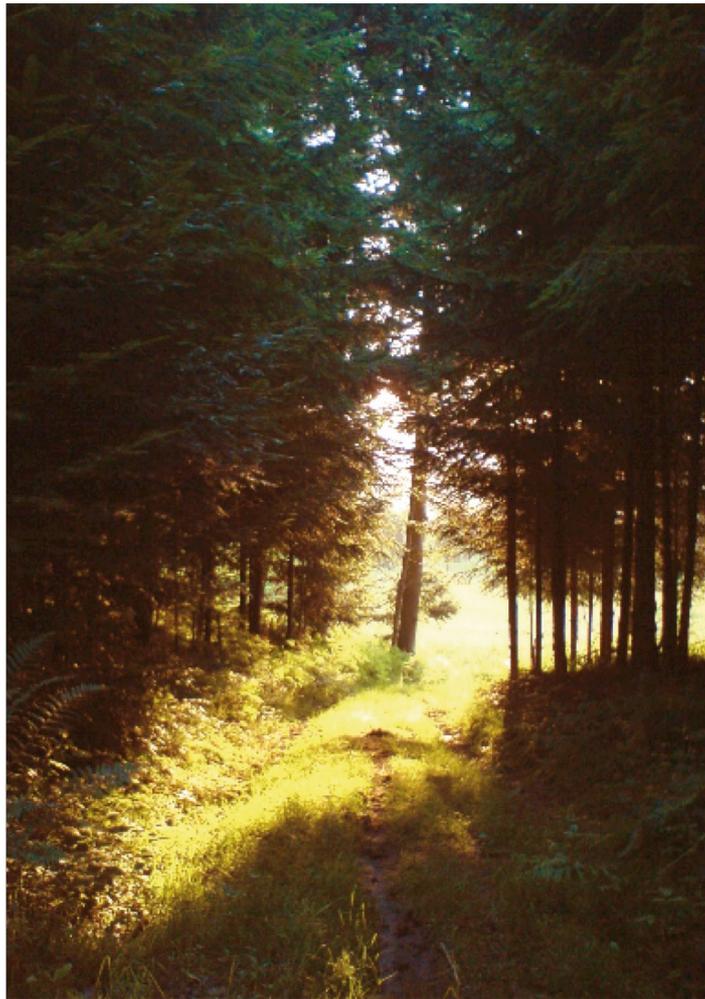


HAUTE ECOLE DE TRAVAIL SOCIAL

Entre parents, pairs et repères

La quête de vision, un nouveau rite de passage
entre l'enfance et l'âge adulte ?



Travail présenté par
Boris Wiasmitinow PT04 ASC

Directrice de mémoire : Laurence Ossipow
Membres du jury : Marie-Laure Schick et Rébecca Tramaux

Mémoire effectué dans le cadre de la formation HES
Genève, mars 2009

Les opinions émises dans ce travail n'engagent que leur auteur.

La présente recherche ne prétend en aucun cas formuler une théorie exhaustive sur la quête de vision. Ce travail est tout au plus une possibilité parmi d'autres d'aborder le sujet.

A ma mère,
aux personnes observées,
à mon guide intérieur.

REMERCIEMENTS

Nous tenons particulièrement à remercier chaleureusement :

Laurence Ossipow, Jeltje Gordon-Lennox, Jean-Michel Reinert, Jean-Pierre Cotti, Sophie Lagana, Mary-Claude Faessler, Rita Jung, Claudia Frey, Susanna Meier, LuciAnna Braendle, Manuel Villaescusa, Marie-Laure Schick, Pierre Pradervand, Joseph Pitteloud, Carlo Zumstein, Paul Jenny, Thais Cornaz, Pierre Vuille, Serge Rochon, Christoph Wulf, Adalberto Barreto, Jean-Pierre Heiniger, Rébecca Tramaux

...et toutes celles et ceux qui nous ont inspiré, supporté et qui ont contribué d'une manière ou d'une autre à cette recherche et que nous ne citons pas explicitement !

EPIRRHEMA

Müset im Naturbetrachten
Immer eins wie alles achten.
Nichts ist drinnen, nichts ist draußen;
Denn was innen, das ist außen.
So ergreift ohne Säumnis
Heilig öffentlich Geheimnis !

Freuet euch des wahren Scheins,
Euch des ernstesten Spieles !
Kein Lebend'ges ist ein Eins,
Immer ist's ein Vieles.

Johann Wolfgang von Goethe, 1819

Lors de la contemplation de la nature prêtez
Toujours à la fois attention aux parties et à l'ensemble.
Rien n'est à l'intérieur, rien n'est à l'extérieur;
Car ce qui est à l'intérieur, est à l'extérieur.
Donc saisissez sans attendre
Le mystère révélé !

Réjouissez-vous de l'apparence vraie
Et du jeu sérieux !
Aucun vivant n'est qu'un,
Il est toujours multiple !

(notre propre traduction)

CORRESPONDANCES

La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.

Comme de longs échos qui de loin se confondent
Dans une ténébreuse et profonde unité,
Vaste comme la nuit et comme la clarté,
Les parfums, les couleurs et les sons se répondent.

Il est des parfums frais comme des chairs d'enfants,
Doux comme les hautbois, verts comme les prairies,
Et d'autres, corrompus, riches et triomphants,

Ayant l'expansion des choses infinies,
Comme l'ambre, le musc, le benjoin et l'encens,
Qui chantent les transports de l'esprit et des sens.

Charles Baudelaire, Les Fleurs du Mal, 1868

TABLE DES MATIERES

Résumé	9
Introduction	10
1. Introduction et intérêt général du sujet	10
2. Qu'est-ce que la <i>quête de vision</i> ?.....	11
3. Contexte général de ce rite	12
4. Questionnement de départ et a priori	13
5. Intérêt du sujet et motivations personnelles	14
6. Intérêt pour le travail social et l'animation socioculturelle.....	16
Problématique et cadre théorique	18
7. Corps de questions et problématique	18
8. Cadre théorique	19
9. Les rites	19
10. Les rites de passage.....	20
11. La liminalité	20
12. Une série de premières fois et les comportements ordaliques.....	21
13. La communication non verbale au sein d'un groupe	23
14. Le <i>Bwete Misoko</i>	23
15. L'efficacité symbolique.....	24
16. La systémique	25
17. Les rites d'initiation	27
18. La quête de vision.....	28
19. Les nouveaux rites.....	29
20. Ancienneté et variété du chamanisme.....	30

21.	Néochamanisme.....	32
22.	La nébuleuse mystique-ésotérique et le <i>New Age</i>	33
23.	Quid du <i>New Age</i> ?.....	35
24.	Le néo-chamanisme et les états modifiés de la conscience	38
25.	Les états modifiés de la conscience, l'autohypnose et la dialectique intérieure.....	40
26.	L'écologie des profondeurs	41
	Méthodologie	42
27.	Cadre méthodologique	42
28.	Les entretiens compréhensifs	42
29.	L'observation participante.....	45
30.	Les ruptures épistémologiques	46
31.	La réflexivité du chercheur	47
32.	Etats modifiés de conscience.....	48
33.	La question de la croyance	49
34.	Les cadres de références et les limites de cette recherche	50
	Observation	51
35.	Portraits des adolescents	51
36.	Observation de la quête de vision.....	56
37.	Les récits miroir.....	83
38.	Rencontre avec les adolescents un an après le rite	86
	Analyses	90
39.	Analyse des portraits des adolescents.....	90
40.	Analyse du rite	95
41.	Analyse du mythe	107

42.	Analyse du second entretien avec les participants un an après le rite	120
43.	Les adolescents avant, pendant et après le rite.....	125
Conclusion		130
44.	Réponses aux questions de départ	130
45.	Remarques conclusives	137
46.	Posture du chercheur et du travailleur social	140
47.	Conclusion personnelle	141
Bibliographie		143
Annexes		146

RESUME

La scène se déroule à l'aurore dans une forêt de Suisse alémanique pendant l'été 2007. Des adolescents viennent de franchir un cercle de pierres – un seuil – qui pourrait symboliser le passage de l'enfance à la vie adulte. Ils se retirent de la vie quotidienne pour jeûner pendant vingt-quatre heures tout seuls dans la nature.

Qu'est-ce qui pousse ces adolescents à entreprendre cette aventure et que vont-ils vivre pendant les vingt-quatre heures à venir ? Et quelles sont les conséquences de ce rite dans leur vie quotidienne après le rite ?

La *quête de vision* est un rituel des Indiens d'Amérique du Nord, remis au "goût du jour" dans les années soixante-dix en Californie. Nous avons suivi pendant plus d'une année l'organisatrice de ce rite appelé *quête de vision* (angl. : *Vision Quest*, all. : *Visionssuche*) et les quatre adolescents qui y ont participé, alternant des entretiens compréhensifs et l'observation participante.

A travers cette recherche, nous avons tenté de déterminer si la quête de vision est un *rite de passage* entre l'enfance et l'âge adulte menant à *l'indépendance* des individus et à l'obtention d'un nouveau statut social, ou s'il s'agit plutôt d'un *rite initiatique* permettant une *découverte de soi* par introspection, par familiarisation au *dialogue intérieur* et donc une initiation à *l'autonomie*.

En lien avec l'animation socioculturelle, nous chercherons à savoir si ce rite pourrait être pour les adolescents une possibilité de trouver leurs limites et leurs repères, une alternative à d'autres modes d'apprentissage. En fait, ce rite est caractérisé par l'ambivalence et le paradoxe, deux dimensions qu'il faut conserver au lieu de tenter de les dépasser et de s'enfermer dans une pensée binaire.

INTRODUCTION

1. INTRODUCTION ET INTERET GENERAL DU SUJET

La scène se déroule à l'aurore dans une forêt de Suisse alémanique pendant l'été 2007. Des adolescents viennent de franchir un cercle de pierres, qui semble être un seuil symbolique du passage de l'enfance à la vie adulte. Ils se retirent de la vie quotidienne pour jeûner pendant vingt-quatre heures, tout seuls dans la nature avec, dans leur sac à dos, uniquement de l'eau, un sac de couchage et une bâche pour se protéger de la pluie.

Qu'est-ce qui pousse ces adolescents à entreprendre cette aventure et que vont-ils vivre pendant les vingt-quatre heures à venir ?

« *Beaucoup de gens disent qu'on est souvent livré à soi-même, mais il y a toujours des gens autour de toi dans la société d'aujourd'hui. Il y a toujours quelqu'un pour t'aider ou pour te donner les informations nécessaires. Ce rite est aussi une manière d'être seul... C'est compliqué... On n'a jamais personne, mais il y a tout de même toujours quelqu'un, là, près de toi. C'est une expérience à faire dans la solitude : qu'est-ce que je veux, maintenant, à cet instant présent ? Et comment je veux y arriver ?* » (Nadia, une fille de quinze ans, trois jours avant de faire sa quête de vision.)

Cette scène et ce témoignage sont des extraits d'un rite appelé *quête de vision*. Pendant plus d'une année, nous avons suivi l'organisatrice de ce rite et les quatre adolescents qui y ont participé afin de tenter de décrire ce phénomène et d'en tirer un enseignement sur les rites de passage entre l'enfance et l'âge adulte contemporains. Pour arriver à nos fins, nous allons, dans cette recherche, approcher ce phénomène dans son ensemble : les motivations des participants, leur vécu pendant et les résultats après le rite.

Notre première supposition avant cette recherche était que la société actuelle est *individualiste*, le lien social *rompu*, les individus solitaires, sans repères, et que la mission du travail social et de l'animation socioculturelle en particulier consistait principalement à reconstruire ce lien social qui permettrait la *construction de repères par la socialisation* des jeunes.

Ce point de départ de notre action en tant que travailleur social, et qui nous semble avoir été érigé en paradigme, nous venait en partie des cours enseignés à la Haute école de travail social, mais aussi d'un bon nombre de collègues expérimentés avec lesquels nous avons discuté. Nous n'avions jamais remis en question cette approche avant cette recherche et étions donc d'autant plus surpris par l'affirmation de Nadia citée ci-dessus.

Or, comme nous le voyons, elle parle du besoin de se retrouver *seule* dans un monde dans lequel elle a le sentiment d'avoir constamment la possibilité d'être assistée. Elle dit vouloir trouver ses repères et son chemin seule, faire ses expériences en dehors, semble-t-il, de tout cadre social. Elle semble avoir choisi une possibilité bien particulière, peut-être un nouveau rite de passage ou une initiation, a priori inspirée par un ancien rite amérindien remis au *goût du jour*, pour se donner la possibilité de vivre par elle-même.

Lors de cette recherche, nous allons bien entendu replacer cette personne et ses propos dans leur contexte pour affiner et étayer notre analyse. Mais pour le moment, nous laissons en suspens, sans la développer, cette manière de concevoir le lien social, la *construction de repères personnels* et le processus de passage entre l'enfance et la vie adulte.

2. QU'EST-CE QUE LA QUÊTE DE VISION ?

La *quête de vision* est un rituel religieux des Indiens d'Amérique du nord [Tamisier, 2005 : 293 et Vazeilles 1991 : 100]. Selon le journaliste français Fabrice Hervieu-Wane [2005 : 163] et Michèle Fellous [2001 : 130], anthropologue et psychologue, chargée de recherches au CNRS, chargée de recherche à l'Université de Paris 5, docteur en sciences sociales, la *quête de vision moderne*, comme nous l'avons observée en Suisse, aurait été initiée par Steve Foster et Meredith Little dans les années soixante-dix en Californie, aux États-Unis. Autant que nous le sachions, ce phénomène a ensuite gagné l'Allemagne, l'Autriche, puis la Suisse alémanique. En Suisse romande et en France, ce phénomène semble a priori moins répandu. En tout cas, on ne trouve que très peu de bibliographie sur le sujet en français, essentiellement éditée au Québec¹ [Casavant, 2000]. La spécialiste française du chamanisme Roberte Hamayon avance que la *quête de vision moderne* est moins répandue en dehors de sa culture d'origine que les deux autres rites nord-américains issus de la même tradition, la *danse du soleil* (angl. : *Sundance*) et la *purification par vapeur d'eau*, ou hutte de sudation (angl. : *Sweatlodge*). Hamayon explique cet état de fait par l'hypothèse suivante : « *Sans doute est-il plus facile pour les hommes et les femmes des 20^e et 21^e siècles de se laisser emporter dans un état de conscience altérée en compagnie des autres. L'émotion collective s'ajoutant à l'autosuggestion individuelle, il devient alors plus facile d'affronter les Esprits de l'Autre Réalité que par une ascèse personnelle. Seuls les candidats chamanes s'engagent individuellement dans les rituels "d'imploration pour une vision".* » (angl. : *Vision quest*) [Hamayon, 2003 : 240]

Concrètement, le rituel de *quête de vision* observé s'est déroulé en trois actes, ou selon les stades d'Arnold Van Gennep : la *séparation*, la *marge* et l'*agrégation*. En principe, selon le *setting* habituel cité dans le livre *Visionssuche* (*quête de vision* en français, ndr) écrit par les inventeurs de la *quête de vision moderne*, six mois de préparation sont nécessaires, avec des rencontres régulières [Foster et Little, 2002 : 37]. En l'espèce, il n'y a pas eu de rencontre préparatoire. Les ados devaient néanmoins mettre par écrit leurs attentes et peurs. Après le rite, il n'y a pas non plus eu de rencontre. Toutefois, les adolescents se sont écrit une lettre à eux-mêmes, que l'organisatrice leur a envoyée six mois après le rite. Nous avons repris les termes de l'organisatrice du rite, qui utilise le mot *setting* pour décrire le protocole ou le dispositif établi par les créateurs de ce rite. Notons au passage que le terme est identique à celui utilisé par des psychothérapeutes pour décrire la marche à suivre ou le protocole d'une thérapie.

Le rituel observé s'est déroulé sur quatre jours (programme détaillé, voir annexe 3) :

Judi et vendredi : Séparation des parents et de la vie quotidienne. Les adolescents quittent le monde quotidien et se préparent en groupe dans un refuge dans la forêt.

Samedi à l'aube jusqu'à dimanche à l'aube : Les adolescents partent *dans un autre monde*, en marge, vivant un jeûne solitaire dans un endroit qu'ils ont choisi la veille à environ un kilomètre du refuge. Nous supposons que la solitude et le jeûne entraînent un état modifié de conscience.

Dimanche : La réintégration dans le monde quotidien. Les adolescents sont accueillis par leurs parents, qui sont censés témoigner leur reconnaissance en écoutant le récit de leur aventure.

¹ Vers la fin de notre recherche, nous avons appris que le professeur Serge Rochon, de la Faculté de communication de l'université du Québec, propose dans le cadre du *Certificat en intervention psychosociale* la possibilité de vivre une semaine intensive en se retirant seul sur une des îles de la région pendant trois jours et trois nuits (COM5203. *Laboratoire de recherche ou expérimentation en psychologie et communication*). S. Rochon va publier un livre sur ce sujet en 2009. Nous avons pu bénéficier d'un échange fructueux de courriels avec lui, dont les apports ont été intégrés à ce travail

Suite au récit, l'organisatrice répète l'histoire à la troisième personne en interprétant parfois certains éléments. Ce *récit miroir*, ou *Spiegelung* comme l'appelle l'organisatrice en allemand, semble être un moment-clé du rite, il est très fortement codifié et suscite en général chez les participants de très vives émotions. Il est possible que d'une manière ou d'une autre, le nouveau statut social de la personne, ou plutôt la nouvelle place au sein du système familial, soit négocié ou au moins mis en scène lors de cette séquence. Selon les inventeurs de ce rite, des rencontres peuvent avoir lieu entre les participants et l'organisatrice après le rite. En l'occurrence, il n'y a eu aucune rencontre – hormis l'envoi de la lettre écrite à eux-mêmes par les participants –, mais l'organisatrice est restée à disposition des adolescents pendant environ six mois après le rite.

3. CONTEXTE GENERAL DE CE RITE

L'organisatrice de ce rituel est une de ces *nouvelles créatives* du développement personnel, comme nous en avons beaucoup rencontrées durant notre recherche. Ces personnes lient pour la plupart travail social, études universitaires, médecines alternatives et pratiques psychothérapeutiques. Dans le cas observé, l'organisatrice a suivi un parcours hétérogène, suivant parallèlement à sa pratique professionnelle des études d'ethnologie et de sciences des religions, pour arriver *chez elle* (all. : *bei mir ankommen*), comme elle le dit : créatrice et organisatrice de rites contemporains. Employée à temps partiel par une école privée en tant que préfet d'internat, elle a créé en parallèle son propre cabinet de shiatsu et de médecine chinoise traditionnelle. Mère de deux enfants, elle a entre trente et quarante ans.

Le lieu de rencontre entre cette organisatrice et trois des quatre adolescents observés est un internat et externat secondaire privé menant à la maturité fédérale. Il existe en Suisse des dizaines d'écoles similaires reconnues par la Fédération suisse des écoles privées (FSEP). Fondé au début du 20^e siècle par des religieux, l'internat d'origine s'est peu à peu développé, pour devenir une école laïque subventionnée par certains cantons et communes de la région. La majorité des élèves ne résident plus à l'internat mais vivent dans les communes alentours. Cette école ne fait de loin pas partie des internats d'élite de Suisse destinés aux aristocrates et oligarches internationaux. Ces élèves sont issus de la classe moyenne et les prix de l'école sont abordables, pour autant qu'on habite dans la région et que la commune règle une majeure partie des frais d'écologie. Les jeunes observés ne sont pas non plus des élèves aux problématiques sociales importantes. Ils ont tout au plus quelques difficultés à s'adapter aux exigences scolaires. S'ils ont été placés par leurs parents dans cette école, c'est avant tout parce que « ça n'allait pas à la maison ». Soit les parents sont divorcés, soit les familles habitent loin d'une école adaptée.

Le programme scolaire se veut humaniste, sans contenu religieux. Les élèves ne sont donc pas des missionnaires en formation. L'école se présente comme particulièrement capable de s'adapter aux changements rapides, contrairement aux écoles publiques. Le programme de l'école parle d'apprentissage autonome et a introduit des cours de 105 minutes appelés *Epochenunterricht*. Ce terme est directement issu de la pédagogie de Rudolf Steiner, qui a fondé les écoles du même nom dans le monde francophone. En Suisse alémanique, il existe de nombreux emprunts des écoles publiques et privées à la pédagogie steinerienne. Par exemple dans certains cantons, les notes ont été abolies et remplacées par des appréciations qualitatives individualisées. L'école dont sont issus les adolescents observés n'est donc pas une école Steiner, mais elle s'est, comme beaucoup d'autres, inspirée de ce courant et de la *pédagogie de la réforme*. Tout porte à croire que cette école s'est aussi inspirée des écoles Montessori, dont la pédagogie ressemble en partie à celle des écoles Steiner.

Nous nous sommes entretenu avec Christoph Wulf – professeur à l'Interdisciplinarity Center for Historical Anthropology auprès de l'université libre de Berlin –² au sujet de l'influence de la pédagogie de la réforme en Allemagne. Nous sommes arrivé à la conclusion que la conception de l'école en Allemagne et en France n'est pas du tout la même. Cette différence semble se retrouver en partie entre la Suisse romande et la Suisse alémanique. Selon Wulf, l'éducation nationale en France mettrait plus l'accent sur *l'enseignement théorique* de savoir, alors qu'en Allemagne l'école donnerait plus d'importance à *l'éducation intégrale*. La prise en compte de *l'expérience directe empirique* et de *l'expérience par le corps* lors de l'apprentissage ainsi que *l'approche ludique* tiendrait une plus grande importance dans la pédagogie de la réforme que dans la pédagogie classique axée sur l'enseignement d'un savoir intellectuel. N'étant pas spécialiste en la matière, nous ne nous attarderons pas plus sur la question pédagogique. Nous n'allons qu'effleurer cette question en rapport avec la description du cadre de vie de ces adolescents. Nous retenons tout de même que les élèves ont suivi des cours qui, selon la philosophie de l'école, leur permet de développer leur personnalité et qu'ils ont abordé l'idée de systémique dans le cadre des cours de biologie et de philosophie. Ils ont donc appris qu'ils font partie d'un ensemble humain indissociable de l'environnement écologique.

Nous tenons à préciser que ce rite n'a, semble-t-il, rien à voir avec l'école et ne fait pas partie de son cursus officiel. L'organisatrice a proposé ce rituel aux adolescents dont elle s'occupe et le rite s'est déroulé en dehors de l'école, pendant une fin de semaine. Ces adolescents ont accepté la proposition de leur préfet d'internat et se sont lancés dans l'aventure de la quête de vision. Nous allons chercher à comprendre pourquoi et quelles sont leurs motivations ?

4. QUESTIONNEMENT DE DEPART ET A PRIORI

Le rituel observé pourrait faire parti des nombreux rituels liés au cours de la vie humaine, les rites de passage d'une étape à l'autre de la vie. Selon Arnold Van Gennep (ethnologue français, 1873-1957) – référence en matière de rituels de passage, repris ensuite notamment par Michèle Fellous –, il existait et il existe toujours dans de nombreuses sociétés des seuils et les rites qui les accompagnent.

« Vivre, c'est sans cesse se désagrèger et se reconstituer, changer d'état et de forme, mourir et renaître. C'est agir puis s'arrêter, attendre et se reposer, pour recommencer ensuite à agir, mais autrement. Et toujours ce sont de nouveaux seuils à franchir, seuils de l'été ou de l'hiver, de la saison ou de l'année, du mois ou de la nuit; seuil de la naissance, de l'adolescence ou de l'âge mûr, seuil de la vieillesse, seuil de la mort et seuil de l'autre vie – pour ceux qui y croient. » [Fellous, 2001 : 11].

Mais alors comment passons-nous de nos jours en Suisse les étapes successives de notre vie ? Comment se fait le passage entre les générations ? Quelles possibilités notre société dite *postmoderne* offre-t-elle pour passer au-delà de la souffrance de la mort physique ou symbolique, partager nos émotions, poursuivre le cours de notre vie ? Voilà en quelques mots notre point de départ pour le présent travail. En recherchant un peu, on peut facilement trouver en Suisse des "faiseurs de rites" qui proposent des rites contemporains de naissance, de mariage et de mort. Il existe également de nouveaux rites qui accompagnent les moments importants tels que le divorce, le changement de lieu de vie, ou encore le départ à la retraite. Certains sont des prêtres et pasteurs qui ont quitté les institutions religieuses classiques pour pratiquer des rites laïcs, d'autres des travailleurs sociaux qui se sont formés aux psychothérapies récentes. Dans l'ensemble, à part les éléments cités ci-dessus, nous n'avons pas pu déceler de plan de carrière typique menant à la profession de *faiseurs de rite*. Cependant, certains

² Ce bref entretien avec Christoph Wulf à eu lieu dans le cadre du congrès annuel de la société suisse d'ethnologie, le 21 novembre 2008, à IES/ HETS, Genève

d'entre eux se sont regroupés au sein de l'organisation faïtière des conseillers et conseillères en rituels en Suisse³.

A priori, ce phénomène semble répondre à une demande de personnes qui ne se retrouvent plus dans les solutions collectives, rites étatiques et rites religieux *classiques*, ni dans des solutions individuelles telles que psychothérapies, mais qui ressentent le besoin de marquer d'une certaine manière ces transitions. Suite à nos recherches, nous pouvons à présent affirmer qu'il est difficile de trouver en 2007 en Suisse des faiseurs de rite pour le passage de la vie de l'adolescence et qu'ils sont peu fréquents. De tels rites de passage pour adolescents sont aussi peu documentés. Le sujet des rites de passage entre l'enfance et l'âge adulte a donc retenu toute notre attention. En partant de l'a priori que les rites classiques ont perdu de leur importance et qu'ils ont en partie été remplacés par de nouveaux rites, nous avons décidé d'explorer ce terrain. Selon Michèle Fellous, depuis les années soixante-dix, des nouveaux rites de passages – comme la quête de visions –, sont apparues, surtout aux Etats-Unis et en Europe [Fellous, 2001 : 16].

5. INTERET DU SUJET ET MOTIVATIONS PERSONNELLES

L'idée de réaliser un mémoire sur les *nouveaux rites de passage pour adolescents* nous est venue en discutant avec notre entourage. Nous nous posions la question de savoir comment et lors de quel événement on devient adulte aujourd'hui en Suisse. Nous avons posé la question à des hommes et à des femmes de notre entourage âgés de vingt à vingt-cinq ans. La question laissait souvent perplexe et quand nous recevions une réponse, elle n'était souvent pas très claire.

Les réponses faisaient référence à des changements physiques : apparition des règles pour les filles, première éjaculation ou apparition de la barbe pour les garçons. Les réponses portaient également sur des changements psychiques – « On est adulte quand on se sent mûr dans sa tête » – ou encore sur des changements de statut social : la majorité, le permis de conduire, le service militaire, la confirmation, la maturité, le premier emploi ou le mariage. Mais la réponse la plus souvent entendue est la suivante : « On est adulte quand on est *indépendant*, c'est à dire quand on est capable de s'assumer financièrement sans aide extérieure ». Cette question admettrait donc en principe plusieurs réponses, selon de quel point de vue on la considère. Tout au long de cette recherche, nous allons examiner ces différentes possibilités. Nous avons néanmoins déjà différencié *indépendance* et *autonomie*. Cette différenciation nous vient d'Olivier Galland, directeur de recherche au CNRS, qui met cette question en exergue [Galland, 2001 : 18]. Or, nous venons de voir que cette différenciation semble pertinente. En effet, un jeune peut tout à fait être *autonome* en étant capable de voyager seul par exemple, tout en n'étant pas *indépendant* du point de vue financier. Selon Galland, cette dissociation entre *indépendance* et *autonomie* constituerait même une caractéristique principale de la jeunesse contemporaine. Nous pouvons raisonnablement admettre que ni les individus ni la société ne peuvent influencer la maturité physique des individus. A l'inverse, *l'autonomie* – qui est selon nous liée à l'expression « On est adulte quand on se sent mûr dans sa tête » – semble renvoyer à la maturation psychique personnelle. La maturité sociale, quant à elle, actuellement surtout symbolisée par l'indépendance financière, est clairement liée à l'acquisition d'un statut social reconnu et défini par un emploi stable.

Notre second a priori était qu'un événement marquait l'entrée à l'âge adulte. Selon les cultures et les époques, il est possible que ces événements soient plus ou moins synchronisés et qu'en effet, un rite marque le passage d'une classe d'âge à l'autre. L'autonomie et l'indépendance vont de pair dans ce passage à l'âge adulte. Mais nous ne pouvons pas l'affirmer en tant que règle, n'ayant pas fait de

³ www.ritualnetz.ch

recherches approfondies à ce sujet. Le fait de croire qu'autrefois ou ailleurs, les passages étaient mieux structurés, plus harmonieux et cohérents constitue aussi un a priori. Cet a priori pourrait aussi être une manière d'idéaliser le passé et de l'ériger comme un *paradis perdu*, un monde parfait dans lequel les passages entre les époques de la vie se faisaient mieux qu'à présent.

Le troisième a priori, qui se confond avec le premier, était que les rites dits traditionnels laïcs, la maturité et les diplômes de fin de scolarité, et les rites religieux comme la confirmation, ont perdu de leur importance. Cet a priori était influencé par certains sociologues et travailleurs sociaux. Les rituels traditionnels ayant perdu de leur importance dans notre société soi-disant *déritualisée*, l'obtention d'un premier emploi stable intervenant de plus en plus tard, les adolescents en manque de limites et de structure se seraient inventé des propres rites de passage. Les comportements à risque comme les phénomènes de violence en bandes, les sports extrêmes, les abus et addictions de toutes sortes se seraient substitués aux rites traditionnels, en perte d'importance.

Dès le début de nos recherches, nous nous sommes rendu compte que l'un de nos a priori, très en vogue ces dernières années, consiste à considérer un peu n'importe quel *événement* de groupe comme un rite. Sans porter de jugement, notre but est d'évoquer certains aspects du *Zeitgeist* (fr. : *esprit du temps*) actuel comme nous le percevons personnellement. Nous sommes conscient du caractère très approximatif de nos propos et les assumons, n'étant pas historien. Ce n'est pas le sujet principal de notre recherche, mais il nous paraît important de le situer dans l'ambiance générale de notre époque. Que ce soit la Gay Pride ou l'Eurofoot, les fêtes de quartier ou la Fête de la musique, ou encore l'apéro de fin de journée, presque tout peut être considéré comme *rituel*. Même le décès tragique d'une princesse, un mariage présidentiel ou l'élection fortement médiatisée d'une conseillère fédérale, suscitant de l'émotion, peut avoir certains traits *rituels*. Or l'émotion collective est un des éléments constitutifs parmi d'autres d'un rituel. Dans le même ordre d'idée, en début d'année scolaire, presque tout comportement déviant de la discipline scolaire est aujourd'hui considéré comme un *bizutage*.

Toutefois, à l'opposé de cette approche, l'a priori consisterait à croire que la société industrialisée est dominée par la rationalité et l'individualisme, dans lesquels les rites de passage n'auraient plus de raison d'être. Dès lors, tout comportement de groupe un peu trop théâtralisé, ne correspondant pas au dictat contemporain du divertissement et de la consommation individuelle, peut d'une manière ou d'une autre paraître suspect. Lorsque nous avons présenté une partie de notre recherche à l'IES/HETS de Genève, nos collègues ont réagi de manière assez inattendue : ils nous ont reproché de présenter un rite suspecté d'appartenir à une certaine croyance religieuse n'ayant rien à faire dans le travail social. Nous supposons que, dans le sens commun, le mot *rite* est fortement connoté et renvoie au *religieux*, et que le *religieux* est de toute manière suspect et suspecté de *sectarisme* et de *superstition*, qui renvoie au *paranormal* et à l'*irrationnel* depuis le Siècle des lumières.

Cette difficulté à aborder ce rite de manière scientifique et les préjugés qu'il suscite ont probablement un lien avec l'histoire du travail social elle-même. Comme nous le savons tous, le travail social tient ses racines dans la religion. Or, depuis ses origines, le travail social a évolué, passant par une période plus politique, pour aboutir aujourd'hui à un stade du travail surtout normatif, le but étant de sociabiliser et d'intégrer les jeunes. Nous supposons que ces différentes manières de concevoir le travail social et le monde en général influencent fortement le regard sur les rites. Les normes religieuses ont été remplacées par des normes idéologico-politiques qui, à leur tour, semblent avoir perdu de l'importance dans la seconde moitié du 20^e siècle. A présent, on pourrait croire que nos sociétés postmodernes sont en manque de repères, comme le prétendent certains auteurs...

Il existe donc des manières très divergentes d'aborder ce sujet. Que le rite soit ancien ou contemporain, qu'on soit pour ou contre, qu'on soit laïc ou religieux, le rite ne laisse semble-t-il que peu de personnes indifférentes. Le but du présent travail est donc aussi d'apporter au travail social un regard curieux,

ouvert et conscient de ses a priori ethnocentriques sur le sujet des rites, pour sortir d'un débat idéologico-politique à notre avis stérile et qui empêche une analyse objective des potentialités et des risques propres à ce phénomène.

