "tercera vía" que permite explicar la religiosidad de las prácticas y de su unidad funcional más allá de su división entre prácticas festivas (híper) o con fines explícitamente "espirituales" (hipo).

Palabras clave: *drogas, ritual, religión, neochamanismo, Burning Man, enteógeno, individualismo metodológico, holismo, esencialismo, diferencialismo*

Remerciements

J'aimerais remercier Marc Perreault pour son invitation à participer à ce collectif, ainsi que pour ses précieux conseils. J'aimerais également remercier l'évaluateur anonyme qui m'a emmené à clarifier certains points, notamment dans la dernière partie de l'article. Enfin, j'aimerais remercier Camille Tarot et Roberte Hamayon pour leurs écrits et les conversations qui ont enrichi ce texte. Les différents terrains qui ont servi à cette recherche et l'amorce de l'écriture ont été rendus possibles par l'appui financier du Conseil de recherche en sciences humaines (CRSH) aux niveaux doctoral et postdoctoral et du Fonds québécois pour la recherche en sciences humaines (FQRSC) au doctorat.

Comment décrire, interpréter, analyser, comprendre et rendre compte du phénomène de consommation rituelle de psychotropes à partir d'une perspective socio-anthropologique ? Dans le rite participant tout comme dans le mythe de l'outillage des sciences des religions, est-il possible, de surcroît, d'y voir à l'œuvre ou affleurer une dimension religieuse ? Si la dimension religieuse des usages rituels de psychotropes ne semble pas faire de doute dans le cas des sociétés traditionnelles (l'*eboga* chez les Fang d'Afrique, le *yagé* – l'*ayahuasca* – chez les Tukano de la Colombie, etc.), qu'en est-il des cas d'espèces dits « néo-traditionnels » qui pullulent dans certains milieux sous-culturels aujourd'hui ? Derrière cette question s'en trouvent d'autres, redoutables, concernant la sécularisation, la religion, la « spiritualité », l'expérience mystique, la transe, l'extase et le chamanisme notamment. Dans le présent article, nous nous pencherons sur la question des rapports entre drogues et religion dans sa généralité épistémologique, herméneutique et analytique, par l'observation, participante à divers degrés, de nombreux phénomènes occidentaux contemporains dans lesquels on retrouve une consommation ritualisée de substances

psychotropes et qui convergent bien souvent au festival annuel de Burning Man (BM), au Nevada, aux États-Unis.

Cet article présente le festival BM dans un premier temps avant d'engager une discussion sociologique et historique sur le néo-chamanisme. Deux familles interprétatives opposées, l'essentialisme et le différencialisme, sont ensuite présentées et critiquées, mettant la table pour la proposition d'une troisième voie herméneutique devant permettre une compréhension analytique de la religiosité de ces usages.

Le festival Burning Man

Le festival Burning Man (BM) est un terrain privilégié pour les usages ritualisés de substances psychotropes et attire aujourd'hui 50 000 personnes pendant une semaine dans une ville éphémère et effervescente. Le point culminant de l'événement est le sacrifice par le feu du « Man », figure de bois et de néon montée sur une structure au centre de la cité. Né en 1986 à San Francisco, endroit mythique ayant vu passer tous les courants contre et sous-culturels depuis les *beatniks*, l'événement a été resitué dans l'environnement difficile et imprévisible du désert depuis 1990. BM est le centre de la marge, le lieu de rassemblement des « néo-tribalismes » (Maffesoli, 1988), le lieu de rencontre de toutes les marginalités et de toutes les explorations. On y retrouve une grande variété d'usages « néo-traditionnels » de psychotropes, c'est-à-dire une grande diversité de produits consommés dans une diversité de contextes qui se laissent néanmoins catégoriser suivant leur rapport à « l'excès » et leur recours à la transgression (Bataille, 1949) : des contextes de dépense festive, caractérisés par l'agitation, la communautarisation, la débauche et la surstimulation (excès en « *hyper* »), des contextes de sous-stimulation, de silence, d'immobilité, de solitude et de silence à teneur « spirituelle » explicite voués à l'exploration de soi, notamment (excès en « *hypo* ») (Durand,

1990), et des contextes mixtes. Suivant la distinction opérée par Gilbert Rouget (1990), on parlera de transe dans le premier contexte et d'extase dans le second : « Pour ma part, je serais partisan de spécialiser l'emploi de ces deux termes, de réserver " extase " à un certain type d'états, disons seconds, atteints dans le silence, l'immobilité et la solitude, et de désigner par " transe " ceux qui ne s'obtiennent que dans le bruit, l'agitation et la société des autres » (Rouget, 1990, p. 47).

BM encourage ses participants à pratiquer l'autonomie radicale et la libre expression de soi tout en insistant sur la responsabilité, la solidarité et, surtout, la communauté. Les participants doivent emmener tout ce dont ils peuvent avoir besoin durant l'événement tout en respectant une stricte éthique écologique, consistant à ne laisser aucune trace de leur passage. L'événement est parfois qualifié d'anti-Disneyland ou d'anti-Woodstock en raison de son impératif de participation et son opposition au spectacle ; l'organisation ne fournit rien d'autre que l'infrastructure de base, les activités et les services étant du ressort des participants (le spectre est considérable, l'imagination est débordante et les moyens mobilisés peuvent être très importants). Pour la durée de l'événement, cette communauté forme une véritable ville, Black Rock City (BRC), temporairement la quatrième en importance au Nevada, avec son aéroport, son bureau de poste, ses journaux et tout ce qu'il est possible d'imaginer, du plus évident au plus improbable[1]. L'une des particularités les plus frappantes est la constitution anti-commerciale de BRC suivant laquelle toutes formes d'échange

[1] On pourra consulter le site Internet www.burningman.com pour de plus amples informations et une très riche bibliothèque d'images prises à travers les années.

marchand et de publicité sont formellement interdites au profit d'une foisonnante économie de don[2].

Plus qu'un événement annuel, BM est devenu un véritable phénomène culturel aux dimensions et ramifications multiples. Les participants (*burners*) s'identifient de manière forte à l'événement et gardent cet esprit de communauté et ce sentiment d'appartenance vivants par le biais d'Internet, d'événements de « décompression », de manifestations artistiques et, de plus en plus, d'événements régionaux (*regional burns*), organisés par des associations locales actives partout en Occident. Ces organisations locales entretiennent des rapports non hiérarchiques avec l'organisation principale et jouissent d'une complète autonomie si tant est qu'elles respectent l'esprit de BM.

Participer à BM exige dans la plupart des cas une grande préparation au préalable, confection des costumes, planification des habitats et des structures propres à chaque campement (les participants s'organisent en groupe plus ou moins important), le tout encouragé par le prix croissant des billets d'entrée (en moyenne 250 $) à mesure qu'approche l'événement. Se rendre au site de l'événement, à plus de neuf heures de route de San Francisco par-delà la chaîne de montagnes du Pacifique séparant la Californie du Nevada, hors de portée des réseaux de téléphonie portable, constitue une épreuve en soi qui prend rapidement des airs de pèlerinage vers un ailleurs radical. Les dispositions du site et le processus d'entrée sont hautement ritualisés : les automobiles quittent la route bordée de sauge et de cactus pour s'enfoncer sur une piste dans le désert entre des flancs de montagne brun foncé pour être accueillies par des

[2] Le troc, échange donnant-donnant, est restreint à quelques objets utilitaires. Économie de don signifie que tout un chacun recevra et donnera qui à l'un qui à l'autre, en-dehors d'une stricte règle de réciprocité. Sur le don, voir évidemment Mauss (1999) ainsi que les travaux plus récents de Godbout (1995, 2007) et de Caillé (2000) notamment.

greeters qui plantent déjà l'ambiance carnavalesque. Le plan de la ville dessine un arc en fer à cheval, ouvert à une extrémité (puisque « la communauté de BM ne doit pas se refermer sur elle-même ») sur le « Tout-Autre » (*Wholly Other*), avec au centre la structure d'où s'élève le Man. Le Temple, situé dans l'ouverture et érigé en l'honneur des disparus, malades, suicidés ou autres, est un lieu de grande importance qui rivalise en sacralité avec le Man pour les participants. L'ambiance y est émouvante et calme. Les rituels de deuils, le recueillement, la méditation et les mariages bricolés rivalisant en inventivité en ponctuent la brève existence.

