

Tourisme et chamanisme Entre folklorisation et revitalisation culturelle ?

Vincent Basset

Volume 32, Number 1, 2013

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1036662ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1036662ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Université du Québec à Montréal

ISSN

0712-8657 (print)

1923-2705 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Basset, V. (2013). Tourisme et chamanisme : entre folklorisation et revitalisation culturelle ? *Téoros*, 32(1), 133–142.

<https://doi.org/10.7202/1036662ar>

Article abstract

Depuis une dizaine d'années, le tourisme chamanique a fait son apparition sur le marché touristique, notamment au Pérou, au Mexique et aux États-Unis. Bien que ce type de pratique demeure marginal, il semble intéressant à étudier d'un point de vue socio-anthropologique afin de comprendre les relations d'altérité qu'entretiennent les visiteurs auprès des sociétés visitées, et de mesurer les impacts d'une culture globalisée auprès d'une société amérindienne traditionnelle. Mes études de terrain menées au Mexique dans la réserve naturelle sacrée de Wirikuta située dans l'État de San Luis Potosi m'ont permis d'arriver à quelques conclusions. D'abord, contrairement aux approches classiques dénonçant l'inéluctable folklorisation et uniformisation culturelle de la société réceptrice, le processus d'idéalisation et de commercialisation d'une culture amérindienne par le biais du tourisme peut donner lieu à une reconnaissance culturelle auprès d'un plus large public. De plus, il peut entraîner ainsi une revitalisation culturelle d'un point de vue local et une diversification culturelle d'un point de vue global. Autrement dit, le tourisme chamanique ou mystico-spirituel déstabilise la tradition tout en la renforçant, et s'approprie un patrimoine matériel et immatériel tout en participant à la création de nouveaux mouvements religieux et sociaux, tels que le néochamanisme.

Tourisme et chamanisme

Entre folklorisation et revitalisation culturelle?

Vincent Basset

Docteur en sociologie
Université de Perpignan
vince.basset@gmail.com

RÉSUMÉ : Depuis une dizaine d'années, le tourisme chamanique a fait son apparition sur le marché touristique, notamment au Pérou, au Mexique et aux États-Unis. Bien que ce type de pratique demeure marginal, il semble intéressant à étudier d'un point de vue socio-anthropologique afin de comprendre les relations d'altérité qu'entretiennent les visiteurs auprès des sociétés visitées, et de mesurer les impacts d'une culture globalisée auprès d'une société amérindienne traditionnelle. Mes études de terrain menées au Mexique dans la réserve naturelle sacrée de Wirikuta située dans l'État de San Luis Potosi m'ont permis d'arriver à quelques conclusions. D'abord, contrairement aux approches classiques dénonçant l'inéluctable folklorisation et uniformisation culturelle de la société réceptrice, le processus d'idéalisation et de commercialisation d'une culture amérindienne par le biais du tourisme peut donner lieu à une reconnaissance culturelle auprès d'un plus large public. De plus, il peut entraîner ainsi une revitalisation culturelle d'un point de vue local et une diversification culturelle d'un point de vue global. Autrement dit, le tourisme chamanique ou mystico-spirituel déstabilise la tradition tout en la renforçant, et s'approprié un patrimoine matériel et immatériel tout en participant à la création de nouveaux mouvements religieux et sociaux, tels que le néochamanisme.

Mots-clés : Folklorisation, mondialisation, réserve naturelle sacrée, chamanisme, néochamanisme.

Le phénomène que nous appelons aujourd'hui mondialisation, où la création des grands empires coloniaux et les progrès techniques permirent « de réduire les distances et [de] généraliser la circulation des biens et des services » (Cousin et Réau, 2009 : 91), est en marche depuis la fin du siècle dernier. Le phénomène s'est nettement accentué depuis l'avènement du tourisme international et plus récemment avec la création d'Internet. L'internationalisation de l'économie s'est accompagnée dans les années 1980 d'une mutation économique et financière radicale que les spécialistes qualifient de globalisation. D'un point de vue économique, elle marque un tournant crucial. L'économie est désormais capable de fonctionner comme une unité en temps réel à l'échelon planétaire, et le capital est géré 24 h sur 24 sur les marchés financiers. Sur le plan culturel et social, « l'intensification des relations sociales planétaires » (Giddens, 1984 : 70) joue un rôle essentiel dans la construction et la formation des idées, des cultures et des identités. Les interactions et interconnexions à un niveau planétaire engendrent des relations qui dépassent les cadres

géographiques et politiques traditionnels. « Ce qui survient localement [se trouve être] influencé par des facteurs lointains », souligne Abélès (2008 : 37). On assiste de ce fait à une interdépendance entre le local et le global, entraînant des effets qui se font sentir sur toute la planète.

Cependant, la mondialisation n'engendre pas inéluctablement qu'une uniformisation économique, sociale, culturelle et politique, comme on aurait tendance à le croire. Bien au contraire, elle suscite, selon les contextes où elle opère, des réponses fort variées et même contradictoires, notamment sur le plan culturel, avec par exemple l'apparition de nouvelles formes de religiosité.

En effet, depuis deux décennies, un intérêt croissant de la part des populations occidentales se développe pour le chamanisme à travers le développement d'un tourisme chamanique, l'organisation de stages d'éveil au chamanisme ou de festivals chamaniques en France. De nombreux chamans ou *medecine men* ont contribué à alimenter cet engouement en se rendant chaque année en Europe afin de sensibiliser un



ILLUSTRATION 1 : Offrande wixarica auprès du peyotl (photo : V. Basset).

public plus large et de former de nouveaux « chamans blancs ». La propagation et l'ouverture du chamanisme à des populations occidentales et urbanisées a marqué une nouvelle étape dans l'histoire du chamanisme. Il faut dire que ce dernier présente un système de pratique adaptable, doté d'une structure très flexible, lui permettant de « s'adapter aux cultures et aux religions structurées les plus diverses » (Vazeilles, 2003 : 248). L'apparition du néochamanisme (Perrin, 1995), en tant que tentative de redécouverte et de réappropriation des savoirs et pratiques chamaniques, atteste cette capacité à s'adapter et illustre le processus de transnationalisation de formes culturelles et symboliques à l'œuvre dans la mondialisation. Selon Laplantine (1994 : 9), « le retour du religieux constitue probablement l'un des phénomènes sociaux et culturels les plus significatifs de la modernité », où les mélanges, les hybridations et les réinventions donnent lieu à une pluralisation du religieux.