Pour commencer ce travail de clarification, Christoph Wulf vient un peu nous éclairer sur le sujet des rites et de leurs fonctions : « Dans le contexte de l'importance croissante de l'individualisme et de l'idée de l'autodétermination du sujet dans les sociétés modernes, certains théoriciens pensent que les rituels sont superflus et peuvent être remplacés par d'autres pratiques sociales. Une telle position ne résiste pas à l'analyse, même dans une acception très traditionnelle du rituel. Aujourd'hui comme hier, la vie en communauté n'est pas possible sans rituels et ritualisation.⁴ Tout changement, toute réforme d'une institution ou d'une organisation nécessite une modification du rituel. » [Wulf, 2005 : 10]

Les rites seraient donc voués à se transformer sans jamais disparaître. Le phénomène observé n'aurait rien de nouveau et ne serait qu'une transformation d'anciens rites. Voilà déjà des éléments de base indispensables pour aborder le sujet des rites de manière objective. Profitons-en pour clarifier un second aspect des rites souvent méconnu : la question du lien entre les rites religieux et laïcs.

Nicole Belmont, anthropologue, professeur à l'EHESS [Belmont, 1986], précise qu'il n'y a pas de différences fondamentales entre les rites religieux et laïcs. Les structures sont identiques même si le contenu change.

Ces informations clarifient déjà une partie du cadre dans lequel nous allons aborder notre sujet. Rites il y a eu et rites il y aura. Et vouloir classer le rite observé dans une catégorie religieuse ou laïque ne fera pas avancer notre analyse. Nous traiterons donc ce sujet avant tout comme un phénomène psychosocial. Ce qui nous importe surtout, c'est de tenter de comprendre pourquoi les adolescents observés ont choisi de se lancer dans ce rite et en quoi celui-ci répond à leur attente, ce qu'il peut leur apporter.

6. INTERET POUR LE TRAVAIL SOCIAL ET L'ANIMATION SOCIOCULTURELLE

Depuis les années cinquante, l'adolescence et les jeunes ont une grande place dans le travail social et dans l'animation socioculturelle en particulier [*Education populaire et animation socioculturelle*, Les cahiers de l'animation No 34, 1981]. En tant qu'animateur socioculturel travaillant souvent avec une population adolescente, il nous semblait donc de la plus grande importance de comprendre mieux ces comportements rituels, souvent mis en relation avec des conduites à risque. Si nous voulons intervenir de manière préventive dans le domaine des dépendances et toxicomanies, de la sexualité, de la violence et des discriminations, nous ne pouvons pas éviter de nous intéresser de plus près à ces phénomènes. Nous nous sommes bien vite rendu compte que d'innombrables articles, livres et documents avaient déjà été écrits, se basant sur le même quasi paradigme se résumant à une phrase : « La société individualiste actuelle a perdu ses repères et c'est pourquoi les jeunes cherchent leurs repères à travers des conduites à risque ». Un ouvrage supplémentaire se penchant sur les conduites à risque, un débat purement théorique sur les repères actuels, nous a paru dès lors inutile. Nous avons préféré nous pencher sur un phénomène jusqu'à présent très peu étudié, les nouveaux rites pour adolescents. Nous les définissons ici comme des rites qui n'ont pas été inventés par les adolescents eux-mêmes, mais mis en place par des adultes. De ce point de vue, ce rite n'est pas le fruit de la créativité collective des adolescents, ni le fruit de la socialisation par le biais de bandes de jeunes qui inventent de nouveaux rites.

⁴ Le terme *communauté*, qui est traduit de l'allemand *Gemeinschaft*, est entendu ici et dans la suite de l'article au sens très général de "forme de vie sociale" (Note originale de la traductrice du texte, Nicole Gabriel, ndr)

Dans leur ouvrage, *Adolescences méditerranéennes, l'espace public à petit pas*, les sociologues Marc Breviglieri et Vincenzo Cicchelli décrivent comment les jeunes s'approprient peu à peu l'espace public par tâtonnements et provocations, leur *miroir* étant l'ensemble de la société civile présente dans l'espace public, qui interagit avec les jeunes et leur met des limites [Breviglieri et Cicchelli, 2007]. Nous trouvons particulièrement intéressant que dans le rite observé, les adolescents ne cherchent pas a priori à expérimenter l'espace public et se confronter aux règles sociales. Ils semblent avoir choisi la nature, et non la société civile, comme *miroir* et comme source de savoir empirique.

Ainsi, nous poursuivons deux buts à travers le présent travail. Premièrement, nous le concevons en tant que recherche fondamentale. Deuxièmement, notre but est également de porter un regard critique aux apports fructueux que le rite pourrait avoir pour les adolescents, en vue d'une application concrète dans l'animation socioculturelle.

En nous intéressant à ce sujet, nous sommes conscient que nous choisissons d'étudier un phénomène a priori plutôt marginal. Notre intérêt porte donc moins sur le fait d'étudier un phénomène largement répandu que sur la complexité, la richesse et les multiples implications que semble comporter la quête de vision. De plus, bien que ce phénomène soit marginal, il semble comporter des éléments constitutifs que l'on retrouve dans tous les rites, aussi communs soient-ils. Dans son livre *Les nouveaux rites, du mariage gay aux Oscars*, Pascal Lardellier – professeur à l'université de Bourgogne et chercheur au Laboratoire image, médiations et sensible en information-communication (LIMSIC) –, note au sujet des nouveaux rites : « Notre modernité occidentale est pleine de rites, mais elle l'a oublié. Nos vies sont ainsi remplies de cérémonies amicales et familiales moins informelles qu'il paraît. Civilités et "repas de famille", crémaillères et mariages... Autant de contextes festifs et symboliques qui nous font communiquer et communiquer avec nos proches. (...) Enfin on voit resurgir des "néo-rites païens", d'Halloween à la Gay Pride, de la soirée du beaujolais nouveau aux retransmissions des Oscars, de l'élection de Miss France au Festival de Cannes, voire à la crémation. Ces rites scandent les passages, assurent des transitions harmonieuses, marquent les statuts, en nous permettant de "nous souvenir" et "d'appartenir". Ils répondent surtout à des besoins profonds : l'accès à des sphères symboliques, mythiques et mystiques qui déroutent l'apparente rationalité de notre paradoxal Occident » [Lardellier, 2005 : 226]. De cette citation, nous retenons surtout la dernière phrase : « Ils répondent surtout à des besoins profonds : l'accès à des sphères symboliques, mythiques et mystiques qui déroutent l'apparente rationalité de notre paradoxal Occident. » A priori, les adolescents observés ont choisi un rite marginal, pas ou peu reconnu par le large public. Nous verrons de quelle manière ce rite est soutenu ou non par l'environnement social le plus restreint, la famille des adolescents. D'un autre côté, nous tenterons de comprendre à quelles *sphères symboliques, mythiques et mystiques* ce rite donne accès et ce que cet accès apporte aux sujets observés.

PROBLEMATIQUE ET CADRE THEORIQUE

7. CORPS DE QUESTIONS ET PROBLEMATIQUE

Le rite étant un *ensemble d'acteurs, d'actes et de paroles*, nous allons l'approcher dans son ensemble [Segalen, 2005 : 20]. Cependant, nous avons tenté de subdiviser cet ensemble en trois aspects différents, sur lesquels nous allons nous pencher lors de nos observations sur le terrain : premièrement, les adolescents en tant qu'individus, qui expriment des attentes *avant* le rite et qui nous feront part des conséquences dans leur vie quotidienne un an *après* le rite; deuxièmement, le *contexte* dans lequel se déroule ce rite; et troisièmement, le témoignage des adolescents sur ce qu'ils ont pu vivre pendant le rite en raison du conditionnement spécifique du dispositif de la quête de vision.

Nous supposons un *lien étroit* entre ces trois différents aspects. Nous chercherons donc à interroger et discuter le *lien hypothétique*, entre la motivation des participants, le contexte, le conditionnement spécifique de la quête de vision et les conséquences dans la vie pratique de ce rite. Cette recherche a donc à répondre aux questions suivantes :

LES ADOLESCENTS EN TANT QU'INDIVIDUS

Quelles sont les motivations, attentes et peurs des participants avant de partir pour cette aventure ?

Comment ces motivations, attentes et peurs sont-elles explicitement ou implicitement exprimées ?

Quelles sont les représentations des participants au sujet de ce rite et des rites *classiques* ?

Selon les participants, ce rite, apporte-il quelque chose de plus que les rites *classiques* ?

Ce rite est-il une *expérimentation* parmi d'autres ?

Quelles sont les conséquences de ce rite dans leur vie quotidienne un an après le rite ?

Il y a-t-il des changements dans le quotidien des adolescents ? Est-ce qu'ils obtiennent un nouveau statut social ? Y a-t-il des changements dans le rapport à leur système familial ?

Y a-t-il des changements dans leur manière de percevoir et concevoir le monde ?

LE CONTEXTE DE CE RITE

Quel est le contexte social des adolescents ? Que dire de leur culture familiale, de leur entourage et de l'école ? Ce rite fait-il parti du capital culturel de la famille ?

La famille et l'entourage soutiennent-ils la démarche de l'adolescent ?

Que dit l'organisatrice au sujet du mythe qui accompagne ce rite ?

D'où vient-il ? Quelles sont ses influences ?

Quelles sont ses principales caractéristiques ?

Que se passe-t-il pendant toute la durée du rite ?

Comment se font la mise en scène et le déroulement spatio-temporel des événements ?

Que dire des paroles et actes des acteurs en jeu ?

Lors du *récit miroir*, y a-t-il une dimension systémique, une négociation d'un nouveau statut au sein du système familial ?

LE VECU DES ADOLESCENTS DU AU CONDITIONNEMENT SPECIFIQUE PAR LA QUETE DE VISION

Quels sont les effets de la solitude et du jeûne selon les adolescents ?

Qu'ont-ils pu vivre sur le plan physique, affectif et cognitif pendant cette retraite *entre deux mondes* ?

QUESTIONS THEORIQUES ET ENJEUX POUR LE TRAVAIL SOCIAL

Comment comprendre ce phénomène à la lumière des enjeux actuels de l'animation socioculturelle ?

Ce rite pourrait-il être pour les adolescents une possibilité de trouver leurs limites et leurs repères de manière individuelle et empirique, une alternative au mode d'apprentissage par la socialisation ?

Ce rite vise-t-il une initiation au dialogue intérieur et la découverte de soi plutôt que l'affirmation du lien social et l'obtention d'un nouveau statut social, comme le font d'autres rites de passage ?

Quels sont les potentiels, les risques et les limites de ce rite ?

En rapport avec les questions énoncées ci-dessus, notre problématique tentera de déterminer si la quête de vision est un *rite de passage* entre l'enfance et l'âge adulte qui mènerait à *l'indépendance* des individus et à l'obtention d'un nouveau statut social, ou s'il s'agit d'un *rite initiatique* qui permettrait une *découverte de soi* par introspection, une introduction au *dialogue intérieur* et donc une initiation à *l'autonomie*.

8. CADRE THEORIQUE

Dans l'introduction, nous avons brièvement situé le phénomène dans son contexte, évoqué nos motivations à entreprendre cette recherche et esquissé les enjeux pour le travail social. A présent, nous allons reprendre ces différents points et les approfondir en commençant par le *nom* du rite lui-même : *quête de vision*, plus connu sous le nom anglais *Vision quest* ou allemand *Visionssuche*. L'organisatrice de ce rite appelle son événement à la fois *quête de vision*, *rite de passage* et *initiation*. Au cours de ce chapitre, nous allons reprendre ces trois termes et brièvement évoquer leur histoire et leurs origines.

Avant de parler des rites de passage, commençons par une définition générale sur les rites. Martine Segalen, professeur de sociologie à l'université de Paris X, propose une *définition utile* du rite.

9. LES RITES

« Le rite ou rituel est un ensemble d'actes formalisés, expressifs, porteurs d'une dimension symbolique. Le rite est caractérisé par une configuration spatio-temporelle spécifique, par le recours à une série d'objets, par des systèmes de comportements et de langages spécifiques, par des signes emblématiques dont le sens codé constitue l'un des biens communs d'un groupe. »

Martine Segalen précise ensuite :

« Ceci est une définition qui :

- retient des critères morphologiques ;
- insiste sur la dimension collective : le rituel fait sens pour ceux qui le partagent ;
- reconnaît que ces manifestations ont un champ spécifique, qui est de marquer des ruptures et des discontinuités, des moments critiques (passages) dans les temps individuels comme dans les temps sociaux ;
- met en avant leur efficacité sociale (...) » [Segalen, 2005 : 20]

Cette définition comporte de nombreux éléments qui nous serviront de ligne directrice lors de notre observation de terrain et nous sera très utile pour l'analyse formelle des faits observés.

10. LES RITES DE PASSAGE

Après cette considération générale sur les rites, venons-en à la théorie sur *les rites de passage*, le schéma formulé par Arnold Van Gennep et repris par Martine Segalen, le rite structuré en trois phases : *séparation, marge et agrégation*.

« Les trois stades du rituel. Dans un épisode rituel, se distinguent toujours trois stades – séparation, marge, agrégation –, la forme et la durée des stades un et trois variant en relation avec la chose célébrée. (...) Entre chacun des stades, existe une étape importante, celle du stade intermédiaire. » [Segalen, 2005 : 27-31]

Van Gennep s'est intéressé à la structure des rituels. Ce schéma peut sembler rigide, voire dépassé, et certains auteurs contemporains comme David Le Breton, professeur à l'Université des sciences humaines de Strasbourg II, l'ont remis en cause en s'intéressant au rite de passage en tant que période entre l'enfance et l'âge adulte. Nous verrons si cette approche s'avère pertinente pour la quête de vision. En tout cas, a priori, ce schéma paraît parfaitement coïncider avec le déroulement de la quête de vision. La phase la plus longue est la marge, les 24 heures ou trois jours, selon l'âge des participants, que passent les personnes seules dans la nature. Ce moment particulier a été décrit par Victor W. Turner, qui vient compléter Van Gennep en décrivant le statut particulier des personnes se trouvant *entre deux mondes*.

11. LA LIMINALITE

« *Liminalité* (liminalité : de limen, lat. : seuil)

Les entités liminaires ne sont ni ici ni là ; elles sont dans l'entre-deux, entre les positions assignées et ordonnées par la loi, la coutume, la convention et le cérémonial. En tant que telles, dans les nombreuses sociétés qui ritualisent les transitions sociales et culturelles, leurs attributs ambigus et indéterminés s'expriment par une riche variété de symboles. Ainsi, la liminalité est-elle fréquemment assimilée à la mort, au fait d'être dans les entrailles, à l'invisibilité, à l'obscurité, à la bisexualité, aux vastes étendus désertiques et à une éclipse du soleil ou de la lune. » [Turner, 1990 : 96]

L'aspect de la liminalité nous semble particulièrement intéressant pour notre recherche, car les participants et l'organisatrice décrivent l'état dans lequel les adolescents se trouvent pendant ces vingt-quatre heures comme étant *entre deux mondes*. Cet état *entre deux positions assignées* que nous supposons, consciemment ou inconsciemment, activement recherché par les participants, s'apparente-t-il à un état modifié de conscience ? Le fait de sortir du vécu quotidien leur permet-il de prendre conscience de soi et du monde qui les entoure et de changer quelque chose dans leur système familial ? Selon Turner, ce statut serait de ce point de vue paradoxal : en abolissant les limites et en situant les personnes entre deux positions assignées, ils *affirmeraient et remettraient à la fois en question* les structures sociales établies. Nous interprétons cette affirmation de deux manières différentes : lors de notre observation, nous tenterons de voir premièrement si, à long terme, les adolescents ont plutôt vu leur statut de jeune adulte affirmé, ou au contraire refusé, au sein de leur famille; et deuxièmement, si ce rite permet aux adolescents de s'affirmer ou pas contre un ordre établi, s'il encourage en quelque sorte le côté *révolutionnaire* des adolescents.

De plus, lors de la quête de vision, la liminalité est réellement vécue dans la nature, en montagne et dans la forêt en Europe, mais aussi dans le désert en Amérique, selon la littérature sur le sujet [Foster et Little, 2002]. La mort y tient également une place très importante. Selon Foster et Little, la personne part dans la nature pour mourir et renaître. Cette mort symbolique est mise en scène d'une manière très concrète lors de la *cérémonie de la mort* (all. : *Sterbezeremonie*) : la personne est encouragée à construire un lit de mort, un cercle avec des éléments naturels tels que des pierres ou des branches. Ensuite, la personne s'y couche et observe quelles personnes se présentent à elle. En général, selon les témoignages, cette étape est très impressionnante : on dit au revoir aux personnes aimées, on règle si nécessaire et/ou possible les derniers différends avec ses proches.

12. UNE SERIE DE PREMIERES FOIS ET LES COMPORTEMENTS ORDALIQUES

Après avoir examiné cette étape en dehors du monde, nous allons revenir à notre question de départ et en même temps à une approche plus terre à terre et nous intéresser au rite dans son ensemble du point de vue sociologique. Certains sociologues contemporains comme Michel Bonzon [Bonzon, 2002 : 22] se sont penchés sur une période plus longue du passage de l'enfance à l'âge adulte, en avançant la thèse que les rituels de passage contemporains seraient constitués par *une série de premières fois*. Par cette approche, ils ont d'une certaine manière remis en cause la thèse de Van Gennep, mais l'ont aussi complétée.

« Les rites de passage, qui organisaient et solennisaient naguère le processus de passage à l'âge adulte, ont cédé la place à une transition plus progressive, reposant sur des procédures informelles et éventuellement réversibles, parsemées de rites ponctuels. Ces "premières fois" n'inaugurent pas forcément l'entrée dans une phase d'expérimentation féconde, ni la construction progressive de la maturité sociale. Elles entretiennent un statut d'individu en transition et dissimulent mal le caractère tâtonnant du passage à l'âge adulte. »

L'approche de Bonzon est importante pour notre recherche, car ils nous ramène à la question de départ que nous avons posée à notre entourage : comment et lors de quel événement devient-on adulte aujourd'hui en Suisse ? La question laissait souvent perplexe et quand nous recevions une réponse, elle n'était souvent pas très claire. Les réponses faisaient référence soit à des changements physiques, soit à des changements psychiques, ou encore à des changements de statut social (majorité, permis de conduire, service militaire, confirmation, maturité, premier emploi ou mariage). Or, nous pouvons constater que, comme l'affirme Bonzon, dans la société d'aujourd'hui, ces événements de types différents ne coïncident la plupart du temps pas. A priori ils sont désynchronisés. Presque personne ne

prétend être adulte au moment de devenir capable de procréer. Bien des jeunes qui ont dix-huit ans, qui ont passé leur permis de conduire, qui ont fait leur confirmation et leur maturité, ne se sentent pas pour autant adultes. Le service militaire et le mariage ont beaucoup perdu de leur importance. Selon l'Office fédérale des statistiques⁵, en 2005, la moitié des mariages finissent en divorce, et plus de 40% des recrues suisses sont inaptes à servir.

Le premier emploi stable apparaît de plus en plus tard en raison d'études longues et plus accessibles qu'autrefois et la difficulté à trouver un premier emploi. Les réponses « on est adulte quand on est *indépendant* », c'est-à-dire quand on est capable de s'assumer financièrement sans aide extérieure, fait référence à un statut social reconnu. Et la phrase « on est adulte quand on se sent mûr dans sa tête » est à notre avis une réponse plus personnelle, qui fait référence à l'*autonomie* personnelle, mais qui ne coïncide ni avec la maturité physique, ni avec un changement de statut social. Nous avons déjà vu dans notre introduction qu'Olivier Galland insiste sur la différence entre *indépendance* et *autonomie* des jeunes adultes. Cette différenciation nous semble ici très pertinente.

Certains auteurs, comme Le Breton, pensent que des adolescents tentent de créer leurs propres rites de passage. Ces derniers se manifesteraient par des conduites à risque tels que la violence, la consommation de drogues ou encore les sports extrêmes. Le Breton parle alors de comportements ordaliques.

« L'ordalie est un rite judiciaire qui en appelle au jugement des dieux sur l'innocence ou la culpabilité d'une personne. (...) Les ritualités traditionnelles ont d'autant moins de valeurs aux yeux des jeunes qu'il émet un jugement dépréciatif à l'encontre d'une société jugée "hypocrite", "pourrie", "nulle" discréditée à ses yeux. Quant aux personnes affectivement importantes pour lui, elles ne le rassurent pas davantage sur la valeur de son existence. Puisque la société est disqualifiée, il interroge une autre instance métaphysique, mais puissante : s'il réussit à échapper à la mort après avoir été un instant à son contact, une autre réponse lui est donnée, positive cette fois, celle malgré tout de sa valeur personnelle. » [Le Breton, 2005 : 105]

Bien que ces comportements à risque soient une réalité et un sujet d'étude passionnant et qu'ils puissent dans une certaine mesure être assimilés à des rites, ils ont beaucoup été observés et bien des travaux ont été écrits à leur sujet. Nous n'allons donc pas trop développer cet aspect dans notre travail. Car lors de la quête de vision, les risques réels semblent parfaitement maîtrisés. Le plus grand risque est de se faire piquer par une tique et attraper une maladie, par exemple l'encéphalite, qui peut être mortelle ! Par contre, s'il y a prise de risque lors de ce rite, elle semble se situer au niveau symbolique.

Nous retenons dans les propos de Le Breton que les personnes qui pratiquent ces comportements cherchent un lien avec une instance extérieure à eux, ou du moins au-delà de leur limite de perception du moment. Le Breton relève selon nous surtout deux questions intéressantes. Premièrement, les adolescents ne se sentent pas rassurés par la société sur la valeur de leur existence, celle-ci semblant plus capable de transmettre un cadre, des repères et des valeurs pertinentes. Et le plus insolite, à notre avis, dans la citation de Le Breton est le constat, à une époque qui est si souvent perçue comme purement matérialiste, de l'existence d'une instance métaphysique et les moyens que les adolescents peuvent employer pour y accéder.

Or, selon Christoph Wulf, une des fonctions principales des rites est la « fonction magique et transcendante, garantissant la communication avec l' "Autre" et avec le sacré. » [Wulf, 2005 : 14]

⁵ Toutes les statistiques détaillées sont accessibles sous www.bfs.admin.ch/bfs/portal/fr/index.html

13. LA COMMUNICATION NON VERBALE AU SEIN D'UN GROUPE

Selon nous, le seul élément sur lequel la définition générale des rites de Segalen n'insiste pas assez est l'approche de la communication non verbale et systémique dans la dimension collective dans l'efficacité sociale. Certaines études sur les rites avancent l'hypothèse que ceux-ci ont une fonction de communication verbale et non verbale dans un groupe [Wulf, 2005 : 9-12].

« Les êtres humains ne se font pas comprendre seulement par le langage, ils communiquent aussi par le corps et par les diverses formes d'expression et de représentation. On compte les rituels parmi les formes les plus efficaces de la communication humaine. (...) Par les rituels, des communautés humaines se créent, des passages à l'intérieur de celle-ci et d'une communauté à l'autre s'organisent⁶. (...) Les communautés sont des champs d'action dramatiques qui, par le biais des rituels, se constituent comme mises en scène symboliques dans des lieux d'expérience sensibles, créant ainsi un système de communication et d'interaction. »

Cette dernière phrase retient particulièrement notre attention : « Les communautés sont des champs d'action dramatiques qui, par le biais des rituels, se constituent comme mises en scène symboliques dans des lieux d'expérience sensibles, créant ainsi un système de communication et d'interaction. » En effet, selon les inventeurs de la quête de vision moderne, il s'agirait de *mettre en scène* symboliquement pendant 24 heures ou trois jours le passage réel entre l'enfance et la vie adulte, qui peut durer plus ou moins longtemps selon les approches. Selon Foster et Little, il s'agit d'aller dans la nature pour *mourir*, laisser derrière soi son passé et *renaître* en trouvant de nouvelles forces et des *visions* pour l'avenir [Foster et Little, 2002 : 55 et 155]. Cette *métamorphose* est ensuite racontée par la personne qui revient à ses proches, qui sont là pour témoigner lors de la séquence appelée *récit miroir*. Nous supposons qu'à ce moment précis, une sorte de *négociation* du nouveau statut social se fait, ou plutôt de la nouvelle place au sein du système familial. Galland formule très bien cette négociation en disant : « En effet, dire soi-même son départ fait partie du processus de l'acquisition de l'autonomie. » [Galland, 2001 : 17]

Le terme *récit miroir*, quant à lui, nous amène à nous intéresser à un rite africain, le *Bwete Misoko*, qui emploie un miroir bien réel comme moyen d'accès aux *sphères symboliques, mythiques et mystiques*.

14. LE BWETE MISOKO

L'ethnologue français Julien Bonhomme décrit dans son ouvrage *Le miroir et le crâne* le rite gabonais du *Bwete Misoko*. Lors de ce rite, les néophytes consomment l'écorce des racines de l'arbuste nommé *iboga* ou *eboga*. Divers alcaloïdes présents dans cette plante, notamment l'ibogaïne, possèdent des propriétés hallucinogènes. L'absorption d'iboga permet ainsi au néophyte d'obtenir des visions en regardant dans un miroir. Ceux-ci racontent leurs visions aux initiateurs, qui les interprètent et guident les néophytes dans leur voyage visionnaire. Ce rite est un rite de passage de l'enfance à l'âge adulte obligatoire pour les hommes et, depuis peu, facultatif pour les femmes. Ce rite peut s'arrêter là, ou aller plus loin. Dans le second cas, il n'est plus obligatoire mais répond à des besoins thérapeutiques. Les personnes qui ont un problème peuvent faire le rite du *Bwete* pour soigner un mal. Ensuite, les personnes qui le désirent peuvent encore aller plus loin et se faire initier pour devenir à leur tour des devins guérisseurs [Bonhomme, 2005 : 14 et ss].

⁶ Le terme *communauté*, traduit de l'allemand *Gemeinschaft*, est entendu ici et dans la suite de l'article dans le sens très général de *forme de vie sociale* (Note originale de la traductrice du texte, Nicole Gabriel, ndr)

Pour notre recherche, nous retiendrons surtout deux éléments du rite du Bwete. En premier lieu, nous notons l'utilisation d'un miroir lors du rite. Dans la quête de vision, on parle aussi d'un miroir : la nature toute entière est considérée comme un miroir permettant d'avoir des visions. Et, un peu comme dans le Bwete, le néophyte revient de sa quête de vision dans la nature et raconte ses visions à l'organisateur du rite, qui les interprète. Cette interprétation des visions du néophyte par l'organisateur est appelée *récit miroir* . Nous constatons donc ici une certaine similitude dans le mode opérationnel de ces deux rites.

Le deuxième élément que nous retenons du Bwete pour notre recherche sur la quête de vision concerne les différents buts poursuivis à travers ce rite. Nous venons de voir que le Bwete est *à la fois un rite de passage obligatoire, un rite thérapeutique et un rite initiatique* . Cette triple fonction du Bwete nous incite à rechercher si la quête de vision possède aussi cette triple fonction, ou du moins la double fonction rite de passage et rite initiatique. Rappelons que nous avons axé notre problématique sur la question de savoir si ce rite est un rite de passage entre l'enfance et l'âge adulte qui mènerait à *l'indépendance* des individus et à l'obtention d'un nouveau statut social, ou s'il s'agit d'un *rite initiatique* permettant une *découverte de soi* par introspection, une introduction au *dialogue intérieur* , et donc une initiation à *l'autonomie* .

Jusqu'à présent, nous avons appris qu'il existe différents moyens pour accéder à des sphères symboliques, mythiques et mystiques. Cela nous amène à nous poser la question de l'interaction entre ces sphères et le monde quotidien. L'anthropologue français Claude Lévi-Strauss a formulé une thèse qui pourrait nous faire avancer dans notre réflexion.

15. L'EFFICACITE SYMBOLIQUE

Dans son étude du rituel d'un chaman indien Cuna (Panama) destiné à faciliter un accouchement douloureux, Lévi-Strauss [Lévi-Strauss, 1974, 217-218] explique *l'efficacité symbolique* de la cérémonie magique. Le chaman raconte son voyage dans une séquence chantée et rythmée, au fur et à mesure qu'il l'accomplit. Bien que la cure chamanique destinée à faciliter un accouchement douloureux et la quête de vision ne semble a priori n'avoir rien de commun, il semble exister une importante similitude. Lévi Strauss met en lien le processus organique, le psychisme inconscient et la pensée réfléchie. La quête de vision semble se contenter d'agir sur le psychisme inconscient et la pensée réfléchie, et ne touche pas, autant que nous le sachions pour le moment, à des processus organiques. Par contre, nous supposons qu'elle a un effet sur le système familial.

« La cure consisterait donc à rendre pensable une situation donnée d'abord en termes affectifs et acceptables pour l'esprit des douleurs que le corps se refuse à tolérer. *Que la mythologie du chaman ne corresponde pas à une réalité objective n'a pas d'importance : la malade y croit, et elle est membre d'une société qui y croit.* Les esprits protecteurs et les esprits malfaisants, les monstres surnaturels et les animaux magiques font partie d'un système cohérent qui fonde la conception indigène de l'univers. La malade les accepte ou, plus exactement, elle ne les a jamais mis en doute. Ce qu'elle n'accepte pas, ce sont les douleurs incohérentes et arbitraires qui, elles, constituent un élément étranger à son système, mais que, par l'appel au mythe, le chamane va replacer dans un ensemble où tout se tient. (...) »

Le chamane fournit à sa malade un *langage* dans lequel peuvent s'exprimer immédiatement des états informulés, et autrement informulables. Et c'est le passage à cette expression verbale (qui permet, en même temps, de vivre sous une forme ordonnée et intelligible une expérience actuelle, mais, sans cela, anarchique et ineffable) qui provoque le déblocage du processus physiologique, c'est-à-dire la réorganisation, dans un sens favorable, de la séquence dont la malade subit le déroulement. A cet

égard, la cure chamanique se place à moitié chemin entre notre médecine organique et des thérapeutiques psychologiques comme la psychanalyse. »

Pour notre recherche sur le rite de quête de vision, l'apport le plus important de Lévi-Strauss [Lévi-Strauss, 1974 : 223] semble être la découverte de ce qu'il appelle *l'efficacité symbolique* et les parallèles qu'il établit entre la cure chamanique et la psychanalyse.

« L'efficacité symbolique consisterait précisément dans cette "propriété inductrice" que posséderaient, les unes par rapport aux autres, des structures formellement homologues pouvant s'édifier, avec des matériaux différents, aux différents étages du vivant : processus organique, psychisme inconscient, pensée réfléchie. »

Nous supposons que la quête de vision possède une *propriété inductrice* qui permettrait ensuite, lors de la réintégration des initiés, d'induire un changement au sein de leur système familial ou dans leur vie quotidienne en général. En lien avec cette hypothèse, nous nous permettons de relever une phrase dans les propos de Lévi-Strauss qui nous paraît particulièrement intéressante : « Que la mythologie du chamane ne corresponde pas à une réalité objective n'a pas d'importance : la malade y croit, et elle est membre d'une société qui y croit. » Cette dernière affirmation est peut-être un élément-clé pour comprendre le mode opératoire de la quête de vision. L'important n'est pas de savoir si le vécu et les visions sont vrais, elles le sont pour la personne qui les vit. Peu importe de savoir, du point de vue philosophique, s'il existe un monde *matériel objectif*, ou une *construction individuelle subjective*, ou encore quelle est la nature du lien entre l'individu et son système familial, le système environnemental et l'univers.

De toute manière, nous allons voir que cette question de la manière de concevoir le monde n'a aucun intérêt pour notre recherche. L'ethnopsychiatre brésilien Adalberto Baretto⁷ affirme que le corps humain ne fait pas de différence entre une information *virtuelle* et le *réel*. Les deux réalités déclenchent des réactions dans le corps. Pour notre recherche, nous pouvons donc partir de l'hypothèse qu'il y a un lien étroit entre la motivation des participants, leur contexte de vie et l'influence que peut avoir sur eux cette quête de vision. Nous supposons que les participants ont des attentes avant le rite en lien avec leur environnement, qu'ils vivent une expérience singulière pendant le rite en lien avec leurs attentes, et que l'influence que peut avoir cette expérience sur la vie quotidienne des participants un an après le rite est liée au vécu pendant le rite. Que ces attentes avant, ce vécu pendant et cette influence après le rite soient réels ou virtuels et que les participants y croient ou non n'a pas d'importance.

Lévi-Strauss est l'un des premiers anthropologues à avoir fait le lien entre le chamanisme et les psychothérapies modernes, mais il est par contre loin d'être le seul à notre époque. De nombreuses approches, tant théoriques que pratiques, ont été formulées dans les années 1960-1970. Cela nous amène à nous intéresser aux recherches qui ont été faites sur la communication, et plus généralement sur l'interaction verbale et non verbale à l'intérieur d'un groupe : l'approche systémique.

16. LA SYSTEMIQUE

L'étude des systèmes est apparue au 20^e siècle avec la naissance de l'industrie. C'est à ce moment-là que furent conceptualisées les notions de régulation et de contrôle, essentielles au fonctionnement sans risque des machines à vapeur. Dès la fin du siècle, l'intégration en sciences humaines de logiques plus vastes apparaît. En 1968, Ludwig von Bertalanffy théorise le fonctionnement global des systèmes

⁷ Cette affirmation de Barreto est tirée du cours de thérapie communautaire que nous avons suivi en janvier 2009 à Grenoble, France

biologiques dans l'ouvrage *General System Theory*, reconnu depuis lors comme étant l'élément fondateur de la systémique. Il s'agit de recherches effectuées par un collège de participants, qui sera appelé plus tard l'école *Palo-Alto*. De l'école de Palo-Alto découleront ensuite plusieurs psychothérapies modernes : l'hypnose ericksonienne, la programmation neurolinguistique et l'analyse transactionnelle.