Tant l'organisation que les participants refusent de définir l'événement ou de lui fixer un sens, faisant ainsi de BM un gigantesque « rituel sans dogme » (Kozinets, 1999) où l'indétermination du sens est la condition de possibilité du sens et de la communautarisation (Gauthier 2004b, 2004c ; Gauthier et Perreault, 2008). Si le Man, vous diront une majorité de participants, représente leur expérience de BM, ils s'empressent du même souffle de dire qu'il ne s'agit que de leur point de vue et que quelqu'un d'autre peut bien y voir tout autre chose, symbole païen ou autre. Ainsi, le Man, figure humaine faite de bois et de tubes au néon d'une vingtaine de mètres et élevée sur une base de hauteur équivalente, ne veut et ne doit, officiellement, rien signifier. « Le Man n'est qu'un prétexte », résume en entretien le fondateur et directeur de l'organisation de BM, Larry Harvey.

Bien que le phénomène soit extrêmement riche du point de vue d'une anthropologie religieuse et bien que les participants en parlent comme d'un lieu d'initiation, de pèlerinage, de ressourcement, de catharsis, de découverte et d'expression de soi, de transformation et de spiritualité, BM n'est pas officiellement défini comme un étant religieux (ou spirituel). De même, sa constitution anti-marché et largement anarchiste (au sens de la philosophie politique, c'est-à-dire ordonnée non

hiérarchiquement, sans structure de pouvoir) ne fait pas de BM un événement contestataire. Seule la dimension artistique de l'événement est revendiquée, BM étant la plus grande exposition d'œuvres (éphémères, souvent monumentales ou mobiles, pyrotechniques, recyclables, interactives, oniriques, poétiques ou critiques, ainsi que techniquement difficiles à réaliser dans ces circonstances extrêmes) en plein air sur la planète. Le festival culmine le samedi soir alors que le Man est mis à feu dans un carnaval de cirques, de feux, de danses, de cris, de costumes, de musique et de marionnettes géantes. Ce sacrifice donne lieu à une pléthore de pratiques (danses, transes, musique, cris, chants, circonvolutions, jeux avec le feu, dénudement, etc.), après quoi brûlent d'autres structures et œuvres dont le Temple, la ville disparaissant à mesure que se déroule « l'Exode ».

Au sein de ce maelstrom culturel, les usages de psychotropes en tous genres font partie intégrante de l'expérience, quoique évidemment non obligatoires, découragés par l'organisation (qui argue que l'expérience de BM et son contexte difficile sont déjà un défi) et illégaux en vertu de la loi. À ce point que, comme c'est le cas dans des sous-cultures comme celle du techno, les individus qui n'en consomment pas (une importante minorité à en juger à vue de nez) sentent le besoin de se positionner comme tels. Ainsi se côtoient des usages *a priori* plus « récréatifs » (de marijuana, haschisch, gaz hilarant, etc.), des usages en contexte festifs (LSD, ecstasy, MDMA, amphétamines, MDA, mescaline, psilocybes, cocaïne, drogues de synthèse de type 2-CB et 2-CT2, etc.) et des usages plus explicitement rituels[3] (LSD, eboga, ayahuasca, DMT, peyotl, MDMA, etc.) alliant souvent une visée thérapeutique, d'élévation de la conscience, de quête de soi, etc. : cercles rituels, quêtes de vision, méditations,

[3] Par rituel, on entend un ensemble d'actes (gestes ou paroles) codifiés, de nature symbolique et ayant une efficacité symbolique. Voir Rivière (1995, 2008) et Segalen (1998) notamment.

tentes à suerie, danse du soleil, etc. Or, comment interpréter ces différents comportements du point de vue de leur ritualité et de leur potentielle religiosité ?

Essor des pratiques et du discours « néo-chamaniques »

La problématique des usages rencontrés à Burning Man est trop large et trop complexe pour être traitée ici dans ses détails et ses ramifications. Afin de resserrer un peu nos propos, nous proposons d'y entrer en considérant les usages plus explicitement ritualisés et perçus par les acteurs comme étant dotés d'une efficacité symbolique affirmée, en contexte festif ou autre, comme relevant du « néo-chamanisme » (Hamayon (dir.), 2003). Est dite ici néo-chamanique toute consommation rituelle de psychotropes *perçue* comme participant à une réactualisation d'un fond ancien sous la forme d'un renouveau, d'une réappropriation ou de retrouvailles avec un savoir ancestral oublié par une civilisation occidentale s'étant plutôt engagée dans le processus « désenchantant » de la rationalisation.

Il faut d'abord rappeler, contre bien des prétentions aujourd'hui, que l'usage de psychotropes ou de produits hallucinogènes n'est pas universel (Tarot, 2008a, p. 836), pas plus que le chamanisme, et que parmi les cultures ayant connu le chamanisme, de tels usages sont plus fréquents « dans les sociétés américaines que chez les Sibériens qui ont fourni les premières descriptions du chamanisme » (*id.*). Le chamanisme lui-même n'est pas par ailleurs « la religion » des peuples où on l'observe, mais seulement une parcelle de systèmes religieux qui le débordent largement. Enfin, l'hypothèse, entendue chez certains ethnologues, d'une corrélation entre la colonisation et l'apparition des pratiques rituelles de consommation de psychotropes dans les Amériques, autrement dit qu'il s'agirait

d'une pratique répondant religieusement à une crise symbolique majeure, ne serait pas dénuée de fondement.

Dans un chapitre de son monumental *Le symbolique et le sacré* qui nous concerne directement ici, Camille Tarot (2008a) rappelle comment les sciences des religions se sont intéressées aux consommations de psychotropes : « Les drogues étaient entrées dans l'érudition de la science des religions au XIX^e^ siècle de façon académique par les débats des indianistes sur les hymnes et les rituels védiques consacrés au *soma*, jus pressuré d'origine énigmatique et substance enivrante utilisée dans des séances sacrificielles parfois très complexes, devenue un dieu important du panthéon védique et qui avait mis Dumézil en quête d'une possible boisson d'immortalité indo-européenne commune » (Tarot, 2008a, p. 829). À cette époque, certaines élites occidentales dont l'Anglais Thomas de Quincey, son traducteur Charles Beaudelaire et autres Théophile Gautier découvraient les hallucinations dues à l'opium et au haschisch et en faisaient récit sur fond de mystère et d'ouverture sur des mondes recelant de vérités secrètes. Comme l'a brillamment argumenté Charles Taylor (1989, 1991, 2003), cet imaginaire romantique a trouvé à se massifier dans la « révolution culturelle » de l'après-Deuxième Guerre mondiale avec, au premier chef, l'avènement de la société de consommation et son corollaire : « Si nous nous éloignons de ces phénomènes extérieurs concernant le consumérisme d'après-guerre pour aller vers la connaissance de soi qui les accompagnait, nous pouvons voir une constante progression de ce que j'ai nommé la culture de l'"authenticité". J'entends par là une conception de la vie qui a émergé avec l'expressivisme romantique de la fin du XVIII^e^ siècle, et qui pose que chacun d'entre nous a sa façon personnelle de réaliser sa propre humanité, et qu'il est important de découvrir et de vivre la sienne propre au lieu de se conformer au modèle imposé de l'extérieur par la société,

ou par la génération précédente, ou par l'autorité politique ou religieuse » (Taylor, 2003, p. 79-80).