Nous prendrons comme exemple mon étude ethnographique menée au Mexique dans la réserve naturelle sacrée de Wirikuta. Durant une période de 18 mois entre 2001 et 2008, j'ai mené 56 entretiens semi-directifs auprès de touristes, de populations locales, de néochamans et d'universitaires, et effectué une observation participante sur un échantillon de 154 touristes internationaux, principalement d'origine française, espagnole, italienne, américaine, canadienne et mexicaine. Il s'agira de montrer comment un lieu de pèlerinage amérindien au Mexique a été peu à peu investi par des étrangers et remodelé par les logiques de la globalisation. Autrement dit, il sera question de mesurer les impacts engendrés par le flux de touristes internationaux au sein de cet espace « sacré » ainsi qu'auprès des cultures amérindiennes visitées. Toutefois, si cette tension entre le global et le local peut entraîner de nombreux conflits d'usages et d'intérêts dans cet espace

rural et religieux, le tourisme mystico-chamanique n'induit pas inéluctablement une homogénéisation culturelle et une réduction folklorisante des cultures amérindiennes. La pratique récente d'un néochamanisme occidental au sein de cet espace de pèlerinage ne tendrait-elle pas à démontrer plutôt une diversification des formes culturelles, et à impulser un renouveau religieux en matière notamment de chamanisme ?

Wirikuta, d'une terre de pèlerinage à un espace touristique

Située dans l'État de San Luis Potosi, au centre-nord du Mexique, à plus de 700 kilomètres de la capitale mexicaine, Wirikuta représente le lieu de pèlerinage le plus important dans la cosmogonie des Indiens wixaritari, là où seraient nés le soleil et le peyotl (un cactus du nom scientifique *Lophophora williamsii*. Il pousse dans le désert de L'Altiplano qui s'étend du centre-nord du Mexique au sud-est des États-Unis et contient plus d'une trentaine d'alkaloïdes, dont la mescaline). Le peyotl, ou « jikuri » en langue vernaculaire wixarica, représente l'esprit d'un ancêtre, Kayumari, le frère aîné. Selon l'histoire mythologique, Kayumari était à l'origine un cerf bleu dont les empreintes se sont transformées en peyotl. Pour le chaman ou Marakamé (Marakaté au pluriel) dont l'initiation, ponctuée d'épreuves physiques et ascétiques, se déroule généralement sur une dizaine d'années, il représente le double du chaman auquel il prête sa voix, « un véritable opérateur central du téléphone capable de débrouiller tous les fils et faire dialoguer les ancêtres entre eux pour résoudre un problème agricole, thérapeutique, cynégétique » (Lemaistre, 2004 : 240). Tout Wixarica peut devenir Marakamé, mais deux conditions semblent être nécessaires pour y parvenir : la situation familiale (père chaman) et le goût précoce pour le peyotl. L'obtention du statut d'apprenti chaman est confirmée



ILLUSTRATION 2 : Touriste français devant des offrandes wixaritari sur le site sacré du Vernalejo (photo : V. Basset).

par une révélation, c'est-à-dire une vision fondatrice au cours de laquelle, par exemple, l'esprit du cerf Kayumari lui apparaît et l'invite à visiter le monde-autre. Il s'ensuit une période de retraite et d'apprentissage de la méditation, du chant, et de recherche d'animaux alliés (voir illustration 1).

Le peuple wixaritari compte approximativement 40 000 personnes installées dans la Sierra Huichola, située à plus de 600 kilomètres de Wirikuta. Il s'y rend annuellement d'octobre à mai afin de procéder à la collecte du peyotl et d'assurer le retour de la saison des pluies dans leurs lieux d'habitat. Cependant, depuis une vingtaine d'années, ce site sacré est aussi le théâtre d'une importante fréquentation touristique aussi bien nationale qu'internationale. La ville de Real de Catorce et les villages environnants attirent de nombreux touristes en quête de mysticisme et de chamanisme. Reconnus par le ministère du Tourisme mexicain en 2001 (Juarez, 2007) comme étant parmi les « 16 villages magiques » du Mexique, les villages d'Estacion Catorce et Wadley sont aussi mentionnés depuis peu dans des guides touristiques comme le Routard (collectif, 2006 : 539).

À la suite de plusieurs dénonciations publiées dans des journaux officiels mexicains (Anonyme, 2004) où les Wixaritari invoquent la profanation de leur territoire sacré par les touristes à travers notamment du vol de leurs offrandes et de la cueillette illégale du peyotl, la zone fut finalement déclarée « réserve naturelle sacrée » en 1994 sous l'égide de l'UNESCO. Paradoxalement, l'inquiétude des Wixaritari n'a cessé de croître, puisque, comme j'ai pu le constater lors de mon travail de terrain entre 2001 et 2009, la mise en réserve n'a rien changé à l'avancée des touristes dans cette région.

La réserve de Wirikuta, terrain de jeu du tourisme mystique, n'est pas considérée par les autorités locales comme un site touristique proprement dit. Son développement

touristique résulte plutôt d'une création *ex nihilo* par les différents acteurs de ce type de tourisme. En effet, depuis les années 1970, de nombreux étrangers se sont installés dans la ville fantôme de Real de Catorce, principale attraction touristique de la région de l'Altiplano, et ont entraîné dans leur sillage d'autres voyageurs en quête de mysticisme. Face à cette fréquentation touristique, d'autres villages situés au cœur de la réserve naturelle sacrée, tels qu'Estacion Catorce, Wadley ou Margaritas, ont bénéficié de cette manne touristique. La voie ferroviaire Mexico-Texas puis la construction d'une route depuis Mathuala ont contribué à la venue d'un flux continu de touristes aussi bien nationaux qu'internationaux venus chercher une expérience chamanique à travers la prise de peyotl. Depuis la fermeture des mines de la Sierra de los Catorce, de nombreux villages dont l'économie est basée sur l'exploitation et le transport des minerais sont tombés dans une débâcle économique persistante. De nombreux villageois comptent désormais sur le développement du tourisme afin d'éviter l'émigration vers les grandes villes. Pour autant, ce développement touristique considéré comme « sauvage » selon l'Office du tourisme de San Luis Potosi ne profite qu'à une faible partie de la population locale. Certains villageois comme Thomas Perez ont su dès le début des années 1980 s'adapter à ce nouveau secteur et n'ont pas hésité à transformer leur enclos à chèvres en *rancho* à touristes. Les taxis locaux se sont spécialisés dans la réalisation de tours dans le désert pendant que d'autres jouent les guides auprès de touristes désireux de voir les chamans et de goûter aux effets du peyotl. En réaction au manque de volonté politique en matière de développement touristique, les touristes ont su s'organiser au fil des années et étendre le réseau de touristes *peyoteros*. Depuis ces 10 dernières années, un nouveau phénomène tend à se propager au sein de la réserve : l'achat et la construction



ILLUSTRATION 3 : Taxi-brousse proposant aux touristes la collecte du peyotl (photo : V. Basset).

de maisons par des étrangers. Le phénomène va même en s'intensifiant. Dans le village de Wadley où résident 300 habitants, l'acquisition de maisons par des étrangers a plus que triplé entre 2001 et 2009. De ce fait, la présence permanente de populations européennes et américaines a engendré un accroissement de la fréquentation touristique mais aussi un regain d'animosité entre villageois, pèlerins wixaritari et touristes mystiques (voir illustration 2).