« TOTALITE DU SYSTEME : Par définition, le système est un tout, constitué d'un assemblage d'éléments en interrelation constante, ce qui signifie que tout changement, même mineur, d'un des éléments retentit sur l'ensemble du système et donc indirectement sur les autres éléments. (...) NON-SOMMATIVITE DES ELEMENTS : L'interaction constante des membres fait que les possibilités interactives du système se trouvent multipliées et non additionnées comme s'il s'agissait d'une simple juxtaposition d'éléments autonomes. (...) Un plus un font ici bien plus que deux. » [Karine Albernhe, 2004 : 40]

Cet apport théorique pourrait nous aider à comprendre ce qui se passe lors d'une séquence bien particulière du rite observé : *le récit miroir*. Selon la théorie systémique, si un élément change au sein d'un système, l'équilibre du système est ébranlé. Il peut soit évoluer vers un nouvel équilibre, ou exclure l'élément qui déséquilibre, ou éclater. Non seulement un adolescent est en train de s'affirmer et de quitter ses parents pour la vie adulte, mais en plus les parents laissent ou ne laissent pas à leur enfant cette liberté.

Cette manière de concevoir les interactions au sein d'une communauté humaine est aussi évoquée par les inventeurs de la quête de vision moderne. Selon eux, l'approche thérapeutique de la quête de vision n'est pas centrée sur un problème, mais sur la communauté [Foster et Little, 2002 : 33-35]. Ils se réfèrent à Van Gennep et aux rites de passages traditionnels, qui répondraient à un « déséquilibre social qui se manifeste par une crise qui doit être résolue ». Cette approche est quasiment identique à la théorie systémique, qui parle de *malade désigné* : une personne porterait ou exprimerait le *problème* du système dans son ensemble.

Notons au passage que la systémique et la quête de vision sont apparues à peu près au même moment et au même endroit : au cours du 20^e siècle en Californie. L'organisateur du rite ne se veut donc pas non plus *thérapeute*, puisqu'il n'y pas de *malade*. Il ou elle se veut uniquement *accoucheuse* dans le sens socratique du terme [Foster et Little, 2002 : 224]. L'art de la maïeutique consiste selon Socrate à aider par une série de questionnements une personne à se connaître soi-même, ou plutôt à se re-connaître soi-même [Kunzmann, 1991 : 37]. Cette approche systémique d'une situation sociale dans laquelle chacun est susceptible d'aider l'autre se retrouve également dans la thérapie communautaire du psychiatre brésilien Adalberto Baretto [Baretto, 2006]. Il a développé sa méthode pour permettre aux habitants des favelas à s'aider soi-même dans leurs soucis quotidiens. Cette thérapie est maintenant enseignée et utilisée dans le monde entier, y compris en Suisse romande. Cette approche systémique d'une situation sociale ne se retrouve donc pas que dans la quête de vision, mais semble plutôt être une caractéristique des psychothérapies contemporaines. De ce point de vue, la quête de vision, en plus d'être potentiellement un rite de passage ou une initiation, peut aussi être considérée comme un moyen thérapeutique. Nous tenons à rappeler que cette triple fonction rituelle se retrouve aussi dans d'autres rites, par exemple dans le rite africain du *Bwete Misoko*, que nous avons abordé dans un chapitre précédent.

Selon les dires des inventeurs de la quête de vision, celle-ci ne serait pas qu'un rite de passage, mais aussi une initiation. Avant de chercher à comprendre à quoi ce rite pourrait bien initier, à quelles « sphères symboliques, mythiques et mystiques » [Lardellier, 2005 : 226] ce rite pourrait donner accès, prenons déjà pour commencer en considération une définition du terme *rite initiatique*.

17. LES RITES D'INITIATION

Andreas Zempléni nous donne une définition non seulement pointue, mais qui nous semble aussi très utile pour notre recherche :

« Traditionnellement, les ethnologues distinguent au moins trois sortes d'initiations : les initiations "tribales" obligatoires des garçons ou, plus rarement, des filles au statut d'adultes de plein droit; les initiations religieuses électives des divers intermédiaires entre le monde humain et les puissances invisibles (prêtre, devins, possédés, chamanes etc.); les initiations facultatives et donc volontaires aux sociétés secrètes. (...) Quels sont les traits communs et les distinctifs de ces institutions ? » [Zempléni, 1992 : 375]

A priori, le phénomène observé contient un peu des trois sortes d'initiations. Bien qu'il ne soit pas obligatoire, il est inspiré d'une initiation tribale. Il semble avoir un rapport avec des puissances invisibles, bien que les adolescents se passent d'intermédiaires religieux et semblent pouvoir, ou du moins cherchent à accéder directement à des puissances. Et il a des aspects facultatifs et volontaires, sans pour autant être totalement secret. Une dimension *spirituelle* dans les rites de passage contemporains ? De nouveau, nous retenons que dans une société qui se veut *rationnelle*, des personnes cherchent à se *connecter* à quelque chose semblant être des puissances immatérielles.

Zempléni précise ensuite : « (...) Sa propriété essentielle n'est ni de légitimer un changement de statut ou d'état social ni d'homologuer des faits naturels comme la puberté physiologique ou la différence des sexes. A la différence des simples rites de passage qui marquent par exemple la naissance, la puberté ou la mort, l'initiation consiste à engendrer une identité sociale au moyen d'un rituel et à ériger ce rituel en fondement axiomatique de l'identité sociale qu'il produit. »

A priori, le phénomène observé, comme beaucoup de rites, semble autoréférentiel : la quête de vision ne cherche pas à faire reconnaître un changement de statut social des participants par l'ensemble de la société. De plus, le rite que nous avons observé semble être adapté aux adolescents. La quête de vision pour adolescents est une version courte de la quête de vision pour adultes, qui dure quatre jours. Ce rite n'est donc pas forcément lié à l'âge, il peut être pratiqué à n'importe quel moment de la vie selon ses inventeurs [Foster et Little, 2002]. De ce point de vue, c'est une initiation au sens de Zempléni. Mais celle-ci n'existe-t-elle vraiment que *par et pour* elle-même ? Cette initiation ne cherche-t-elle pas aussi à faire reconnaître et légitimer un changement de statut social, ou plutôt un changement de place au sein du système familial ? Nous tenterons de répondre à ces questions lors de notre recherche de terrain.

Intéressons-nous à présent au contexte social dans lequel la quête de vision évolue. Comment les animateurs de quête de vision sont-ils organisés et comment évoluent-ils au sein de leur organisation ? Ils sont regroupés en une organisation faïtière européenne ou américaine des "guides de quête de vision"⁸. Les personnes qui y sont affiliées se définissent comme des indépendants ayant suivi la même formation inventée par Foster et Little et adhérant à des valeurs communes retenues dans une charte éthique germanophone (voir annexe 1) ou anglophone. Ils peuvent se retrouver une fois par an lors de deux conférences distinctes, l'une en Europe et l'autre aux Etats-Unis. Pour être diplômé, agréé et pouvoir organiser des quêtes de vision, les futurs organisateurs doivent faire eux-mêmes leur quête de vision et suivre des cours. De plus, une pratique plus ou moins régulière (tout les trois ans environ) est recommandée par la charte éthique.

En tenant compte de ces aspects, nous pouvons relever que ce rite initiatique tient à « engendrer une identité sociale au moyen d'un rituel et à ériger ce rituel en fondement axiomatique de l'identité sociale

⁸ www.wildernessguidescouncil.org pour les USA. Et www.oekosys.org pour CH, D et A

qu'il produit ». Il existe bel et bien une différence marquée entre l'initiant et l'initié. Pour devenir organisateur, un initiant, il faut avoir fait soi-même une quête de vision et suivre des cours. Toutefois, tous ceux qui font une quête de vision ne deviennent pas à leur tour organisateurs de quêtes de vision ! On ne peut donc pas vraiment parler d'une *identité sociale* puisqu'il n'y a pas vraiment de société construite, du moins pas au niveau des simples initiés. Si un groupe organisé existe, c'est au niveau des organisateurs; mais comme nous l'avons déjà remarqué, elle est tout sauf secrète.

Nous chercherons donc lors de notre observation à savoir si les adolescents qui participent à ce rite se sentent comme appartenant à un groupe.

De ce point de vue, l'apport de Bourdieu au sujet du pouvoir des *initiants* sur les *initiés* et les rites en tant qu'actes *d'institution* ne paraît que très peu pertinent pour notre recherche [Bourdieu, 1986 : 206-215]. Cette institution ne confère pas de droits ou de pouvoirs reconnus par l'ensemble de la société aux initiés. Nous ne traiterons donc pas plus amplement de cet apport théorique. Venons-en enfin à la quête de vision, le sujet central de ce travail.

18. LA QUETE DE VISION

La *quête de vision* est un rituel religieux des Indiens d'Amérique du nord. Selon le dictionnaire des peuples [Tamisier, 2005 : 293], les Sioux « accordaient une grande importance aux visions obtenues par le jeûne et l'isolement, moyen de communiquer avec le Grand Esprit (*Wakan Tanka*). »

En cherchant bien, on trouve même les mémoires d'un chef spirituel sioux, *Elan Noir (Hehanka Sapa)*, dont les propos ont été recueillis et traduits par J.-E. Brown vers le milieu du 19^e siècle [Brown, 1992 : 72-94]. Un chapitre entier est consacré à *l'imploration d'une vision*.

Mais comment ce rite est-il arrivé à notre époque en Suisse ? Et comment se fait-il que des adolescents s'y intéressent ? Tout d'abord, il est intéressant de constater un changement des termes : *l'imploration* est devenue une *quête* ! Nous pouvons supposer que ce changement de terme significatif se traduit aussi par un changement dans la démarche. Le terme *implorer* suppose qu'un humain *demande* quelque chose à une entité extérieure à lui, que cette entité vient à lui. Une sagesse divine en quelque sorte. Le terme *quête*, par contre, laisse plutôt supposer que l'humain *va à la recherche* ou *part à la rencontre* d'une entité. Il s'agit donc plutôt d'une sagesse humaine.

Nous supposons également qu'a priori cette transformation est la conséquence d'une adaptation de l'ancien rite à un nouveau contexte social et à une nouvelle *Weltanschauung* (fr. : *manière de concevoir le monde*). Dans une société animiste, où la vie de la tribu est étroitement liée à l'environnement naturel, les personnes *implorent* une vision, ils demandent a priori quelque chose à des entités en dehors d'eux. Depuis le siècle des lumières jusqu'à notre société actuelle, la conception du monde semble être majoritairement positiviste et mécaniste. L'être humain est conçu comme un individu indépendant et coupé de son environnement. Les personnes choisissent donc d'entreprendre une *quête de vision*.

Selon la théorie des concepteurs de la quête de vision moderne, le but de ce rituel consisterait précisément à dépasser ce paradigme moderne, l'illusion consistant à croire l'individu coupé de son environnement. Il s'agirait de redécouvrir une sagesse aussi ancienne que l'humanité, qui trouve ses racines dans le chamanisme et s'est manifestée dans différentes traditions ésotériques et mystiques, pour vivre une véritable *revival* depuis la Renaissance, et plus récemment au milieu du 20^e siècle, avec

des découvertes scientifiques dans le domaine de la conscience et de la psychologie *transpersonnelle* [Jung : 1964 et Grof : 1990]. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant.

Selon le journaliste français Fabrice Hervieu-Wane citant Fellous, la quête de vision serait un « rite de passage moderne adéquat à une société postmoderne : elle prétend allier une dimension psychologique individuelle, une dimension socialisante et une dimension morale » [Hervieu-Wane, 2005 : 164].

En tenant compte de ces quelques mots au sujet de la quête de vision moderne, intéressons-nous à présent aux *nouveaux* rites de manière générale à travers une citation directement issue d'un ouvrage de Fellous.

19. LES NOUVEAUX RITES

Selon Michèle Fellous, depuis les années soixante-dix, de nouveaux rites de passage son apparus, comme la quête de vision : « Refusant l'alternative religion, psychothérapie ou rien, il existe aujourd'hui des gens qui innovent : ils mettent en œuvre des "nouveaux" rites de passage qu'ils considèrent comme rites à part entière. Leur quête émane d'une triple insatisfaction : vis-à-vis des rites religieux existants, vis-à-vis des solutions individuelles proposées, spécifiques à notre culture, en cas de crise dans le parcours de vie, vis-à-vis enfin d'une pathologie du temps propre aux sociétés modernes avancées. » [Fellous, 2001 : 16]

Nous supposons que Fellous parle de notre rapport à la temporalité en utilisant le mot *pathologie* : tout faire vite, le culte de la jeunesse et de la performance, l'incapacité de s'ennuyer [Lemoine, 2007], et l'occultation de la mort. Lors de l'analyse des données, nous allons explorer cet aspect plus en détails. Il est en effet intéressant que des adolescents qui vivent dans une société a priori hyperactive, qui ont peu de temps pour s'ennuyer, recherchent volontairement la solitude, le calme et l'ennui. Il se pourrait que cette *pathologie du temps* soit une des raisons pour lesquelles les adolescents observés se tournent vers ce phénomène. Voilà peut-être une piste parmi d'autres. Mais allons plus loin dans notre réflexion pour tenter de comprendre ce que ces nouveaux rites apportent de plus que les rites classiques religieux et laïcs.

Au fil de notre recherche, nous avons découvert qu'outre la quête de vision, il existe de nos jours des rites organisés dans la nature par des institutions sociales et ressemblant en partie à la quête de vision que nous avons observée. Nous avons découvert la quête de vision organisée par les centres d'accueil pour toxicomanes "Rives du Rhône" dans le canton du Valais [Albrecht, 2002], le *dispositif nomade* au foyer pour adolescents "Home Chez Nous" dans le canton de Vaud [Cornaz], et le *Solo* pratiqué au foyer pour adolescents "La Fontanelle", dans le canton du Valais [Gay, 1998]. Si nous avons bien compris, les deux derniers rites cités font entre autres référence à la nature en raison de ses propriétés éducatives intrinsèques. Si par exemple un adolescent refuse de prendre un imperméable avec lui, l'adulte ne peut que lui rappeler de s'en munir, mais n'a pas besoin de l'obliger : la nature le fera à sa place.

Nous n'avons pas étudié en détail ces trois derniers rites. Toutefois, nous pensons pouvoir affirmer sans trop sombrer dans les généralités que les rites institutionnels ci-dessus ne font pas référence au chamanisme comme le fait la quête de vision. Nous supposons que ces rites font appel à d'autres mythes, mais nous ne voulons pas nous aventurer dans ce terrain inconnu et hors sujet.

La quête de vision que nous avons observée semble donc être le seul rite faisant référence au chamanisme. Afin de mieux cerner cette conception du monde et la démarche qui en découle, une introduction au chamanisme paraît indispensable.

20. ANCIENNETE ET VARIETE DU CHAMANISME

« Depuis Micea Eliade, les nombreux travaux sur le chamanisme confirment sa déconcertante diversité et paradoxalement l'impression de profonde unité de ce phénomène plusieurs fois millénaire. (...) L'enracinement profond dans l'inconscient des hommes des croyances de type chamanique est confirmé pour certains spécialistes par des découvertes datant de la préhistoire. (...) On peut peut-être estimer que le chamanisme apparaît sans doute en même temps que les premières sépultures, peut-être vers 150'000 ans avant notre ère (...) lorsque les hommes découvrirent l'angoisse devant la mort, la naissance, les maladies. » [Vazeilles, 1991 : 71]

Au début de cette recherche, nous pensions que ce rite était un produit purement et simplement importé d'Amérique en Suisse et que nous n'avions aucune tradition semblable. En Suisse, l'Etat et les religions accompagnent les passages entre une étape et l'autre de la vie. L'organisatrice de ce rite se réclame pourtant, comme nous venons de le voir, à juste titre d'une *tradition pan-culturelle*. Ce phénomène a donc des racines très anciennes aussi chez nous; mais qu'en est-il de la quête de vision, cette idée qui peut nous paraître étrange de s'isoler en jeûnant pour recevoir des visions ?

TECHNIQUE DE LA TRANSE CHAMANIQUE

« Pour obtenir cet état de conscience altérée, il existe, en dehors des plantes modificatrices de conscience ordinaire, des techniques qui peuvent être combinées et dont les effets se conjuguent. Un jeûne de plusieurs jours provoque une hypoglycémie, et une privation de boisson entraîne une déshydratation. (...) Ces techniques, employées ailleurs par d'autres spécialistes du sacré, visent à faire entrer les sujets dans un état de *conscience modifié caractérisé par une dissociation de la personne*. » [Vazeilles, 1991 : 12]

Ces termes, « état de conscience modifié caractérisé par une dissociation de la personne », nous ont rendu curieux et nous ont amené à se poser des questions sur ce qu'ils renferment exactement. Nous pourrions penser que la personne qui est dans cet état n'a plus la même conscience de soi et de son environnement : *un dépassement du dualisme du moi et du non-moi, une interaction avec son environnement différente de l'ordinaire*, en quelque sorte ? Laissons pour l'instant en suspens cette question du *comment ça marche* pour y répondre dans le chapitre suivant et intéressons-nous encore un moment au chamanisme.

INITIATION ET OCTROI DES POUVOIRS

« Les pouvoirs chamaniques s'acquièrent de trois manières différentes : par transmission héréditaire, par vocation spontanée, c'est-à-dire appel ou élection par les Esprits, et par *quête volontaire*. (...) En Amérique du nord (...) les Indiens pratiquent une recherche volontaire des pouvoirs. Autrefois, presque tous les Indiens favorisaient un contact avec le surnaturel, chaque individu étant censé obtenir un esprit-gardien, le plus souvent vers l'âge de la puberté. Pour obtenir ce contact, les Indiens devaient effectuer une retraite dont la durée varie selon les tribus d'une nuit à vingt jours. (...) En principe les candidats se rendent en priorité dans des lieux hantés par les Esprits, les pics élevés, les cavernes, les

rives des lacs et des torrents. (...) En Amérique du nord, il est rare que les postulants emploient des hallucinogènes pour leur quête de vision. » [Vazeilles, 1991 : 41-43]

Nous retenons que le chamanisme nord-américain semble avoir de nombreuses caractéristiques communes avec la quête de vision moderne en Suisse. Premièrement, il n'a pas recours à des substances qui modifient la conscience. Deuxièmement, il est le plus souvent introduit lors de l'adolescence. Troisièmement, selon Vazeilles, le chamanisme nord-américain semble accessible à tout individu, et non pas à un seul élu dans le groupe, le chamane. Nous aimerions préciser que ces deux caractéristiques du chamanisme nord-américain – le fait d'opérer sans plantes hallucinogènes et le fait que le chamanisme ne soit pas que l'affaire du chamane , mais qu'il soit accessible à l'ensemble de la population –, ne sont pas réservées à cette seule forme de chamanisme d'Amérique du nord. Selon l'ethnologue Marie-Laure Schick, qui étudie le chamanisme sud-américain, ces deux caractéristiques se retrouvent dans bien d'autres cultures chamaniques [Schick, 2006].

Schick nous éclaire aussi sur l'histoire des différentes approches ethnologiques des chamanismes. Selon elle, les chamanismes ont successivement été abordés avec des approches *mystiques, psychologique et psychopathologique* [Schick, 2006]. Les ethnologues ayant étudié le sujet ont d'abord pensé que le chamane était un malade mental ou un mystique. Ensuite, l'intérêt s'est porté sur les plantes hallucinogènes et les états modifiés de conscience. Schick souligne en outre que ces approchés précédemment cités ont « une nette tendance à ignorer les dimensions sociales du chamanisme. Depuis les années 1980 environ, de nombreux anthropologues ont justement cherché à remettre le chamanisme dans son contexte social » [Schick, 2006].

En tenant compte de ces considérations, nous allons, lors de notre recherche, tout d'abord nous intéresser au contexte social des adolescents observés. Toutefois, quelques références à la psychologie et aux états modifiés de conscience nous semblent inévitables afin d'aborder ce phénomène dans toute sa complexité. Dans ce sens, intéressons-nous encore un moment au chamanisme et à la place que celui-ci accorde aux rêves.

CHAMANISME ET REVE : UNE EXPERIENCE VECUE

« Le chamanisme est une expérience vécue, partagée ne fût-ce que dans un rêve, dans l'écoute d'une histoire ou la participation à une fête. *Tout le monde est censé rêver, car le rêve est souvent considéré d'abord comme étant une faculté indispensable à la connaissance de soi et du monde, de la réalité en général.* Les chamanes amérindiens, parfois appelés "rêveurs", "docteur-sommeil" ou "docteur-rêve", rêvent plus et mieux que les autres. Dans une société chamanique amérindienne, tout le monde était un peu "docteur-rêve", (...) tout le monde connaissait donc des expériences visionnaires. (...) On n'a pas besoin de dormir pour rêver. Les chamanes et les visionnaires peuvent simplement entrer en transe légères, ou s'ils ont de l'expérience, entrer éveillés dans le rêve. (...) *Les modes d'action mentaux les plus puissants se trouvent dans les états de rêve ou de transe, les états de prière, les moments tranquilles ou au contraire, les périodes d'émotion intense. (...) Période de préendormissement et période de préréveil :* le complexe rêve-vision est souvent confondu chez les indiens. Toutes les techniques employées pendant la quête des pouvoirs tendent à provoquer ce demi-sommeil. » [Vazeilles, 1991 : 46 et ss]

Ces informations sont très intéressantes pour comprendre la quête de vision : tout le monde est un peu rêveur, le chamane rêve juste plus et mieux. Pour ce faire, on a besoin de tranquillité ou d'émotion intense. Nous verrons si les personnes observées lors de leur quête de vision cherchent effectivement à rêver lorsqu'ils se retirent du monde quotidien. En tout cas, le rêve tient une très grande place dans la théorie des créateurs de la quête de vision [Foster et Little, 2002 : 115]. Il est aussi important de

souligner la conception selon laquelle, comme nous l'avons vu dans le chapitre sur la systémique, il n'y a ni malade, ni thérapeute. Lors de l'accès au rêve, à *l'autre monde*, aucun intermédiaire religieux n'est nécessaire. Nous supposons que cette approche non hiérarchisée et l'accès direct au monde des rêves pourrait être susceptible d'attirer les adolescents observés. Ils sont seuls maîtres de leur destin et n'ont pas besoin de thérapeutes ou de dignitaires religieux pour se guérir ou accéder à un monde spirituel.

Vazeilles nous montre bien ce qu'attendent les adolescents lors de leur jeûne solitaire dans la forêt : soit le calme ou, au contraire, des périodes d'émotion intense susceptibles de faire apparaître chez les participants des rêves éveillés et des états alternés de conscience. Rêves, visions, états modifiés de conscience : ces termes nous amènent à la psychanalyse et, comme l'a déjà évoqué Lévi-Strauss [Lévi-Strauss, 1974 : 223] dans son chapitre *L'efficacité symbolique*, il existe des parallèles entre la cure chamanique et la psychanalyse. Et c'est précisément ce lien entre deux domaines a priori distincts, évoqué un peu plus haut dans la citation de Segalène, qui caractérise ce nouveau type de rite. Vazeilles vient confirmer cette conception du phénomène en citant un panel varié de chamans amérindiens qui viennent en Europe pour pratiquer, parfois en collaboration avec des psychothérapeutes européens, ou d'ethnologues et psychologues européens qui partent se former au sein des peuples pratiquant le chamanisme. [Vazeilles, 1991 : 91 et ss]. Afin de comprendre le phénomène du néo-chamanisme, qui *réinvente* des chamanismes anciens et les marie avec diverses psychothérapies, nous allons évoquer son contexte et les différentes approches possibles.

21. NEOCHAMANISME

Pour commencer, nous aimerions parler de deux personnages emblématiques du néo-chamanisme, les ethnologues Carlos Castaneda et Michael Harner. Le premier doit sa notoriété à sa thèse, qu'il soutient en 1968 et intitulée *Les enseignements de Don Juan*, qu'il publie aussitôt sous le titre *L'herbe du diable et la petite fumée*. Selon l'ethnologue Jean-Patrick Costa, « son travail est fort mal vu par les ethnologues : les éléments concernant la vie des Indiens sont pratiquement absents alors qu'une large place est laissée à ses voyages oniriques ».

Moins connu que Castaneda, l'ethnologue Michael Harner est le deuxième personnage emblématique du néo-chamanisme. Ses études en anthropologie de terrain débutent en 1960 dans des tribus d'Indiens d'Amérique du nord. Selon Costa : « Dix ans plus tard, il anime une série de symposiums sur les plantes psychoactives, dont il publie certains textes sous le titre *Hallucinogènes et chamanisme*. En 1979, son troisième livre se démarque de l'ethnologie classique. Dans *La Voie spirituelle du chamane*, il rassemble ses expériences sous hallucinogènes réalisées avec les Indiens, quelques considérations ethnologiques, et surtout une série de méthodes pratiques permettant d'accéder à ce qu'il appelle un "état de conscience chamanique" (ECC) sans recours aux plantes psychoactives. Certains de ses détracteurs n'ont pas manqué de dire qu'Harner "avait pris le train de Castaneda en marche". Car, dès 1972, il monte en Californie la *Foundation for Shamanic Studies*, qui propose quantité de stages s'inspirant de certains rituels sibériens, indonésiens et nord-amérindiens. Le but est ici clairement affiché, il s'agit de pratiquer un "chamanisme pour soi", de développer ses capacités intérieures de guérison, de se sentir en harmonie avec l'Univers. Ainsi, en moins d'une trentaine d'années, près de 20'000 Occidentaux ont été formés aux techniques de Harner. Certains d'entre eux ont même ouvert leur propre école de chamanisme dans leur pays d'origine. » [Costa, 2001 : 3 et ss]

Nous voyons donc que le néo-chamanisme est au début une affaire d'anthropologues et d'ethnologues et que certains parmi eux ont ensuite rendu ces savoirs accessibles au grand public. L'ethnologue François Kaech précise d'ailleurs que « les personnes impliquées dans ce genre de pratiques emploient

explicitement le terme de chamanisme pour décrire le contenu de ces activités, à la différence des chercheurs en sciences sociales qui parlent, quant à eux, de néochamanisme(s). » [Kaech, 2009 : 1]

D'une manière générale, les avis des ethnologues au sujet du néochamanisme diffèrent fortement, en allant du plus sceptique au plus enthousiaste. Le néochamanisme peut-être considéré comme une exploitation des savoirs traditionnels des *véritables* indiens et une manière de se faire de l'argent sur un *marché* de la guérison et de la spiritualité [Vazeilles 2003 : 268 et ss]. Cette forme de *néo-colonialisme* est dénoncé depuis les années 1980 par l'association dite *Cercle des anciens* (angl. : *Elder Circle*). Le but supposé des néo-chamanes pourrait aussi être de répondre par un chamanisme fortement simplifié à une demande en émotions fortes et un manque de spiritualité de la part des Occidentaux. Voilà pour les aspects négatifs. A l'inverse, il existe aussi d'innombrables livres et revues proche du *New Age* qui glorifient le (néo)-chamanisme sans aucune distance réflexive. Vazeilles conclut que certains ouvrages des néo-chamanes « ont contribué à faire connaître de manière positive la sagesse séculaire des populations autochtones ». Il serait tout à fait possible que des applications utiles pour l'Occident découlent de cette sagesse séculaire, par exemple dans le domaine des psychothérapies. Dans notre recherche nous adopterons une position des plus neutres : nous cherchons avant tout à savoir ce que la quête de vision pourrait apporter aux adolescents observés, et non pas à juger d'emblée ce phénomène.

Afin de comprendre ce phénomène des nouveaux rites, qui marient néo-chamanisme et psychothérapie, nous allons évoquer le contexte historique de la nébuleuse mystique ésotérique *New Age* et en esquisser les principales caractéristiques.

22. LA NEBULEUSE MYSTIQUE-ESOTERIQUE ET LE *NEW AGE*

Ce sujet étant à la fois très vaste et hétéroclite, nous prions par avance le lecteur de nous excuser de n'en donner ici qu'un aperçu incomplet. Notre intérêt pour ce sujet est avant tout motivé par les parallèles et influences qu'il pourrait avoir avec notre terrain d'observation. Pour de plus amples informations, nous ne pouvons que recommander l'ouvrage très complet de Paul Heelas, professeur en histoire des religions à l'université de Lancaster. Le phénomène *New Age* étant justement très hétéroclite, il est aussi appelé *nébuleuse mystique-ésotérique* par certains auteurs [Champion, 1990 : 26].

Dans *Modernité et nouvelles voies spirituelles, exemple de la nébuleuse mystique-ésotérique*, Schick expose une approche de la modernité et de la spiritualité qui semble importante pour notre recherche si nous voulons comprendre pourquoi les adolescents se tournent vers la quête de vision [Schick, 2003 : 8-17]. Si nous résumons très succinctement le texte de Schick, nous retenons que « Weber a bel et bien esquissé une archéologie de la modernité, en observant la tendance à la rationalisation, à l'individualisation des valeurs, ainsi qu'à la spécialisation et à l'autonomisation des différentes sphères sociales. Il a aussi fait remarquer que la religion ne joue plus le rôle d'une construction de sens collectif, et que bien au contraire, elle est repoussée, dû à la rationalité dominante, vers les marges de la société ou comme il le dirait, dans le domaine de l'irrationnel. (...) Les Eglises sont devenues incapables de contrôler un processus qu'elles ont elles-mêmes contribué à former, le processus de modernisation qu'elles subissent comme une agression. Les légitimations religieuses du monde perdent leur crédibilité, car le mode de pensée religieux qui affirme qu'il existe un ordre transcendantal qui puisse expliquer l'ordre du monde, se trouve disqualifié dans un univers régi par le pragmatisme rationaliste. Le processus de sécularisation remet en question l'avenir du christianisme dans la société moderne. Mais peut-on pour autant en conclure que dans les sociétés modernes, religion et modernité s'excluent mutuellement ? » [Schick, 2003 : 8].

Nous trouvons cette dernière question de Schick particulièrement intéressante pour notre sujet de recherche. En effet, on se pose la question de savoir pourquoi, en 2008 en Suisse, des adolescents ont décidé de faire un rite chamanique venu d'une autre époque. Rappelons que ce rite a été *réinventé* et mis au goût du jour dans les années 1970 en Californie, à une époque où on a pu observer un "boum" des nouvelles voies spirituelles. Schick nous explique que :

« Lors du "boum" des nouvelles voies spirituelles, certains auteurs, toujours dans l'optique d'une incompatibilité entre religion et modernité, ont expliqué l'apparition de celles-ci en faisant référence à la crise de la modernité qui eut lieu dans les années où les nouvelles voies spirituelles ont foisonné. Cette crise, qui remet en question certaines des valeurs modernes, ne pourrait engendrer que des protestations de courte durée car elle-même ne serait que temporaire. L'apparition des nouvelles voies spirituelles est perçue comme une des nombreuses protestations aux valeurs modernes liées à un dysfonctionnement temporaire de la modernité. Plus tard, des analystes ont cru déceler le déclin de la modernité dans ce "renouveau religieux". L'Occident aurait mis le pas, depuis les années 1960-70, dans une nouvelle période historique, la post-modernité, dans laquelle d'autres valeurs sont soutenues. Les nouvelles voies spirituelles, dont la nébuleuse mystique-ésotérique, attestent l'existence d'une recherche sociale d'un autre type de rationalité que celle proposée par la modernité. Par conséquent, il s'agit de la fin de la domination de la rationalité économique. » [Schick, 2003 : 14]

« Réalisme pratique, efficacité individuelle et tolérance : si les réseaux de la nébuleuse mystique-ésotérique attirent des chercheurs de sens que rebutent les appartenances fortes et les orthodoxies structurées promues par les grandes institutions religieuses, c'est parce que ces thèmes font directement écho aux valeurs d'une société libérale démocratique, dans laquelle chacun, à son rythme, doit pouvoir accéder à sa propre vérité, sans prétendre, à aucun moment, pouvoir ou devoir l'imposer aux autres. » [Hervieu-Léger 2001 : 88, cité dans Schick 2003 : 15]

Suite à cette contextualisation de la nébuleuse mystique-ésotérique, intéressons-nous à présent plus précisément à ses causes et conséquences :

« Par ailleurs, la crise des années 1970 met en avant le fait que la technique, l'abondance des biens matériels ne procurent pas forcément le bonheur. L'individualisme utilitaire prôné par la modernité est incapable de fournir un système de signification sur le plan personnel et social. Les individus issus de la crise des années 1970 contestent cette individualisme utilitaire qui donne toute puissance à l'argent, au pouvoir, au savoir scientifique pour proposer un nouveau type d'individualisme insistant sur la conscience de soi à travers la revalorisation des sentiments. Pourtant l'individualisme utilitaire continue d'être la valeur dominante dans le système social tout en perdant son autorité morale. C'est que les mouvements spirituels nés dans ou après la contre-culture, dont la nébuleuse, n'ont pas produit un système de valeurs stables et institutionnalisables. » [Schick, 2003 : 16].