Cette « révolution culturelle », aussi appelée « tournant subjectiviste » par nombre d'auteurs (Heelas, Woodhead et coll., 2005), d'une ampleur qu'il ne faut sous aucun prétexte négliger, s'est accompagnée d'un changement dans l'attitude à l'égard des psychotropes, à commencer dans la contre-culture, la mouvance hippie et jusque dans le foisonnement nouvel âge, particulièrement en Amérique du Nord. En même temps, les débats érudits des socio-anthropologues des religions qui jusque-là « dissertait bien plus de l'opium du peuple que des peuples de l'opium » (Tarot, 2008a, p. 839) se sont intéressés à l'usage des drogues dans les sociétés traditionnelles. Deux auteurs en particulier ont eu un impact considérable tant sur la *drug culture* que sur les débats académiques à partir des années 1960-70 : Mircea Eliade et Carlos Castaneda. Dans *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Eliade (1992) place le chamanisme à l'origine de la religion, « ce qui serait confirmé par l'extraordinaire diffusion du chamanisme dans l'Ancien et le Nouveau Monde et par sa persistance » (Tarot, 2008a, p. 834). Le chamanisme serait aussi en son cœur motivé par une recherche d'états extatiques qui constitueraient, en dernière analyse, « l'expérience religieuse à l'état brut » (Hamayon, 2003, p. 31). Cette hypothèse a été reprise par la littérature, psychotropes en plus, notamment en s'appuyant sur du matériau Sud-Américain. Les psychotropes sont alors placés au cœur de l'expérience chamanique, certains auteurs allant même jusqu'à en dériver une théorie « narcogénétique »[4] de la religion, idée qui par ailleurs circule dans certains courants présents à BM.

[4] Voir la discussion de Tarot (2008a, p. 827-856) sur cette question. Pour importante qu'elle soit pour notre propos et pour pertinentes que soient les critiques de Tarot sur les théories narcogénétiques de la religion, nous n'endossons pour autant aucunement la perspective girardienne qu'il fait sienne. Pour notre critique de cet ouvrage et de son tournant girardien, voir Gauthier (2008b, 2008c). Voir également la réponse de Tarot (2008c).

Les écrits de Castaneda pour leur part ont reçu un accueil favorable notamment chez une certaine classe sociale aisée et éduquée de la côte Ouest des États-Unis. Le fait que cet auteur était anthropologue de formation a légitimé l'idée que « la prise d'hallucinogènes [agirait comme source] d'enrichissement de la vie spirituelle » (Hamayon, 2003, p. 32) dans un contexte de personnalisation et de désinstitutionnalisation de la religion (Gauthier et Perreault, 2008). En proposant l'accès immédiat à l'expérience religieuse à l'état brut par le biais d'une pratique délestée de toute obligation de croyance, le néo-chamanisme qui s'en est inspiré s'est doublé d'une dimension thérapeutique et volontariste détournée d'une visée d'harmonie sociale (logique du chamanisme traditionnel) au profit d'un développement personnel, d'une ré-harmonisation avec soi-même et le cosmos ainsi que d'une quête d'énergie et de puissance d'agir (*empowerment*). Les esprits du chamanisme ont mué, dans le néo-chamanisme, en vagues entités transpersonnelles et, sous l'influence de la psychanalyse et sa découverte de l'inconscient, en présence à soi grâce aux contenus refoulés par la conscience. Le tout sur fond romantique de dévalorisation de l'Occident et de valorisation corollaire de l'exotisme et de l'archaïque. Ainsi, « les néo-chamanismes ou nouveaux chamanismes contemporains sont nés non comme un point de vue superficiel pourrait le faire croire par opposition à la rationalité des Lumières, mais au contraire comme un produit direct de celle-ci, par l'intermédiaire du romantisme » (Hamayon, 2003, p. 38[5]).

Le néo-chamanisme s'est assimilé un bouquet d'influences diverses : alchimie, gnosticisme, kabbalisme, mysticismes, religions orientales, William James, Karl Jung, Teilhard des

[5] C'est le fond de l'argumentaire de Charles Taylor dans *Sources of the Self* (1989) que de montrer comment la rationalité moderne a été dès le départ accompagnée par sa critique et son envers (depuis Descartes et Kant), cristallisé par la suite dans l'imaginaire romantique.

Chardins, Marshall MacLuhan (son idée de « village global ») et autres. L'élargissement de l'état de conscience permettrait d'accéder à un soi touchant l'universel et le primordial (Vazeilles, 2003, p. 255) de manière à le réinscrire dans le flux du cosmos d'où le christianisme et la modernité l'auraient déraciné, avec pour effet de régénérer l'humanité. Déçue par les universalismes fondés sur la croyance et la révélation que sont les grands monothéismes, au premier chef le christianisme, cette nouvelle conception prône l'expérience comme voie d'accès à une « interconnexionalité » (*interconnectedness*) reliant tous les êtres humains et, ultimement, toutes les composantes de la nature. Le néo-chamanisme prétendrait ainsi de communiquer avec un fond anthropologique inhérent à la nature humaine « en amont de toute différenciation sociale et culturelle » (Hamayon, 2003, p. 43). À la lumière de ce qu'écrit Taylor, le gage de l'authenticité n'est plus l'autorité garantie par l'institution (religieuse ou politique) mais bien l'expérience inaliénable de chacun : « L'expérientiel réalise ainsi la fusion du spirituel et de l'émotionnel, de l'individuel et de l'universel. D'un autre point de vue, il revient à éliminer tout contrôle, tout monopole, toute institutionnalisation » (Hamayon, 2003, p. 41). L'expérientiel tenu pour critère d'authenticité et de scientificité est dès lors soustrait au jugement objectif, incontestable et incontesté, chaque personne et son expérience étant unique.

On le voit, cette brève mise en situation inscrit les prétentions du néo-chamanisme dans un contexte historique, culturel et du coup les relativise significativement. Cette relativisation propre à l'exercice scientifique, faut-il ajouter, n'a pas pour but de railler ces dernières, mais de les constituer comme objet pour la socio-anthropologie. Comment, alors, saisir cette religiosité ? Il faut d'abord montrer les limites de deux approches symétriques et insuffisantes pour que se dessine l'espace d'une troisième voie.

Interprétation essentialiste

La première approche rassemble une famille de théories et d'interprétations souvent sympathiques, voire enthousiastes, à l'idée d'une consommation religieuse de psychotropes. Elle est répandue dans le monde anglo-saxon et chez ceux, souvent en psychologie ou en psychanalyse, qui travaillent actuellement sur la consommation rituelle d'*ayahuasca*, de peyotl, de psilocybine, de LSD, d'*eboga*, voire de MDMA (communément appelée ecstasy), etc.[6] Un article de Huston Smith, initié au LSD par Timothy Leary au MIT avant que ce dernier n'en soit expulsé, résume les fondements de cette approche. Smith y écrit que les expériences mystiques et les expériences catalysées par un usage « sacramentel » de psychotropes ne peuvent être différenciées du point de vue phénoménologique (Smith, 1964[7]). L'auteur insiste sur le fait que le contexte et l'état d'esprit de la consommation, le fameux « *set and setting*[8] » de Leary, influent sur l'expérience et que la consommation de ces psychotropes n'entraîne pas nécessairement une expérience religieuse. Cette équivalence entre expérience mystique et « états de conscience altérés » sous l'effet de certains psychotropes trouve sa solution dans la théorie eliadienne d'une unité essentielle et transhistorique du phénomène mystique comme expérience religieuse souche. Cette expérience religieuse à l'état brut, expérience « spirituelle » ou « expérience religieuse primaire », est ainsi définie comme une sorte de potentialité pouvant par la suite

[6] Après un engouement sans réserve, la littérature néo-chamanique serait depuis le tournant du siècle plus prudente dans sa promotion de la consommation de substances psychotropes, faisant de plus en plus état des risques liés à celles-ci.

[7] Cet article serait un des plus cités en sciences humaines et en philosophie aux États-Unis, et l'un des textes les plus repris dans les recueils de premier cycle universitaire.

[8] *Set* pour *mind set*, l'état d'esprit du consommateur, ses peurs, ses attentes, sa psyché, et *setting* pour l'environnement immédiat, matériel, mais également l'ambiance.

ouvrir sur une dimension religieuse secondaire, proprement sociale. Cette dernière est soit perçue comme étant plus stable et articulée, composée notamment des aspects rituels, liturgiques et éthiques, ou encore et plus souvent comme une dégénérescence d'une pureté « spirituelle » première. Dans tous les cas, l'expérience brute et par nature incommunicable (expérience du sacré) est l'*essence* et la source du religieux.