Les opposants à l'entrée des touristes dans la réserve dénoncent leur attitude irresponsable et prédatrice vis-à-vis de l'environnement et de la culture indigène. Le peyotl, composant central de la trinité religieuse wixarica avec le maïs et le cerf, semble le premier concerné par ce phénomène. Alors que le peyotl était présent au début du siècle tout autour du village, les touristes doivent aujourd'hui marcher au minimum deux heures avant d'en rencontrer quelques familles. Les taxis-brousses en facilitent l'accès et savent exactement où les touristes vont pouvoir prélever certaines plantes (voir illustration 3). Dans les zones les plus sacrées et les plus fréquentées comme le Vernalejo, lieu où serait né le peyotl selon

la mythologie wixarica, il n'existe quasiment plus de traces de la présence de peyotl. Par manque d'information, la majeure partie des touristes procède à des coupes dévastatrices pour ce cactus. Certains pensent même qu'il est préférable de le couper avec la main, car, selon les croyances locales, le métal tuerait l'esprit de la plante ! Cependant, ce constat ne s'arrête pas là. D'autres visiteurs tels que les trafiquants locaux et étrangers représentent un danger d'autant plus important qu'ils prélèvent des centaines de plantes entières afin de confectionner la poudre ou le cristal synthétique qu'ils revendent aux États-Unis.

Depuis la mise en place d'une politique de conservation et de protection de cette réserve, les sanctions pénales vis-à-vis de la détention de cette plante se sont extrêmement alourdies. Dernièrement, une Mexicaine arrêtée en possession de 20 peyotls a été condamnée à une peine de 4 années de prison (Anonyme, 2010). Les contrôles militaires se sont multipliés aux abords de la réserve, au point que même les Wixaritari, les seuls à avoir le droit de collecter cette plante, ont été arrêtés pour des détentions excessives de celle-ci. En effet, depuis 2004, des mesures fédérales ont été prises afin de limiter l'extraction légale et coutumière de cette plante par les populations indigènes, limitant la détention légale à 100 peyotls par pèlerin. Ainsi les tensions n'ont cessé de s'accroître entre autorités fédérales et populations indigènes. En février 2010, la police de l'État de San Luis Potosi, sous prétexte de contrôler les quantités de peyotls récoltées par les pèlerins indigènes, interrompit les Wixaritari lors de leur cérémonie annuelle dans le désert, en les insultant et en les traitant comme des délinquants (rédaction, 2010). Il faut dire que le niveau de corruption ne facilite en rien la gouvernance et le respect de la biodiversité de cette réserve. Elle touche toutes les instances institutionnelles jusqu'à la Semarnat (Secrétariat mexicain de l'environnement et des ressources naturelles), qui en 2005 a autorisé « par erreur » l'exportation illégale de 300 peyotls vers l'Europe (Guillén, 2006).

Face à la disparition du peyotl et aux restrictions relatives à la mise en réserve de Wirikuta, les Wixaritari tendent à s'appropriier de nouveaux territoires sacrés. Par exemple, près de la ville de Monterrey, dans le parc naturel de la Huasteca, la construction d'un temple wixarica, près de là où pousse le peyotl, représente une réelle alternative afin d'assurer le ravitaillement nécessaire à l'organisation des différentes fêtes rituelles.

Relation à l'Autre : exemple d'une indianité idéalisée

Ce n'est pas un hasard si les Wixaritari représentent, avec les Tarahumaras, les Indiens les plus emblématiques du nord du pays, les plus médiatisés et les plus étudiés, contrairement à leurs voisins Tepehuanes, Coras, Nahuas, Seris ou Pimas qui attirent peu l'attention des chercheurs. Tout comme les Dogons en Afrique, ou les Shuars au Pérou et en Équateur, les Wixaritari jouissent d'une sorte de mystique phénoménologique, c'est-à-dire d'une image archétypale de l'Indien, véhiculée par toute une littérature et instrumentalisée aujourd'hui par le tourisme ethnique et mystique. Plusieurs chercheurs en sciences sociales ont même sans le vouloir contribué à



ILLUSTRATION 4 : Boutique d'artisanat wixarica à Mexico (photo : V. Basset).

alimenter l'imaginaire des Occidentaux et à ériger la mythification de ce peuple. En 2002, Neurath, dans *Las fiestas de la Casa Grande*, critique cet essentialisme ethnographique envers le monde wixarica : « Depuis un siècle, les Huicholes jouissent d'une véritable aura anthropologique, induite par la fascination extatique qu'ils ont suscitée chez plusieurs générations de chercheurs » (2002 : 42).

Dès le début du siècle, Lumholtz (1902), un des premiers anthropologues étrangers à se rendre dans la Sierra Huichol, forge des stéréotypes majeurs, qualifiant cette population comme étant « isolée », « préhispanique » ou encore « inaccessible », les décrivant en somme comme des « fossiles vivants ». Selon Galinier et Molinié (2006), les travaux de C. Lumholtz ont largement participé à la reconnaissance de leur culture comme étant « emblématique ». Plus tard, dans les années 1960 et 1970, des anthropologues américains comme Furst (1974) ou Castaneda (1968) proposent à travers leurs ouvrages des versions sensationnalistes du chamanisme wixarica et de l'usage rituel du peyotl. Dans les années 1980 et 1990, d'autres étudiants en anthropologie, tels que Halifax (1991), se serviront aussi du chamanisme wixarica à des fins commerciales en publiant des ouvrages destinés aux lecteurs de type nouvel âge. Ces études sont clairement marquées, selon J. Fikes et P. Weignand (2004 : 49), par le « sensationnalisme et le distortionnisme » des faits étudiés, et ne répondent en aucune manière aux critères méthodiques d'une recherche scientifique. Autant dire que les anthropologues comme P. Furst ou C. Castaneda étudiaient plus le chamanisme pour progresser professionnellement que pour comprendre vraiment la communauté indigène.

Cette mystique phénoménologique érigée par le biais de la discipline anthropologique a largement contribué à diffuser la renommée internationale des Indiens wixaritari. Percus

comme étant les représentants des derniers « Indiens à plumes du Mexique, [ils] sont devenus sous l'influence du tourisme mystique européen la vitrine "sauvage" du pays » (Galinier et Molinié, 2006 : 195). Ils incarnent la figure de l'Indien supposée « authentique », celle que recherchent les touristes, reflet d'une indianité typique, véridique et éternelle, mais inexistante dans les faits. Il suffit d'entrer au musée anthropologique de Mexico pour comprendre l'engouement national porté à cette communauté. Au premier étage du musée réservé aux différentes ethnies indiennes, les Wixaritari jouissent de la plus grande salle d'exposition. Des maisons traditionnelles sont même reconstituées. Leur artisanat retraçant symboliquement leur cosmogonie jouit aussi d'un grand prestige d'un point de vue international (voir illustration 4). Sous l'influence de l'anthropologue P. Furst, le Wixarica Ramon Medina Silva va transformer un artisanat essentiellement destiné à servir d'offrande en un moyen de promotion « *auténtico de la visualizacion de la religion, el chamanismo y la mitologia huichol* » (Fikes et Weignand, 2004 : 57).