Ces informations paraissent a priori coïncider avec la population observée : autant que nous le sachions jusqu'à présent, les adolescents sont issus de la classe moyenne et jouissent donc d'un capital économique confortable, mais ils semblent chercher quelque chose de plus à travers la quête de vision. Peut-être une possibilité d'apprendre à se connaître, à vivre ses émotions, et une spiritualité en dehors d'un *système de valeurs stables et institutionnalisables* ? Nous allons chercher à le savoir à travers cette recherche. Laissons pour le moment Schick conclure le sujet de la *spiritualité moderne* :

« Si la vision de l'histoire en tant que progrès s'est effritée au cours d'un 20^e siècle traumatisé par les guerres et les catastrophes économiques, il n'en reste pas moins que les valeurs fondatrices de la modernité – la raison, le progrès etc. – demeurent. La modernité encourage le changement, elle veut en savoir toujours plus, produire toujours plus et toujours plus vite. Or, selon Danièle Hervieu-Léger (1999), le changement, en tant que valeur et en tant que réalité sociale, crée un effet de vide social pour les

individus qui vivent dans une espèce d'insécurité permanente. Il crée donc un espace pour des productions imaginaires qui comblent l'écart entre le monde quotidien ordinaire avec ses contraintes, et cette aspiration à l'abolition de toutes les limites que la modernité ne cesse de relancer. « L'opposition entre les contradictions du présent et l'horizon du futur crée, au cœur même de la modernité, un espace d'attentes, dans lequel se développent, le cas échéant, de nouvelles formes de religiosité permettant de surmonter cette tension : représentations nouvelles du "sacré" ou appropriations renouvelées des traditions des religions historiques. » (Hervieu-Léger, 1999 : 40)

La modernité crée donc des demandeurs de sens.

« Si modernité ne veut pas dire éviction sociale de la religion, il n'en reste pas moins qu'elle marginalise les grandes synthèses religieuses. C'est une nouvelle forme de religiosité qu'elle inspire, une religiosité qui est tout d'abord non institutionnelle. En ce sens, la sécularisation concerne une "privatisation de la religion" plutôt qu'une éradication de la religion. Par ailleurs, la modernité produit des croyances pragmatiques, tournées vers le résultat qu'elles peuvent apporter dans la vie d'ici bas. Elle inspire une nouvelle conscience religieuse qui se base sur des inspirations modernes, dont la principale est l'idée d'un épanouissement individuel. Cette nouvelle forme de religiosité vise, pour l'individu, dans un premier lieu à trouver cet état de bien-être tellement prôné par la modernité. (...) C'est en ce sens que je propose de parler de la nébuleuse mystique-ésotérique comme d'un type de "spiritualité moderne", car les croyances fondamentales qu'on retrouve dans ce genre de mouvements spirituels sont directement inspirées par des valeurs modernes. » [Schick, 2003 : 17].

Lors de notre recherche, nous verrons si les adolescents observés sont en effet *demandeurs de sens* et à la recherche *d'un épanouissement individuel*. Si c'est le cas, cela viendrait conforter notre hypothèse que ce rite permettrait aux participants de faire une expérience pragmatique de la spiritualité, une *découverte de soi* par introspection, par familiarisation au *dialogue intérieur*, et donc une initiation à *l'autonomie*.

Après avoir eu un bref aperçu du développement des religions et de la spiritualité de l'époque moderne et post-moderne, intéressons-nous à présent plus précisément au *New Age*, une manifestation parmi d'autres de la nébuleuse mystique-ésotérique.

23. QUID DU NEW AGE ?

« Voici qu'en effet à partir des années 1960-80 un mouvement en provenance des Etats-Unis s'est développé comme feu de brousse dans les milieux anglophones, puis germanophones et francophones : le *New Age*, ou *Nouvel Age*, lié à l'avènement de l'Ere du Verseau. Astrologiquement cette Ere débute lorsque le lever du soleil à l'équinoxe de printemps passe du signe zodiacal des Poissons à celui du Verseau. Ce signe d'air symbolise l'effusion bénéfique et fertilisante de la prospérité et de la paix. (...) L'idée essentielle est que l'humanité est en train d'entrer, à la veille du prochain changement d'ère, dans un âge nouveau de prise de conscience spirituelle et planétaire, écologique et mystique, d'harmonie et de lumière, marqué par des mutations psychiques profondes. » [Vernette, 1993 : 3-10] Jusqu'à présent, tout cela paraît encore un peu abstrait. Tentons une approche de plus en plus concrète.

CARACTERISTIQUES PRINCIPALES

« Une religion post-moderne [Vernette, 1993 : 14]

Le nouveau paradigme revendique de même au plan religieux la primauté de l'expérience personnelle directe, intérieure, sur le magistère des religions, sur les dogmes et les pratiques formalistes. A la soumission à une hiérarchie, il oppose le sentiment d'une présence active et sentie de l'Esprit. »

Ces caractéristiques semblent se retrouver dans la quête de vision : une expérience personnelle en dehors des dogmes des religions classiques. Paul Heelas n'utilise d'ailleurs pas le terme *religion* pour décrire ce phénomène, mais parle d'un *mouvement*, une *entité non organisée, sans aucune administration centralisée*. [Heelas, 1996 : 16]

D'une manière générale, Vernet [Vernet, 1993 : 19] et Heelas [Heelas, 1996 : 225] formulent les caractéristiques communes suivantes :

« - Le primat de l'expérience personnelle et directe comme critère de validation d'un cheminement spirituel, ce qui va de pair avec l'acceptation tolérante de la pluralité des voies, dans cette idée universaliste que toutes les religions convergent vers une Unité transcendante ;
- une vision holistique des choses fondées sur l'origine unique de l'Energie animant l'ensemble des phénomènes humains et cosmiques et sur la loi des correspondances entre les différents ordres du réel ;
- l'amour et la compassion comme fondement du regard sur les êtres, dans un état d'esprit positif et ouvert qui bannit la peur ;
- la contestation des idoles de la modernité, de la dictature de la raison et de la technique, de *l'establishment* et du "système" en place, une attitude de contre-culture fondée sur le primat déjà signalé de la transformation intérieure pour transformer la société. »

En effet, a priori, la quête de vision en tant que phénomène plutôt marginal ne semble pas viser, comme d'autres rites de passage classiques, une reconnaissance par l'ensemble de la société du changement de statut social des participants. Le but semble a priori plutôt être une expérience personnelle menant à une transformation de la personne qui, à son tour, engendre une transformation de la société. Comment se fait-il que les participants choisissent de faire ce type de rite de passage ? Nous supposons qu'ils doivent avoir un certain capital culturel, des références personnelles qui leur permettent d'entrer en relation avec ce rite. Pour vérifier la justesse de cette hypothèse, nous allons examiner de près le contexte de vie des ados observés, surtout la famille et l'école.

En plus d'être un mouvement très hétérogène, Heelas nous fait aussi remarquer que le terme *New Age* déplaît à beaucoup de personnes en lien, d'une manière ou d'une autre, avec ce mouvement. Certains ne l'aiment pas car ils pensent être associés à une version (supposée) corrompue qui ne vise que l'augmentation de la prospérité matérielle. D'autres rejettent simplement ce terme parce qu'ils n'aiment pas être *étiqueté* (angl. : *labelled*) [Heelas, 1996 : 17]. Nous examinerons donc également la relation qu'entretiennent les personnes observées avec ce terme *New Age*.

Nous venons de voir que le *New Age* est un terme générique qui regroupe un ensemble de pratiques hétérogènes. Plus concrètement, depuis les années 1950 environ, une multitude de découvertes dans le domaine de la psychologie sont faites et de nouvelles thérapies qui en découlent voient le jour, alliant corps et esprit : la psychologie transpersonnelle, la *Gestalt* thérapie, l'analyse transactionnelle, la programmation neurolinguistique, la bioénergie, la méthode Feldenkrais, l'eutonnie, la sophrologie [Vernet, 1993 : 61] et [Heelas, 1996 : 90].

Et parallèlement à cet ensemble de nouvelles psychothérapies, le vécu personnel de passages critiques au cours de la vie et des expériences particulières sont mis en exergue par le *New Age*. Selon Vernet, chacun a fait une fois ou l'autre dans sa vie l'expérience d'une façon neuve de percevoir les rapports entre les choses. Cela peut être à l'occasion d'une pratique nouvelle de méditation, d'une grave maladie ou d'un retour d'un coma avancé, de l'audition d'une musique, d'une randonnée dans la nature ou de l'usage de drogues psychédéliques.

Pour notre recherche, nous retenons l'hypothèse que le passage entre l'enfance et l'âge adulte est en soi une petite révolution de la perception, un changement de paradigme. La quête de vision semble ritualiser ce passage tout en valorisant l'instabilité, voire tirer profit de la remise en question consécutive à cette crise, qui pourrait aboutir à un élargissement de la conscience. La quête de vision propose à la personne participante de *mourir* symboliquement dans la nature pour *renaître* de manière modifiée, initiée. La quête de vision peut aussi se faire à n'importe quel âge, mais l'adolescence semble être l'âge le plus propice pour opérer cette transformation, puisqu'elle se déroule de toute manière. Mais d'où viennent ces idées de premier abord surprenantes ?

LES SOURCES DU *NEW AGE*

Formulé de manière très simplifiée, le *New Age* est constitué d'une mosaïque de courants, d'écoles et de pratiques qui synthétisent des traditions ésotériques occidentales, des anciennes sagesses orientales et des découvertes scientifiques du 20^e siècle. Le *New Age* s'inspire entre autre du gnosticisme et de l'hermétisme, et plus récemment de l'ésotérisme, de l'alchimie, de la Kabbale, voire de la magie et de l'occultisme. Aujourd'hui, les mouvements les plus connus dont s'inspire le *New Age* sont la Théosophie (Blavatsky) et l'Anthroposophie (Steiner), le Martinisme et les Roses-Croix.

« Le fil rouge qui traverse pour ainsi dire les courants qui descendent de la Théosophie, est l'idée que le moment est venu de faire connaître au plus grand nombre un savoir secret commun à toutes les religions jusque là réservé aux initiés. » [Vernette, 1993 : 24 et ss]

Ensuite, juste avant la dernière guerre mondiale, « ...le rush vers l'Inde annonçait les voyages des hippies vers Katmandou et l'entrée des gurus et sectes orientales aux Etats-Unis. (...) René Guénon puise aux Vedas hindous et termine sa vie comme soufi au Caire. Jung, le psychanalyste, intègre les dieux de l'Inde à l'inconscient collectif. » [Vernette, 1993 : 27]

Une de nos questions de recherche est de comprendre le contexte de vie des adolescents observés. Trois des quatre adolescents étaient scolarisés dans une école privée qui pourrait s'être inspirée plus ou moins directement des méthodes pédagogiques dite de la *pédagogie de la réforme*, que nous avons abordée dans l'introduction. La pédagogie de la réforme est à son tour largement influencée par les écoles Steiner et Montessori. Maria Montessori (1870-1952) serait, selon Heelas, également issue du *camp des théosophes* [Heelas, 1996 : 77]. Nous nous pencherons aussi sur la remarquable ressemblance des termes utilisés par la théosophie, l'anthroposophie, le *New Age* et par la quête de vision : *L'initiation a un savoir caché commun à toute l'humanité*.

Dans un tout autre registre, Heelas parle d'une attitude consumériste des adeptes du *New Age* : le terme *new age* étant très vague, on peut à peu près tout y rattacher, et certaines personnes en recherche de sens se comportent comme des consommateurs qui font leurs emplettes. Pourtant, l'initiation et le développement personnel seraient un moyen et non pas une fin en soi. [Heelas, 1996 : 221]

Heelas parle dans ce sens aussi de *psychologisation de la religion* et de *sacralisation de la psychologie* [Heelas, 1996 : 18-36]. Bien qu'elles soient un peu trop généralistes, il nous semble que ces formules sont a priori pertinentes pour la quête de vision. Les inventeurs de la quête de vision insistent aussi sur ce point : le but est avant tout de se *soigner*, mais pas par pure égoïsme. L'idée est que non seulement tout le système familial puisse être *guéri*, mais aussi, dans une conception plus large, l'ensemble de l'humanité et l'ensemble de l'univers. Forster et Little affirment aussi dans leur livre que la vision n'est qu'un *véhicule* [Forster et Little, 2002 : 89]. Au participant d'en faire quelque chose de concret ensuite !

Nous prêterons une attention toute particulière à cette question lors des interviews des personnes rencontrées. En d'autres termes, quel est le but de ce rite : une meilleure intégration dans la société et/ou un développement personnel ?

Cette idée de se soigner pour soigner la communauté, la terre et l'univers, et inversement, surprend lorsqu'on l'entend pour la première fois. Afin de mieux cerner l'idée globale qui se cache derrière, donnons une dernière fois la parole à Vernet :

« Se soigner pour soigner la terre, Gaia. A la racine de toutes les maladies : le paradigme matérialiste et technocratique qui a amené l'homme à traiter la Terre comme une simple carrière de matériaux et son corps comme un simple laboratoire mécanisé, en méconnaissant le lien unissant l'une à l'autre et l'une à l'autre à la conscience universelle. Il s'agit donc pour l'homme de retrouver ses liens de parenté avec la Nature. » [Vernet, 1993 : 81]

Ce dernier paragraphe nous apprend beaucoup sur les motivations profondes des organisateurs de la quête de vision. En effet, lors de nombreuses discussions avec Ulrike, organisatrice du rite observé, des thèmes identiques revenaient souvent et la motivation principale semblait évidente : il faut entreprendre quelque chose pour éveiller les humains afin qu'ils reprennent conscience du lien qui les lie à l'écosystème. Si nous continuons à détruire notre environnement, la terre sera bientôt inhabitable. Pour ce faire, il faudrait des adultes responsables, indépendants, affranchis et engagés.

Nous pouvons constater que cette conception très large de la responsabilité, qui englobe l'écosystème tout entier, contraste avec celle communément admise. En effet, lorsque Galland parle de la responsabilité d'un jeune adulte, il se réfère majoritairement à une responsabilité professionnelle et envers ses proches, voire la famille qu'il est peut-être en train de fonder. [Galland, 2001 : 17]

Cette conception de la responsabilité écologique dont nous venons de parler nous amène à nous intéresser à *l'écologie des profondeurs*. Ce concept nous vient de Serge Rochon, professeur québécois déjà cité qui étudie le même phénomène que nous. En examinant les textes sur le *New Age*, nous sommes arrivés à la conclusion que ce terme est très vague et fourre-tout. Il nous semble en revanche que ce concept, *l'écologie des profondeurs*, est plus approprié pour décrire l'univers mythique et symbolique dans lequel se situe la quête de vision.

24. LE NEO-CHAMANISME ET LES ETATS MODIFIES DE LA CONSCIENCE

Afin d'en apprendre plus sur le sujet des états modifiés de la conscience, nous avons interviewé l'un des spécialistes en la matière, Carlo Zumstein, psychologue suisse et fondateur de la *Foundation for Living Shamanism and Spirituality (FLSS)*. Suite à des études de psychologie et de psychopathologie auprès de l'université de Zürich, Carlo Zumstein dirige pendant cinq ans un centre de sevrage aux dépendances. Puis il entreprend de nombreuses formations post-grades, dont les thérapies *Gestalt* et familiale, l'hypnose clinique, l'analyse existentielle et la programmation neurolinguistique. Il travaille depuis 1984 en tant que psychothérapeute indépendant et traite surtout des personnes dépressives. Nous l'avons contacté le 15 mai 2008 par courriel et lui avons posé entre autres la question suivante :

Serait-il possible que la solitude dans la nature et le jeûne, accompagnés d'une préparation spécifique pour clarifier la motivation et un questionnement précis, suscitent un état de conscience modifié et une perception modifiée ?

Réponse de Carlo Zumstein :

« J'aimerais répondre à votre question de la manière suivante :

Même sans préparation spécifique et questionnement précis, toutes sortes de privations sensorielles ont des effets modificateurs de conscience. La solitude dans la nature, même sans jeûne, est une forme d'appauvrissement de stimulus à travers la solitude, le calme, le manque de distraction et de nourriture, la monotonie, etc. De plus, des processus physiques naturels, comme le manque de sucre (hypoglycémie) et éventuellement d'eau, ont un effet de modification de la conscience.

L'effet modificateur de conscience de la privation de sens est beaucoup plus lent que celui de la surcharge sensorielle, donc la solitude et le jeûne doivent se faire sur un plus long laps de temps, éventuellement sur plusieurs jours.

Un but/intention (all. : *Absicht*) précis et une bonne préparation sont utiles pour diriger l'état modifié de conscience dans une direction positive et peuvent dans certaines circonstances prévenir des états anxieux et des déchaînements agressifs et préparent à une initiation, c'est-à-dire une ouverture à de nouvelles forces et facultés, tout comme une transformation de la personnalité. Qu'un détachement des anciens schémas de vie et liens familiaux ait lieu ou non dépend certainement aussi de la préparation à la quête de vision. (...) Les classiques comme Erickson, qui ont approché le sujet du point de vue psychologique, peuvent être utiles. »

Comme nous venons de le voir, selon Zumstein, une préparation n'est pas nécessaire pour atteindre un état modifié de conscience, mais souhaitable si on veut *diriger la conscience dans une direction positive* et prévenir *des états anxieux et des déchaînements agressifs*. En analysant les éléments en présence, nous arrivons donc à en distinguer trois : premièrement le but/l'intention du participant, deuxièmement la préparation en groupe au rite lors duquel il sera confronté à un état modifié de conscience, et troisièmement l'état modifié de conscience lui-même, dû au jeûne et à l'isolement, qui a l'air bien imprévisible. Cette séparation du phénomène en trois éléments distincts nous a été inspiré par les travaux des psychiatres Timothy Leary [Leary, 1969], Norman E. Zinberg [Zinberg, 1984] et Stanislav Grof [Grof, 1990].

Pour décrire les éléments déterminants lors d'une expérience psychédélique, les psychiatres précédemment cités distinguent *set*, *setting* et *substance*. En français, le *set* est l'ensemble des prédispositions personnelles de l'individu qui fait l'expérience. Le *setting* est le contexte, l'environnement de la personne. Et la *substance* est caractérisée par la qualité et la quantité de la substance hallucinogène consommée. Or, en la matière, il n'y pas de substance. Mais nous savons à présent que le jeûne et la solitude peuvent entraîner des effets comparables à la prise d'hallucinogènes. Nous allons donc baser notre observation sur ces trois facteurs : premièrement, la motivation de la personne ou ce qu'elle recherche, deuxièmement son contexte de vie au sens large, et troisièmement l'influence ou l'action que peut avoir l'effet modifié de la conscience sur la personne. Nous supposons pour le moment que ces trois facteurs interagissent et permettent à la personne de vivre un moment très particulier.

Le conseil de Zumstein de nous pencher sur les écrits d'Erickson et l'autohypnose s'est avéré fructueux : il est venu enrichir notre travail d'une approche psychologique très pragmatique de l'inconscient et des moyens pour y accéder. Nous nous posons d'ores et déjà la question des similitudes entre les *forces et êtres* rencontrés dans le chamanisme et les *peurs et ressources* de l'inconscient rendus accessibles par l'hypnose Ericksonienne. Les deux approches semblent avoir des démarches et des fins semblables : le rêve éveillé, qui rend accessible le *guide intérieur*. Seule la conception de la nature de ces *êtres* et de ce *guide* semble différer : pour les uns il est extérieur à soi, pour les autres il loge en nous, au plus profond de nous-même. La quête de vision semble jouer avec cette ambivalence entre *l'extérieur* et *l'intérieur*. Lors du rite, tout l'environnement devient un support pour les projections des participants.

25. LES ETATS MODIFIES DE LA CONSCIENCE, L'AUTOHYPNOSE ET LA DIALECTIQUE INTERIEURE

Nous tenons à préciser que les états modifiés de conscience ne sont pas forcément aussi spectaculaires que l'on pourrait le croire trivialement. Ce dont nous parlons ici n'a rien à voir avec "l'éléphant rose" des croyances populaires ! Selon Erickson, chacun d'entre nous vivrait quotidiennement plusieurs états modifiés de conscience sans pour autant s'en rendre compte. Sylvie Tenenbaum, psychothérapeute, auteur et formatrice pratiquant l'hypnose, l'analyse transactionnelle et la programmation neuro-linguistique, vient nous donner une introduction à l'hypnose ericksonienne.

« Un homme en éveil pourrait bien être un homme qui accepte de franchir les limites de sa conscience pour accéder à cette partie qui demeure dans l'obscurité au plus profond de lui : son inconscient. Cet inconscient, il va le rencontrer grâce à l'hypnose. *Ce sommeil qui éveille*, ainsi que l'appelait Milton Erickson, lui permettra d'accéder à son propre thérapeute personnel, l'expert qui est en lui, le mettant à même d'accomplir le travail nécessaire à son bien-être. » [Tenenbaum, 2005 : 1]

Nous retenons surtout trois éléments de l'hypnose ericksonienne pour notre recherche. Premièrement, la facilité d'accès. L'hypnose peut soit se faire avec l'aide d'une personne extérieure, par exemple un psychologue, soit se faire tout seul. Dans ce cas, il s'agit d'autohypnose. Nous tenons à préciser que l'hypnose n'a rien à voir avec la représentation triviale qui prétend qu'on pourrait hypnotiser quelqu'un contre son gré. L'hypnose, et a fortiori l'autohypnose, ne peut se faire qu'avec le consentement et la volonté de la personne hypnotisée. Comme nous l'avons déjà dit, l'hypnose n'est pas forcément très spectaculaire. Deuxièmement, le mode d'accès. Il existe différentes *techniques inductrices*. Certaines utilisent des mots, d'autres des images mentales pour accéder à des états modifiés de la conscience. Nous supposons que certaines paroles et certains gestes pendant le rite pourraient posséder de telles *propriétés inductrices*. Par exemple, les candidats sont invités à formuler avec leurs propres mots et de manière ritualisée leur but, ou *pourquoi* ils entreprennent leur quête. Ces phrases pourraient induire les personnes dans un état modifié de conscience et leur permettre d'accéder à leur *guide intérieur*. Troisièmement, nous tenons à souligner le potentiel d'une telle démarche, comme l'a déjà entrepris Tenenbaum ci-dessus. L'accès à son inconscient peut nous permettre de modifier des anciens schémas de vie et d'en instaurer de nouveaux.

Dans le même ordre d'idée, Carl Gustav Jung parle *d'enfant intérieur* [Jung, 1964]. Selon lui, au cours de l'enfance et de la socialisation, nous refoulons petit à petit nos pulsions primaires et perdons l'accès à notre moi inconscient ou enfant intérieur. Au moment de l'adolescence, cette tension résultant du refoulement deviendrait particulièrement intense. Selon Jung, aller à la rencontre de son moi inconscient et entretenir une véritable dialectique avec lui serait non seulement important pour notre santé mentale, mais aussi au plus haut point instructif : nous revenons en quelque sorte au *connais-toi toi-même* de Socrate. De plus, selon Jung, nous posséderions non seulement un moi inconscient, mais il nous serait également possible d'accéder à un inconscient collectif. Nous nous demandons si l'accès à cet inconscient collectif pourrait nous éclairer sur le fonctionnement, tout aussi inconscient, des systèmes familiaux.

Depuis les années 1960, de nouveaux rites sont apparus parallèlement aux découvertes intervenues dans le domaine de la psychologie que nous avons citées ci-dessus. D'un certain point de vue, nous pourrions les placer dans le contexte de la mouvance ésotérique mystique *New Age* abordée dans le chapitre précédant. Comme nous l'avons déjà évoqué, les rites se transforment et les rites contemporains ont souvent des racines très anciennes revisitées et mises au goût du jour.

26. L'ÉCOLOGIE DES PROFONDEURS

Le terme *écologie des profondeurs* (angl : *Deep Ecology*), qui propose une nouvelle vision des rapports de l'homme avec la nature, a été créé par le philosophe norvégien contemporain Arne Næss. En somme, il s'agirait de passer de l'écologie classique anthropocentrique à une écologie profonde biocentrique. En d'autres termes, ne plus considérer la satisfaction des besoins humains comme prioritaires et attribuer au reste du vivant le statut de ressource, mais prendre en compte les besoins de l'ensemble de la biosphère.

Arne Næss et bien d'autres après lui se sont largement inspirés des écrits d'Henry Thoreau, essayiste, philosophe, mémorialiste et poète américain du 19^e siècle.

Enfin, nous allons nous référer ci-dessous à Rupert Sheldrake, scientifique anglais spécialiste de biochimie et de biologie cellulaire.

Sheldrake « ...cherche à comprendre comment l'homme en est arrivé à considérer la nature comme entité inerte. Il montre que si la conception mécaniste a voulu tourner le dos aux superstitions ancestrales, elle est à son tour devenue dogmatique et sclérosée. La science du 20^e siècle, cependant, a remis en question cette vision réductionniste du cosmos. Les notions d'indéterminisme, de spontanéité et de chaos ont balayé les vieux schémas. Ce que les traditions spirituelles considéraient comme des puissances invisibles paraît correspondre à une infinité de champs dont nous ne connaissons qu'une partie infime. (...) On redécouvre aujourd'hui que le cosmos possède une force créatrice, qu'il est capable de s'autodéterminer, en somme qu'il est un être vivant. » [Sheldrake, 2001 : 290]

Nous trouvons cette description du monde vivant particulièrement intéressante pour notre recherche, car elle englobe la systémique dont nous avons parlé plus haut et pourrait nous éclairer sur la composante des interactions supposées des adolescents avec la nature lors du rite. En outre, le terme *écologie des profondeurs* est plus précis et mieux défini que le très nébuleux *New Age*. Il semble bien décrire le rapport que l'homme pourrait avoir avec la nature à notre époque post-moderne, ou de modernité avancée.

METHODOLOGIE

27. CADRE METHODOLOGIQUE

Dans ce chapitre, nous allons expliciter notre processus de production de données et faire apparaître les multiples obstacles, enjeux et précautions. En résumé, ce processus s'est déroulé en six étapes :

1. Pré-enquête, premières lectures, immersion dans un milieu et constitution d'un réseau.
2. Premiers contacts avec le terrain et premiers entretiens compréhensifs.
3. Observations participantes.
4. Seconds entretiens compréhensifs.
5. Confrontation des observations avec la théorie, ruptures épistémologique et élargissement du cadre théorique.
6. Synthèse et rédaction.

Nous pouvons d'abord souligner que ce processus n'a rien de linéaire.

« Le choix des interlocuteurs s'opère ainsi pour une bonne part par "buissonnement" ou "arborescence" : de chaque entretien naissent de nouvelles pistes, de nouveaux interlocuteurs possibles, suggérés directement ou indirectement au cours de l'entretien. » [Sardan, 1995 : 95]

Personnellement, nous le décrivons volontiers comme un *processus organique multidimensionnel*. Afin de consigner par écrit cette *arborescence* et arriver à la représenter graphiquement, nous avons eu recours à la technique du *mind-mapping*. Cette technique de *plan mental* consiste à noter les pistes de réflexion de manière très succincte sur une grande feuille de papier et de les relier entre elles. Il en résulte une sorte d'arbre généalogique de la réflexion. Dans notre cas, cet arbre a rempli une feuille de papier kraft d'un mètre sur deux ! Toute la difficulté résidait à *aplatir* cet *organisme* en un *récit linéaire* avec un fil rouge continu.

« L'enquête de terrain procède par itération, c'est-à-dire par allers et retours, va-et-vient. On pourrait parler d'itération concrète (l'enquête progresse de façon non linéaire entre les informateurs et les informations), ou d'itération abstraite (la production de données modifie la problématique qui modifie la production de données qui modifie la problématique) [Sardan, 1995 : 94].

Lors de notre recherche, ces allers et retours concrets et abstraits nous ont d'abord permis d'élargir notre réflexion. Nous nous sommes alors retrouvé devant une "montagne" de données, qu'il s'agissait dans un second temps de trier, jusqu'à ce que nous arrivions au présent texte. Nous tenons à faire particulièrement ressortir trois moments forts de l'enquête : les entretiens compréhensifs, l'observation participante et les ruptures épistémologiques.

28. LES ENTRETIENS COMPREHENSIFS

Nous avons rencontré les adolescents avant et après le rite. Lors de ces entretiens, nous avons recouru à un exercice précaire – que nous appelons la *séduction* des interviewés – qui se situe entre donner et entretenir l'image que l'on est l'un d'eux, créer un lien de *confiance* [Kaufmann, 2006 : 51] et rendre crédible le fait qu'on ne les juge pas tout en *prenant nos distances* et en soumettant leurs propos au

doute méthodologique [Sardan, 1995 : 78 et 86]. La séduction a de multiples facettes : provoquer afin de pousser les participants à expliciter un sujet précis et à livrer le fond de leurs pensées, ou au contraire jouer au naïf, à "l'abruti" qui ne sait rien et à qui il faut tout expliquer en détail. A notre avis, toute la difficulté se résume dans la distance et le respect de l'interlocuteur. En somme, nous avons joué à un jeu de *gagnant-gagnant*, un véritable échange entre humains aux statuts bien distincts. Ils acceptent de nous livrer leurs croyances, peurs, désirs, attentes et représentations sous condition de l'anonymat et d'une reconnaissance sociale et de gratitude. Nous étions un peu le miroir dans lequel ils pouvaient se contempler et découvrir des aspects de leur pratique dont ils n'étaient pas encore conscients.

« L'entretien ne doit pas être conçu et perçu comme une extraction minière d'informations. Dans tout les cas, l'entretien de recherche est une interaction : son déroulement dépend évidemment aussi bien des stratégies des deux (ou plus) partenaires de l'interaction et de leurs ressources cognitives, que du contexte dans lequel celle-ci se situe. Cette interaction peut être analysée de divers points de vue. L'ouvrage de Briggs est par exemple tout entier basé sur le constat de réalité interactive de l'entretien⁹ et dénonce les "mystifications" de l'interview, "l'illusion réaliste" et la "fausse conscience objectiviste" qui en découlent. » [Sardan, 1995 : 82]. Nous avons vite remarqué que les entretiens conditionnaient l'échange entre nos interlocuteurs et nous-mêmes. Le fait de s'asseoir ensemble autour d'une table et d'enregistrer l'entretien n'a rien de naturel. Les données ainsi produites n'ont donc rien d'objectif ou de réaliste. A l'instar de Schick et de Favret-Saada, nous pensons que « (...) la communication ethnographique ordinaire – une communication verbale, volontaire et intentionnelle, visant l'apprentissage d'un système de représentations indigènes – constitue l'une des variétés les plus pauvres de la communication humaine ». [Favret-Saada, 1990 : 8, in Schick, 2006 : 37-39] Les interactions que nous avons pu avoir en dehors des entretiens, par exemple lors de l'observation, étaient beaucoup plus riches.

Dans la matière, les compétences pratiques acquises lors de notre formation et dans notre pratique professionnelle de travailleur social ont constitué à la fois un atout et un handicap non négligeable. Non seulement nous sommes *formés* aux *techniques* d'entretiens, mais en plus nous les pratiquons quotidiennement dans le cadre de notre travail. Nous avons donc une certaine routine dans cette pratique, ce qui nous permet à la fois de concentrer l'entretien en vue de l'obtention de certaines informations, tout en passant probablement à côté d'autres éléments non négligeables. Nous avons utilisé un *canevas d'entretien* [Sardan, 1995 : 84] très libre. Concrètement, nous avons brodé nos questions autour des propos des personnes interviewées, et non l'inverse. Parfois elles répondaient à nos questions avant même que nous les leur posions, parfois nous avons dû reformuler plusieurs fois nos questions pour obtenir une réponse. Dans certains cas, nous n'avons pas pu aborder l'une ou l'autre question avec une personne, tout en approfondissant longuement un autre questionnement a priori *hors sujet* [Sardan, 1995 : 85]. Toutefois, en recoupant l'ensemble des interviews, nous sommes à notre avis arrivé à dresser un aperçu assez complet des attentes, peurs et représentations des adolescents au sujet de ce rite.

Il va de soi qu'un ethnologue ou un psychologue aurait probablement cherché à approfondir l'un ou l'autre propos de nos interlocuteurs. Malheureusement, nous n'avions probablement pas toujours la méthodologie nécessaire pour y parvenir. Nous n'avions pas un regard de spécialiste. Nous ne sommes ni ethnologue, ni psychologue, et nous avons tenté d'approcher nos interlocuteurs avec un regard pluriel qui tente de comprendre la personne dans son ensemble : son contexte de vie, son système familial, son vécu physique, cognitif et émotionnel lors du rite et les changements concrets survenus après le rite.

⁹ Briggs C., 1986, *Learning how to Ask, a Socio-Linguistic Appraisal of the Role of the Interview in Social Science Research*, Cambridge, Cambridge University Press

Les interviews se sont déroulées dans des cadres très différents : de la chambre d'internat à la salle de conférence d'une banque privée zurichoise, dans des bistrotts ou une clairière forestière. Dans tous les cas, nous nous sommes centré sur les interlocuteurs en leur demandant où ils souhaitaient que l'interview se déroule et où ils se sentaient le plus à l'aise.

La confidentialité nous tient particulièrement à cœur. Puisque les personnes acceptent de se livrer en toute confiance, nous nous devons de les respecter et de prendre toutes les précautions pour qu'elles restent réellement anonymes. Pour ce faire, nous avons remplacé les noms des adolescents par des noms fictifs. Nous avons également décidé de ne pas mentionner le nom de l'organisatrice. Premièrement, pour ne vouloir pas lui faire de publicité et nous voir accuser de prosélytisme. Et deuxièmement, nous voulons être sûr qu'il soit bien impossible de remonter par elle aux adolescents. Dans le même ordre d'idée, nous ne citons pas non plus de lieux exacts où se sont déroulés les faits observés. Nous avons aussi vérifié si nous n'avions pas oublié une information qui pourrait permettre de remonter aux personnes réelles. À l'heure de la "googélisation", rien de plus facile que de retrouver quelqu'un à partir d'une information aussi insignifiante soit-elle !

Lors de la retranscription, la traduction a constitué un défi important. Les interviews se sont toutes déroulées en Suisse alémanique. Ne comprenant pas toujours la prononciation de certains mots isolés, nous avons parfois dû demander à nos interlocuteurs de répéter et de reformuler leurs propos. Ensuite, dans une première étape, nous avons intégralement retranscrit les interviews en allemand littéraire. Dans une seconde étape, nous avons intégralement traduit ces entretiens d'allemand en français.