Nous sommes ici dans la perspective de l'individualisme méthodologique dans la mesure où les faits religieux s'expliquent à partir de l'individu. Les drogues permettraient ainsi une expérience religieuse originaire ; l'analyse doit par conséquent aborder la question à partir de la notion « d'état altéré de conscience ». Cette approche tend à valoriser les contextes *hypo* (prises d'*ayahuasca* et de LSD notamment) par rapport aux contextes *hyper* où priment l'abandon à la musique, à la danse et à la foule sur l'exploration de l'intériorité. Elle confère aux psychotropes le pouvoir d'*induire* la transe et l'extase, voire d'être à l'origine de l'expérience du sacré.

C'est ainsi que de plus en plus d'auteurs parlent de certaines substances comme le LSD ou l'*ayahuasca*, par exemple, en termes d'« enthéogène » (*entheogen*) ; soit, étymologiquement, une substance facilitant le contact avec le « dieu intérieur ». Si la sous-définition s'avère plus neutre (« substance prise afin d'occasionner une expérience religieuse primaire »), on ne doit pas être dupe. À en juger à partir d'un ouvrage récent rassemblant plusieurs auteurs utilisant la notion d'enthéogène (Roberts (dir.), 2001) tels que Stanislaf Grof, Rick Doblin, Huston Smith, etc., Dieu (ici une figure polymorphe, fortement syncrétiste, à la fois intérieur et transcendant) est un *a priori* qui traverse de part en part les textes des auteurs. Ces derniers, en accumulant les récits expérientiels versant dans la profession de foi, ressemblent à une chapelle d'ardents convertis cherchant à légitimer leurs expériences psychotropes dans un vocabulaire religio-scientifique. Même Huston Smith en vient à argumenter, en

appui à la décriminalisation des « enthéogènes » à des fins religieuses, que « Dieu peut bien choisir le chemin qu'Il veut pour Se faire connaître au sujet » (Roberts (dir.), 2001, p. 11-17[9]). Si d'autres auteurs reprennent le terme à leur compte la notion d'enthéogène sans verser aussi explicitement dans la théologie, il n'empêche qu'on ne saurait l'épurer de manière à la rendre opérationnelle d'un point de vue socio-anthropologique.

La notion d'enthéogène exacerbe le fond commun de l'approche individualiste[10] pour laquelle l'expérience du sacré décrite est présociale, voire pré-langagière et donc universelle. Il s'agit en somme d'une position essentialiste. Elle réintroduit une substance à la religion et adhère sans distance aux significations de la culture néo-chamanique. Plus, ces auteurs sont souvent eux-mêmes bien engagés dans la culture néo-chamanique, participant à de nombreux ateliers, donnant des conférences et écrivant des ouvrages lus par les pratiquants. Or, les conditions de possibilités sociologiques et historiques esquissées ci-dessus ne sont pas prises en compte dans cette littérature. La religion est rabattue sur la psychologie et inscrite à l'intérieur de l'idéologie individualiste telle que la définit Louis Dumont (1983) et suivant laquelle l'Individu est conçu comme un être moral au départ autonome et dont l'existence précède le social. Le bât blesse dans la mesure où cette posture épistémologique demeure implicite. Pis, cette condition est plaquée sur les sociétés archaïques et sur le phénomène chamanique en général (et par dérivation sur le phénomène religieux en général).

Traditionnellement, le chamane n'est pas en quête d'extase personnelle ; il endosse le rôle prescrit par le système symbolico-religieux de sa société (Hamayon, 2003, p. 30). En fait, le sens

[9] Voir Gauthier (2003) pour notre recension de cet ouvrage.

[10] Tarot (2008a) énumère d'autres auteurs influents tels que Michael Harner, Barbara Myerhoff, G. Reichel-Dolmatoff, Peter Furst, Richard Schultes, Jean Clottes et David Lewis-Williams qui s'inscrivent dans l'approche discutée ici.

même du rituel est garanti par les normes culturelles et sociales. Dans le rituel traditionnel, tout geste, tout élément contribue au sens du rite, à la présence de l'invisible : « Objets rituels, mouvements du corps, sauts, sons et conduites diverses, tout a sa raison d'être dans le registre symbolique qu'instaure le rituel : chaque élément contribue à " rendre présents " les esprits en mettant en scène de façon proprement dramatique leurs rencontres avec les humains dans ce cadre » (*id.*, p. 36). Si des anthropologues ont contribué à la construction de ce nouveau chamanisme, Eliade et Castaneda au premier chef, c'est au détriment de ce qui fait l'anthropologie : « l'observation de terrain, la prise en compte du contexte dans sa globalité, la mise en lumière de la relation entre les éléments » (*id.*, p. 39).

Roberte Hamayon note comment la définition du chamanisme en termes « d'états altérés de conscience » n'a pas de sens pour rendre compte des cas traditionnels. On pourrait d'ailleurs en dire de même pour les cas contemporains. En ce sens le *set and setting* de Leary n'est en lui-même pas suffisant : les pratiques néo-chamaniques sont inséparables de la culture néo-chamanique et, plus largement, de la culture de l'authenticité et de l'expressivité modernes dont elles sont issues. Comme le notait Rouget (1990) au sujet de la musique, la primauté dans le déclenchement d'une transe vient de l'ensemble des représentations dans lesquelles s'ancrent les pratiques. Sur la base d'une recension impressionnante de faits, Rouget montre qu'il n'y a pas d'effet d'induction de la musique. Il en est même pour les substances psychotropes. Amnon J. Suissa (1997) a relevé comment les psychotropes engendrent des effets *physiologiques* différents suivant les cultures. Similairement, Becker (1985) a montré dans *Outsiders* comment les effets de la marijuana et leur interprétation étaient construits. En somme, les aspects physiologique et psychologique sont indissociables entre eux et, plus largement, de la culture. C'est bien la découverte révolutionnaire de Marcel Mauss qui, dans *Techniques du corps*

(Mauss, 1999, p. 363-386), montrait avec force, et appuyé sur de nombreux faits issus de plusieurs aires culturelles, comment il n'y a rien, ni la manière de marcher ni la manière de baiser, qui ne soit culturel. C'est bien le sens profond de l'expression maussienne suivant laquelle le symbolisme est dernier, qu'il n'y a pas de réel sous le symbolisme propre à la culture[11]. Voilà pourquoi on ne peut définir la prise de psychotropes dans le (néo)chamanisme en fonction des états altérés de conscience (individuels par nature), mais par leur inscription dans un symbolisme – et donc une société – donné. Comme le note à nouveau Roberte Hamayon, les états altérés sont en réalité choses communes. On ne définit pas la pratique de l'acteur au théâtre par un état mental (tandis qu'il est bien dans un état autre que celui de la vie ordinaire), pourquoi en serait-il différemment du chamanisme ? Ce qu'une définition psychologisante oblitère est la dimension fondamentalement sociale et symbolique de ces phénomènes, qu'il s'agisse des sociétés traditionnelles, « archaïques » ou modernes.

En définissant le chamanisme à partir d'une expérience indicible induite par les psychotropes, l'approche essentialiste court-circuite l'aspect social et détourne de ce qui est l'apport majeur et indépassable de la sociologie de Durkheim en matière de religion : sa sociogenèse. Le raccourci par la psyché individuelle livre la socio-anthropologie du religieux à la neurologie, ce qui, comme l'écrit Camille Tarot, « permet d'aboutir au scientisme le plus crasse [comme] au mysticisme le plus échevelé »

[11] Évidemment, une telle position devrait être autrement défendue, ce qui est impossible dans le contexte. Il faudrait notamment expliciter la différence entre symbolique (notion structurale évacuant le sujet : symbole mort) et symbolisme, ce dernier ne référant pas à son acception jungienne (symbole-archétype) ou saussurienne (symbole motivé) mais bien au symbole vivant, circulant dans les rapports sociaux. Voire les nombreux travaux du Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales (MAUSS) (1981) et notamment *La Revue du MAUSS semestrielle*, Nº 12, 2e semestre, 1998 : « Plus réel que le réel, le symbolisme ». Voir également Tarot (1999) et Caillé (2000).