À partir des années 1970, les tableaux de fils ne représenteront plus une seule divinité ou un motif particulier, mais plutôt un ensemble complexe de motifs aux traits et couleurs psychédéliques permettant de narrer un récit mythique de leur cosmogonie. Depuis, les différents objets confectionnés par les Wixaritari se répandent par les voies de l'économie libérale, et se vendent en tant qu'objet d'art chamanique dans des galeries d'art américaines, françaises ou japonaises. Les médias se sont aussi emparés de l'image iconographique de cette communauté. Je pense notamment à la campagne nationale de publicité touristique diffusée dans toutes les compagnies d'autobus mexicaines où l'on nous présente tous les atouts touristiques du Mexique. Les Wixaritari y apparaissent comme les garants de « l'authenticité amérindienne ». D'autres produits

mexicains réservés à l'exportation sont aussi frappés par l'icographie wixarica : les bouteilles de tequila (San José), des tortillas de maïs vendues en supermarché ou du chocolat. Ils incarnent une vitrine publicitaire au travers de laquelle leur culture se trouve être résumée à quelques symboles stéréotypés facilement mémorisables et commercialisables.

Le patrimoine immatériel des Wixaritari tel que leurs croyances et leurs pratiques chamaniques sont aussi l'objet d'une grande fascination de la part des populations occidentales. Depuis la fin des années 1970, à la grande surprise des théoriciens de l'évolutionnisme qui voyaient dans le chamanisme « une manifestation d'une humanité "primitive" » (Rossi, 1997 : 21), un regain d'intérêt pour les croyances et pratiques religieuses dites « mystiques ou chamaniques » est attesté par de nombreux chercheurs (Vazeilles, 1991 ; Perrin, 1995 ; Stuckrad, 2003 ; Townsend, 1998 ; Hamayon, 2003) en sciences sociales. À tel point qu'aujourd'hui, dans de nombreux pays d'Amérique latine, « le tourisme mystique ou ésotérique est devenu une véritable industrie » (Galinier et Molinié, 2006 : 260). Percevoir le chaman uniquement en tant qu'homme de connaissance et de pouvoir représente un véritable mythe moderne du « bon sauvage » dans lequel s'engouffrent les participants à ce tourisme mystique. Ce déplacement du regard à l'égard du chamanisme conduit d'ailleurs Chaumeil (1993 : 75) à constater « qu'en un peu moins de cinq siècles où il fut soumis au crible de l'Occident, le chamanisme est passé de l'altérité maximale comme "religion du diable" à l'identité presque parfaite comme symbole culturel, voire comme nouvelle forme de spiritualité ou de "thérapie collective" dans le monde occidental ».

Dans la réserve de Wirikuta, les touristes mystiques tendent à se réapproprier le pèlerinage Wixarica par le biais de pratiques rituelles néochamaniques, c'est-à-dire issues d'un mélange de pratiques et techniques empruntées au chamanisme et au mouvement nouvel âge. Ils tracent ainsi les contours d'un nouveau culte métis du peyotl. De nombreux touristes s'identifient aux pèlerins Wixaritari en se considérant non plus comme des touristes mais des *peyoteros*. Le mot « *peyotero* » servant généralement à qualifier les pèlerins amérindiens partis collecter le peyotl, l'appropriation de ce terme par les touristes montre clairement leur volonté de s'apparenter à des pèlerins et de se distinguer des autres touristes. « Ici c'est un filtre, il n'y a pas de touristes », raconte Pancho, un touriste mexicain (2006 : communications personnelles).

Certains étrangers n'hésitent pas à ériger cet espace en « République de Wirikuta » en se présentant auprès de touristes fraîchement débarqués comme étant des ambassadeurs de leur pays sur ce lieu. Ce culte métis du peyotl laisse sur son passage de nombreuses traces évidentes des pratiques néochamaniques, où de grands cercles de pierres aux symboles franc-maçonniques ou ésotériques viennent « souiller », selon les autorités Wixaritari de la communauté de San Andrés de Cohamiata, les cultes traditionnels de leurs ancêtres. Devant cette fréquentation constante et aux faibles moyens de contrôle de la communauté Wixarica dans cette réserve, de nombreuses associations à vocation religieuse, dont certaines sont classées comme sectes au Mexique, ont installé des

personnes relais ainsi que des locaux afin de proposer à leurs membres des retraites spirituelles, des quêtes de vision ou des pèlerinages. L'association du Fuego de Iztachilatlan, connue en Europe comme « le chemin rouge », dirigée par Aurélio Diaz, version mexicaine de la Native American Church aux États-Unis, tente notamment de former de nouvelles personnes à un chamanisme panaméricaniste et de constituer par le biais d'Internet un réseau néochamanique à échelle planétaire. Ce chamanisme à visée universelle dit souhaiter « unir l'esprit de l'aigle du continent nord-américain à celui du condor du continent sud-américain » (A. Diaz, 2000 : 37). D'autres en ont fait une véritable affaire personnelle : D. Stone propose à ses participants américains et européens, moyennant 1500 dollars, une « retraite chamanique » mêlant une kyrielle de croyances et techniques de guérison issues d'aires géographiques et culturelles très diverses.

Depuis 2008, la Sierra Huichol est sujette au développement du programme Tourisme alternatif en zones indigènes promu par le gouvernement mexicain à travers la Commission nationale de développement des peuples indigènes. La construction de la route et d'un gîte écotouristique (capacités de 15 personnes) destiné à héberger des touristes au sein de la communauté de San Andrés marquent un tournant décisif dans l'histoire de cette zone reculée. Alors que l'entrée d'étrangers était auparavant strictement réglementée par les autorités locales, aujourd'hui les touristes sont invités à venir visiter les lieux sacrés de cette sierra et à se purifier auprès de chamans prêts à se mettre en scène pour quelques pesos. Réservées à des usages strictement religieux, les cérémonies auxquelles j'ai assisté, s'ouvrent désormais sous la demande étrangère en proposant un chamanisme décontextualisé, dénué de toute fonction sociale communautaire, et à la portée de tous. Face à cette fascination pour le chamanisme, de nombreux Marakaté wixaritari ont su profiter de la tendance néochamanique en Occident et de l'idéalisation de leur image en proposant leurs services de maîtres de cérémonie et de guérisseurs dans de nombreux pays dans le monde. Pour certains, les bénéfices dégagés sont considérables, à raison de plus de 100 euros par personne pour une cérémonie sur le mont Fuji-Yama au Japon ou sur la côte méditerranéenne en Camargue. La carrière de chaman suscite encore un vif intérêt chez les jeunes générations. Toutefois, si l'immersion chamanique est désormais devenue un nouveau produit touristique, les rituels et cérémonies observées ne tendraient-ils pas vers une standardisation irrémédiable de la connaissance et pratique chamanique ?