D'un certain point de vue, nous avons traduit deux fois les interviews !¹⁰ Nous avons choisi la manière de procéder qui nous paraissait la plus simple. Parfois, lorsque nous ne sommes pas parvenu à traduire un mot ou une tournure de phrase, nous avons tenté de trouver le mot le plus proche tout en mentionnant aussi entre parenthèses le mot d'origine.

Loin d'être un obstacle insurmontable ou une source de distorsion, la traduction s'est avérée d'une richesse insoupçonnée ! En traduisant, nous étions obligé de comprendre et d'analyser le moindre mot et la moindre virgule. Des phrases a priori anodines laissaient soudainement apparaître de nouveaux concepts ou des paradoxes que nous n'avions pas remarqués auparavant !

A travers cette richesse, nous avons également pris conscience que nous étions confronté à des difficultés d'ordre contextuel : la Suisse romande n'est ni la Suisse alémanique, ni la France. De même, la Suisse alémanique n'est ni la Suisse romande ni l'Allemagne. Cette affirmation peut à première vue paraître très banale. Pourtant, il ne faut pas oublier cet état de fait lorsqu'on s'intéresse par exemple aux systèmes scolaires et aux enseignements dispensés. Bien que ces régions soient si proches géographiquement, elles sont très distinctes en termes de traditions, de langue, de culture et d'habitudes. Nous nous sommes surtout posé la question de savoir pourquoi le phénomène observé est assez présent en Allemagne et en Suisse alémanique, tout en étant totalement absent en France et en Suisse romande ? Comment se fait-il que les personnes à qui nous parlions de notre enquête avaient des réactions aussi différentes ?

¹⁰ D'un autre point de vue, l'allemand et le suisse allemand sont assez similaires. Bien que le suisse allemand ait une grammaire plus rudimentaire et que certains mots de patois soient intraduisibles, il s'agit tout de même de la même langue de base. Le suisse allemand est un dialecte allemand avant tout utilisé oralement. Nous aurions donc pu retranscrire les enregistrements en suisse allemand phonétique. Il existe bien certaines règles d'écriture, mais elles ne sont pas enseignées à l'école et nous ne les maîtrisons pas. De plus, d'un canton à l'autre, le dialecte change. Lire et comprendre un autre dialecte que le sien écrit phonétiquement est possible mais très contraignant, puisqu'il doit souvent être lu à haute voix pour être compris !

29. L'OBSERVATION PARTICIPANTE

Nous avons un statut ambigu lors de l'observation, à la fois observateur et assistant de l'organisatrice. Elle nous a demandé de l'aider dans des tâches manuelles telles que préparation des repas ou entretien du feu de camp. A aucun moment nous ne sommes intervenu de manière formelle dans le rite. Olivier, quant à lui, avait aussi un statut d'assistant; mais à notre différence, il est intervenu au moins deux fois de manière formelle dans le rite : lors de l'exercice spécifique à chaque sexe, il était chargé du groupe des garçons; et lors du récit miroir, il complétait parfois les interprétations d'Ulrike. L'organisatrice du rite nous a toutefois demandé de confectionner des petits cadeaux pour les adolescents avec des éléments naturels locaux. Nous nous sommes volontiers plié à ce jeu, le considérant comme un petit "contre-don" tout à fait approprié en échange des interviews et des témoignages. Notre intégration était donc *relative mais réelle* [Sardan, 1995 : 78].

Sans pouvoir l'explicitier, nous pensons que nous avons influencé d'une manière ou d'une autre le comportement des personnes observées. D'une manière formelle, nous faisons partie du *système*, que nous le voulions ou non. A plusieurs reprises, les personnes observées nous ont fait remarquer qu'elles se sentaient valorisées par notre présence : on allait écrire un papier sur eux ! A maintes reprises elles nous ont remercié d'être présents, disant aimer l'apport de notre regard *extérieur*. Nous étions à la fois coacteur et témoin [Sardan, 1995 : 75], à la fois participant et observateur. Nous tentions de noter toutes nos observations tout en étant conscient que nous ne voyions de toute manière pas *tout*. La prise de note était heureusement presque toujours possible. A part à certains moments très intenses en émotions, nous avons toujours pu prendre des notes. Si ce n'était pas possible, nous avons tenté de mémoriser au mieux les faits observés par un procédé mnémotechnique, pour les retranscrire ensuite dès que possible.

« L'imprégnation. Le chercheur de terrain observe et interagit aussi sans y prêter autrement attention, sans avoir l'impression de travailler, et donc sans prendre de notes, ni pendant ni après. Il mange, bavarde, papote, plaisante, drague, joue, regarde, écoute, aime, déteste. »[Sardan, 1995 : 74]

En effet, après avoir passé quatre jours et nuits avec ces personnes, une dynamique de groupe est née. Nous faisons partie de la *famille* tout en conservant notre spécificité : celui qui note tout le temps. Comme le précise Sardan, ce sentiment d'appartenance nous a été très utile par la suite pour créer un lien de confiance lors des seconds entretiens.

Nous aurions pu filmer pendant le rite. Pourtant, nous avons décidé de ne pas le faire, jugeant ce procédé trop intrusif. Pour la même raison, nous n'avions pas non plus prévu de prendre des photos. Toutefois, à certains moments nous nous sommes toutefois permis de prendre, avec notre téléphone portable, des clichés qui apparaissent dans le présent texte. Cette manière improvisée était d'autant plus appropriée qu'elle était beaucoup plus discrète qu'un grand appareil photo. Nous avons toujours demandé l'autorisation de prendre des photos et nous sommes interdit de photographier les participants eux-mêmes afin de garantir l'anonymat. L'ambiance, la mise en scène et les ustensiles nous semblaient toutefois assez représentatifs de l'instant présent. Nous avons aussi fait l'expérience que ce travail est extrêmement éprouvant ! Une fois que tout le monde dort, l'observateur est encore en train de noter ses observations sous un faisceau de lumière dérisoire.

« L'observation n'est pas un coloriage d'un dessin préalablement tracé : c'est l'épreuve du réel auquel une curiosité préprogrammée est soumise. Toute la compétence du chercheur de terrain est de pouvoir observer ce à quoi il n'est pas préparé (alors que l'on sait combien forte est la propension ordinaire à ne découvrir que ce à quoi l'on s'attend) et d'être en mesure de produire les données qui l'obligeront à

modifier ses propres hypothèses. L'enquête de terrain doit se donner pour tâche de faire mentir le proverbe bambara : "L'étranger ne voit que ce qu'il connaît déjà". » [Sardan, 1995 : 76]

Nous étions confronté au fait que les concepts à disposition ne nous permettaient pas, à notre avis, de décrire les faits de manière satisfaisante. Les modèles théoriques à disposition nous semblaient beaucoup trop superficiels au vu de la complexité du sujet observé. Nous avons dû remettre en cause maintes fois notre cadre théorique, *l'élargir par des nouvelles lectures* [Kaufmann, 2006 : 37] et avoir recours à des personnes ressource extérieures au terrain. En procédant par *triangulation* [Sardan, 1995 : 92], recoupant et comparant les différentes sources et théories, nous sommes finalement parvenu à faire émerger de nombreuses concordances parmi les propos des adolescents et au sein du cadre théorique.

« Bien évidemment, les données, au sens où nous l'entendons ici, ne sont pas des "morceaux du réel" cueillis et conservés tels quels par le chercheur (illusion positiviste), pas plus qu'elles ne sont des pures constructions de son esprit ou de sa sensibilité (illusion subjectiviste). Les données sont la transformation en traces objectivées de "morceaux du réel" tels qu'ils ont été sélectionnés et perçus par le chercheur. Bien sûr l'observation pure et "naïve" n'existe pas et depuis longtemps le positivisme scientifique a perdu la partie dans les sciences sociales. On sait que les observations du chercheur sont structurées par ce qu'il cherche, par son langage, sa problématique, sa formation, sa personnalité. Mais on ne doit pas sous-estimer pour autant la "visée empirique" de l'anthropologie. Le désir de connaissance du chercheur et sa formation à la recherche peuvent l'emporter au moins partiellement sur ces préjugés et ses affects, sinon aucune science sociale empirique ne serait possible. » [Sardan, 1995 : 76]

30. LES RUPTURES EPISTEMOLOGIQUES

Lors de l'analyse des faits observés et des dires des participants, nous sommes vite arrivé aux limites de notre cadre théorique. Nous avons au départ une approche sociologique et ethnologique constituée de théories générales sur les rites et le passage entre l'enfance et l'âge adulte. Or, ces clés de lecture se sont avérées insatisfaisantes pour comprendre le sujet traité. Nous avons donc procédé à une première rupture épistémologique, qui consistait à prendre entre autres en compte des théories psychologiques afin de compléter notre cadre théorique.

La quête de vision fait appel à des éléments de psychologie sans pour autant s'y référer explicitement. Au contraire, elle se défend d'être une psychothérapie. En tentant d'aller au plus près des pensées des personnes observées, nous avons donc, d'une certaine manière, adopté un point de vue émique tout en le dépassant à son tour par une seconde rupture épistémologique. Nous l'avons dépassé en évoquant le *New Age* et le néo-chamanisme ayant inspiré la quête de vision, mais dont les organisateurs du rite ne veulent pas trop entendre parler. Grâce à ces nouveaux apports, nous avons pu contextualiser les faits observés tout en esquissant certains éléments de compréhension.

Finalement, lors de la troisième rupture épistémologique, nous avons dû dépasser ces références pour placer ce phénomène dans le contexte qui lui est propre. En effet, la quête de vision peut être assimilée au *New Age*, elle s'inspire des découvertes récentes dans le domaine de la psychologie et puise ses origines dans le chamanisme. Malgré cela, elle demeure bel et bien un phénomène indépendant dont nous devons reconnaître la singularité. La quête de vision a sa propre histoire, sa théorie, sa méthodologie, ses fondateurs et adeptes, ses coutumes, son éthique et ses règles tout à fait propres.

Dans le domaine épistémologique, nous avons d'ailleurs aussi longtemps pensé en termes d'opposition entre *rationnel* et *irrationnel*, *normal* et *paranormal*. Nous avons abordé le discours de l'organisatrice et des participants au rite en nous demandant si cette théorie est rationnelle ou irrationnelle. Cette approche s'avèrera infructueuse pour comprendre les propos des personnes observées. Or, nous sommes tombé un jour sur le texte de Kocku von Stuckrad, de l'université de Brême, en Allemagne, qui écrit, au sujet du *chamanisme occidental moderne et la dialectique de la science rationnelle* :

« Je soutiens que l'appropriation par l'Occident moderne de pratiques "irrationnelles" n'est pas le *contraire* des analyses scientifiques du chamanisme, mais son *résultat* : dans le sillage des discours des Lumières, les éléments de la science tendaient à mettre en avant une fascination pour l'irrationnel. Dans des termes plus provocateurs, la différenciation artificielle entre rationnel et irrationnel est un artifice rhétorique du 19^e siècle, qui a voilé le rapport de réciprocité intrinsèque entre ces deux manières d'approcher le chamanisme. » [Stuckrad, 2003 : 282]

31. LA REFLEXIVITE DU CHERCHEUR

Notre choix de faire des parallèles entre la quête de vision, la psychologie, le *New Age* et les états modifiés de conscience ne s'est pas fait par hasard, mais en étroite relation avec notre parcours de vie et nos centres d'intérêt. Nous nous sommes nous-même plongé dans toutes sortes de théories ésotérico-mystiques, avons entrepris un bon nombre d'aventures psychédéliques et expérimenté une suite de psychothérapies contemporaines. De ce point de vue, nous pourrions dire que nous sommes nous-même proche de la nébuleuse mystique ésotérique *New Age*. Ni crédule ni naïf, mais ouvert à toutes les *Weltanschauungen*, toujours passionné par l'amour de la sagesse et du savoir, fidèle à la maxime socratique (*re-*)*connais-toi toi-même*. Cela ne veut pas dire que nous n'avons privilégié que cet aspect de la quête de vision ! Etant conscient de nos a priori, nous pensons avoir pris la distance nécessaire afin d'analyser le plus *objectivement* possible le phénomène observé.

Nous avons aussi fait nous-mêmes une quête de vision pour découvrir *pratiquement par notre corps* ce que nous ne pouvions pas découvrir par l'observation participante précédente. Avant d'entreprendre cette aventure, nous nous sommes longuement interrogé sur la pertinence de cette démarche. Nous aurions pu participer nous-même à ce rite avant de l'observer. En agissant de la sorte, nous aurions certainement eu un autre regard lors de l'observation, un regard probablement plus averti mais aussi moins neutre. A l'inverse, nous avons décidé de le faire après l'avoir observé. Nous avons pu, d'une part, découvrir de manière *naïve* le rite lors de la première observation et, d'autre part, avoir un regard de *l'intérieur* du rite afin de compléter nos observations par notre propre vécu. Cette démarche nous paraissait à la fois plus cohérente et plus pertinente. Etant donné que nous ne pouvions pas observer les adolescents pendant leur retraite de 24 heures, nous étions bien obligé d'agir de la sorte. D'après les explications des adolescents, nous avons vaguement compris, de manière plutôt intuitive, qu'il n'est pas facile de décrire avec des mots ce qui se passe en soi lorsqu'on est isolé pendant 24 heures sans rien manger. Après l'avoir vécu, nous pouvons en effet confirmer qu'il n'est pas facile de trouver les mots. Par contre, nous pensons à présent être plus attentif et plus empathique face aux témoignages parfois énigmatiques, voire totalement paradoxaux des adolescents. Notre vécu subjectif nous a en somme aidé à être plus objectif. Nous remarquons d'ailleurs que nous ne sommes pas le premier chercheur à entreprendre cette voie.

Selon Schick, « J. Favret-Saada, après avoir analysé la manière dont elle est entrée en relation avec les individus sur son terrain, au Bocage, suggère qu'il peut être tout à fait bénéfique d'opter pour une forme de connaissance ethnographique, dans laquelle le chercheur participe activement à son sujet d'étude, qui pour elle était la sorcellerie. Selon elle, le seul moyen qui lui a permis de véritablement

comprendre la sorcellerie, c'était de se laisser affecter. Etre affectée, c'était accepter de se prendre au jeu, de participer aux pratiques de sorcellerie. Cela n'implique pas l'identification de l'ethnographe au point de vue indigène : l'ethnographe ne fait pas l'expérience des affects de l'autre, mais l'expérience de ses propres affects. C'est donc la participation qui devient l'instrument principal de connaissance sur le terrain. Cette participation, qui est en fait l'acceptation d'être affecté, consiste à oublier, un instant, son rôle d'enquêteur et ainsi d'entrer dans une autre forme de communication avec les indigènes.

Selon l'auteur, un dispositif thérapeutique tel que celui de la sorcellerie "(...) peut, bien sûr, être décrit et compris, mais seulement par qui se sera donné les moyens de l'approcher, c'est-à-dire par qui aura pris le risque de 'participer' ou d'en être affecté : en aucun cas, il ne peut être 'observé'. Cela parce qu'entre des gens également 'affectés', pour reprendre le terme de l'auteure, il se passe des choses auxquelles un ethnographe ne participant pas activement sur le terrain, ne peut pas assister." ». [Favret-Saada, 1990, in Schick, 2006 : 37-39].

De même, nous avons tenté de prendre conscience et de tenir compte de nos résonances et projections apparues lors des interviews. Nous étions à la fois un *indigène* et un *étranger* : indigène par notre langue, notre parcours scolaire et notre participation au rite, et étranger par notre statut d'observateur et la langue dans laquelle nous avons rédigé la présente recherche. En effet, nous maîtrisons la langue suisse alémanique et avons fréquenté un internat durant notre adolescence. De ce fait, nous connaissions en partie les *codes* et les *habitudes* sur le terrain de recherche [Sardan, 1995 : 80]. Ces connaissances nous ont été d'une grande aide lorsqu'il s'agissait d'entrer en relation avec les adolescents et de comprendre leur contexte de vie. De même l'organisatrice nous exposait volontiers ses observations et sa conception du mythe puisque nous étions supposé être en partie acquis à sa cause, ayant l'intention d'écrire un travail à son sujet. Le fait qu'un chercheur s'y intéresse donnait de l'importance et faisait une certaine publicité à la quête de vision. Le fait que l'organisatrice ait elle-même fait des études d'ethnologie facilitait et compliquait à la fois notre recherche : elle nous donnait des explications qui nous convenaient, dans *notre langage scientifique*, mais nous devions aussi être attentif à ne pas les reprendre sans les examiner de près.

Pourtant cette proximité relative était aussi susceptible de nous induire en erreur. Nous avons dû faire attention à ne pas projeter nos propres représentations dans l'observation. Pourtant, loin de rejeter nos propres ressentis, nous les avons notés à part dans un carnet de bord. De cette manière, nous avons pu profiter de manière fructueuse, pour notre propre développement personnel, des échanges intenses entre nous et nos interlocuteurs : *Comment se fait-il que je perçoive tel sentiment en moi lorsque cette personne me parle de ça ?*

32. ETATS MODIFIES DE CONSCIENCE

Ayant personnellement aussi vécu cet état modifié de conscience particulier dû au jeûne et à la solitude et échangé nos impressions avec beaucoup de gens, nous aimerions ici partager nos observations personnelles, qui nous ont permis de mieux comprendre les propos des adolescents observés. Nous pensons que sans avoir expérimenté nous-même des états modifiés de conscience, nous n'aurions probablement pas pu comprendre les témoignages des participants. Après avoir fait cette expérience, nous pensons à présent pouvoir comparer la quête de vision aux états de conscience modifiés induits par des substances enthéogènes (ou psychédéliques). Bien qu'il ne soit pas facile de trouver les mots pour expliquer de telles expériences, nous pensons pouvoir résumer brièvement cet état en décrivant au moins deux caractéristiques.

Premièrement, on a l'impression d'être à la fois très lucide et décalé par rapport à la réalité quotidienne. Cet état permet un tout autre regard sur son environnement : les choses que nous percevons comme

banales en temps normal apparaissent alors sous un tout autre jour. Le plus petit détail dans la nature peut devenir absolument fascinant, merveilleux ou horrrifiant.

Deuxièmement, les émotions s'emballent et s'alternent très rapidement : en une fraction de seconde, on peut passer de la plus grande joie à la plus profonde tristesse. Cette alternance de sentiments peut être difficile à gérer, mais elle permet de prendre du vécu par rapport à ses émotions et de les considérer sous un autre point de vue que dans la vie quotidienne.

33. LA QUESTION DE LA CROYANCE

Nous avons été maintes fois confronté à l'ambiguïté du terme *croyance*. Petit à petit, nous avons dû changer de regard sur cette question. Nous avons vu dans le cadre théorique que Levi-Strauss avance que les personnes observées *croient* en la mythologie du chamane. Cette *croyance* serait même un élément important dans *l'efficacité symbolique* de ce rite. Pour notre recherche, nous avons été confronté ici à un problème : il nous a été très difficile, voire impossible, de savoir si les participants à la quête de vision croyaient aux mythes de l'organisatrice. Et en admettant qu'ils y croient, nous ne pouvons pas non plus déterminer le degré de croyance des personnes observées. Croient-elles un peu, beaucoup, pas du tout ?

Selon l'ethnologue Gérard Lenclud, le concept de *croyance* serait un *piège conceptuel* [Lenclud, 1990 : 9]. Lenclud cite : « L'ethnologue est "cet incroyant qui croit que les croyants croient" (Pouillon, 1979), ce qui lui "permet de dire qu'il n'est pas croyant" (Certeau, 1981) ».

La question de *la croyance* étant un sujet hautement délicat, nous préférons prendre nos précautions. Nous n'allons donc pas chercher à savoir si les explications avancées sont *vraies* ou *fausses*, puisque nous venons de voir que nous ne pouvons pas y répondre. De plus, nous n'allons pas non plus chercher à déterminer le degré d'adhésion des participants aux mythes qui accompagnent ce rite. Lors de notre recherche, nous ne pouvons que décrire *comment les personnes expriment ce qu'elles vivent*, en supposant que leurs propos font référence à leur manière de concevoir le monde, tout en admettant qu'elles doutent probablement elles-mêmes en partie de leurs propos et conceptions. Cela vient très probablement du fait qu'elles ne veulent pas être dévalorisées en étant traitées de *croyants qui croient à l'irrationnel*.

« Le verbe "croire", en français, s'établit à la jonction de deux registres à large extension, celui des modalités de la croyance (qui s'étend du soupçon jusqu'à l'intime conviction) et celui du degré de réalité de la chose tenue pour vraie (qui va du problématique au véritable), qu'il met en correspondance selon des formules infiniment diverses (P. Ricœur). Il peut exprimer "la vraisemblance, la conjecture et l'hypothèse, la probabilité, mais aussi l'apparition d'une idée ou d'une intuition, l'espoir, l'adhésion intellectuelle, et de la certitude au doute, de la confiance à la supputation" (Delaunay, 1982). Le café du Commerce est un lieu où s'énoncent des croyances tout comme le Sacré Collège, l'Académie des Sciences ou le for intérieur. On peut croire ce qu'on attend, ce qu'on redoute, ce qu'on espère, ce qu'on veut, ce qui plaît (Delaunay op. cit.), mais aussi ce qu'on pense savoir ou qu'on cesse fugitivement d'ignorer, tout ce que l'on peut, ou croire seulement à l'économie, d'expérience ou sur parole, d'évidence ou malgré le démenti de la réalité, et même contradictoirement ("Je me fais fort de démontrer, dit Lichtenberg, que l'on croit parfois à quelque chose, et que pourtant on n'y croit pas"). Il arrive aussi que dire qu'on croit ou qu'on ne croit pas revienne à peu près au même : "Je n'y crois pas mais j'en ai peur", s'exclame madame du Deffand à propos des fantômes et "C'est faux mais j'y crois", dit B. Croce à propos du mauvais œil (Certeau, 1981 : 369-370). » [Lenclud, 1990 : 10]

34. LES CADRES DE REFERENCE ET LES LIMITES DE CETTE RECHERCHE

Nous avons avant tout une approche ethnologique et sociologique du sujet. Pourtant, nous avons aussi dû faire référence à des concepts psychologiques pour éclaircir certains aspects du rite. Nous sommes conscients que nous les avons cités sans pour autant les approfondir faute de connaissances suffisantes. Il nous importe pourtant de montrer quelques pistes de réflexion conceptuelles pour tenter d'aborder ce rite et ses multiples facettes. Toutefois, notre analyse du mythe n'est elle aussi qu'incomplète, car elle est hors sujet par rapport à notre problématique. Notre recherche porte surtout sur le vécu des participants, et non pas sur le discours des inventeurs et organisateurs du rite. Toutefois, il nous importait d'aborder le mythe pour tenter de comprendre son influence sur le déroulement et le vécu des personnes observées. Nous nous sommes donc efforcé d'évoquer certaines origines conceptuelles probables sans pour autant être exhaustif. Il nous importe de placer ce phénomène dans son cadre historique et épistémologique : la Californie des années 1970. Les références qui ont influencé la quête de vision sont un sujet très vaste qui mériterait à lui seul un mémoire ! Pourtant notre approche du sujet est autre : nous voulons donner tout le crédit aux dires des personnes observées tout en gardant une analyse critique des concepts énoncés. Les apports théoriques, bien qu'ils ne soient évoqués que superficiellement, nous paraissent de ce point de vue importants, voire incontournables pour comprendre les propos des participants.

Le très petit nombre de participants constitue aussi une limite importante. Notre propos n'est pas de formuler des grandes théories universelles. Nous avons avant tout voulu donner la parole aux jeunes observés en tentant de dégager certains points communs et formuler des pistes d'explication. Il s'agit avant tout d'une recherche qualitative et non quantitative. Nous esquissons pourtant bien quelques pistes pour tenter de répondre à notre question *comment ça marche ce rite ?* Toutefois, nous sommes conscient de la portée très limitée de ces pistes puisque nous ne nous basons que sur quatre personnes. Dans ce sens, nous ne prétendons pas avoir construit une explication universaliste de la quête de vision, mais plutôt *une possibilité* de comprendre le phénomène singulier observé.

OBSERVATION

35. PORTRAITS DES PARTICIPANTS

Ces portraits sont le fruit des entretiens que nous avons menés avec les participants avant le rite. Les entretiens se sont soit déroulés dans l'école une semaine avant, soit lors du premier jour du rite. Ils nous ont permis de faire connaissance avec les adolescents et, surtout, de les interroger sur leurs motivations à entreprendre ce rite. Nous avons synthétisé les informations recueillies pour en faire des portraits succincts des adolescents.

NADIA

Nadia est une jeune fille de 15 ans lors du rite. Elle semble faire preuve d'une grande maturité pour son âge. A la fois réfléchie et spontanée, elle est assez sûre d'elle, curieuse et ouverte.

Enfant unique, ses parents ont divorcé lorsqu'elle était enfant. Sa mère était indépendante, employée, et à présent psychologue indépendante. Son père, avec qui elle entretient des contacts sporadiques, est marchand ambulant sur des marchés. Son beau-père, avec qui elle a de très bons rapports, est aussi psychologue. Les parents ont ouvert ensemble un cabinet de psychologues. Ils accueillent aussi à la maison des enfants placés par le Service de protection des mineurs. Nadia les appelle ses *sœurs de lit* (all. : *Bettschwestern*). Bien qu'elle ait déménagé plusieurs fois, elle a toujours vécu dans un milieu rural. Nadia aime la quiétude et la nature. Pendant les vacances d'été, elle a travaillé chez un agriculteur avec des animaux.

Pour des raisons que nous ignorons, Nadia est depuis un an à l'internat.

Au sujet de Noël, elle dit : « Je ne suis absolument pas une fan de Noël, vraiment pas, cette sorte de grande fête de famille. Ma famille est une catastrophe. A Noël je préférerais dire, *je pars maintenant !* » La mère de Nadia et son beau-père s'entendent bien. « Mais dans un cercle familial plus étendu, avec grand-mères, tantes, oncles et du genre, une telle fête de famille n'est absolument pas mon truc. »

Nadia ne pratique pas de sport d'équipe et n'est membre d'aucun club. Elle est par contre passionnée d'équitation et aimerait un jour passer le brevet d'équitation. Nadia a été pendant longtemps membre de l'union chrétienne (YMCA). Elle a quitté le mouvement faute de temps, car elle allait voir son père les samedis. Elle dit que : « Ce n'était pas pour moi, je ne suis pas du genre à "prouver ma masculinité" (prouver son courage, all. : *Beweiser-Männertyp*), monter dans un arbre et du genre, ce n'est pas pour moi. »

Elle aime beaucoup se promener dans la nature avec son chien. Elle dit qu'elle passait beaucoup de temps seule lorsqu'elle était enfant unique, c'est-à-dire avant que ses parents n'accueillent d'autres enfants à la maison.

L'accord parental pour participer à ce rite est important pour Nadia : « Ils se sont les deux intéressés à ce sujet et ils ont été enthousiasmés à l'idée que je le fasse. » Selon elle, l'organisatrice lui a présenté ce rite à elle et à sa mère lorsqu'elles visitaient l'internat la première fois. La mère a tout de suite donné son accord et le beau-père aussi. Il est d'origine québécoise autochtone et il a vécu l'initiation traditionnelle lorsqu'il était jeune adulte. Il nous a dit que malgré des différences significatives entre cette quête de vision moderne et celle, traditionnelle, qu'il a vécue, il l'approuve car elle permet aux

participants « de trouver en eux une graine qui pourrait potentiellement germer un jour ». « L'essentiel est que notre esprit /âme (all. : *Seele*) ne vient pas de ce monde-ci. »

Nadia n'a pas été baptisée à sa naissance mais a voulu le faire à l'âge de 12 ans. « Avant 12 ans je n'étais pas baptisée, ce que je ne trouvais pas si mal. J'ai regardé plusieurs religions, et puis la religion protestante. Tout le monde m'a dit "fais-toi baptiser", et du genre... Oui, je l'ai fait, mais en fait ça n'a rien changé. Voilà, c'était fait et puis c'est tout. (...) Donc, du point de vue purement formel, sur le papier, je suis protestante. » Nadia dit également qu'elle aurait dû faire la confirmation cette année, mais qu'elle y a finalement renoncé :

« C'est une longue histoire. Je me suis disputée avec mon professeur, car il était si rigide et fortement arrêté sur cette Bible. On ne devrait pas voir cette Bible de cette manière, on doit l'interpréter. On ne peut pas croire ce qui est écrit comme ça dans ce livre. Ce n'est certainement pas arrivé tout simplement comme ça. C'est, comment dire..., je trouve aussi que d'autres religions devraient être sur un même pied d'égalité. De toute manière, on n'a même pas besoin de cette confirmation. Qu'est-ce que ça m'apporte ? »

Le fait que ce rite soit inspiré d'un rite amérindien semble lui parler : « Si on faisait de la généalogie chez moi, on tomberait sur des ancêtres Indiens *Niaga* (le nom n'est pas sûr, ndr). » A la fois fière et timide, Nadia affirme : « Ma mère a des racines latino-américaines. Cela me parle certainement plus que si ça venait de l'église. Donc, si l'église disait : "Nous allons dans la forêt chercher Dieu pendant une nuit et un jour", dans ce cas non, je ne le ferais pas ! »

Nadia explique ensuite plus en détail sa conception des rites de passage :

« En Amérique du sud ils le font aussi. Ils le font juste un peu différemment, mais ils ont tous une sorte de rite de passage. Donc j'ai aussi trouvé intéressant ce qu'Ulrike a dit, comment ça se déroule. Mais c'est seulement après que j'ai appris que les Indiens font aussi ça. »

Nous avons également pu observer sa manière particulièrement soutenue de s'identifier au mythe animiste qui sous-tend ce rite. Les autres participants n'ont pas la même approche. Ils ne font pas preuve d'autant de vigueur que Nadia lorsqu'ils parlent de rencontres avec des *êtres de la nature*. Mais il se peut aussi que nous nous trompions et que Nadia soit particulièrement sensible et qu'elle fasse, comme elle le dit, elle-même ses découvertes.

Les motivations de Nadia

Nadia nous dit qu'elle participe à ce rite parce qu'elle aimerait faire l'expérience d'être une fois totalement seule pendant 24 heures. Elle dit avoir eu des rencontres *particulières* par le passé. Selon Nadia, on n'est jamais seul, on a toujours des *choses* avec soi, mais lesquelles ?

Nadia dit qu'à travers ce rite, elle aimerait aller voir s'il y a *quelque chose de particulier* pour elle *là-bas*, qu'elle ne ressent pas du tout quand elle est en compagnie de gens. De plus elle aimerait mieux se connaître : d'où viennent ces émotions, cette nervosité et ces manies qui sont tout simplement présentes, mais dont elle ne connaît pas la provenance.

En plus de ses motivations explicites, nous retenons trois éléments dans les propos de Nadia en lien avec celles-ci. Premièrement, Nadia dit *croire en soi-même*. Cette croyance lui paraît particulièrement importante. Deuxièmement, elle dit aussi croire en *les forces et des êtres de la nature*; elle dit avoir recours à sa *sensibilité* et à ses *émotions* pour y accéder. Et troisièmement, Nadia tient un discours

paradoxal. Elle dit ne croire en rien, mais tout de même croire en la nature et en soi-même. Elle explique sa croyance en supposant que *tout le monde croit en quelque chose*.

SEBASTIEN

Sébastien est un jeune homme de 19 ans lors du rite. Il est donc le plus âgé des participants. Il est joyeux et curieux, spontané et nonchalant, un peu provocateur et nous donne l'impression lors des interviews, d'être très sûr de lui en nous regardant toujours droit dans les yeux, vauté sur le canapé, les jambes écartées. En même temps, lors de certains passages pendant la deuxième interview, nous devinons une grande sensibilité derrière cette façade apparente. Il se dit plutôt distrait, très sociable, constamment en lien avec ses amis à travers son téléphone portable et son OGO, sa messagerie portable. Il dit d'ailleurs qu'un de ses buts lors du rite est justement d'être coupé du monde et avoir du temps pour lui.

Sébastien a deux petites sœurs et sa famille vit dans l'agglomération zurichoise, sur la rive droite du lac. Son père est employé de banque, dans le *private banking* comme dit son fils. Il était présent lors du rite. Sa mère est assistante dans un cabinet d'avocat et était absente lors du rite. Selon Sébastien, son père était un peu sceptique à l'idée qu'il fasse ce rite, mais il l'a soutenu : « Si ça peut t'amener quelque chose... ». Sa mère s'y oppose, considérant ce rite comme inutile. L'idée que son fils puisse manquer une journée d'école alors que son avenir scolaire est si incertain la perturbe : « Elle se tient en dehors de ça ».

Sébastien pratique un peu de sport, le snowboard. Il n'a pas d'activité de groupe, n'est membre d'aucun club, et n'a jamais été membre des scouts.

Tout comme Nadia et Georges, Sébastien vit à l'internat. Il y est depuis deux ans parce qu'il avait des difficultés à l'école publique. Ses parents l'ont alors mis face à un choix : s'il voulait continuer le gymnase, il devait aller dans un internat. Il connaissait cet internat, car son cousin l'avait fréquenté. Néanmoins, il s'est présenté dans une deuxième école. Ayant réussi l'examen d'entrée dans les deux établissements, il a eu le choix entre les deux institutions. Il dit avoir choisi celle-ci car elle offrait plus de liberté que l'autre, qui lui a semblé trop stricte.