(2008a, p. 839). Ainsi, ses tenants abondent dans le sens de nos théologiens enthéogéniques ou, à l'inverse (et, dans certains cas, en même temps), entreprennent de rechercher le foyer et les mécanismes de l'expérience religieuse dans les synapses. Réductionnismes essentialistes et matérialistes se rejoignent dans l'*a priori* individualiste. Que le recours à des substances psychotropes ait participé à produire l'extase chamanique dans des aires culturelles fort variées et remarquablement étendues depuis des millénaires, voilà qui est peut-être vrai, mais seulement en tant que partie d'un ensemble de techniques inscrites dans des systèmes symboliques et non pas par elles-mêmes et en elles-mêmes : « Sinon, on pourrait croire que le cerveau de Michel-Ange plongé dès son enfance dans la tribu des Warao aurait produit quand même les fresques de la Sixtine ou que les maîtres de Lascaux ou de la grotte Cosquet plongés dans le monde contemporain et usant du néo-chamanisme retrouveraient intacte la thématique préhistorique avec ses codes et ses clefs, qui nous font si cruellement défaut » (Tarot, 2008a, p. 839). Dès lors, chamanismes et néo-chamanismes ne doivent pas être définis en termes d'états altérés de conscience, mais bien comme des ensembles solidaires de pratiques et de croyances sociales.

Interprétation hyper-relativiste

Si l'approche essentialiste et individualiste représente l'impasse sur l'historicité et les dimensions sociales, l'approche que l'on peut nommer « hyper-relativiste », à l'inverse, prononce un jugement d'incomparabilité entre les faits traditionnels et néo-traditionnels qui délégitime et disqualifie ces derniers. Il est plus délicat de cerner cette famille interprétative et de la discuter parce qu'elle agit *a priori*, délégitimant l'objet de recherche avant même sa construction comme objet de recherche. Si le terrain est bien occupé par les psychologues, psychanalystes

et psychiatres qui rabattent souvent le phénomène sur une thérapeutique désarmée de son nécessaire substrat symbolique et social, l'extrême rareté des travaux ethnologiques, anthropologiques et sociologiques sur la religiosité potentielle des consommations ritualisées de psychotropes dans le néo-chamanisme est remarquable. Voilà qui explique par ailleurs la pauvreté bibliographique en appui à notre argumentaire, de même que les limites de notre recherche qui ne prétend aucunement à l'exhaustivité[12]. Si l'approche essentialiste procède à une relecture du chamanisme à partir des expériences contemporaines, l'approche hyper-relativiste ne s'intéresse guère qu'aux phénomènes non occidentaux et archaïques, confinant l'anthropologie à n'être qu'un regard porté sur l'Autre. De perspective holiste plutôt qu'individualiste, cette approche est fille du structuralisme qui a morcelé le religieux en fragments et qui, pour forcer le trait, l'a dissout dans le symbolique et dans les mythes au détriment du rituel et de la pratique. Tel est ce que Tarot a nommé « l'inexistentialisme religieux » particulièrement prégnant en France : « L'attitude la plus répandue en France, abonde Roberte Hamayon, contrairement à celle qui prévaut dans les pays anglo-saxons, a longtemps été d'opposer *a priori* un concept de chamanisme fondé sur des "traditions" avérées et un concept occidental réinventé de toutes pièces, de loin, dans l'abstrait » (2003, p. 10). Par conséquent, il ne saurait y avoir de transe, d'extase, de rituel, de fête, de sacrifice véritables que dans les sociétés pré-modernes et extra-occidentales, ce qui agrée de manière implicite et *a priori* aux théories du désenchantement du monde et de la sécularisation qui postulent l'inexistence foncière du religieux et la dissolution de ses formes dans la contemporanéité.

[12] Les meilleurs travaux, comme ceux de Patrick Deshayes (2002, 2004) notamment, s'appliquent surtout à critiquer certaines analyses psychanalytiques et psychologiques du type essentialiste en clarifiant les contextes entourant les consommations rituelles de psychotropes dans les sociétés chamaniques américaines.

De fait, il n'y a aucune comparaison possible entre les sociétés contemporaines et les autres. Les signifiés de la transe se seraient épuisés dans leurs formes passées. Cette approche fait de la contemporanéité une exception anthropologique n'obéissant pas aux lois du bricolage et de l'adaptation perpétuelle constitutive des systèmes de sens. Soigneuse de camper l'analyse dans l'appréhension des systèmes culturels et d'éviter à tout prix les essences et les amalgames gommant les différences, l'approche hyper-relativiste finit toutefois par idéaliser les cultures archaïques et exotiques en en faisant les garantes de l'authenticité et de la communauté véritables. Cette approche finit ainsi par imiter ces mêmes adeptes du néo-chamanisme qu'elle accuse d'imposture en exaltant l'Autre de l'Occident.

Le néo-chamanisme se résume à être le fait d'Occidentaux en mal d'exotisme ou de sens, acteurs d'une quête solitaire se refermant sur elle-même, dissociée de tout système symbolique qui pourrait en assurer la communauté et le sens. Pareil enfermement dans l'imaginaire se traite à l'aide d'une analytique du soupçon, structuraliste ou encore bourdieusienne, qui en dévoile alors les soubassements : quêtes de capital culturel ou de puissance narcissique[13]. Or, ceci revient à nier toute substance aux significations subjectives. Il convient dès lors de suivre l'avis de Roberte Hamayon : « il n'y a pas lieu non plus, au nom d'une certaine conception de l'authenticité, de réserver le terme de chamanisme aux formes exotiques qui ont servi de source à sa popularisation, et d'ignorer les usages occidentaux contemporains qui en sont faits : ils existent, et à ce titre eux aussi objets d'études » (2003, p. 9). D'autant que l'observation

[13] Du simple fait de cette posture, l'hyper-relativiste disqualifie d'emblée les usages ritualisés néo-traditionnels de psychotropes comme objet d'étude. On trouve par contre un certain nombre de travaux appliquant les théories de Bourdieu à ces phénomènes, avec comme résultat leur dévalorisation : ils cachent une structure sociale reproduisant ses structures de domination et le jeu des intérêts individuels (pour une critique de l'utilitarisme fondant l'édifice bourdieusien, voir Caillé [1994]).

de ces pratiques témoigne d'une réelle efficacité symbolique : un sentiment de communauté est produit, la catharsis opère, certains traumatismes sont surpassés, l'estime de soi se trouve renforcée, des passages sont franchis, un sentiment de progresser en ressort, etc. La thématique thérapeutique témoigne de la manière dont ces techniques diverses *peuvent* avoir des résultats importants et suppléer à une médecine occidentale qui scotomise le sujet et fétichise le symptôme. Tout comme le chamanisme traditionnel *peut* guérir le malade.

Pour une troisième voie

Le lecteur aura remarqué que les deux types d'approches qui précèdent s'opposent de manière symétrique : réification essentialiste et individualisme méthodologique faisant l'impasse sur les dimensions sociales et historiques d'un côté, réification de la structure sociale et des différences culturelles de l'autre. Ces lectures font système, plaquant qui un jugement de valeur positif et enthousiaste sur les usages néo-chamaniques, qui une fin de non-recevoir. Pour parvenir à saisir une certaine unité de ces ensembles de faits traditionnels et non traditionnels et donner au néo-chamanisme toute son épaisseur, il faut donc à la fois prendre en compte les significations subjectives des acteurs sociaux et les réinscrire dans leurs réseaux sociaux et leur singularité historique. Désarrimées de leurs contextes originels et en ce sens désacralisées, ces pratiques sont néanmoins réinterprétées et insufflées d'un autre sens et d'une autre sacralité dans le contexte rituel néo-chamanique. On ne saurait rendre compte ici de ces pratiques du point de vue d'une socio-anthropologie du religieux évitant les deux pôles décrits et critiqués ci-dessus de manière autre que suggestive et schématique. Ici s'ouvre véritablement la question pour la recherche. Il est toutefois possible de proposer quelques balises pour revenir sur le contexte particulier de Burning Man.