Du tourisme mystique au néochamanisme

Les pratiques chamaniques observées dans la réserve de Wirikuta présentent comme substrat idéologique et culturel « différentes tendances principalement issues de divers mouvements socioreligieux comme le chamanisme wixarica, le peyotisme (Stewart, 2001), le New Age et le mouvement de la mexicanité » (Basset, 2011 : 187). Bien qu'il soit difficile de se repérer face à ce tourisme aux pratiques nébuleuses, l'observation de ce phénomène sur le long terme m'a permis de distinguer différents types de pratiques et différents niveaux d'implication personnelle.

Les rituels, cérémonies et techniques néochamaniques réalisées par les touristes lors de leur pèlerinage oscillent entre un néochamanisme sauvage composé d'éléments culturels et symboliques très disparates impliquant une « initiation » personnelle et autodidacte et un néochamanisme plus « encadré » (plus rare) où le participant est initié soit par l'intermédiaire de l'un des membres de la communauté wixarica, soit par une association religieuse telle que El fuego de Iztachilatlan. Dans ce néochamanisme à « géométrie variable » (Chaumeil, 2003 : 159), la réalisation des cérémonies de la « chasse au peyotl » ou du « Témazcal » (hutte de sudation), qu'elles soient copiées, mixées ou inventées, représentent un véritable levier afin d'initier le touriste à de nouvelles pratiques religieuses. J'ai d'ailleurs mis en évidence les différentes phases d'initiation néochamaniques par le biais du concept de liminarité et post-liminarité de V. Turner (1969) dans mon travail de thèse (Basset, 2011 : 199). Ce néochamanisme, en tant que reconstruction d'un univers chamanique adressé à l'imaginaire européen, donne lieu paradoxalement à une renégociation continue de l'identité du Blanc ou du Métis à l'égard du chaman amérindien. Une des preuves concrètes de ce processus de formation identitaire chez ce touriste mystique se traduit par le fait qu'un nombre croissant d'Européens mais aussi de Mexicains se proclament, par le biais d'une initiation néochamanique personnelle ou encadrée, chamans. Même si cela ne concerne qu'une minorité sur l'ensemble des touristes étudiés, ils illustrent une nouvelle manière de penser notre relation à l'indianité dans la mesure où, en se substituant à la figure du chaman amérindien, ils postulent que l'altérité amérindienne se trouve en chacun de nous, ce que Chabloz (2009 : 410) appelle « notre primitif intérieur ». L'altérité chamanique n'est plus à rechercher dans les sociétés lointaines et traditionnelles mais plutôt dans l'ici et le maintenant, où « chacun est désormais libre de s'autoproclamer chaman » (Paco, guide spirituel dans la réserve de Wirikuta, 2005 : communication personnelles). Le néochaman s'avère être un véritable importateur d'influence dans sa société d'origine. Il sert de personne relais entre la culture amérindienne et la culture occidentale dans la mesure où il sensibilise et forme des populations urbanisées à ce type de pratique.

Cette réappropriation et réinterprétation du chamanisme par les Occidentaux relève d'un processus à l'œuvre dans le phénomène de globalisation, celui de la déterritorialisation et reterritorialisation (Argyriadis *et al.*, 2008 : 15) de formes symboliques et culturelles. Il faut remarquer ici que toute religion, philosophie qualifiée de traditionnelle, résulte d'un bricolage, d'une combinaison plus ou moins originale de concepts, de pratiques et d'histoires puisés dans les croyances et pensées antérieures. Le phénomène de globalisation ne fait que stimuler et accélérer la décomposition et la recomposition de ces constructions sociales.

Dans le cas des pratiques néochamaniques observées dans la réserve naturelle de Wirikuta, le processus de déterritorialisation tend à brouiller les référents culturels et mythologiques indigènes, c'est-à-dire la mémoire collective du lieu en tant que support identitaire, et à favoriser un flux de référents identitaires disparates, indépendants, voire opposés. Situé désormais à la croisée des flux touristiques, consuméristes et des réseaux

néochamaniques, ce lieu de pèlerinage amérindien est devenu une vitrine de la culture transnationale néochamanique. De plus, l'existence et la reconnaissance de la figure du néochaman dans nos sociétés occidentales s'inscrit dans le processus de reterritorialisation au cours duquel nous assistons à l'apparition de pratiques chamaniques « globalisées » (Robertson, 1995 : 28), qui s'adaptent aux réalités locales et aux préoccupations relatives à nos sociétés modernes. Lors du retour dans leur société d'origine, les touristes mystiques tentent de réinvestir et de déployer dans l'ici de nombreuses pratiques chamaniques et spirituelles acquises lors de leur mobilité. Par exemple, certains touristes mystiques continuent lors de leur retour de pratiquer certains rituels, tels que la préparation et le dépôt d'offrandes dans des lieux qu'ils considèrent comme sacrés, la tenue de cérémonies comme le Témazcal à des occasions bien précises telles que les solstices ou les pleines lunes, les séances de prises de plantes psychotropes et les pratiques de méditation afin d'établir des communications avec les esprits. L'exercice de rituels dans l'expérience de la quotidienneté montre à quel point il semble nécessaire pour le touriste de garder le contact avec le monde invisible et sacré des esprits, mais traduit aussi, dans le même temps, la volonté d'abolir la différence entre un soi ici et un soi là-bas. Lors de ce processus de reterritorialisation, nous assistons à un glissement de ce l'on entend généralement en anthropologie par chamanisme (voir Perrin, 1995 : 5) vers une nouvelle forme de religiosité, le néochamanisme occidental.

Il faut préciser que ce phénomène néochamanique a fait son apparition au milieu des années 1970 aux États-Unis, lorsque le mouvement nouvel âge s'est approprié certaines conceptions et techniques chamaniques et a utilisé le chamanisme comme « outil de référence pour construire sa vision du monde » (Stuckrad, 2003 : 284). Certains anthropologues (Perrin, 1995 ; Townsend, 1998) vont alors qualifier les adaptations modernes du chamanisme traditionnel de « néochamanisme ». Dans son sens littéral, le néologisme néochamanisme renvoie d'une part à une forme nouvelle de chamanisme. D'autre part, comme semble l'indiquer les quelques recherches anthropologiques entreprises sur ce thème, il désigne selon J. B. Townsend (1998) et M. Perrin (1995) une pratique essentiellement exercée par une population urbanisée et occidentale. D'autres comme Stuckrad (2003 : 285) préfèrent utiliser le terme de « chamanisme moderne occidental » afin de le distinguer d'un point de vue ethnique (chaman autochtone/chaman « blanc ») des nouvelles pratiques chamaniques indigènes.