Lorsque nous le rencontrons la première fois, l'avenir scolaire de Sébastien est incertain. Il a déjà redoublé une année, est à l'essai et n'est absolument pas sûr de réussir l'année en cours. Il se demande ce qu'il va faire s'il doit quitter l'école et commencer un apprentissage. Son deuxième but, lors de ce rite, consiste précisément à clarifier son intention concernant son avenir scolaire et/ou professionnel.

Sébastien n'a pas de rapport particulier avec la nature et ne semble pas rechercher la solitude en temps normal. Il dit ne pas avoir de possibilité d'être seul à l'internat, car il y a « toujours encore mille autres choses qui me divertissent. C'est exactement ça mon problème, que je me laisse distraire par beaucoup de choses. »

Sébastien dit avoir fait la première communion mais ne pas y avoir vraiment prêté d'importance. Il avoue s'être tout de même intéressé à la religion en suivant les cours de catéchisme, mais l'aurait fait pour qu'« on me laisse partir ». Il dit aussi ne pas avoir de « forte croyance chrétienne ». Nous relevons qu'étant enfant, il ne semble pas qu'il ait eu vraiment le choix de faire ou de ne pas faire la première communion. Comme il le dit, il l'a fait par conformisme, pour qu'on le « laisse partir ». A l'adolescence, sa position a visiblement changé lorsqu'il s'est agi de faire la confirmation : « Je n'ai rien à voir avec ça ». Il dit ne pas être allé dans une église depuis des années : « Je ne sais pas si c'est par protestation... »

Sébastien différencie nettement ce rite des rites religieux. Il dit que dans ce rite, « il n'y a pas de croyance prescrite ». Par contre, il semble tout de même avoir une sorte de croyance rattachée à ce rite : « Je crois simplement qu'un changement pourrait se faire... donc tout de même une sorte de croyance ».

Les motivations de Sébastien

La question centrale que se pose Sébastien est s'il doit continuer l'école ou la quitter pour commencer un apprentissage. Sébastien cherche donc à être plus au clair sur ce qu'il veut. D'un point de vue plus général, il dit aussi vouloir apprendre à mieux se connaître sous un autre jour.

Au sujet des attentes, Sébastien dit : « Bien entendu, on attend que quelque chose change, mais j'y vais vraiment pour cette expérience » et « Je trouverais bien si quelque chose devenait clair pour moi, si un changement survenait, mais je ne serais pas trop déçu si ça n'agissait pas, pas comme si j'attendais quelque chose. » Sébastien semble particulièrement prudent, il ne prend pas de risques. Il espère que *quelque chose se passe*, mais en même temps dit ne pas être déçu si ce n'est pas le cas. De toute manière, *ça sera une bonne expérience*.

GEORGES

Georges est un jeune homme de 16 ans lors du rite. Il est studieux, calme, réfléchi voire hésitant, plutôt modeste et timide, très exigeant envers lui-même; il obtient des résultats constants largement au-dessus de la moyenne de l'école. Il suit un cursus scientifique qui devrait le mener à une maturité fédérale scientifique. La maturité constitue pour lui un but à long terme auquel il accorde une certaine importance. Il devrait l'obtenir dans trois ans.

Il est enfant unique et ses parents ont divorcé lorsqu'il était très jeune. Sa mère travaille dans un magasin biologique et son père, avec qui il n'entretient plus de contact, est masseur.

Originaire d'un milieu rural, villageois, il aime la quiétude et la nature. Pendant les vacances d'été, il a successivement travaillé chez un agriculteur, dans une cantine d'hôpital et dans une entreprise d'horticulture.

Georges pratique un peu de sport; il n'est membre d'aucun club. Georges a été pendant un court moment membre des scouts. Il a quitté le mouvement faute de temps, dit-il.

Sa mère l'a placé en internat de manière spontanée et inattendue « car elle n'arrivait pas à trouver son calme », comme il dit. Il a d'abord été dans un autre internat pendant un an et demi, avant d'arriver dans celui où nous l'avons rencontré. Il est content d'être à l'internat car il dit échapper aux tensions et disputes avec sa mère. Inquiet lors de la préparation, il dit : « Je dois penser à ma mère qui me dit que je dois *faire le ménage* (*régler son passé*, ndr) avec mon père. » Comme nous le verrons par la suite, le détachement du père est pour Georges un thème central lors de ce rite.

Georges est protestant et a fait la confirmation. Il dit que celle-ci a eu une certaine importance pour lui bien qu'il n'y croie pas à 100%. C'est un *signe* qui n'a pas réellement de *sens*, il l'a surtout fait pour sa mère, dit-il. Il cherche dans le rite ce qui manque selon lui dans la confirmation, quelque chose de calme et de personnel, qui développe la personnalité : « Lors de la confirmation, il y a beaucoup de gens, pas de calme, c'est un peu léger, pas personnel, ça ne développe pas la personnalité. » Nous remarquons que Georges partage avec d'autres participants cet avis sur la religion. Selon eux, la religion est trop superficielle, trop codifiée et pas assez personnelle. Pourtant, Georges dit croire en

Dieu. Il prie aussi de temps en temps, quand il trouve le calme nécessaire pour le faire. A la question s'il faut croire en quelque chose pour participer à ce rite, il nous répond : « Si on fait quelque chose sans y croire, cela ne sert à rien du tout : pourquoi le faire après tout ? » En dehors de la croyance chrétienne, il dit *trouver son compte* avec le mythe qui accompagne le rite, la *Weltanschauung* d'Ulrike, soit l'idée du cercle de la vie en relation avec les rythmes de la nature, tout étant fortement lié à la nature et tout étant un. Mais il avoue également *ne pas être tout à fait au clair avec soi-même*. Il a du mal à concilier le christianisme monothéiste et l'animisme. Il lit parfois la Bible, mais selon lui « il n'existe pas d'enseignement exact, à chacun d'interpréter les textes ».

Georges a aussi eu droit à un cours sur le matriarcat. Ulrike remplaçait pendant quatre semaines son ex-mari pour enseigner la religion et la philosophie. Elle a improvisé un cours qui n'est pas prévu par le programme scolaire. Selon lui, ce cours portait sur les anciennes manières de vivre, les nomades et leurs formes de vie commune, lorsque les hommes vivaient plus en harmonie avec la nature. Les hommes vivaient en accord avec les cycles de la nature, en lien avec les saisons et avec les fêtes. Ils auraient été animistes et les rapports des genres auraient été différents d'aujourd'hui :

« Les cultures matriarcales qui existent encore maintenant en Chine du sud-est et en Amazonie connaissent aussi des relations fixes, mais pas comme nous pouvons l'imaginer. Simplement, ils ont leur partenaire principal, mais tout de même... (polygame ? ndr), d'une certaine manière, ce n'est pas aussi étroit. »

Nous ne considérerons pas ces théories controversées du point de vue archéologique et historique en tant qu'élément du mythe, puisque seul Georges a assisté à ces cours et pas les autres participants. Ulrike nous a exposé ses points de vue sur le sujet lors des entretiens préparatoires avant le rite. Mais pendant le rite lui-même, elle ne les a pas évoqués et les autres participants n'en ont pas eu connaissance.

Les motivations de Georges

Georges dit vouloir simplement apprendre à *mieux se connaître* et que son caractère change un peu. Georges aimerait aussi être plus *fidèle à soi-même* et *s'affirmer* face à son entourage. Il ne pense pas qu'il sera un tout autre être humain lorsqu'il reviendra de ce rite. Il pense que c'est un événement parmi d'autres, que *c'est un pas en avant*. Néanmoins, *il a peur que rien ne se passe*, que tout soit exactement pareil à avant et qu'il n'ait rien reconnu en lui. Georges voudrait faire la paix avec son père. Il aimerait donc *régler son passé*.

PATRICK

Patrick est un adolescent de treize ans lors du rite. Il est donc le plus jeune des participants. Lorsque nous le rencontrons pour la première fois, il est très timide. Il semble à la fois mal à l'aise et un peu crispé, et dégage une certaine désinvolture propre à son âge. Au cours de l'interview, sa voix hésitante gagne en confiance; par contre il semble toujours aussi ennuyé.

Patrick est l'aîné de la fratrie, il a une petite sœur et un petit frère. Lorsque nous lui demandons comment sa famille a réagi lorsqu'il leur a dit qu'il allait faire ce rite, il nous répond par une phrase à la fois provocatrice et énigmatique : « Ils sont simplement contents que je ne sois pas à la maison... ».

Patrick dit que son père est indépendant. Autant que nous ayons pu le comprendre, il travaille en tant que masseur indépendant. Sa mère est femme au foyer et connaît Ulrike depuis longtemps. Elle semble partager les mêmes centres d'intérêt qu'Ulrike, les nouveaux rites de passage tels que la quête de

vision entre autres. La famille vit dans un milieu rural et Patrick est le seul participant qui n'est pas issu de l'internat. Il n'a donc pas entendu parler de ce rite par Ulrike, mais c'est sa mère qui l'a incité à le faire : « D'abord c'est ma mère qui m'en a parlé, et ensuite j'ai lu la lettre qu'Ulrike m'a envoyée. Je me suis dit que ça pourrait être drôle, qu'il y aura des gens cool qui participeront. Je pensais qu'après je serais plus accepté et ainsi de suite, je pensais OK, j'y vais. Je ne savais pas encore vraiment de quoi il s'agissait. »

Aussi bizarre que cela puisse paraître, Patrick dit qu'il ne sait pas si son père est au courant. Patrick semble n'avoir parlé de ce rite à personne, il dit que ses amis ne savent pas qu'il le fait. Par contre, il dit que sa mère est contente qu'il fasse ce rite : « Il y a environ deux mois, je suis rentré ivre à la maison. C'est là qu'elle a pensé que c'était une épreuve de courage pour moi, ou du genre. Alors, elle était contente qu'à présent je fasse quelque chose du genre. Elle croit que je ne ferai plus ça. »

Il nous précise ensuite ses représentations sur les rites de passage : « Ce rituel, on le faisait déjà il y a longtemps. Par exemple, de nos jours, les adolescents font des courses de voiture sauvages à la place des rituels, et ils font toutes sortes d'épreuves de courage. Et là, on en fait un rituel simplement comme ça, je pense que c'est comme ça depuis longtemps, pour que les adolescents ne doivent plus faire d'autres bêtises. Ça aide à se sentir déjà adulte. »

Patrick ne pratique pas de sport d'équipe. Par contre il dit à ce sujet : « J'en ai déjà plusieurs derrière moi ». Nous remarquons que Patrick semble être un garçon plutôt solitaire qui a visiblement certaines difficultés à s'intégrer dans un groupe. Nous l'avons constaté lors de la question du permis de mobylette; il semble également attacher une certaine importance aux symboles d'appartenance et de liberté.

Nous posons à Patrick la question s'il faut croire en quelque chose pour ce rite : « C'est égal si l'on croit à quelque chose ou pas pour ce rite, car tout homme devient un jour adulte. (...) Mais il y a tout de même une certaine manière de voir le monde, la manière rituelle (all. : *das Rituelle*), plutôt des choses spirituelles ». Patrick est catholique et il vient de faire sa confirmation il y a deux semaines : « C'est un rituel religieux pour devenir adulte. (...) La confirmation, c'est simplement rester bêtement assis dans l'église et attendre que ce soit fini, jusqu'à ce que t'aies reçu le Saint Esprit, et ensuite tu peux t'en aller ». Patrick se dit catholique : « Puisque j'ai été obligé... ». Il différencie donc nettement ce rite de la religion catholique : « Tu dois réfléchir toi-même à toi-même, on ne te tient pas un sermon ».

Malgré son jeune âge, Patrick a déjà une certaine expérience dans le domaine de la méditation. Son père lui a appris à méditer à sept ans et il dit pratiquer assez régulièrement : « Quand je me sens agressif, quand quelque chose me dérange ».

Les motivations de Patrick

Patrick nous confie qu'il est souvent le plus petit à l'école et dans les clubs de sport. De ce fait, les gens sont souvent *pas très sympas* avec lui, dit-il. Il dit aussi être souvent solitaire et passer beaucoup de temps devant son ordinateur dans sa chambre. Dans ce sens, sa motivation principale est de s'affirmer à travers ce rite, arriver à s'intégrer dans un groupe et donc à se sentir *déjà adulte*.

36. OBSERVATION DE LA QUETE DE VISION

La quête de vision observée s'est déroulée conformément au schéma de Van Gennep. L'ensemble du rite peut être découpé en trois stades : *la séparation, la marge et la réagrégation*. Concrètement, la

séparation a duré deux jours – jeudi et vendredi –, la marge a duré 24 heures – du samedi matin au dimanche matin –, et la réagrégation s'est faite dimanche en présence des parents. Néanmoins, on peut aussi considérer que l'ensemble du rite, qui dure quatre jours, constitue le stade de la marge et que la séparation et la réagrégation se font avant et après ces quatre jours.

Lors de la préparation (phase de *séparation*, selon Van Genne) qui précède le départ des adolescents pour leur retraite de 24 heures, l'organisatrice dispense un enseignement qu'elle appelle *teaching*. Il s'agit de l'enseignement théorique du mythe qui sert de base à ce rite, avant le départ solitaire dans la nature des adolescents. Chaque *teaching* dure environ une heure à une heure et demie. Il y en aura cinq au total, entrecoupés de pauses et de repas : un le vendredi soir et quatre durant la journée du samedi. Samedi, les *teachings* sont accompagnés par des exercices pratiques individuels dans la nature. Tout le déroulement du rite et les *teachings* sont résumés très succinctement dans le programme général qui se trouve en annexe.

PREMIER JOUR (STADE DE LA SEPARATION)

Nous arrivons au village le jeudi 21 juin 2007 en fin de journée, où nous avons donné rendez-vous à Olivier, l'assistant de l'organisatrice du rite. Il vient nous chercher à la gare et nous montons au camp de base à environ vingt minutes en voiture du village, sur les hauteurs, au bord d'une forêt. Le camp n'est pas très éloigné de la prochaine agglomération et on peut apercevoir au loin des fermes isolées au milieu de champs.

Nous apprenons qu'Ulrike a pris le soin d'avertir l'agriculteur des terres utilisées concernant les événements à venir. De même, Ulrike dit avoir averti la police locale afin d'éviter tout malentendu. Selon elle, le policier semble avoir réagi très positivement et approuvé le fait que quelqu'un *entreprenne quelque chose* avec des jeunes. Cette précaution, Ulrike dit l'avoir prise parce que l'année précédente, la police était venue arrêter un participant dans sa tente en le prenant pour un vagabond ou une personne du voyage suspectée d'avoir commis une série de cambriolages dans les environs.

Les adolescents sont arrivés peu avant nous. Deux tentes ont été installées dans un champ à cinq minutes à pied du camp de base. Les adolescents y dormiront ensemble deux nuits avant de partir seuls en retraite. Les trois garçons, Sébastien, Georges et Patrick dans une tente, la seule fille, Nadia dans l'autre.

Une fois arrivé, nous nous installons autour de la table, sous un avant-toit situé devant la cabane de forêt rudimentaire qui nous servira de camp de base pour les prochains quatre jours. Tout ce qu'il faut pour vivre en autarcie pendant quatre jours est là : de quoi manger et le matériel de camping.

Ulrike est en bout de table, elle nous invite à nous joindre à eux après avoir salué les adolescents. La répartition des places sera plus ou moins la même tout le long du séjour; en tout cas, l'organisatrice du rite est toujours en bout de table.

Ulrike à la fois chaleureuse et sérieuse :

« Nous y voilà, vous pouvez encore abandonner, dernière chance. Après, ça commence, vous allez passer le premier des trois seuils (all. : drei Kreise auflösen, litt. : dissoudre le premier des trois cercles, autrement dit se couper du monde quotidien). En fait, tout ce que vous avez vécu et ce que vous allez vivre fait partie de A à Z du rite. Déjà l'inscription en faisait partie. Il vous faut tout lâcher, je vous invite (mais ce n'est pas obligatoire) à laisser dès maintenant vos téléphones portables, qui seront entreposés dans un sac en plastique dans la cabane du camp de base jusqu'à dimanche. A présent, c'est chacun pour soi, vous n'êtes plus un groupe, à chacun ses expériences, ne vous contactez pas pendant ce

temps, gardez tout pour vous, qu'il n'y ait pas de concurrence. Nous, on s'occupe du cadre et vous du contenu. »

Nous nous présentons brièvement : étudiant rédigeant un mémoire. Ulrike nous expliquera après en aparté qu'elle souhaite que nous restions un peu en retrait pour ne pas déranger le rite et garder une certaine intensité dans le déroulement des événements. Concrètement, nous pouvons prendre des notes à tout moment, sauf aux moments les plus importants et émotionnellement intenses.

Teaching n°1

Avant de commencer ce qu'elle appelle dans son programme le premier *teaching*, Ulrike insiste sur la différence entre ce rite et l'*adventure camp*, qui n'est qu'un divertissement. Elle réside dans le fait que ce rite est encadré (all. : *eingebettet*, litt. *être alité dans*) dans une connexité plus grande, universelle à toutes les cultures (all. : *größerer Zusammenhang*).

Introduction à la première fumigation (voir photo ci-dessous)

Sur la table, nous voyons devant nous un coquillage avec de la sauge blanche à l'intérieur. Selon Ulrike, cette variété de sauge vient des Etats-Unis, elle est brûlée sans l'aide de charbon et a une autre odeur que la sauge européenne; la fumigation se passe sur deux niveaux : sa fumée a un effet physique purificateur et un effet symbolique, celui de marquer quelque chose, un moment particulier.

C'est un bon exemple pour le rite tout entier : le rite en soi n'a rien de particulier, tout dépend de l'importance qu'on y accorde.

Ulrike allume la sauge¹¹ à l'aide d'un grand briquet qu'on utilise habituellement pour allumer le gaz domestique. Elle souffle dessus, fait des gestes de la main pour s'auto-fumiger et passe avec sérénité le bol au premier adolescent se situant à sa gauche, puis le fait circuler dans le sens des aiguilles d'une montre. Ce sens de rotation est respecté à chaque fumigation. L'un après l'autre, les adolescents en font de même dans un silence total. Ensuite elle dit : « *Je salue les êtres de la nature et le lieu où nous nous trouvons* » et pose le bol à part. Elle explique que, traditionnellement, on laisse la sauge s'éteindre toute seule en la posant de côté, pour fumiger les environs.

Après ce rite d'introduction, Ulrike prend la parole, toujours de la même manière, après un moment de silence : « *OK, alors... Vous êtes un groupe de 13-19 ans, c'est une grande différence d'âge. Dans les*



¹¹ Au moment des faits, nous avons d'abord cru qu'il s'agissait de *sauge des devins*, qui possède des propriétés psychoactives. Mais vérification faite, la sauge utilisée pendant ce rite est bien de la sauge blanche et il n'y a donc rien de psychoactif dans cette fumée-là

cultures traditionnelles, sans jugement de valeur – précise-t-elle –, vous passeriez un rite adapté à vos âges respectifs, en relation avec le développement de votre corps spécifique, garçons et filles. Mais nous, nous allons le faire tous ensemble, car le rapport au corps n'est plus si important. Chez nous c'est plus complexe. Les cultures traditionnelles ne connaissent que leurs régions, leur tribu et éventuellement les quelques tribus voisines. Nous, on a une connaissance globale du monde et l'on met donc plus de temps à se développer, à devenir adulte, vers 25-30 ans.

Le problème est qu'une société a besoin d'adultes responsables pour survivre; sans eux, avec des éternels adolescents, une société risque de ne pas pouvoir survivre. Normalement, ce sont des adultes initiés qui initient les enfants. Moi je suis initiée, Olivier et Boris ne le sont pas, mais on va faire avec eux, ils représentent les adultes. »

Ulrike explique ensuite que « *les adultes vivront et dormiront dans la cabane, le camp de base, vous dans les tentes en contrebas. Vous êtes séparés, les peurs qui peuvent apparaître font partie du jeu, car la peur réveille et aiguise les sens. Je ne vais donc pas trop vous rassurer, mes assistants ne savent pas non plus tout du déroulement, je ne leur ai pas tout expliqué... (rires). Vous allez peu à peu ne plus rien manger, et quand vous mangerez, vous aurez une autre perception. »*

Pause thé et petits gâteaux

En général pendant les pauses, les adolescents qui sont internes parlent de l'internat, le plus jeune, qui n'y vit pas avec les trois autres, ne dit rien dans son coin. Les adultes parlent de leur métier de thérapeute en médecine chinoise et ritualiste, leur vie privée, les histoires de couple, les ragots des amis communs, les mariages, divorces, naissances, ainsi que des déménagements et achats de maisons. Une ambiance détendue, calme et enjouée règne.

Suite du teaching n°1

Après cette brève pause, Ulrike explique le développement de l'enfant à l'adolescent. Selon elle, la caractéristique, ou plutôt spécificité de l'enfant (all. : *kindlicher Charakter*), réside dans le fait qu'il est en symbiose (all. : *verschmolzen*) avec le monde qui l'entoure. Ulrike se cite comme exemple : en tant qu'enfant, elle parlait aux fleurs pendant des heures, elle se sentait en symbiose, reliée à elles.

La caractéristique de l'adolescent, ce qui le différencie de l'enfant, est sa capacité à réfléchir sur sa propre condition, sa capacité d'introspection (all. : *über sich nachdenken*). Le développement physique va de pair avec le développement psychique qui permet cette réflexion. Cette capacité de réflexion amène l'adolescent à une posture de rébellion et d'incertitude contre lui-même et le monde qui l'entoure. L'enfant n'a pas de limite puisqu'il conçoit le monde en tant qu'extension de lui-même. L'adolescent se différencie et se découvre en cherchant ses limites intérieures et extérieures. Les jeunes ont toujours une posture plus critique que les adultes envers le monde : les mouvements étudiants sont souvent la cause de changements de la société. Un bon exemple est Mai 1968. Ce mécanisme de remise en question est une force d'innovation de la société. Tout dépend de la capacité de celle-ci à accepter ou réprimer cette remise en question. A 18 ans, l'adolescent obtient le droit de vote et donc le droit de participer à la vie publique (all. : *mitgestalten*).

Exercice ludique

Après cet enseignement théorique, Ulrike donne un exercice ludique à faire aux participants. Des cartons avec des mots (photos ci-dessous) sont donnés aux adolescents, qui sont chargés de les classer en trois catégories distinctes : enfant, adolescent et adulte.

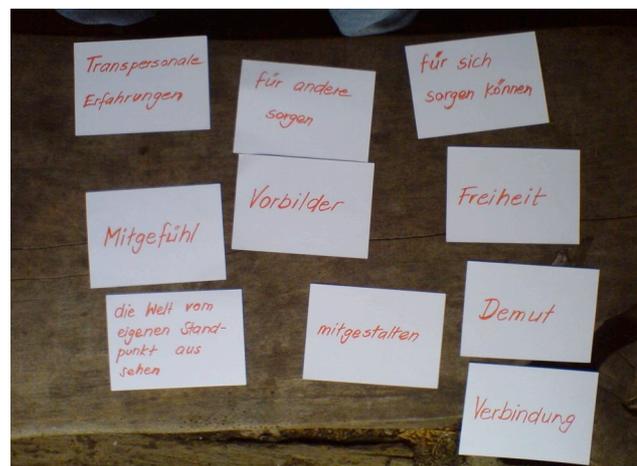
Légende 1 : Les attributs ou qualités que l'organisatrice prête à l'enfance (de haut en bas, de droite à gauche) : ne pas pouvoir décider, faire partie de, en dehors du temps, sans pudeur, apprendre des parents, s'oublier dans le jeu, être fondu dans, innocence, tout recevoir, rêver, être sans défense puisque entièrement ouvert.



Légende 2 : Les attributs ou qualités que l'organisatrice prête à l'adolescence : essai et erreur (= avancer par tâtonnements), fumer des joints et des cigarettes et se saouler, rébellion, expérimenter les limites, ne pas être sûr, décontracté, contre, réfléchir à soi-même, des sentiments profonds, sentiment d'appartenance à un groupe, découvrir et développer des capacités.



Légende 3 : Les attributs ou qualités que l'organisatrice prête à l'âge adulte : expériences transpersonnelles, s'occuper des autres, être capable de s'occuper de soi-même, empathie, exemples, liberté, voir le monde à partir de son propre point de vue, participer, humilité, liaison.



Une fois que les adolescents les ont classés sur la table, les différents cartons et catégories sont discutés. Ulrike détaille trois notions liées selon elle à l'enfance, à l'adolescence et à l'âge adulte de manière détaillée :

« *Etre tranquille, être détaché (all. : gelassen) :*

Cette caractéristique peut à la fois être celle d'un adolescent "j'men-foutiste" et celle d'un retraité qui a fait sa vie et qui contemple le monde de manière détachée.

Etre indépendant, être capable de s'auto-subvenir (all. : für sich sorgen) :

Une caractéristique propre à l'adulte. L'adolescent ou l'étudiant arrive tout juste à gagner assez d'argent pour lui-même. L'adulte doit non seulement s'occuper de lui-même mais aussi dégager un excédent pour ses enfants et/ou ses parents.

Les expériences trans-personnelles (all. : transpersonale erfahrung) :

Elles apparaissent à l'adolescence. A ne pas confondre avec l'enfant qui est en symbiose avec le monde. L'adulte est conscient de sa séparation par rapport au non-moi, mais peut tout de même avoir des expériences de symbiose avec le monde. Il peut aussi vivre des moments de symbiose avec le Divin, avec une connexité plus grande (all. : das Göttliche, grösserer Zusammenhang). Mais attention, beaucoup d'adultes croient pouvoir revenir en enfance pour revivre ces moments de bonheur. Or, c'est une illusion, l'adulte ne peut pas revenir en arrière. Par contre, il peut se poser la question et être attentif à "comment se sent un arbre" par exemple (all. : wie fühlt ein Baum ?). Et il peut être conscient de ce qui l'entoure et de lui-même en tant que sujet observateur en même temps.

Après cet exercice ludique, Ulrike demande aux adolescents comment ils se sentent. Elle demande s'ils ont peur, s'ils ressentent une incertitude : *De quoi avez-vous peur ? Et de quoi vous réjouissez-vous ?* Toutefois, elle ne les laisse pas (encore) répondre. Elle dit qu'ils devront emporter ces questions dans la nature, que nous, les accompagnateurs, n'allons pas leur donner de réponse mais les laisser dans leurs doutes; cela fait partie du jeu.

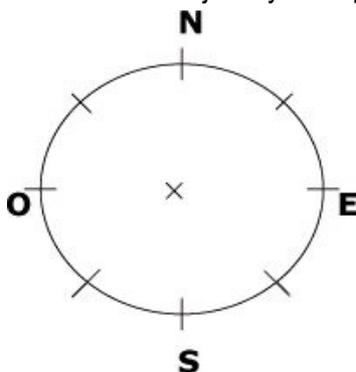
Courte pause

Cinq minutes environ.

Suite du teaching n°1

Ulrike dispose un rond en cuir sur la table, place une boussole en son milieu et dispose autour les objets suivants : une pierre, une plume, un os d'un animal indéfini, une bougie à réchaud et quatre petites pierres de couleurs différentes (bleu, rouge, blanc et noir).

L'organisatrice expliquera le sens qu'elle prête au *cercle de vie* et aux objets symboliques que nous pouvons voir sur la photo ci-contre à droite, prise au moment des faits. Pour faciliter la lecture, nous avons ensuite retranscrit schématiquement cette image ci-contre à gauche.



Après avoir posé en vrac les objets sur la table, Ulrike demande aux adolescents de les placer sur le rond autour de la boussole. Nadia a l'air de déjà connaître leur signification et réussit presque à les placer correctement. Ulrike corrige certains emplacements et explique leur signification inspirée des croyances amérindiennes, celtes et de la médecine chinoise. Il existerait pourtant selon elle des petites différences entre ces approches, précise-t-elle sans les expliciter.

Ulrike explique la signification des objets du rite : les quatre points cardinaux seraient associés aux éléments suivants :

Le nord : la couleur noire, l'hiver, la pierre, la terre, la nuit, la mort, le début et la fin, l'inconscient, la nouvelle lune, le solstice d'hiver.

L'est : la couleur blanche ou la transparence, le printemps, la plume, l'air, le matin, la croissance, l'enfance, la lune croissante, l'équinoxe de printemps.

Le sud : la couleur rouge, l'été, le feu symbolisé par la bougie, midi, l'apothéose de la croissance, l'âge adulte, la pleine lune, le solstice d'été.

L'ouest : la couleur bleue, l'automne, l'os, l'eau, le soir, la décroissance, la vieillesse, la lune décroissante, l'équinoxe d'automne.

Selon cette *Weltanschauung*, l'adolescence se situe au sud-est, c'est la seconde naissance, la naissance de la conscience de soi, un saut de conscience (all. : *Bewusstseinsprung*). La *midlife crisis*, sa suite logique au cours de la vie humaine, le deuxième grand passage, se situe un demi-tour plus loin, au sud-ouest. Ulrike dit que ce savoir est un savoir traditionnel commun à toutes les cultures qui vivent en harmonie avec les différentes saisons de l'année. Nous ne vivons plus comme cela depuis l'apparition du christianisme. La vision du monde linéaire a remplacé la vision du monde cyclique. Pourtant, les cycles sont toujours présents. Ulrike demande à la seule fille, Nadia, si, en tant que femme, elle a ce cycle en elle. Nadia, semblant gênée, hésite. Ulrike lui demande ensuite à quoi correspond l'été, le feu, le moment où les femmes sont les plus fécondes. Nadia, hésite encore. Ulrike poursuit en disant que le feu correspond à l'ovulation et explique ensuite ce qui se passe lors des passages de l'adolescence et de la *midlife crisis*. Un passage d'une étape de la vie à l'autre serait comparable à un petit cycle dans le grand cycle de la vie. Le petit cycle a les mêmes caractéristiques que le grand et se déroulerait de la manière suivante :

Le sud : correspond à l'été, l'instant présent, le point de départ, l'enfance donc pour les néophytes.

L'ouest : correspond à l'automne. Le début de la fin de quelque chose, la mort de l'enfance; être renvoyé à soi-même (all. : *auf sich zurückgeworfen sein*). L'incertitude s'ensuit, on *bouche* le vide par des activités comme fumer, boire, fumer des joints, les sports extrêmes, les comportements à risque.

Le nord : correspond à l'hiver. La situation est tout simplement comme elle est (all. : *Es ist einfach*). La mort, tout est parti, mais rien de nouveau n'est encore apparu. Le point mort (all. : *Nullpunkt*), on descend dans ses propres abysses, dans son inconscient. L'adolescent est le plus vulnérable à ce moment-là, il est sujet à des chagrins d'amour, des sautes d'humeur, etc. C'est un moment sacré (all. : *Heiliger Moment*) ! Car à ce moment, on est le plus ouvert pour des anges, les visions.

L'est : correspond au printemps. Quelque chose de nouveau apparaît, élargit, change, se transforme (all. : *erweitert, verändert*).

Dans la nature, quand on vit cette transformation en retraite dans la nature, cette nouveauté n'a rien de particulier, elle est tout simplement présente.

La difficulté et le plus important est de la remonter à la conscience (all. : *ins Bewusstsein heben*), à l'aide de *l'effet miroir* (all. : *Spiegeln*). L'initié raconte son vécu et le ritualiste lui reflète son vécu.

Ulrike raconte une anecdote, selon elle d'origine chinoise, pour illustrer ses propos : un élève vient voir un maître et lui demande de l'accepter en tant qu'élève. Il lui dit qu'il est le meilleur élève, le plus attentif et lui énumère toutes les expériences et épreuves passées. Pendant ce temps, le maître se verse une tasse de thé... verse et verse jusqu'à ce que la tasse déborde. L'élève lui fait remarquer que sa tasse déborde. Le maître lui répond : « Tu es comme cette tasse : comment veux-tu que je t'apprenne quelque chose si tu es déjà plein à ras bord ? » Morale de l'histoire : il faut être vide pour recevoir le savoir.

Pour arriver au vide nécessaire à cette transformation, il faut tout laisser derrière soi et partir dans un monde nouveau. Dans ce cas, les adolescents laissent leur téléphone portable, leur MP3, le tabac, la nourriture, etc. Pourtant, ce passage de l'enfance à l'adolescence se fait de toute façon, il a lieu de manière inconsciente. Il n'y a rien de particulier à faire, ça se passe tout seul. Ulrike demande aux adolescents : « Alors, pourquoi faire ce rite, puisque ça se passe tout seul ? Que fait le rite ? »

Patrick répond : « *Il nous laisse du temps pour réfléchir.* »

Georges et Nadia répondent : « *Il nous permet de savoir ce qu'on fait, d'être en soi, de savoir comment l'on agit.* »

Sébastien répond : « *Il nous permet de prendre du temps.* »

Ulrike : « *C'est un espace défini pour prendre du temps, (all. : definierter Freiraum), prendre de la place pour vivre cette transition.* » Ulrike utilise la métaphore d'une machine à laver afin d'imager cette idée de rite : « *C'est un mécanisme fort qui vous brasse et duquel vous sortez transformé. L'idée forte de ce rite est que le fait de passer les quatre étapes du petit cycle, qui fait lui-même partie du grand cycle de la vie, possède une force qui agit en soi (all. : hat so eine Kraft die an sich wirkt). On a peur de se laisser aller, de se laisser entraîner (all. : loszulassen, sich mitreissen zu lassen), ce qui équivaut à la peur de la mort. Après, on vit une nouvelle vie, une nouvelle naissance.* »

Ulrike approfondit cette *Weltanschauung* cyclique, qu'elle met à plusieurs reprises en relation avec sa formation en médecine chinoise, en la mettant en parallèle avec une conception linéaire du cours de la vie. Dans une logique linéaire du cours de la vie, revenir en arrière est perçu comme un échec, cela fait peur, une peur qui peut être mise en relation avec la peur de la mort. C'est alors plus rassurant de savoir qu'on est à l'intérieur même des cycles, là où l'échec n'existe pas; on peut se regarder en face pour voir où l'on en est dans sa vie. Cela n'est pas dévalorisant de repasser une étape qu'on a déjà traversée auparavant. L'univers tout entier peut ainsi être conçu comme un ensemble de petits cycles qui font partie de grands cycles, qui font eux-mêmes partie de plus grands cycles et ainsi de suite. L'ensemble des cycles peut être matérialisé par une spirale en trois dimensions. Ce qui nous amène à nous poser la question de ce qu'il y a entre le début et la fin d'un cycle, la mort et la naissance... La réincarnation ? Ulrike précise qu'elle n'en sait rien et quelle ne dira donc rien à ce sujet.