Une définition opératoire de la religion est requise pour avancer, ce qui ouvre à son tour sur un débat pour le moins complexe et en apparence insoluble. Or, une issue existe peut-être qui évite les écueils holistes et individualistes et les débats entre une définition substantive (qui rabat le religieux sur les religions universalistes, historiquement récentes et nullement universelles, et donc trop spécifiques) ou fonctionnelle (critiquée pour être trop large et noyant le religieux dans l'ensemble de la culture) (Hervieu-Léger, 1993)[14]. Une première précision s'impose, celle-ci consiste à discriminer entre le religieux, les religions et la religiosité. On dira ainsi « le religieux » (comme on dit le politique ou l'économique) à propos de la sphère anthropologique générale et (potentiellement) universelle, « les religions » pour référer aux institutionnalisations religieuses particulières aux sociétés, et « la religiosité » pour rendre compte de l'appropriation religieuse individuelle et singulière à une certaine distance des institutions et des prescriptions (Gauthier et Perreault, 2008 ; Caillé, 2009, p. 78).

Une proposition de Camille Tarot est de nature à inspirer et guider la réinscription de ces ritualités dans leurs systèmes de sens respectifs : « Tous les grands systèmes du religieux semblent bien articuler, plus ou moins étroitement, trois systèmes du don. Un système du don et de la circulation *vertical*, entre le monde-autre ou l'autre-monde et celui-ci, qui va de l'inquiétante étrangeté des altérités immanentes au Sapiens, aux recherches de transcendance pure. Un système du don *horizontal*, entre pairs, frères, cotribules ou coreligionnaires, oscillant du clan à l'humanité, car le religieux joue dans la création de l'identité du groupe ; un système du don *longitudinal* enfin – ou d'abord –

[14] Cette proposition s'inscrit ainsi dans la lignée des chercheurs du MAUSS (Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales) qui, à travers le « paradigme du don », entendent dépasser les apories respectives des paradigmes holistes et individualistes et la réduction économiciste prévalente en sciences sociales.

selon le principe de transmission aux descendants ou de dette aux ancêtres du groupe ou de la foi, bref d'échanges entre les vivants et les morts. C'est dans la manière dont chaque système religieux déploie ou limite tel axe et surtout les entretisse, dans les dimensions et dans l'importance relative qu'il attribue à chacun, que les systèmes religieux se distinguent sans doute le plus les uns des autres » (Tarot, 2008b, p. 334). Si Tarot parle des grands systèmes religieux, on peut faire l'hypothèse qu'il en sera ainsi des systèmes religieux plus restreints (si on accepte que les sous-cultures ou les phénomènes comme BM puissent comprendre une dimension religieuse), voire des religiosités, dans la mesure où ces « axes du don » sont à comprendre comme autant de rapports avec différentes modalités de l'altérité transcendante ou de l'invisible.

Ainsi peut-on avancer une définition opératoire (et exploratoire) du religieux comme *rapport symbolique qu'entretient, par le biais de rituels et de représentations mythiques, un groupement humain (société ou sous-groupe) avec l'altérité qui l'excède et le fonde, à savoir la transcendance ou l'horizon où prend forme l'invisible*. On le voit, cette définition ne statue pas *a priori* sur la forme que prendra l'invisible dans une société donnée en même temps qu'elle affirme la nature sociale du religieux. Ainsi, le religieux n'est pas dans cette optique fondé d'abord sur une *expérience* (du sacré) que viendrait par la suite contenir la religion, et la religiosité procède ainsi toujours de possibilités symboliques inscrites dans la culture (la culture différant justement en cela de la société que celle-là est pour ainsi dire le possible et le langage de celle-ci). Enfin, il en découle également qu'on ne saurait rendre compte du caractère religieux d'un phénomène social sans le reporter au niveau le plus général, à savoir les mythes et les orthopraxies les plus englobants et les plus profonds d'une culture (par exemple : l'idéologie individualiste telle que la définit Louis Dumont [1983]). Autrement dit, les phénomènes contemporains tels

que la consommation rituelle de psychotropes de type néo-chamanique doivent être pris non pas en soi et isolément, mais reportés à leur signification dans les courants néo-chamaniques et leurs contextes d'usage (par exemple BM) avant enfin d'être mis en rapport avec cette trame religieuse moderne qu'est la quête d'expressivité et d'authenticité dont on a parlé et qui caractérise ce que Durkheim (1990) avait déjà anticipé sous le nom d'une « religion moderne de l'individu ». Travail qui, on le voit, constitue tout un programme et nécessite au prime abord un travail ethnographique minutieux.

On ne saurait donc découper la consommation rituelle « néo-traditionnelle » de psychotropes pour en analyser la religiosité sans la prendre comme élément d'un système symbolique. D'ailleurs, on peut déjà dire que c'est justement en tant que moyen rituel et non en tant que fin en soi que ces pratiques trouveront à recouper le religieux. Voilà qui est largement confirmé par les données de terrain : les personnes qui revendiquent un caractère spirituel ou religieux à ces pratiques ou tout simplement ceux dont les témoignages sont assimilables par les concepts de la socio-anthropologie du religieux mettent l'accent sur l'importance d'une consommation *rituelle* versus une consommation orientée vers les seuls effets de la substance. Une telle consommation reviendrait ainsi à appauvrir la prise qui passerait du symbole au symptôme, ou encore, pour dire les choses dans un langage freudien, du rituel au rituel obsessionnel.

Il peut être utile de revenir sur la distinction proposée entre pratiques en *hyper* et pratiques en *hypo*. Au premier pôle correspondent les consommations propres aux pratiques festives. Dans ces dernières, la conjonction particulière de la musique jouée à fort volume combinée avec ce que Lionel Pourteau appelle joliment la « mise en foule » et la consommation de psychotropes comme l'ecstasy (MDMA) et le LSD contribuent à produire une expérience forte faite d'un va-et-vient entre la

transe plus individuelle et la communion avec la foule effervescente (Racine, 2002 ; Mabilon-Bonfils (dir.), 2004). Ainsi, l'événement festif travaille-t-il à une triple rupture spatiale, temporelle et subjective que viennent renforcer et affirmer entre autres les psychotropes, altérant le rapport à soi, aux autres et au monde. Les drogues, autrefois associées au repli sur soi et à une certaine fuite de la réalité, s'investissent dans le champ alors réservé à l'alcool en Occident : ainsi le vin et l'alcool sont « profondément inscrits dans l'échange social […] ils sont toujours moyens de communiquer, de s'extérioriser, de sortir de soi » (Ehrenberg (dir.), 1991, p. 10). Les drogues jouent un rôle important dans l'ouverture aux autres et permettent le lâcher-prise, l'expression, l'excitation, l'aiguisement des sens, l'énergie, etc. Les participants réfèrent abondamment à ces états en termes d'expérience du sacré, de communion religieuse, de *communitas* (Turner, 1990), d'expérience spirituelle, chamanique, océanique, etc. Or, il faut insister sur le fait que pour que les effets des psychotropes soient vécus de manière positive, comme l'a bien montré à nouveau Becker (1985) dans le cas de la marijuana, un travail symbolique permis par la socialisation est nécessaire. Il y a par ailleurs toujours une dimension de danger et de risque lié aux consommations de psychotropes, et en cela les substances sont toujours ambivalentes, à la fois gratifiantes et empoisonnées, potentiellement dangereuses. Ce que corrobore largement la recherche à BM et dans différentes sous-cultures contemporaines. C'est précisément la ritualisation et l'inscription dans une signification positive globale (la participation à l'événement BM par exemple) qui permettent d'apprivoiser l'arbitraire et le péril que contient la substance. Les psychotropes s'inscrivent ainsi dans la logique du don qui est, comme l'a bien souligné Marcel Mauss, tel le *pharmakon* grec, à la fois bienfait et poison.

Pour reprendre les trois axes de Tarot (2008b), on peut dire que les pratiques en *hyper* correspondent typiquement

aux logiques de la fête qui, contrairement aux rituels de commémoration par exemple, visent précisément à mettre en scène l'excès et la transgression pour eux-mêmes, pour leur potentiel de socialisation et de jeu faste avec l'arbitraire. La fête est, comme l'a bien montré Jean Duvignaud (1977), « don du rien ». La fête est donc ce rituel religieux qui résorbe les axes verticaux et longitudinaux dans l'axe horizontal, celui de la communauté présente et effervescente élargie à la communauté humaine, voire à la Nature dans son ensemble.