D'après mes analyses, de nombreux éléments tendent à distinguer clairement le chamanisme « traditionnel » de ce chamanisme moderne occidental. En effet, ce dernier se caractérise tout d'abord par une recherche personnelle de sens où il n'est plus question de pratiquer un chamanisme pour les autres mais pour soi, en vue d'en tirer un bénéfice personnel. La pratique de ce type de chamanisme représente pour ces nouveaux pratiquants, un moyen d'accroître leur pouvoir personnel, à travers l'acquisition de nouvelles connaissances et techniques. D'ailleurs, selon Costa (2007 : 114), le fait que ce néochamanisme occidental soit « centré sur le développement personnel » du pratiquant constitue une différence essentielle

vis-à-vis du chamanisme classique. Le participant à ce néochamanisme est à la recherche d'un état, d'une expérience personnelle, et non « [d']un effet en rapport avec le monde extérieur » (Hamayon, 2003 : 45). Le néochaman n'a plus pour fonction de prévenir les infortunes et les déséquilibres traversés par sa communauté mais intervient essentiellement dans le traitement de ses propres problèmes et dans certains cas de ceux de ses « patients ». Comme au Gabon, où des touristes occidentaux viennent « s'initier » à la prise d'Iboga, plante hallucinogène utilisée à des fins religieuses, nous assistons à un glissement d'un usage traditionnel vers un usage occidental caractérisé par « une recherche de guérison du malheur individuel » (Bonhomme, 2010 : 329).

À la suite d'entretiens semi-directifs menés auprès de neuf néochamans, il apparaît que le pratiquant néochamanique peut devenir chaman selon sa propre volonté, c'est-à-dire qu'il n'a pas la nécessité d'avoir recours à un maître spirituel ou de suivre un apprentissage balisé par une tradition. Il cherche plutôt à développer « ses propres maîtres intérieurs » (Julian, néochaman, 2005 : communications personnelles). Il n'y a plus de filiation intergénérationnelle ou communautaire dans l'élection du futur chaman : selon les néochamans interrogés, « tout le monde a la possibilité de s'autoproclamer chaman quand il le désire » (Alfonso, guide spirituel du chemin rouge, 2007 : communications personnelles). L'interprétation des signes d'une future élection chamanique dépend du libre arbitre de chacun. Ces signes peuvent se manifester aussi bien par les rêves que par la manifestation d'une voix intérieure, alors que l'apprentissage d'un chaman suppose généralement un travail sur soi, lent et éprouvant. À l'issue de quelques stages chamaniques où ils expérimentent certains états de conscience altérée, les néochamans n'hésitent pas à se considérer comme des élus du « grand esprit » en vue de devenir des guides spirituels.

Ce néochamanisme occidental se présente comme le résultat d'un mélange de pratiques spirituelles et chamaniques, dans la mesure où ses pratiquants s'inspirent de modèles chamaniques traditionnels issus d'aires géographiques et culturelles très différentes ainsi que de conceptions et idéologies nouvel âge. Ils ne suivent donc pas l'enseignement d'une tradition chamanique spécifique mais de plusieurs, à tel point que l'on peut dire qu'ils composent un chamanisme à la carte (Laflamme, 2000 : 78). L'organisation néochamanique mexicaine El fuego de Iztachilatlan propose par exemple un chamanisme panaméricaniste au cours duquel les participants ingèrent plusieurs plantes dites « sacrées », d'origine et de cultures différentes comme le peyotl, les champignons, le tabac, la feuille de coca et l'Ayahuasca. De la même manière, M. Harner, ex-anthropologue et fondateur du Core Shamanism, qualifie son enseignement chamanique comme étant « le cœur du chamanisme », c'est-à-dire un condensé de pratiques rituelles et de croyances chamaniques à vocation universelle. La sélection de certaines pratiques et croyances chamaniques considérées comme traditionnelles et authentiques telle que la prise de plantes psychoactives afin d'entrer en communication avec « le monde des esprits » tend à établir une sorte de chamanisme idéal, où la figure du chaman ne serait rien d'autre qu'une représentation stéréotypée.

Si une part importante de touristes interrogés dit s'engager dans le néochamanisme afin de mieux se connaître soi-même, nombreux sont ceux qui viennent chercher une guérison ou un effet thérapeutique. Comme j'ai pu l'observer, beaucoup tentent l'expérience du peyotl dans le but de sortir de la toxicomanie ou de la dépression. La fonction thérapeutique du néochaman diffère ici sensiblement de celle d'un chaman amérindien dans la mesure où il n'est plus question de rétablir l'équilibre cosmogonique entre le patient et les divinités par le biais d'actes symboliques (offrandes), tel que c'est le cas dans le chamanisme wixarica. Il s'agit plutôt d'ingérer cette « médecine sacrée » (terme usité par les touristes *peyoteros*) en vue de réveiller une « mémoire ancestrale » (Julian, néochaman, 2005 : communications personnelles) ou de contacter « l'esprit de la plante » (Philippe, touriste français, 2004 : communications personnelles) afin d'obtenir une guérison. Chacun aurait la capacité d'entrer en communication avec une « réalité non ordinaire », comme si chaque être possédait une capacité spirituelle innée, réservoir d'un formidable potentiel d'autoguérison. La prise de plantes considérées comme « médicinales » dispenserait les participants du néochamanisme de pratiques méditatives et ascétiques.

Le néochamanisme porte un intérêt particulier aux dispositifs rituels et aux techniques de guérison déployés par le chaman, au détriment des conceptions cosmogoniques, croyances et histoires mythologiques. La transmission des connaissances néochamaniques auprès des touristes s'articule essentiellement autour de ces techniques en vue d'obtenir un résultat concret et immédiat. Autrement dit, nous assistons à une imitation de techniques chamaniques, voire une réappropriation et réadaptation de celles-ci sans la connaissance des signifiés.

Ce mouvement néochamanique, dans lequel les participants obtiennent une séance thérapeutique ou un rituel moyennant paiement, se distingue du chamanisme traditionnel dans sa stratégie et propension mercantile. Il se présente comme « un marché où sont offerts l'espoir d'une guérison et une voie alternative vers la connaissance de soi » (Laflamme, 2000 : 79). Certains néochamans prétendent même pouvoir soigner certaines maladies comme le cancer que la médecine scientifique ne peut guérir. On assiste aujourd'hui à une exploitation commerciale de certains rituels amérindiens, par exemple la quête de vision et le Témazcal qui sont devenus au Mexique et au Pérou des produits touristiques. Pour ces néochamans, Internet représente un outil publicitaire très efficace, puisque la toile du Web leur permet d'avoir une plus grande résonance auprès du grand public. Les amateurs de néochamanisme peuvent par exemple consulter des forums, échanger des avis, s'inscrire à de nombreux stages et voyages chamaniques, et constituer ainsi des réseaux de socialité élective. Le tourisme « mystico-spirituel », l'« immersion chamanique », les « retraites spirituelles » représentent de nouveaux produits touristiques exploités par les promoteurs de ce néochamanisme.