Ulrike précise ensuite : « *Lorsque vous serez dehors, dans la forêt, personne ne vous dira que faire, vous êtes responsables de vous même. Il faut prévoir la pluie, les tiques, etc.* »

Question de Georges : « *Comment se fait-il qu'il y a des gens qui meurent trop tôt, de manière brutale, sans avoir fini leur cycle de la vie ?* »

Ulrike : « *Georges fait sans doute allusion au veilleur de nuit de l'internat, qui s'est suicidé dans le grenier il y a une semaine, ce qui travaille beaucoup les élèves. C'est une question fondamentale qui*

occupe l'humanité depuis toujours. Peut-être que cette personne n'est venue sur terre que pour vivre un court moment. A sa manière, il a accompli son cycle en accéléré. L'âge effectif et le cycle de la vie ne sont pas forcément en relation immédiate; pour certaines personnes, le cycle peut être achevé après très peu de temps, lors de la mort d'un enfant par exemple. Cette question peut nous amener à croire à la réincarnation. Qu'on ait 13 ou 99 ans, à chacun son chemin. »

Les adolescents vont se coucher

Autour du feu de camp, nous (les adultes) discutons de ce qu'ont pu retenir les adolescents de ce qu'Ulrike nous a raconté. Durant ses exposés, les adolescents paraissaient en général assez intéressés et attentifs. Surtout Georges, qui paraît le plus attentif et adopte une attitude ressemblant à une *dévotion religieuse*. Le plus petit, Patrick, paraît toutefois assez *désinvolte*. Ces observations ont été confirmées par les deux autres adultes, qui s'inquiètent : en raison de son âge, il se rebelle contre tout et tout le monde.

Nous interrogeons l'organisatrice sur ses enseignements. D'où tient-elle ses théories ? Peut-elle nous conseiller une bibliographie ? Ulrike réagit de manière un peu irritée et nous conseille un livre sur la quête de vision [Foster et Little, 2002]. Nous lui précisons que ce sont plutôt les croyances amérindiennes, celtes et chinoises auxquelles elle fait référence qui nous intéressent. Elle nous répond que les saisons amérindiennes ne correspondent pas à nos saisons. Visiblement, elle semble avoir du mal à nous répondre et nous dit en plaisantant qu'elle devrait écrire une bibliographie en rapport avec la quête de vision.

Première nuit – Les adultes vont se coucher vers 22h30

Exécration : nous nous sommes installés sur un petit matelas de camping dans la cabane. Les deux autres adultes dorment dehors, sous l'avancée du toit. Les mouches et moustiques, les cris des renards et le bruit de la fouine qui loge dans le toit nous empêchent de dormir.

Ne réussissant pas à dormir, nous repensons au *cercle de vie* et aux objets symboliques que nous avons vus aujourd'hui.

Lors d'une rencontre avec l'organisatrice quelques semaines avant le rite, elle nous avait donné de plus amples informations au sujet de ce cercle et du mythe qui l'accompagne. Elle nous a dit que ce cercle se retrouve dans plusieurs traditions, avec de légères nuances et différents symboles : médecine chinoise, tradition celte (quatre pays), tradition amérindienne (quatre boucliers), tradition bouddhiste. Elle parle alors des *huit fêtes rituelles de l'année* (all. : *Jahresfest Ritual*), qui seraient des archétypes. Ulrike dit aussi que l'on peut superposer à ce cercle le signe *ying-yang* : une ligne en forme de "S" inversé part du nord, passe au centre et finit au sud en partageant le cercle en deux parties : la partie claire, à droite, représente le masculin, la lumière, l'été, l'action, le rationnel, le conscient, le connu, l'extraverti, la main droite et le cerveau gauche; la partie sombre, à gauche, représente le féminin, l'obscur, l'hiver, le ressenti, l'irrationnel, l'inconnu, l'introverti, la main gauche et le cerveau droit. N'oublions pas que dans cette logique cyclique de l'univers et du monde, le début de quelque chose est toujours la fin de quelque chose. C'est-à-dire que les limites ne sont que symboliques, la vie étant une transition permanente. C'est aussi l'explication avancée pour justifier les décalages entre les différents ordres d'idées : vie, saison, journée, rite et ainsi de suite.

Selon l'organisatrice, l'idéal serait de ritualiser les différentes phases de l'adolescence : à 13 ans la première séparation d'avec les parents, de 17 à 20 ans la quête de vision, à 30 ans le premier emploi stable, et vers 33 ans le départ définitif du foyer familial pour fonder son propre foyer.

Ces passages représenteraient souvent des crises de vie et un passage de manière consciente (all. : *ewusst*) de l'adolescence ou de la *midlife crisis*, qui pourrait faciliter la compréhension de sa signification dans un contexte plus vaste. Elle fait un rapport au corps pour décider de l'aptitude au premier rituel : les filles doivent avoir eu leurs premières règles et les garçons leur première éjaculation. Nous lui avons demandé pourquoi ce rapport au corps, et elle nous a répondu qu'il en est ainsi dans toutes les traditions rituelles.

Nous avons regroupé toutes les interprétations des points cardinaux que nous avons reçues de la part de l'organisatrice dans une vue d'ensemble que nous pouvons découvrir ci-dessous.

	N	NE	E	ES	S	SO	O	ON
Contexte					21 juin ; 1 ^{er} jour du rituel			
Vie		Naissance	Enfance	Adolescence	Adulte	Midlife crisis	Vielliesse	Mort
Saisons	Hiver		Printemps		Été		automne	
Journée	Nuit		Matin		Mid		soir	
Lune	Nouvelle lune		Lune croissante		Pleine lune		Lune décroissante	
Éléments	Terre		Air		Feu		Eau	
Symboles	Pierre		Plume		Bougie		Os	
Couleurs	Noir		Blanc, transparent		Rouge		Bleu	
Soleil	Solstice		Equinoxe		Solstice		Equinoxe	
Cycle menstruel					Ovulation			
Développement personnel			Conscience pré-personnelle (präpersonales Bewusstsein)	2ème naissance, de la conscience de soi. (Selbstreflexion) Dès 14 ans	Conscience Trans-personnelle (transpersonales Bewusstsein)			
Rite passage, initiation	Le point mort, épreuve		Qqch nouveau, transformé		Présent, ce que nous sommes, enfance		Etre renvoyé à soi même, doute	
Fêtes	Noël	Chandeleur	Pâques	Nuit de Walpurgis	St-Jean	Fête des récoltes		Halloween, Toussaints
Eres				Versau				
Histoire				Siècle des lumières				
Conte de blanche neige	Cercueil de verre		Fin : Délivrance par le prince (passage du seuil)				Fuite dans la forêt (passage du seuil, ailer)	Empoisonnement

NB : les informations en italique sont issues de l'entretien du 1.10.06 avec U. et non pas pendant le rituel lui-même.

VENDREDI MATIN – DEUXIEME JOUR (STADE DE LA SEPARATION)

Lever vers 6h30. Le petit-déjeuner est préparé par les adultes : Birchermüsli aux fruits frais, tartines et infusions diverses.

Deuxième fumigation dans le silence, tout le monde participe. Il est intéressant de noter que cette fois-ci, le silence et le sérieux sont instaurés sans qu'Ulrike ne le demande explicitement. Les adolescents semblent encore endormis mais déjà très attentifs aux propos de l'organisatrice. Il faut croire qu'Ulrike capte bien leur attention.

Teaching n°2

Ulrike prend la parole de manière solennelle. Elle va parler du "grand mensonge", (all. : *grosse Lüge*) qui nous pousse à croire que les humains seraient séparés de la nature (all. : *Menschen getrennt von*

der Schöpfung). Elle donne un bref aperçu des causes et des conséquences historiques que cela implique :

- La capacité de réflexion qui nous différencie des animaux.
- Cette capacité nous a fait croire que nous sommes séparés du monde.
- Cela a eu pour conséquence le fait que nous nous soyons permis d'utiliser, de détruire et d'exploiter la nature.
- La nouvelle génération a la responsabilité de changer les choses.
- L'humanité est au stade de l'adolescence : elle ne vit plus en symbiose enfantine avec la nature, elle est en rébellion, mais n'a pas encore atteint l'âge adulte, celui de la raison.

Exercice pratique n° 1

L'organisatrice donne ensuite des instructions aux adolescents concernant les exercices à venir :

- A vous de partir dans la nature, de vous sentir en lien avec elle, dans votre tête et surtout dans votre cœur (all. : *Verbunden*)
- Pour ce faire, laissez-vous aller, vagabondez dans la nature. L'endroit où vous arriverez a un sens, une signification (all. : *Bedeutung*)
- Le regard est normalement focalisé; on peut aussi dé-focaliser son regard, ce qui est inhabituel.
- Marchez très lentement, sans but, laissez-vous aller au vagabondage en étant attentif aux choses qui vous attirent. Cela change votre perception des choses. C'est un mélange entre un comportement actif intentionnel et passif in-attentionnel.
- Parlez à haute voix aux plantes, pierres, etc. Cela peut paraître inhabituel, on se gêne de le faire de peur d'être observé, mais on peut rentrer en relation avec les êtres de la nature qui nous entourent.
- Rapportez quelque chose qui symbolise votre enfance.

La signification *est en toi* (all. : *liegt in dir*). Il y a un lien entre le *vécu extérieur* et le *vécu intérieur* (all. : *innen und aussen*), la nature est comme un miroir¹².

Départ des adolescents pour les exercices susmentionnés. Il pleut des cordes et les adolescents refusent les ponchos militaires proposés par Ulrike. Nous nous demandons pourquoi ils refusent : attitude de rébellion adolescente ? Ce qui est important est qu'ils fassent leurs expériences : être trempé et avoir froid afin qu'ils prennent eux-mêmes leurs responsabilités.

Pendant ce temps, entre adultes dans le camp de base, Olivier et Ulrike pensent donner un devoir, une épreuve de plus à Sébastien. Il sera chargé de ne pas dormir de la nuit, veiller au milieu d'un cercle de pierre appelé *cercle du destin* (all. : *Bestimmungskreis*). Ce cercle de pierre est censé concentrer toutes les énergies, protéger des esprits malveillants, clarifier l'intention, la renforcer et surtout la formaliser, la

¹² Cette idée romantique se retrouve aussi bien chez Goethe que chez Baudelaire. Nous avons choisi de retranscrire un poème de chacun de ces auteurs en lien direct avec ce sujet tout au début de ce mémoire pour illustrer une des idées qui est, selon nous, tout à fait capitale dans ce rite

mettre en scène. Le cercle est construit et une *pierre-porte* (all. : *Türstein*) est laissée ouverte. Une fois entré au coucher du soleil avec toutes ses affaires, la porte fermée, il n'a pas le droit de ressortir même s'il a oublié quelque chose à l'extérieur. Le matin, dès qu'il pourra différencier les couleurs des environs, il aura le droit de sortir et de déconstruire le cercle en éparpillant les pierres.

L'organisatrice et son assistant pensent aussi donner des épreuves aux autres adolescents pour ne pas en privilégier un. Ces réflexions réapparaissent tout le long de la préparation, jusqu'au départ des jeunes en retraite. Olivier et Ulrike semblent vouloir individualiser le rite et en faire un "sur-mesure" pour chacun. Selon leurs observations des comportements des adolescents, la réflexion évolue et le devoir est petit à petit élaboré. Cette manière de faire nous fait penser à des éducateurs en foyer que nous avons connus lors d'un stage, discutant en colloque pédagogique à propos d'un résident et de ses difficultés, facilités, buts à atteindre.

Ils parlent aussi de l'exercice qui va se dérouler cet après-midi : les adolescents vont devoir choisir une photographie parmi d'autres, représentant respectivement des hommes ou des femmes. Les garçons seront séparés de la seule fille. Ulrike s'occupera d'elle, Olivier et nous-même prendrons en charge les garçons. Ils devront dire en quoi cette image choisie les inspire. Ce procédé a pour but de permettre à l'adolescent de parler de lui, de ses peurs et de ses attentes par projection sur les supports photographiques.

Midi – Retour

Les adolescents reviennent de leur exercice dans la nature avec les objets symboliques de leur enfance.

Ils sont trempés. Le but de l'exercice est aussi de tester l'équipement. Ils sont très calmes, très lents dans les gestes, comme Ulrike le leur a appris. Le regard vide, sérieux, parfois accompagné de petits sourires. Tout le monde se rassemble autour de la table et chacun parle de son objet et de sa signification.

Sébastien rapporte une partie de coquille d'œuf d'un oiseau inconnu; il parle de son enfance, cette coquille symbolisant la source de la vie. Il a vécu, dit-il, de nombreux déménagements durant son enfance.

Nadia rapporte une plume d'un oiseau inconnu, une feuille et la moitié d'une coquille de noix; depuis qu'elle a 5-6 ans, elle aime beaucoup les plumes. La coquille de noix lui fait penser au fait qu'elle aimait manger en grande quantité étant enfant. La coquille est également un symbole de protection.

Patrick rapporte une fougère, un petit sapin et des baies rouges; le sapin lui fait penser à Noël, qui était un événement important durant son enfance. Les baies, quant à elles, évoquent pour lui les baies au sirop de cynorhodon qu'il aime faire lui-même.

Georges rapporte deux petites pierres, une blanche et une rougeâtre; la pierre blanche est la première chose qu'il ait vue, sa luminosité l'a attiré.

Ulrike demande comment ils ont vécu l'expérience de marcher lentement

Sébastien : « *Ça permet de voir les gouttes d'eau tomber du ciel.* »

Nadia dit qu'elle a vu où elle marchait, ce qu'elle ne peut pas faire quand elle marche vite.

Georges: « *Marcher lentement permet de voir beaucoup plus.* »

Patrick : « *J'ai vu une porte entre deux arbres.* »

Ulrike leur dit de ne pas oublier ce qu'il ont vécu, car c'est une clé pour s'orienter quand on ne sait plus où aller. Elle leur demande ensuite comment ils ont vécu le fait qu'il commençait à pleuvoir des cordes quand ils sont sortis alors que la pluie a cessé quand ils sont revenus.

Tout les adolescents disent à peu près la même chose : la pluie ne les a que peu ou pas dérangés. Ils sont un peu mouillés, mais certains ne l'ont même pas remarqué. Pour d'autres, la pluie était gênante, ils avaient envie de soleil. Ces découragements/déceptions et envies/joies sont apparues par vagues alternantes.

Au sujet de l'exercice pendant lequel ils devaient parler aux plantes

Ulrike précise : « *Le champignon ne va pas te dire si tu dois arrêter ou continuer l'école. Il va te parler de son existence de champignon, à toi de comprendre, de traduire ce que ça peut signifier pour toi.* »

Patrick dit : « *J'ai essayé avec une ortie; elle m'a piqué et énervé. Je l'ai donc coupée en deux avec mon poignard* » (à 13 ans, Patrick porte sur lui un poignard de 30 cm).

Georges dit : « *J'ai essayé avec une grenouille, c'était bizarre mais sympa de parler avec elle.* »

Ulrike clôt la discussion : « *Mettez vos objets de côté, on en aura besoin plus tard. A présent, nous allons chanter.* » Elle précise que c'est une chanson répétitive qu'elle a créée pendant la préparation du rite en pensant à eux. Elle dit inventer une chanson pour chaque rite, les paroles lui venant petit à petit pendant la préparation de chaque rite.

La chanson

« I quit my parents, my brother, sisters, friends
I go for loneliness to find my part
I quit my habits, my illusions, my beliefs
I go for emptiness to find my hart. »

« Je quitte mes parents, mes frères, sœurs, amis
je vais dans la solitude pour trouver ma partie
je quitte mes habitudes, mes illusions, croyances
je vais dans le vide pour trouver mon cœur. »
(notre propre traduction)

Il existe une deuxième strophe, les adolescents l'apprendront plus tard. Les participants se mettent petit à petit à chanter, d'abord en fredonnant, puis avec plus d'assurance.

Repas de midi

Au menu, couscous au persil et sauce soja. Des pommes et des pruneaux constituent le dessert. Nous remarquons que le repas est très pauvre en comparaison des précédents.

Les adolescents ne le savent pas encore, mais c'est leur dernier repas avant le jeûne !

Café pour les adultes, mais seulement en l'absence des adolescents, qui n'ont pas droit au café.

Après-midi du deuxième jour

Nous commençons par chanter et ensuite Ulrike passe à son troisième *teaching*.

Teaching n° 3

Ulrike parle du système de sécurité. Elle les sensibilise à être responsables d'eux, à être des adultes et non pas des enfants. Ensuite elle parle du deuxième exercice dans la nature : aller chercher sa place dans la forêt pour la retraite.

Au sujet du système de sécurité

Ulrike précise que les règles de sécurité équivalent à une promesse, sans quoi elle ne les laissera pas partir en retraite. Le premier élément de la promesse est de revenir si ça ne va pas psychiquement ou physiquement. Le retour anticipé n'est pas forcément un abandon définitif. Une discussion et un retour dans la nature sont toujours possibles. La promesse est aussi réciproque : les adultes promettent d'être toujours là, au camp de base, pour les adolescents. Ulrike cite l'exemple d'une adolescente qui, au lieu de revenir, est partie dans un village proche. Ne trouvant plus l'adolescente, les ritualistes ont appelé la police, qui a entrepris une grande recherche avec des chiens et un hélicoptère. L'adolescente est revenue un jour plus tard accompagnée d'un homme du village voisin. Les parents de l'adolescente ont refusé de prendre en charge les frais de police. Les ritualistes ont donc dû prendre les frais à leur charge. Ulrike précise qu'il n'existe pas d'annulation, d'échec. Il n'existe que des *retours anticipés* qui font partie du vécu, du récit, du mythe personnel.

Ulrike cite un deuxième exemple, celui d'une adolescente qui faisait tout pour plaire à ses parents, toutefois sans aimer le faire. Pour elle, le fait de revenir plus tôt a été une réussite, car elle s'est écoutée elle-même et ne s'est pas sentie obligée de faire quelque chose pour faire plaisir à quiconque. Donc, de ce point de vue, dans ce rite, savoir s'arrêter – ce qui n'est pas à la portée de tout le monde – peut être considéré comme une fierté. Il n'existe ni gagnants ni perdants dans ce jeu. Ulrike précise : « *Vous passez le seuil avec la fumigation et partez à votre place dans la nature. Ce que vous y faites ne regarde que vous !* »

Concrètement, pour des questions de sécurité, Ulrike remet un sifflet à chaque adolescent. En cas de détresse, par exemple une jambe cassée, les adolescents ont pour consigne de siffler trois fois, puis trois temps de pause, puis re-siffler trois fois, et ainsi de suite. Au cas où quelque chose de grave arriverait et que la retraite devrait être interrompue de façon précoce, il est prévu que les adultes traversent la forêt sur les chemins en klaxonnant quatre fois. Les adolescents doivent alors revenir au camp de base immédiatement. A cet effet, les clés de la voiture d'Ulrike, garée à côté du camp de base, sont accrochées bien visiblement à l'extérieure de la cabane. En cas d'urgence, trois adultes ont le permis de conduire et peuvent l'utiliser. Le plus important est de ne pas oublier qu'en jeûnant, le corps est en veille et n'a pas d'énergie. Il met un certain temps pour se mobiliser. C'est pour cette raison qu'en cas de détresse, avant de courir, les adolescents doivent impérativement avaler du sucre de raisin ou du miel, qu'ils ont en leur possession. Ulrike met en garde : « *Si vous vous mettez à courir sans sucre dans le sang, vous risquez de tomber dans les pommes !* »

Pour la retraite de 24 heures, les adolescents se sont équipés de deux sacs à dos. Un grand pour le sac de couchage, le matelas, les bâches pour le camp personnel, et un petit pour des balades durant la journée. Si les participants quittent leur camp personnel pour aller en balade, ils ont pour consigne de laisser un message qui indique dans quelle direction ils sont partis. Ce message est censé faciliter la recherche en cas de problème.

Le petit sac à dos que les participants doivent toujours avoir sur eux contient :

- un pull de rechange
- une bouteille d'eau pour une journée, en plus du récipient de 5 litres qui est mis à disposition dans le camp personnel de chacun
- des pansements et bandages d'urgence
- un bloc-notes et un crayon
- un sifflet autour du cou
- le sucre de raisin

Après les consignes de sécurité, Ulrike donne aux participants des instructions pour trouver leur place personnelle : « *Laissez-vous aller et trouvez votre place. J'ai bien dit trouvez et non cherchez, car il y en a à qui cherchent longtemps sans trouver ! Vous ne trouverez pas la place que vous imaginez idéale, vous trouverez la place dont vous avez besoin à présent, la place qui vous correspond à cette étape de vie. La place a une signification symbolique !* » Nous remarquons que l'organisatrice répète cette phrase à plusieurs reprises dans le rite.

Les adolescents reçoivent un chiffon pour marquer l'emplacement qu'il choisiront comme étant leur camp personnel, dans le but de pouvoir le retrouver, mais également d'éviter qu'un autre adolescent choisisse la même place ou qu'ils soient trop près l'un de l'autre. Ulrike précise aussi qu'il faut bien mémoriser le chemin pour arriver au camp personnel, afin de pouvoir le retrouver de nuit, dans une tempête, dans un état de manque de sommeil ou de jeûne.

Ulrike et Olivier montrent aux adolescents un abri qu'ils ont construit auparavant, près du camp de base, comme exemple (photo ci-contre). Ensuite, tout le monde revient au camp de base.



Les devoirs à faire lors de la retraite et les attentes explicites des adolescents

Patrick dit qu'il a déjà trouvé sa place. Ulrike lui répond qu'il devrait aller chercher un peu plus loin et qu'il recevra un devoir spécial à faire.

Ulrike demande à Sébastien s'il a déjà une question avec laquelle il va partir en forêt.

Sébastien dit qu'il veut savoir s'il doit arrêter ou continuer le gymnase.

Ulrike lui répond : « *OK, je te propose d'aller plus loin dans ta recherche. Tu es le plus âgé, alors construis-toi un cercle de pierres et reste éveillé tout la nuit. Auparavant, tu devras faire une cérémonie de mort (all. : Sterbezeremonie). Tu te couches par terre et tu imagines que tu vas mourir. Tu dois être*

attentif aux pensées qui te viennent, les personnes qui viennent te dire au revoir, les personnes à qui tu dois quelque chose, ou pardonner / donner / dire quelque chose avant de partir. Ensuite, tu te mets dans le cercle et tu veilles ».

Pour Patrick, Ulrike a une autre épreuve : il doit se poser à sa place et se demander où sa place s'arrête, quelles sont ses limites. Cette épreuve, Ulrike l'a conçue lorsque nous avons vu Patrick revenir de sa recherche d'objet symbolique avec son poignard tiré dans une main et son sapin dans l'autre. Il nous a impressionnés et fait peur. Il semblait mal connaître ses limites, ce qui est normal à 13 ans. Ulrike et Olivier se demandaient de quoi il pouvait avoir peur, car il a toujours un comportement craintif, ce qui n'est toutefois pas un comportement inhabituel pour un adolescent de 13 ans qui a souvent une attitude distante et désinvolte envers les autres.

Georges, quant à lui, reçoit de la part d'Ulrike le même devoir que Sébastien. Il doit faire une *cérémonie de la mort* avant de dormir. Ensuite, toujours avant de dormir, il doit se préparer aux rêves en *priant*¹³ pour accéder à un rêve qui lui donnera une réponse à sa question. Lorsqu'il se réveillera, il devra tout de suite écrire son rêve avant de l'oublier.

Georges a l'air inquiet et Ulrike lui demande en plaisantant s'il est déjà triste alors qu'il n'a pas encore entrepris la cérémonie : « *Tu peux aussi faire la cérémonie l'après-midi.* »

Georges répond : « *Je dois penser à ma mère qui me dit que je dois faire le point avec mon père* ». Nous verrons par la suite que la séparation d'avec son père est le sujet central de sa quête de vision. Ulrike le rassure : « *Tu sais, tu te trouveras en dehors de l'espace-temps, tu pourras aussi bien communiquer avec les vivants qu'avec les morts* ».

Pendant cette conversation, Nadia apparaît revenant de la forêt. Elle nous voit discuter et garde ses distances jusqu'à la fin de la conversation. Ulrike demande à Nadia ce qu'elle compte trouver pendant sa retraite. Nadia répond : « *Je veux laisser mon passé, mon enfance derrière moi et aller vers le futur. Je me demande pourquoi je réagis de telle ou telle manière dans telle ou telle situation* ».

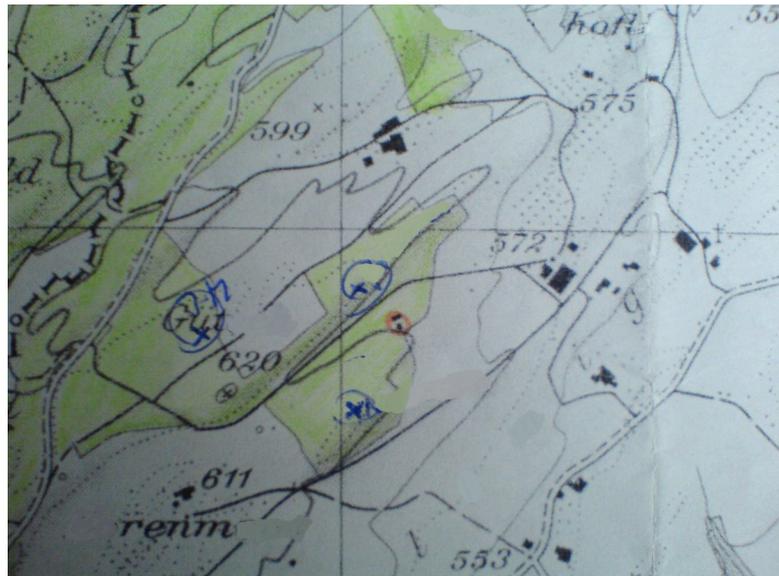
Ulrike lui dit : « *J'ai confiance en toi, tu vas bien le faire. Je te conseille, tout comme à Sébastien et Georges, de prier pour un rêve et de le noter. Avant de rentrer dans la mère nature, tu fais un rite de la mort* ». Ulrike semble particulièrement accentuer les mots *mère nature*. Elle nous dira plus tard qu'elle le fait spécialement avec les femmes. Ulrike ajoute : « *Tu ne sais pas si tu vas te réveiller, chaque jour de notre existence peut être le dernier, sérieux !* » Nadia remercie Ulrike pour cette épreuve de manière très solennelle.

Nous remarquons qu'Ulrike dit aux trois adolescents qu'ils sont des grands et que c'est pour cela qu'ils peuvent en faire plus; ils peuvent faire le *rite de la mort* et prier pour un rêve. Nous remarquons que l'organisatrice leur dit qu'ils sont des grands par rapport aux autres.

Patrick revient de la forêt et Ulrike lui demande s'il a pris la place qu'il avait choisie auparavant. Patrick dit que non, qu'il y a trop d'arbres et de buissons : « *J'avais choisi trop vite* ». Ulrike lui demande si ça lui arrive souvent dans sa vie d'aller trop vite et de mal regarder les choses ? Patrick répond que oui. En fait, il s'imaginait cette première place comme idéale. Il dit avoir mal regardé. La seconde place est par contre comme il l'imaginait, avec du gazon partout. Ulrike dit : « *C'est le mode try and error, ça te correspond bien ! Mais tu restes fidèle à tes valeurs et à tes envies, c'est bien* ».

¹³ Nous remarquons qu'Ulrike utilise le mot *bitten* et non pas *beten* pour dire prier pour un rêve. Ce mot *bitten* revêt un sens profane et non sacré, contrairement à *beten*. Pourtant, dans ce contexte, selon nous, ce mot a un sens plutôt sacré. Peut-être est-ce une manière intentionnelle de se différencier explicitement du religieux ?

Tous les adolescents doivent dire à Ulrike où ils ont installé leur camp personnel, et Ulrike inscrit leur emplacement sur la carte topographique (photo ci-contre)¹⁴. Elle ne laisse pas les ados regarder sur la carte, d'une part pour qu'ils ne sachent pas où sont les autres et, d'autre part, pour qu'ils apprennent à mémoriser le chemin pour y aller puisqu'ils n'auront pas la carte pendant les 24 heures où ils seront tout seuls.



Tous les adolescents sont de retour et ils ont tous trouvé leur place pour leur camp personnel. Ulrike leur dit :

« La place que vous avez trouvée et la manière dont vous l'avez trouvée reflète l'endroit où vous vous trouvez dans la vie à présent ».

Ulrike récapitule le système de sécurité et donne encore quelques consignes: « Attention aux tiques ! Contrôlez-vous au moins une fois par jour. Si la tique est enlevée dans les vingt-quatre premières heures, il y a moins de chances d'attraper des maladies. Venez me voir si vous en avez une, j'ai une pince spéciale pour les enlever. Ensuite, laissez la place comme vous l'avez trouvée, effacez vos traces pour que le prochain trouve une forêt indemne. Emportez votre papier toilette dans un petit sac plastique. Attention aux éclairs, ne restez pas à des endroits exposés pendant les tempêtes. Faites aussi attention aux branches mortes au-dessus de votre camp; lors d'une tempête, elles pourraient tomber. Préparez tout pour demain. On vous réveillera avec des maracas (photo ci-contre). Ensuite, vous viendrez au camp de base sans prononcer un mot. Puis vous partirez pour 24 heures. Vous reviendrez dès que vous verrez qu'il commence à faire jour et que vous pourrez distinguer les couleurs l'une de l'autre. Nadia partira la première et reviendra la première.



Patrick et Georges partiront ensemble, se montreront leur place respective, veilleront l'un sur l'autre et reviendront ensemble. Interdiction formelle de faire du feu ! Premièrement il y a le danger d'incendie, et deuxièmement le risque de s'occuper trop du feu pour combler le vide intérieur. Il ne faut pas non plus laisser trop de traces dans la forêt pour les prochains qui viendront. Le feu est un acquis de l'homme et le but de ce rite est aussi de revenir à un stade antérieur de l'humanité, à un stade animal qui ne maîtrise pas le feu ».

¹⁴ Au centre de la photo, nous pouvons apercevoir le camp de base entouré en rouge. Les annotations en bleu représentent les emplacements des participants. Nous avons volontairement flouté tous les éléments qui permettraient une éventuelle identification

Pour illustrer ses propos, Ulrike cite l'exemple d'un rite en Suède où il était permis de faire du feu. Le feu s'est répandu en souterrain, a réapparu à un autre endroit et a brûlé une grande partie de la forêt. Tous les adolescents rendent leur montre, Sébastien rend son tabac à rouler ainsi que son briquet.

Teaching n°4 – La question de la peur

Ulrike demande aux adolescents ce qui leur fait le plus peur :

Sébastien : « *Etre seul, s'endormir et ne pas savoir ce qui va se passer* ».

Nadia : « *Etre seul et avoir de mauvaises pensées, émotions* ».

Patrick : « *Peur d'animaux et d'hommes qui pourraient me faire du mal* ».

Georges : « *Qu'il ne se passe rien, que je ne fasse pas de progrès* ».

Ulrike répond à Patrick : « *Construis-toi un cercle avec des pierres ou des pommes de pin, par exemple, pour te protéger. Et prie les animaux qui te veulent du bien de venir te voir et ceux qui te veulent du mal de ne pas venir* ». Pour illustrer ses propos, Ulrike cite un exemple de son propre rituel. Elle était dans une région montagneuse très reculée, à plus de 1500 mètres, il faisait moins de dix degrés et il y avait beaucoup d'animaux sauvages autour d'elle. Elle a prié les animaux de ne pas venir la voir et elle a vu des chamois qui mangeaient sans lui prêter attention ».

Ulrike répond à Georges : « *Une bonne et une mauvaise nouvelle pour toi : Tu ne peux rien faire de faux et il se peut que rien ne se passe ! Il est bon de savoir de quoi on a peur ! La peur, ça réveille, ça aiguise les sens* ».

Introduction du jeûne

Ulrike enchaîne sur la question du jeûne : « *Quand vous reviendrez, vous aurez le droit de manger quelque chose de bon et de léger. Mais au fait, à votre avis, pourquoi jeûner ?* »

Nadia : « *Le jeûne modifie le métabolisme qui sécrète des endorphines, des drogues naturelles* ».

Georges : « *C'est se retenir, se libérer du quotidien* » (all. : Enthaltsamkeit).

Patrick: « *C'est une distraction de manger. Lorsqu'on arrête de manger ça nous enlève notre structure journalière* ».

Olivier : « *Parfois on mange pour remplir le vide intérieur* ».