Dans le cas du néo-chamanisme et de BM, le rapport longitudinal est caractérisé par cette croyance[15] que ces pratiques retrouvent et réactualisent un passé ancestral, pré-moderne et extra-occidental, source d'authenticité, âge d'or d'avant le désenchantement où l'homme était en harmonie avec la Nature et le cosmos. Il s'agit d'un mythe d'origine mettant en scène des ancêtres imaginaires constitués en donateurs : rituels de danse des tribus archaïques ou supposés voyages chamaniques aidés de psychotropes. Du point de vue vertical, le génie de Tarot est de placer sur un même axe l'intériorité et la transcendance radicale du Dieu monothéiste. Il n'est certes pas une coïncidence que la mort de Dieu ait été décrétée par Nietzsche à peu près au même moment où Freud a « découvert » l'inquiétante étrangeté de l'inconscient. La recherche montre que les participants tendent à parler d'un contact avec soi, avec les profondeurs de leur être, à libérer leur inconscient dans une dynamique toutefois plus expansive qu'introspective dans le cas des pratiques en *hyper*. C'est cette transcendance intérieure, étrangère au chamanisme traditionnel, que la pratique néo-chamanique entend libérer et explorer au profit d'une réharmonisation avec cette autre

[15] Cette croyance n'est pas dogmatique, mais elle est croyance tout de même. Les adeptes du néo-chamanisme, comme on l'a relevé, se réjouissent de pratiquer sans renvoi à un ensemble explicite et déterminant de croyances. Or, ces croyances au contenu plus flou sont tout aussi structurantes.

transcendance extérieure et englobante qu'est la Nature. Cette dernière recoupe l'axe horizontal et le groupe en effervescence qui enfle pour englober la communauté immédiate, la communauté de BM puis l'humanité entière suivant la tendance à l'universalisation résultant de la fête et de l'expérience liminaire effervescente (Durkheim, 1990 ; Turner, 1990)[16].

Pour leur part, les usages de psychotropes dans les tentes à suerie ou autres cercles rituels sont à placer du côté de l'extase et des pratiques en hypo. Ceux-ci comportent une teneur le plus souvent explicitement « spirituelle » et vise à toucher au sacré grâce à une expérience intérieure. La consommation de psychotropes ici, à nouveau, est indissociable de tout le contexte rituel immédiat, et en ce sens n'est pas en soi nécessaire même s'il peut parfois être central comme dans le cas du peyotl, de l'iboga, de la *salvia divinorum*, du DMT, de l'*ayahuasca*, etc. Dans ce cas, les effets sont non plus expansifs, mais introspectifs. Ce qui est recherché est l'ouverture des voies intérieures, l'émergence de contenus refoulés, l'affrontement aux traumas anciens et aux peurs, autant de vérités provenant des tréfonds de l'âme que le pratiquant doit conscientiser, interroger, accepter et souvent communiquer aux autres dans le rituel. En ce sens, il n'y a pas de pratique purement *hypo* à BM, c'est-à-dire en isolement, la nature rituelle festive de l'événement global l'emportant. La dimension communautaire peut ici aussi être assez importante, comme dans le cas des rituels s'inspirant du Candomblé (danses, musique, prières de compassion, démonstrations d'affection et affirmation communautaire), mais cette dernière construit et poursuit l'expérience introspective qui est au cœur du déroulement du rituel comme dans sa liturgie implicite ou explicite.

[16] Un tel découpage en trois axes fonctionnels se rapportant à autant de modalités de l'altérité a servi l'étude de la sous-culture techno et de ses fêtes dans Gauthier (2006).

Patrick Deshayes (2002) a montré comment l'*ayahuasca* ne servait pas à la recherche d'hallucinations chez les amérindiens d'Amazonie occidentale et que le sens profond de son usage était de susciter et de gérer la frayeur. Or, contrairement à ce que semble suggérer l'auteur, les pratiques contemporaines, dont celles que l'on trouve à BM, n'éliminent pas cette dimension de peur. Comme nous l'avons dit plus haut, les substances représentent un danger et suscitent une certaine angoisse à la prise, que la forme rituelle vise précisément à domestiquer. Dans les pratiques en *hypo*, du fait que les effets des substances se prêtent très mal à la consommation récréative ou festive (induisant notamment des vomissements), nous sommes plutôt d'avis que cette dimension de frayeur est bel et bien présente. Nous croyons même que l'affrontement avec ces contenus menaçants et leur transformation en connaissance de soi et en progrès thérapeutique en constituent l'un des éléments essentiels – quoique évidemment tout autrement que dans les sociétés amazoniennes et en rapport étroit avec les impératifs de la culture individualiste occidentale. Autrement dit, les pratiques évoquées ici sont à comprendre comme autant de conduites à risque mettant en scène, de manière rituelle, un affrontement avec l'incertitude surgissant du monde comme des profondeurs intérieures et donc source de peur, dans une recherche de repères et de maîtrise de soi.

Il est indéniable que la nature d'un événement comme BM contribue largement au succès symbolique et rituel d'usages de psychotropes en les intégrant à des visées de communauté, d'autonomisation et d'expression de soi. Cette communauté fortement ressentie dans un environnement favorisant à ce point la transgression explique en grande partie pourquoi plusieurs participants s'y adonnent à la consommation de telle ou telle substance pour la première fois. Ceci renforce l'argument central de cet article selon lequel la religiosité des consommations de psychotropes ne peut être interrogée sans une approche

ethnographique et une mise en contexte plus globale et complexe que le seul *set and setting* proposé naguère par Timothy Leary. De fait, si ce qui précède est nécessairement schématique et largement incomplet (il faudrait interroger chaque type d'usage et effectuer une analyse en profondeur du festival BM), il en ressort que les approches qualifiées ici d'essentialistes et de différencialistes sont insuffisantes pour rendre compte des pratiques relatives aux psychotropes aujourd'hui dans la nébuleuse néo-chamanique. Les expériences contemporaines ne sont ni de pâles simulacres des pratiques religieuses archaïques, ni des expériences du sacré communiquant à une vérité ancienne rejaillissant à travers les fissures de la modernité désenchantée. Ce qui précède devrait suffire à convaincre que les psychotropes n'induisent pas d'eux-mêmes d'expériences religieuses souches et que par conséquent chaque cas doit être rapporté à un symbolisme plus vaste. Si l'approche différencialiste rejette la religiosité de ces pratiques *a priori* ou y découvre des logiques de maximisation de l'intérêt personnel ou de domination, l'approche essentialiste ne saisit que les pratiques en *hypo* dans lesquelles la consommation de psychotropes est explicitement sacramentelle, exerçant du coup un jugement de valeur négatif sur les usages plus festifs à propos desquels les participants parlent abondamment en termes spirituels ou religieux. Or, du point de vue adopté ici, pratiques en *hyper* et en *hypo* sont deux modalités d'une même logique socio-anthropologique aux dimensions potentiellement et également religieuses qu'il convient justement d'analyser. En somme, du point de vue socio-anthropologique, le religieux, en ce qui a trait aux drogues, n'est ni dans le seul passé ni dans la substance ou l'expérience indicible des individus, mais dépend de la construction de l'objet et de la prise en compte à la fois du vécu des acteurs et de leur inscription sociale et historique.

Références

Bataille, G. (1949). *La Part maudite, précédé de La notion de dépense*. Paris : Minuit, 231 p.

Becker, H. (1985). *Outsiders. Études de la sociologie de la déviance*. Paris : Métailié, 247 p.

Caillé, A. (2000). *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*. Paris : Desclée de Brouwer, Collection Sociologie économique, 282 p.

Caillé, A. (2009). *Théorie anti-utilitariste de l'action. Fragments d'une sociologie générale*. Paris : La Découverte / MAUSS, 191 p.

Caillé, A. (1994). *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*. Paris : La Découverte / MAUSS.