L'expérience psychotropique sous l'emprise de la mescaline se révèle chez un Occidental très différente de celle d'un Wixarica. L'ivresse mescalinique requiert, selon Rossi et Kaech (2008 : 18), « une organisation mentale et corporelle cohérente et orientée qui puisse définir une réponse culturelle à ce genre

d'expérience». Alors que l'expérience chez un Occidental sera personnelle, celle de l'Amérindien répondra à une demande collective où le sens de ce qui est vécu est déjà donné avant l'expérience. D'ailleurs, lors de mon expérience de terrain, quelques touristes ayant consommé du peyotl se sont retrouvés à l'hôpital de Matehuala pour des crises de paranoïa aiguë, comme cette Italienne qui, après avoir mangé un seul peyotl, contracta une crise de régression infantile durant plus d'une semaine. Ces faits confirment en partie ce que M. Perrin avançait (1985 : 17, dans Rossi et Kaech, 2008), à savoir que, « [s]i chez les [I]ndiens la drogue structure, chez nous elle détruit ».

Le néochamanisme occidental apparaît, en définitive, comme un ensemble de croyances et de pratiques religiospirituelles syncrétiques, émanant d'un mélange de nombreuses cosmologies, mené de manière individuelle ou encadré par une tradition ou association religieuse, ayant pour objectif d'obtenir une autoguérison aussi bien morale que physique par la communication rituelle avec le monde autre et la recherche d'une vérité universelle. Ainsi, les néochamans occidentaux concoctent des « réalités autres », des « esprits auxiliaires », des « expériences personnelles d'initiation » en secouant comme dans un lait frappé des faits culturels empruntés à des sociétés les plus diverses, chamaniques pour certaines, mais aussi aux croyances et pratiques empruntées à l'ésotérisme occidental, à la « gnose éternelle » (Vazeilles, 2003 : 248). Face à la perte de sens causée par la chute des grands systèmes religieux et idéologiques, le néochamanisme constitue un nouveau paradigme permettant aux individus des sociétés urbanisées d'élaborer des stratégies afin de rentrer et sortir de la modernité. D'une part, les participants à ce mouvement réinvestissent le savoir local et traditionnel chamanique en s'initiant à ce type de pratiques, tout en proposant une forme hybride du chamanisme sur le marché globalisé des thérapies alternatives. D'autre part, proposer une version épurée et synthétique du chamanisme auprès d'un public occidental et urbanisé représente pour les néochamans une stratégie en vue d'obtenir une reconnaissance sociale dans nos sociétés industrialisées.

Conclusion

La fréquentation touristique d'un espace de pèlerinage amérindien comme Wirikuta représente un exemple significatif de cette confrontation entre la culture globale véhiculée par les touristes et la culture locale ancrée dans les représentations mythologiques de cet espace. Elle donne lieu à de nombreuses interactions où la culture locale est à la fois menacée et revitalisée. D'une part, l'appropriation de ce lieu de pèlerinage par des populations touristiques représente une menace pour l'équilibre écologique et culturel de cette réserve naturelle sacrée. Bien que la mise en réserve de cet espace se soit accompagnée de mesures de contrôle plus drastiques, ces dernières n'ont fait qu'accentuer les tensions entre les différents usagers. Prise dans le flux de circulation de la globalisation, l'altérité wixarica ainsi que leur patrimoine matériel et immatériel jouissent d'une exomythification (Girard, 2000 : 282), à tel point que leur artisanat et leur connaissance chamanique sont l'objet d'une commercialisation à l'échelle planétaire qui dénature leur fonction et leur sens originel. Pourtant, ce processus de commercialisation entraîne paradoxalement une reconnaissance culturelle

et identitaire auprès d'un large public, et permet de pérenniser un savoir-faire unique en Mésoamérique. Les chamans ou Marakamé en langue wixarica sont devenus aux yeux des touristes internationaux les porteurs de revendications identitaires et politiques, garants d'une indianité « authentique ». Sous l'influence du néochamanisme et de l'intérêt pécuniaire, la carrière de Marakamé chez les jeunes Wixaritari connaît même un regain d'intérêt. La pratique de techniques chamaniques chez des populations occidentales ou auprès d'Amérindiens migrants vers les villes illustre le caractère adaptable et flexible du chamanisme qui s'hybride et se décline en une multitude de formes ou « d'écoles de pensée » afin de répondre aux différentes préoccupations relatives aux contextes dans lesquels ils apparaissent. Autrement dit, malgré les tensions et les transformations culturelles engendrées par le phénomène de la globalisation, il apparaît que le tourisme mystique déstabilise la tradition tout en la renforçant, et s'approprie un patrimoine matériel et immatériel tout en participant à la création de nouveaux mouvements religieux et sociaux. Le néochamanisme occidental, paradigme d'un individu mondialisé en quête de sens, manifeste de manière probante l'apparition dans le paysage religieux moderne de nouvelles formes de religiosité caractérisées par « un mouvement irrésistible d'individualisation et de subjectivisation des croyances et des pratiques religieuses » (Hervieu-Léger, 1999 : 157), où chacun est libre de bricoler ou de braconner (Bobineau et Tank-Storper, 2007 : 89). ■

Références

- ABÈLÈS, M. (2008) *Anthropologie de la globalisation*, Paris : Payot. 280 p.
- ALFONSO (2007) guide spirituel du chemin rouge, entrevue réalisée à Wadley, 21 novembre.
- Anonyme (2004) « Denuncian profanación de stios sagrados », *El Siglo de Durango*, 4 octobre, <<http://www.elsiglodedurango.com.mx/noticia/52306.de-norte-a-sur.html>>, consulté le 09 juillet 2013.
- Anonyme (2010) « Sentación a mujer por posesión de peyote », *El Universal*, 22 avril, <<http://www.eluniversal.com.mx/notas/674857.html>>, consulté le 10 avril 2013.
- ARGYRIADIS, K.; R. DE LA TORRE; C. GUTIERREZ et A AGUILAR (2008) *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos trans-locales*, Mexico : COLJAL, CEMCA, IRD, CIESAS. 432 p.
- BASSET, V. (2011) *Du tourisme au néochamanisme : Exemple de la réserve naturelle sacrée de Wirikuta au Mexique*, Paris : L'Harmattan. 318 p.
- BOBINEAU, O. et S. TANK-STORPER (2007) *Sociologie des religions*, Paris : Armand Colin. 128 p.
- BONHOMME, J. (2010) « Les ancêtres et le disque dur. Visions d'iboga en noir et blanc », DANS BAUD, S. et C. GHASARIAN, *Des plantes psychotropes. Initiations, thérapies et quête de soi*, p. 313-326. Paris : Imago.
- CASTANEDA, C. (1968, rééd. 1972) *L'herbe du diable et la petite fumée*, Paris : Le soleil noir. 259 p.
- CHABLOZ, N. (2009) « Tourisme et primitivisme. Initiations au bwiti et à l'iboga (Gabon) », *Tourismes. La quête de soi par la pratique des autres*, cahiers d'études africaines, n° 193-194. p. 391-428. Paris : éditions E.H.E.S.S.
- CHAUMEIL, J.-P. (1993) « L'autre sauvage. Chamanisme et altérité », DANS DESCAMPS, C. (sous la direction de), *Amériques latines : une altérité*, p. 69-89. Paris : Centre Georges Pompidou, Espace International.
- CHAUMEIL, J.-P. (2003) « Chamanismes à géométrie variable en Amazonie », *Revue Diogène Chamanismes*, Paris : PUF, p. 159-175.