Deshayes, P. (2004). « De l'amer à la mère : Quiproquos linguistiques autour de l'ayahuasca ». *Psychotropes*. 10 (3-4), p. 15-29.

Deshayes, P. (2002). « L'ayawaska n'est pas un hallucinogène », *Psychotropes*. 8 (1), p. 65-78.

Doherty, B. (2004). *This is Burning Man*. New York : Little, Brown and Company, 304 p.

Dumont, L. (1983). *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris : Seuil, 310 p.

Durand, G. (1990). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, 10e éd. Paris : Dunod, 536 p.

Durkheim, É. (1990). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris : PUF, 638 p.

Duvignaud, J. (1977). *Le don du rien. Essai d'anthropologie de la fête*. Paris : Stock.

Ehrenberg, A. (sous la direction). (1991). *Individus sous influence. Drogues, alcools, médicaments psychotropes*. Paris : Esprit.

Eliade, M. (1992). *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris : Payot, 405 p.

Gauthier, F. et J.-P. Perreault. (2008). « Jeunes et religion dans la société de consommation : État des lieux et prospective ». [In F. Gauthier et J.-P. Perreault (sous la direction) : *Jeunes et religion au Québec*] Québec : Presses de l'Université Laval, p. 9-28.

Gauthier, F. (2008a). « Sous-cultures jeunesse et religion : Métal, gothique, hip-hop et techno ». [In F. Gauthier et J.-P. Perreault (sous la direction) : *Jeunes et religion au Québec*] Québec : Presses de l'Université Laval, p. 101-122.

Gauthier, F. (2008b). « Enjeux pour une théorie de la religion au-delà du mirage girardien. Réflexion critique sur *Le symbolique et le sacré* de Camille Tarot ». *La revue du MAUSS semestrielle*. 2e semestre (32), p. 495-534.

Gauthier, F. (2008c). « Jeux et rites dans le paradigme du don ». [In G. Ménard et P. Saint-Germain (sous la direction) : *Des jeux et des rites*] Montréal : Liber, p. 57-69.

Gauthier, F. (2008d). « La religion de la société de marché ». Entropia. *Revue théorique et politique de la décroissance*. 5, p. 93-106.

Gauthier, F. (2006). *La recomposition du religieux et du politique dans les sociétés de marché*. Thèse (D. ès Sc rel). Montréal : Université du Québec à Montréal, 452 p.

Gauthier, F. (2005a). « Orpheus and the Underground: Raves and Implicit Religion – From Interpretation to Critique ». *Implicit Religion*. VIII (3), p. 235-283.

Gauthier, F. (2005b). « Lecture de David Le Breton : une anthropologie des limites sous la question du sacré et de la religion ». *Religiologiques*. 31, p. 209-232.

Gauthier, F. (2004a). « Rapturous Ruptures. The "Instituant" Religious Experience of Rave ». [In G. St. John (sous la direction) : *Rave Culture and Religion*] Londres et New York : Routledge, p. 65-84.

Gauthier, F.. (2004b). « Raves et espace urbain : bricolage d'un rite de passage à l'âge adulte ? ». [In P. W. Boudreault et M. Parazelli (sous la direction) : *L'imaginaire urbain et les jeunes*] Québec : Presses de l'Université du Québec, p. 237-257.

Gauthier, F. (2004c). « Le Temple de l'Honneur. Rituels et deuils au Festival Burning Man ». *Frontières*. 17 (1), p. 87-90.

Gauthier, F. (2004d). « Rave and Religion? Religious Studies Outlooks on a Contemporary Youth Phenomenon ». SR (*Sciences Religieuses / Studies in Religion*). 33 (3-4), p. 397-413.

Gauthier, F. (2003). « Recension de Thomas B. Roberts (sous la direction). (2001). *Psychoactive sacramentals. Essays on Entheogens and Religion* ». *Religiologiques*. N° 26. Disponible en ligne : http.www.unites.uqam.ca/religiologiques.

Gauthier, F. et G. Ménard (sous la direction). (2001). « Technoritualités : religiosité rave ». *Religiologiques*. 24.

Godbout, J. T. en collaboration avec A. Caillé. (1995). *L'Esprit du don*. 2e édition. Montréal : Boréal Compact.

Godbout, J. (2007). *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendr*e. Paris : Seuil.

Hamayon, R. (sous la direction). (2003). *Chamanismes*. Paris : PUF, 311 p.

Hamayon, R. (2003). « Introduction à Chamanismes. Réalités autochtones, réinventions occidentales ». [In R. Hamayon (sous la direction) : *Chamanismes*] Paris : PUF, p. 7-54.

Hamayon, R. (1990). *La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Paris : Publications de la Société d'ethnologie, [s. p.].

Heelas, P., L. Woodhead et coll. (2005). *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. London : Blackwell, 224 p.

Hervieu-Léger, D. (1993). *La religion pour mémoire*. Paris : Cerf, 274 p.

Kozinets, R. V. (2000). *Rituals without dogma: liberating, purifying and primalizing consumption at Burning Man*. Evanston, IL : Kellogg School, Northwestern University, [non publié].

La Revue du Mauss semestrielle. (1998). N° 12, 2e semestre, 1998. « Plus réel que le réel, le symbolisme ».

Mabilon-Bonfils, B. (sous la direction). (2004). *La fête techno. Tout seul et tous ensemble*. Paris : Autrement, 174 p.

Maffesoli, M. (1988). *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Paris : Méridiens-Klincksieck, 226 p.

Mauss, M. (1999). *Sociologie et anthropologie*. Paris : PUF « Quadrige », 475 p.

Pourteau, L. (2009). *Techno. Voyage au cœur des nouvelles communautés festives*. Paris : Éditions CNRS, 96 p.

Racine, É. (2002). *Le phénomène techno. Clubs, raves, free-parties*. Paris : Imago, 213 p.

Rivière, C. (1995). *Les rites profanes*. Paris : Presses Universitaires de France, 261 p.

Rivière, C. (2008). *Socio-anthropologie des religions*, 2e édition. Paris : Armand Colin, 213 p.

Roberts, T. B. (sous la direction). (2001). *Psychoactive Sacramentals. Essays on Entheogens and Religion*. San Francisco : Council on Spiritual Practices, 272 p.

Rouget, G. (1990). *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*. Paris : Gallimard, 621 p.

Segalen, M. (1998). *Rites et rituels contemporains*. Paris : Nathan Université, 127 p.

Smith, H. (1964). « Do drugs have a religious import? ». *The Journal of Philosophy*. 61 (18), p. 517-530.

Suissa, A. J. (1997). « Toxicomanie et rituels ». *Religiologiques*. 16, p. 77-90.

St John, G. (sous la direction). *Rave Culture and Religion*. New York et Londres : Routledge, 314 p.

Tarot, C. (2008a). *Le Symbolique et le sacré. Théories de la religion.* Paris : La Découverte / MAUSS, 910 p.

Tarot, C. (2008b). « Don et grâce, une famille à recomposer ? ». *La Revue du MAUSS semestrielle*. 2e semestre (32), p. 90-102.

Tarot, C. (2008c). « Religion, faut-il avoir peur de qui et de quoi ?, Quelques remarques sur les critiques de François Gauthier sur *le Symbolique et le Sacré* ». *La Revue du MAUSS permanente*. Page consulté en ligne le 7 novembre 2008 sur le site http://www.journaldumauss.net/spip.php?article424.

Tarot, C. (1999). *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*. Paris : La Découverte / MAUSS, 710 p.

Taylor, C. (1989). *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge (Massachusets) : Harvard University Press, 600 p.

Taylor, C. (1991). *The Malaise of Modernity*. Toronto : Anansi, 135 p.

Taylor, C. (2003). *La diversité de l'expérience religieuse*. William James aujourd'hui. Montréal : Bellarmin, 109 p.

Turner, V. W. (1990). *Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure*. Paris : PUF, 206 p.

Vazeilles, D. (2003). « Chamanisme, néo-chamanisme et New Age ». [In Hamayon, Roberte (sous la direction) : *Chamanismes*] Paris : PUF, p. 239-280.