- Collectif (2006) *Mexique, Guatemala, Belize*, Paris : Hachette, Coll. « Le Guide du Routard ». 799 p.
- COSTA, J. P. (2007) *Les Chamans, hier et aujourd'hui*, Paris : Flammarion, Coll. « Dominos ». 126 p.
- COUSIN, S. et B. RÉAU (2009) *Sociologie du Tourisme*, Paris : La Découverte. 126 p.
- DIAZ, A. (2000) *Sur le chemin de mes ancêtres*, Romont : Recto Verseau. 95 p.
- FIKES, J. et P. WEIGN AND (2004) « Sensacionalismo y etnografía: El caso de los Huicholes de Jalisco », *Relaciones* 98, printemps, vol. 25, el colegio de Michoacán, p. 49-68.
- FURST, P. (1974) *La chair des dieux : l'usage rituel des psychédéliques*, Paris : Seuil : 285 p.
- GALINIER, J. et A. MOLINIÉ (2006) *Les néo-Indiens : une religion du troisième millénaire*, Paris : Odile Jacob. 330 p.
- GIDDENS, A. (1984) *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan. 192 p.
- GIRARD, A. (2000) « La reconnaissance/méconnaissance de l'autre dans l'esthétique touristique : La réduction folklorisante produit-elle la folklorisation des cultures », *Les formes de reconnaissance de l'autre en question*, p. 227-295. Perpignan : PUP.
- GUILLÉN, Guillermina (2006) « La Sermanat autorizó "por error" exportación de peyote », *El Universal*, 1^{er} juin, <<http://www.eluniversal.com.mx/nacion/138978.html>>, consulté le 09 juillet 2013.
- HALIFAX, J. (1991) « Le chamanisme, l'esprit et le non soi », DANS *Anthologie du chamanisme*, Aix en Provence : Editions Le Mail. 342 p.
- HAMAYON, R. N. (sous la direction de) (2003) *Chamanismes*, Paris : PUF, Coll. « Quadrige Diogène ». 311 p.
- HERVIEU-LÉGER, D. (1999) *Le pèlerin et le converti*, Paris : Flammarion. 289 p.
- JUAREZ, J. P. (2007) « El turismo rural como complemento al desarrollo territorial rural en zonas indígenas de México », *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias sociales*. Barcelona : Universidad de Barcelona, avril, vol. XI, n° 236, <<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-236.htm>>.
- JULIAN (2005) néochaman, entrevue réalisée à Estacion Catorce, le 24 février.
- LAFLAMME, C. (2000) « Les stratégies sociales des groupes néo-chamanistes occidentaux », *Religiologiques*, n° 22, automne, p. 73-83.
- LAPLANTINE, F. (1994) « Présentation », DANS LAPLANTINE, F. et J. B. MARTIN (sous la direction de), *Le défi magique : Esotérisme, occultisme, spiritisme*, vol. 1, p 9-43. Lyon : PUL.
- LEMAISTRE, D. (2004) *Le chamane et son chant*, Paris : L'Harmattan. 337 p.
- LUMHOLTZ, C. (1986, original 1902) *El México desconocido. V. II*, México : Instituto Nacional Indigenista. 516 p.
- NEURATH, J. (2002) *Las fiestas de la casa grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, Guadalajara : INAH-Universidad de Guadalajara. 379 p.
- PACO (2005) guide spirituel dans la réserve de Wirikuta, entrevue réalisée à Wadley, le 15 décembre.
- PANCHO (2006) touriste mexicain, entrevue réalisée à Wadley, le 12 novembre.
- PERRIN, M. (1995) *Le chamanisme*, Paris : PUF. 128 p.
- PHILIPPE (2004) touriste français, entrevue réalisée à Real de Catorce, le 14 janvier.
- Rédaction (2010) « Asociación jalisciense acusa a policías de SLP de hostigar a la comunidad huichola », *La Jornada*, 28 février, <<http://www.jornada.unam.mx/2010/02/28/estados/029n2est>>, consulté le 09 juillet 2013.
- ROBERTSON, R. (1995) « Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity », DANS FEATHERSTONE, Mike; Scott LASH et Roland ROBERTSON (sous la direction de), *Global Modernities*, p. 25-44. London : SAGE Publication.
- ROSSI, I. (1997) *Corps et chamanisme*, Paris : Armand Colin. 210 p.
- ROSSI, I. et F. KAECH (2008) « Psychotropes et quêtes existentielles : logiques d'ailleurs et d'ici », *Dépendances*, n° 34, « Addiction et spiritualité », Lausanne, p. 16-18.
- STEWART, O. (2001) *Le peyotl, sacrement de l'Amérique indienne*, Paris : Editions du Rocher. 519 p.
- STUCKRAD, K. V. (2003) « Le chamanisme occidental moderne et la dialectique de la science rationnelle », *Revue Diogène Chamanismes*, Paris : PUF, p. 281-301.
- TOWNSEND, J. B. (1998) « Neochamanisme y el movimiento místico moderno », DANS DOORE, Gary (éd.), *El viaje del chamán, curación, poder y crecimiento personal*, p. 108-123. Barcelona : Kairós.
- TURNER, V. (1969) *Le phénomène rituel. Structure et contre structure*, Paris : PUF. 206 p.
- VAZEILLES, D. (1991) *Les chamanes maîtres de l'univers. Persistence et exportations du chamanisme*, Paris : Cerf. 126 p.
- VAZEILLES, D. (2003) « Chamanisme, néo chamanisme et new age », *Revue Diogène Chamanismes*, Paris : PUF, p. 239-280.

TÉOROS

REVUE DE RECHERCHE EN TOURISME

teoros.revues.org