Ulrike acquiesce et explique plus en détail le fonctionnement du jeûne : « *Au lieu de se nourrir par le tube digestif, l'organisme va utiliser les réserves du corps. Pour l'homme c'est inhabituel de manger trois fois par jour. Durant l'histoire de l'humanité, il n'a même pas eu l'habitude de manger tous les jours. Le corps peut très bien se passer de nourriture durant plusieurs jours. Pour que cela fonctionne, il faut vider son tube digestif pour que l'organisme change son fonctionnement et commence à se nourrir des réserves. Pour le moment, vous avez faim. Le dîner de ce soir sera un laxatif¹⁵.*

Suite à ces explications, Ulrike met les adolescents en garde : « *Mais attention, le jeûne vous rend faible et lent, c'est le but d'être lent pendant ce rite. Par contre, ne grimpez pas aux arbres, car vous*

¹⁵ Sulfate de sodium décahydraté (sel de Glauber ou mirabilite) et sulfate de magnésium (sel d'Epsom ou sel amer)

serez faibles et vous pourriez être pris de vertige et tomber. Buvez beaucoup, chaque fois que vous aurez faim. En plus vous purifiez, nettoyez votre tube digestif de tous les résidus (all. : Schlake). Couvrez-vous, le jeûne peut accentuer la sensation de froid. Vous pouvez faire un petit rite en offrant vos urines et excréments à la nature. C'est le seul cadeau que vous pouvez faire et les arbres aiment vos sels minéraux ».

Les adolescents avalent le laxatif à la fois en grimaçant en raison de son goût amer et en plaisantant.

Selon l'organisatrice, les laxatifs minéraux utilisés ne sont pas très puissants, d'ailleurs librement accessibles en droguerie. Nous avons observé que les conséquences physiques de cette prise de laxatifs sont très différentes selon les personnes. Pour certaines, le résultat a été quasi immédiat, pour d'autres il ne s'est absolument rien passé.

Après ce "repas", Ulrike entonne la chanson en y rajoutant la deuxième strophe. Elle traduit et explique aussi la chanson.

La deuxième strophe de la chanson

« The earth is my mother, the sky is my father
the flowers are my sisters, my brother is the tree
the stones are my grand parents, the birds are my friends
I know, I'm one of this great family. »

« La terre est ma mère, le ciel est mon père
les fleurs sont mes soeurs, mon frère est l'arbre
les pierres sont mes grands-parents, les oiseaux sont mes amis
je sais, je suis une partie de cette grande famille. »
(notre traduction)

Sébastien demande à Ulrike comment elle a inventé cette chanson. Ulrike lui répond : « *Je vous porte dans mon cœur pendant les préparatifs de ce rite et c'est en fredonnant que cette chanson est apparue. D'habitude, lorsque j'organise un rite exclusivement pour des filles ou des garçons, je crée une chanson spécifique pour les filles ou les garçons. Cette fois-ci, j'ai dû faire une chanson neutre pour les deux* ». Nous tenons à préciser que lorsque nous avons fait nous-mêmes ce rite avec un groupe d'adultes mixte, Ulrike a proposé la même chanson. Par contre, elle a ajouté une autre chanson dans le rite. Il est intéressant de constater que l'organisatrice adapte et individualise plus ou moins chaque rite aux personnes qui y participent. Ulrike dit qu'elle est plus inspirée par la langue anglaise pour composer. La chanson pour adultes n'est pas une de ses propres créations. Selon Ulrike, elle fait partie de la tradition de la quête de vision américaine. Ces faits nous montrent bien le développement de la quête de vision et l'adaptation de celui-ci. Comme nous l'avons déjà dit, ce rite est apparu aux Etats-Unis, est venu en Europe pour finir en Suisse. L'organisatrice fait autant référence aux traditions qu'elle invente et ajoute de nouveaux éléments au rite.

Nous verrons lors du passage du seuil qu'Ulrike mélange suisse-allemand, allemand et anglais. Elle dit qu'elle a plus de facilité à *parler à la nature* en anglais et incite les adolescents à en faire de même. Il faut croire que, par mimétisme, les *autres* langues, qui ne sont pas la langue maternelle, sont plus propices pour entrer en communication avec *l'autre monde* et les esprits de la nature. Elle dit aussi que le fait de marmonner des paroles qui ne sont qu'à moitié compréhensibles fait partie du jeu; ce serait une tradition dans la magie.

Teaching n° 5

Les garçons sont séparés des filles. Concrètement, Ulrike part avec Nadia et les garçons restent dans le camp de base avec Olivier et nous-même. Nous n'avons bien entendu pu observer que le groupe des garçons. Néanmoins, selon le programme, l'exercice serait le même pour la fille. Des photographies noir-blanc d'hommes sont disposées sur la table (photo ci-contre). Nous pouvons entre autres reconnaître Picasso, Brando et Gyde parmi des paysans, ouvriers, militaires et hommes d'affaires anonymes. Les garçons doivent en choisir une et dire en quoi elle leur parle. Au début,



l'exercice semble tourner au fiasco complet, les garçons ne parlent pas du tout... Olivier nous a confié au début du séjour, et répété à ce moment-là, qu'il a du mal à entrer en contact avec des adolescents, il ne se sent pas vraiment en phase avec cette tranche d'âge. Il dit aussi que cela a probablement à voir avec sa propre adolescence. Olivier nous paraît en effet très sérieux, un peu distant et a visiblement du mal à communiquer avec les adolescents. Après de longs moments de silence, Olivier tente de rompre la glace : « *Qu'est-ce qui caractérise un homme ?* » Long silence. Les garçons n'ont pas l'air captivé, mais plutôt absent. Peut-être est-ce aussi un effet du jeûne. Olivier tente l'approche inverse : « *Qu'est-ce qui caractérise une femme ?* » Voyant que les garçons ne réagissent toujours pas, il les incite à dire la première chose qui leur passe par la tête : « *Lâchez-vous !* ».

Enfin plusieurs garçons réagissent en protestant : « *C'est cliché d'aborder de cette manière les différences entre hommes et femmes* ». Mais peu après ils entrent dans le jeu et Georges dit : « *Ce ne sont pas des hommes* ». Puis, Sébastien ajoute : « *Ce sont des emmerdeuses* » (all. : *Zickig*). Sébastien renchérit : « *Les hommes sont des porcs*¹⁶ » (all. : *Männer sind Schweine*). Georges relativise : « *Ça dépend, chacun est différent* » (all. : *unterschiedlich*). Puis il ajoute : « *Les hommes sont des durs, ils avalent, renferment leurs sentiments* » (all. : *in sich hineinfressen*).

Olivier tente de développer : « *Ce sont des durs qui aiment quoi ?* ».

Les garçons sont unanimes : « *Les voitures, les grosses motos, les femmes, la force, la performance* ».

Suite à cette première discussion générale, les garçons sont invités à parler de la photographie qu'ils ont choisie.

Sébastien, à propos d'un militaire borgne : « *Il a un regard perçant, il est distant. Quand je ne suis pas en confiance, je suis aussi distant* ».

Georges, au sujet d'un jeune paysan : « *Il a l'air terre à terre, stable, constant et un peu étroit d'esprit* (all. : *bodenständig*). *Il sait mettre la main à la pâte et me rappelle le paysan pour lequel j'ai travaillé pendant les vacances* ».

¹⁶ Cette phrase est aussi le titre d'une chanson du groupe punk allemand très populaire *Die Ärzte* (fr. : *Les Médecins*) publié en 1998 sur le single *Ein Schwein namens Männer* (fr. : *Un porc nommé les hommes*)

Patrick, à propos d'un vieil homme étrangement proportionné : « *Son petit corps et sa grande tête, sa manière bizarre me parlent* ».

Olivier enchaîne : « *Que pensez vous de l'égalité des sexes ?* »

Georges : « *C'est la loi* ».

Sébastien : « *C'est bien, on peut s'occuper des enfants et l'on doit moins travailler, c'est mieux pour le couple* ».

Les femmes reviennent et la discussion prend fin. Ils se retrouvent tous autour de la table. Ulrike dit : « *C'est le dernier moment pour abandonner. Vous allez passer un seuil supplémentaire pour entrer dans un espace sacré (all. : heiliger Raum). Avez-vous des dernières questions à propos du jeûne, du retour ou de la forêt ?* »

Georges demande timidement : « *Oui, j'ai une question sur l'heure de retour dimanche à l'internat ?* »

Ulrike répond : « *Vous serez au plus tard à 20 heures à l'internat, il n'y a pas de problème, tout est arrangé avec l'école* ». Puis elle leur demande : « *Est-ce que vous avez tous assez de vêtements chauds ? Oui ?! Alors comment vous sentez vous ?* »

Sébastien : « *Nerveux, j'ai peur, mais pas faim. Ça va enfin commencer !* »

Georges : « *Que vais-je vouloir faire demain pendant 24 heures ?* »

Sébastien : « *Attendre, c'est le pire ! J'aimerais tellement y aller tout de suite !* »

Ulrike leur explique : « *Vous n'attendez pas que pour attendre, le but est d'aller un niveau plus bas, entrer avec plus d'intensité dans l'inconscient* » (all. : *eine Ebene Tiefer gehen*).

Brûler son passé, son enfance

Le groupe se déplace vers une place de pique-nique à dix minutes de marche du camp de base, où il y a déjà les traces d'un feu. Ulrike et Olivier avaient repéré les lieux l'après-midi. Une fois arrivés, Ulrike remarque que les adolescents ont oublié la chose la plus importante pour le programme à venir : les objets symboliques de leurs enfance. Ils doivent donc retourner au camp de base pour aller les chercher. En revenant, les adolescents sont joyeux et décontractés. Ulrike est très sérieuse et veut visiblement rétablir le calme et une certaine intensité. Elle leur dit qu'ils devraient aller plus profond en eux-mêmes (all. : *Tiefer gehen sollen*). Un feu est allumé et, peu à peu, une ambiance très calme règne. Les participants sont à la fois concentrés et rêveurs. Tout le monde semble absorbé par des pensées. Plusieurs adolescents parlent du bonheur de regarder un feu, ils pourraient le regarder pendant des heures. Il fait nuit à présent et, mis à part le feu, on ne distingue plus très bien notre environnement.

Ulrike fait tourner le coquillage de fumigation et présente le *bâton de parole* (all. : *Sprechstab*) : « *Parler autour d'un feu est une vieille tradition. Le bâton de parole en est aussi une, il vient des amérindiens. Ce bâton-ci a été utilisé par de nombreuses personnes avant vous, il en a vécu des choses... Seule la personne qui le tient a le droit de parler. Ce qu'elle dit vient du cœur et ses paroles restent ici et ne devront pas être racontées ailleurs. Surtout pas à l'internat. Ce que la personne dit est vrai pour elle, ne se commente pas, ne se discute pas.* » Ulrike pose le bâton à côté du feu en demandant aux adolescents de raconter un souvenir d'enfance.

Sébastien commence : « *Quand j'étais petit, je m'entendais bien avec ma mère, c'était une belle époque. A présent, j'ai tout le temps des problèmes (all. : Stress) avec elle* ».

Nadia : « *J'avais cuisiné quelque chose pour ma mère. Mais elle est rentrée tard à la maison, avait déjà dîné et n'a pas voulu manger mon plat. J'étais très triste. C'est bizarre que ce souvenir me revienne maintenant* ».

Patrick : « *Je jouais beaucoup à l'ordinateur, avec mes amis de cette époque on ne faisait que ça. A présent, je joue encore plus, je ne fais presque que ça.* »

Georges : « *Beaucoup de problèmes entre mes parents. A présent, ils sont divorcés et je ne vois plus mon père* ».

A chaque fois qu'un adolescent a fini de parler, Ulrike et Olivier disent *How*, une manière de rendre hommage au récit selon eux, un *ainsi soit-il* néo-chamanique en quelque sorte. Cette manière de faire est, selon eux, inspirée des amérindiens. Au début les adolescents trouvent cela étrange et en sourient, ensuite ils l'adoptent naturellement.

Le groupe chante une fois de plus la chanson citée ci-dessus. Ensuite, Ulrike demande aux adolescents de mettre leurs objets dans le feu. Elle précise qu'il faut les *lâcher* doucement, respectueusement, et non pas les *jeter* (all. : *loslassen, nicht wegwerfen*), car il faut respecter son passé pour pouvoir s'en défaire. Sébastien le fait, puis Nadia et Georges. Ils ont tous l'air de prendre cela très au sérieux. Ensuite Patrick sépare une à une les branches du tronc de son sapin et les jette ostensiblement dans le feu. J'observe Ulrike, qui a l'air irrité par cette manière de faire, mais elle ne dit rien.

Après un long moment de silence, Ulrike dit : « *Vous avez tout lâché : votre téléphone portable, les baladeurs MP3, les cigarettes, la nourriture, votre enfance. A présent vous entrez dans un espace sacré.* » Elle précise également que le mot sacré (all. : *heilig*) vient du mot le salut (all. *Heil*), qui signifie entre autres *entier et sain* (all. : *ganz, gesund*). Elle leur dit ensuite : « *Je vous invite à présent à dire, l'un après l'autre avec le bâton de parole, pourquoi vous partez en retraite* ». Ulrike leur donne une phrase type qui est censée les aider : « *Je laisse mon enfance derrière moi et je vais vers moi-même* ».

Les adolescents disent pourquoi ils partent seuls dans la nature

Sébastien : « *Je laisse mon enfance derrière moi et je vais vers moi-même* » (all. : *gehe zu mir selbst*).

Georges : « *Je laisse mon enfance derrière moi et je vais dans le calme, le silence* » (all. : *gehe in die Ruhe*).

Patrick : « *Je laisse mon enfance derrière moi* ».

Nadia : « *Je laisse mon enfance et je vais à la recherche de moi-même* ».

Ulrike continue le rite : « *A présent, vous devez nous faire une promesse, sans quoi on ne vous laissera pas partir : ne pas faire de feu, ne pas grimper sur quoi que ce soit et revenir si vous n'allez pas bien. En échange, nous vous promettons de veiller sur vous, de toujours être à votre disposition dans le camp de base.* »

Un à un, les adolescents font cette promesse en tenant le bâton de parole. Ensuite, Ulrike, Olivier et nous-même tenons à trois le bâton de parole et promettons de rester à leur disposition et de *veiller sur leur vie quotidienne* (all. : *wir hüten euch den Alltag*).

Après ces paroles solennelles, Ulrike jette dans le feu les restes de la sauge utilisée pour la fumigation et clôture la soirée : « *Et maintenant, allez en silence dans vos tentes* ».

Personne ne bouge. Une ambiance mystérieuse règne. La nervosité et l'ennui sont palpables. Patrick ne cesse de trembler, de jouer avec ses pieds. Georges émet des grands soupirs et les autres baillent. Après environ dix minutes, les adolescents vont se coucher sans dire un mot, Ulrike et Olivier retournent au camp de base. Nous restons seul près du feu pour noter ce que nous avons observé dans le maigre faisceau de lumière d'une lampe de poche.

SAMEDI – TROISIEME JOUR – 4H30 DU MATIN (STADE DE LA MARGE¹⁷)

Au réveil, Ulrike dit être toute excitée par ce qui va se produire. Elle semble être à la fois agitée, nerveuse et calme, elle parle tout bas.

Ulrike et Olivier posent les pierres du seuil en rond et ajoutent les petites pierres du *cercle de la vie* selon l'orientation des points cardinaux (voir photo ci-contre). Ensuite, Ulrike, Olivier et nous-même allons réveiller les adolescents avec les maracas. Nous sommes obligés de faire du bruit un bon moment jusqu'à ce que nous entendions des bruits à l'intérieur des tentes, afin d'être sûrs qu'ils soient bien réveillés. Ulrike dit à Olivier qu'il ne doit absolument pas parler aux adolescents dès qu'ils auront passé le seuil et jusqu'à leur retour. Selon Ulrike, les adolescents



sont des esprits de l'autre monde, invisibles, nous devons donc les ignorer. Elle dit cela sur un ton mi-sérieux mi-amusé. Elle ajoute qu'ils doivent absolument passer le seuil avec tous leurs bagages, y compris le bidon d'eau de cinq litres. Nous devons le leur faire comprendre sans leur adresser la parole.

Environ vingt minutes plus tard, Nadia, Sébastien et Georges apparaissent. Patrick se fait attendre. A ce moment se produit un événement remarquable : Ulrike rompt le tabou du silence qu'elle a elle-même décrété pour demander à Georges d'aller chercher Patrick.

Une fois que tout le monde est rassemblé autour du seuil, le rite peut commencer.

L'un après l'autre, ils se mettent au centre du cercle de pierres qui représente le seuil. D'abord Sébastien, ensuite Nadia, Georges puis Patrick. Ulrike allume la sauge dans son coquillage, qui a du mal à brûler à cause de l'humidité; de plus le briquet ne fonctionne pas. Nous lui donnons notre briquet. Elle se met en face de l'adolescent et dit *How* avec un petit sourire.

Lorsque Ulrike salue les adolescents par un *How* et un petit sourire, les ados ne répondent pas, à part Sébastien qui répond par un sourire. Ils ont tous l'air encore endormi, dans leurs rêves, mi-calmes, mi-nerveux et sérieux. Une certaine tension est palpable.

¹⁷ Nous considérons le départ des adolescents dans la nature en tant que début du stade de la marge. Néanmoins, on pourrait aussi considérer que des événements comme le début du jeûne ou le fait de jeter dans le feu l'objet symbolique de son enfance, qui se sont déroulés le jour avant le départ, constituent le début de la marge. Nous constatons donc que les trois stades de Van Gennep sont souples et qu'il est difficile de fixer clairement leurs limites

Imaginez : vous réveiller à l'aube, en ayant l'interdiction de parler et avec toute cette mise en scène, dans une forêt où les premiers rayons de soleil commencent à percer la brume de la nuit et les oiseaux à chanter. Nous avons réalisé à ce moment-là la photographie qui figure en page de garde de ce travail.

Ulrike marmonne des paroles mi-audibles et répand la fumée de la sauge à l'aide d'une plume autour du néophyte. Ensuite, elle fait le tour de la personne en faisant des mouvements de haut en bas avec l'encensoir, des pieds à la tête. Après, elle fait de grands gestes avec la plume, très rapides de haut en bas, comme si elle tranchait quelque chose à l'aide d'un sabre. D'une certaine manière, en tant qu'observateur, on pourrait croire qu'elle coupe l'adolescent de son environnement. La chorégraphie avec la plume se poursuit par trois grands gestes horizontaux au-dessus de la tête. Finalement, Ulrike touche très doucement l'adolescent au front, entre les yeux, avec la pointe de la plume, puis fait un geste lent qui invite l'adolescent à sortir du cercle par l'est, le côté blanc, et à partir dans l'autre monde.

Une fois que les adolescents sont partis, Olivier et nous-même subissons le même traitement. Puis Olivier le fait à Ulrike. Ulrike dit que nous devons aussi entrer dans l'autre monde. Nous sommes les *gardiens du seuil* (all. : *Schwelienwächter*) et sommes capables de naviguer entre les deux mondes.

Après avoir vécu ce moment fort en émotions, Ulrike, euphorique, tombe dans les bras d'Olivier. Nous sommes tous encore fatigués et allons donc nous recoucher jusqu'à midi.

Nous avons déjà subi ce rituel lors de la préparation, deux semaines avant le rite, et avons demandé à Ulrike ce qu'elle marmonnait. Elle nous avait répondu qu'elle disait ce qui lui passait par la tête et que le fait que ce soit mi-audible faisait partie de la magie classique. Cela ajoute une part de mystère, nous avait-elle dit. Nous avons insisté pour savoir exactement ce qu'elle disait. Elle nous avait répondu qu'en général elle dit : « *Je demande aux forces de la nature de veiller sur cette personne et de l'accompagner...* ». Pour autant que nous puissions comprendre, elle le dit dans un mélange de suisse-allemand et d'allemand littéraire.

Après-midi du troisième jour

Pendant l'après midi, Ulrike confectionne des *give away* (photo ci-contre), des petits cadeaux pour les adolescents, en quelque sorte des souvenirs de ce rite. Les quatre objets quasiment identiques sont composés de plumes attachées à l'aide de quatre fils de couleur correspondant aux quatre points cardinaux du cercle de la vie (noir, blanc, rouge et bleu). Ulrike nous a également demandé de confectionner des cadeaux pour remercier les adolescents de leur participation aux interviews. Nous nous prêtons volontiers au jeu et fabriquons quatre objets différents avec ce que nous trouvons dans la forêt : bouts de bois de formes atypiques, plumes et écorce d'arbre.



Ulrike et Olivier préparent également un bouillon de légumes destiné à la rupture du jeûne du lendemain. Nous passons le reste de la journée à discuter, à dormir et, bien sûr, à *garder le seuil*.

Dimanche, quatrième et dernier jour – 4h30 du matin (stade de la réagrégation)

Ulrike nous a demandé de mettre la table pour la rupture du jeûne. Nous nous efforçons de mettre en scène une table accueillante avec une nappe blanche ainsi que des fleurs cueillies dans les environs. Au menu, le bouillon de légumes préparé la veille, yoghourt nature et biscottes. Pendant ce temps-là,



Olivier réchauffe la soupe et Ulrike décore le seuil avec des fleurs de la même couleur que les petites pierres (photo ci-contre). Elle met aussi en place un bol d'eau et une serviette pour le lavement rituel après le passage du seuil (photo ci-dessous).



Nadia revient, puis Sébastien, Georges et Patrick. Ils ont tous un regard scintillant, endormi, éprouvé et sérieux. Ils ont un comportement neutre envers nous, sauf Sébastien qui nous salue par un large sourire. Ulrike avait prévu que Sébastien reviendrait en premier, car il était parti le premier. Il était aussi prévu que Sébastien ait le droit d'aller se coucher un moment en attendant l'arrivée des autres adolescents. Mais il n'arrive pas le premier et l'intervalle entre l'arrivée de chaque adolescent n'est pas long; il ne va pas se coucher.

Ils se repositionnent un à un sur le seuil et Ulrike procède à la cérémonie avec son encensoir et sa plume comme précédemment, à la différence près qu'elle ne touche pas le front avec la plume, mais la poitrine. Ulrike, Olivier et nous-même saluons chaleureusement les adolescents. Ensuite, ils sont invités à se laver rituellement avec les ustensiles prévus à cet effet par Ulrike.

Nadia et Sébastien sont les premiers arrivés et revenus au-delà du seuil. En attendant que les autres arrivent, ils boivent de la tisane autour du feu. Ils ont le droit de parler de tout sauf du rite. Sébastien nous demande aussitôt son tabac à rouler et savoure le vertige de la nicotine de sa première cigarette. Nadia est très joyeuse et parle beaucoup.

Patrick revient comme il est parti : en traînant les pieds et avec une expression désinvolte.

Tout le monde est réuni autour de la table décorée. Ulrike raconte une anecdote, une prière traditionnelle des rites d'initiation, comme elle dit. Au début, elle parle avec un ton solennel et finit par accentuer la dernière phrase d'un ton ironique.

*« Merci mère nature pour cette nourriture,
merci à ceux qui l'ont préparée...
et merci à ceux qui vont se jeter dessus ! »*

Tout le monde autour de la table éclate de rire. Lors de la rupture du jeûne, les adultes boivent du café. Sébastien en reçoit aussi, alors qu'il n'y a pas eu droit les trois derniers jours. S'ensuit le rangement du

camp : faire la vaisselle, démonter le seuil, mettre les pierres de côté pour une prochaine fois. Cela fait, les adolescents doivent s'écrire une lettre à eux-mêmes, qu'Ulrike leur enverra d'ici six mois. Pendant ce temps là, Ulrike va réceptionner les parents qui sont en train d'arriver. Elle veut les prévenir qu'ils doivent être calmes et doux avec les adolescents et ne pas poser de question sur le vécu de ces quatre derniers jours.

9h30 – Les parents arrivent

Les parents, les organisateurs ainsi que les adolescents sont assis en cercle pour entendre le récit des adolescents. Ils forment un premier cercle autour des objets symboliques représentant le cycle de la vie, posés au centre. Ulrike et Olivier sont assis côte à côte parmi eux. Nous-même sommes assis un peu en retrait parmi les parents, installés sur des bancs qui forment un second cercle autour des adolescents. Les parents sont assis à l'opposé de leur enfant, de manière à pouvoir le regarder en face.

Une ambiance calme et attentive règne. Certains parents semblent un peu sceptiques. Nous nous présentons brièvement et expliquons notre statut d'observateur.

Ulrike dit quelques mots en guise d'introduction : *« C'est une vieille tradition de raconter des histoires. Mais on n'a plus trop l'habitude d'écouter une histoire. Peut-être que les parents ont l'habitude de raconter des histoires avant de dormir à leurs enfants, mais écouter est plus difficile. Merci d'être venus et merci d'avoir confiance, de ne pas avoir peur, on pourrait être une secte, vous pourriez être méfiants. Vous avez le droit d'être sceptiques. Je vous demande de garder votre scepticisme pour vous. Vous devez juste être présents, rien de plus.*

Ce rite est une structure nue (all. : bluttes Gestell), le contenu est constitué par eux-mêmes, ce qui croît dans leur cœur (all. : Der Inhalt sind sie selber, das was in ihrem Herz wächst). Ce rite est panculturel, il existe ou existait un peu partout dans l'hémisphère nord de la planète. La fumigation, c'est comme à l'église : ça annonce quelque chose de particulier. Cela marque aussi le début de la journée et le départ dans l'autre monde ».

Après cette allocution, Ulrike fait tourner le coquillage de fumigation, d'abord aux adolescents puis aux parents, qui se prêtent volontiers au jeu. Ensuite, elle entonne la chanson (écouter l'enregistrement). Petit à petit, les parents se mettent aussi à chanter.

Avant de donner la parole aux adolescents, Ulrike introduit le bâton de parole et précise sa fonction : *« Celui qui le tient parle, les autres écoutent. Les histoires que vous allez entendre sont des histoires du cœur, le cœur ne juge pas, c'est la tête qui juge. Le bâton marque la vérité, ce qui est dit est vrai pour la personne qui raconte. Je vous demande donc de ne pas commenter ou analyser ce que vos enfants racontent, juste écouter avec votre cœur ».*

Ensuite, Ulrike demande aux adolescents d'expliquer le sens des objets symboliques du cycle de la vie qui est posé au centre et de raconter ce qu'ils ont fait comme préparation pendant deux jours. Georges récite fidèlement les enseignements d'Ulrike. Parfois elle l'interrompt pour le corriger.

Les quatre récits des participants se déroulent tous de la même manière

- L'adolescent raconte son histoire, son mythe personnel.
- Ulrike reflète le récit en le répétant à la troisième personne (all. : *spiegeln*).
- Olivier en fait de même, mais plus brièvement. Il complète à sa manière Ulrike.
- Ulrike offre le cadeau à l'adolescent.

- Ulrike serre l'adolescent dans ses bras.
- L'adolescent reçoit un cadeau de ses parents, parfois deux, un de chaque parent.
- Les parents embrassent leur enfant.

Ce dernier point était dans la majorité des cas très émouvant et s'est parfois prolongé pendant un quart d'heure environ. Tout le monde avait les larmes aux yeux.

Dès le deuxième récit, des signes d'ennui font leur apparition : les adolescents s'allongent par terre, Patrick joue avec l'herbe et ses chaussures. Les adultes, par contre, sont très attentifs. Après deux récits, l'assemblée fait une petite pause. Les deux autres récits suivent. Peu après midi, un brunch commun est programmé. Tout le monde se retrouve autour de la table et partage les mets que les parents ont apportés.

Le repas est envahi par les mouches. Ulrike allume la sauge et pose le bol sur la table pour les éloigner, ce qui ne fonctionne qu'à moitié. Ulrike prend soin d'expliquer que cette fumigation-là n'a rien de rituel. Ulrike : « *Une action est un rite lorsqu'on le décide. Cette fois-ci, on décide que ce n'est pas le cas, ce n'est que pour éloigner les mouches !* »

Puis Ulrike rassemble tout le monde une dernière fois pour donner quelques conseils aux jeunes et aux parents. Elle leur explique comment gérer les jours et mois à venir, l'après-rituel : « *N'attendez pas trop de ce rituel, contentez-vous de vous souvenir. Il fera son effet de manière inconsciente et non pas consciente. Qu'il ait un effet ou non n'est pas influençable. Vous pouvez le renforcer régulièrement en allant de temps en temps seuls dans la forêt. N'en parlez pas trop. Votre vécu est sacré, tout le monde ne peut le comprendre. Ne gaspillez pas votre histoire* ».

Afin d'illustrer ses propos, Ulrike récite un poème de Rudolf Steiner :

« In der grossen Harmonie
hat jeder sein Klang
und seine eigene Melodie
im Weltgesang.
Der Klang des Anderen
und sei er noch so rein,
ist nicht der seine
den müsse er allein
aus seiner Seele tiefster Quelle heben
er kann ihn nicht erlernen, nur erleben. »

« Dans la grande harmonie
chacun a sa sonorité
et sa propre mélodie
dans le chant du monde.
La sonorité de l'autre
aussi pure soit-elle,
n'est pas la sienne
celle-là il doit seul
la remonter de la plus profonde des sources de son âme
il ne peut pas l'apprendre, uniquement l'appréhender par son vécu. »
(notre propre traduction)

Ulrike donne aussi quelques indications aux parents : « *Ne questionnez pas trop vos enfants. Ce qu'ils ont voulu dire, ils l'ont fait ici. Surtout n'utilisez pas ce récit comme un argument en cas de conflit, tel que : "Lors de ton rite tu avais dit que... et maintenant regarde-toi !"* »

Pour illustrer ses propos sur l'efficacité du rite dans l'inconscient, Ulrike raconte le conte *Jean de Fer*, des frères Grim (all. : *Der Eisenhans*). Ce conte évoque l'épopée héroïque d'un prince déchu, envoyé dans la forêt afin d'affronter une série d'épreuves où il acquiert des pouvoirs magiques. Ceux-ci lui permettront, une fois sorti de la forêt, d'affronter les épreuves qu'il rencontrera en toute humilité (Annexe 2).

Ulrike profite de la situation pour faire de la publicité pour son entreprise en distribuant des prospectus. En dehors des séances individuelles de médecine chinoise, elle propose différents rites dans la nature.

Ensuite, c'est à notre tour de distribuer nos cadeaux et notre carte de visite aux adolescents, en les invitant à nous laisser leur adresse pour la deuxième interview. A son tour, Olivier remercie les adolescents pour ces moments forts en émotions passés ensemble. Une ronde générale du bâton de parole s'ensuit; certains parents émettent des remerciements généraux. Pour clôturer le rite, Ulrike adresse un dernier mot à l'assemblée : « *J'ai eu le rôle de sage-femme pendant ce rite. L'accouchement est quelque chose de beau et c'est une chance d'avoir pu y assister* ».

L'assemblée chante une dernière fois. Cette fois-ci, les parents sont placés derrière leur enfant, les mains sur ses épaules.

Les adolescents et leurs parents rentrent chez eux.

FIN DU RITE

Ulrike, Olivier et nous-même nous retrouvons autour d'une bière bien fraîche pour le débriefing. Ulrike avait pris sa voiture pour aller chercher des bières dans le village voisin.

Ulrike parle d'acquisition de clients et d'amortissements : nous sommes bel et bien de retour dans l'univers des entrepreneurs indépendants.

37. LES RECITS MIROIR

Pour rappel, ces récits se sont déroulés le dernier jour du rite, en présence des parents. Chaque adolescent raconte son aventure et ensuite l'organisatrice fait office de *miroir* en répétant et interprétant son récit à la troisième personne. Après cela, les parents de l'adolescent peuvent dire quelques mots. Afin de faciliter la lecture, nous avons fortement synthétisé les récits des adolescents et tenté de faire ressortir l'essentiel.

PATRICK

Pendant : Patrick raconte qu'il n'a absolument rien fait pendant le rite et qu'il a beaucoup dormi. Il n'est pas allé se balader dans les environs, mais il a trouvé une place où il se *sente chez lui*. C'était son camp de base. Il n'y avait rien autour de lui et rien ne pouvait donc lui arriver là-bas. A un moment, il s'est senti mal parce qu'il n'avait pas assez bu et il s'est évanoui un court instant. Après avoir bu, il allait mieux.

Le récit miroir : Ulrike lui fait remarquer que non seulement, pour le moment, il ne doit absolument rien faire, mais en plus qu'il a le droit de tout simplement *être*. Le fait de ne rien faire lui a permis de se concentrer sur la question qu'il a emmenée avec lui (Ulrike la lui avait donnée comme devoir à faire, ndr) : Où est une *place sûr* ? Ulrike fait remarquer à Patrick qu'il a trouvé sa place : elle était là où il se trouvait. Et elle ajoute que lorsqu'il est là où il est, il ne lui arrive rien. Lorsqu'il s'éloigne, il s'éloigne aussi de lui-même. Ulrike lui fait remarquer que dans la suite logique des choses, il doit faire attention à ses besoins, par exemple boire assez. Boire est un besoin fondamental, et c'est seulement s'il satisfait ses besoins qu'il peut commencer à réfléchir à qui il est, qu'est-ce qu'il veut et où il veut aller. Ulrike dit à Patrick que le fait de faire attention à ses besoins est une clé pour lui permettre d'approcher les choses. Lorsqu'il fait cela, il est chez lui. Et lorsqu'il est *chez lui*, il est en sécurité.

Le père et la mère : Le père lui donne un poignard *pour affronter la vie*. La mère lui offre un livre.

GEORGES

Pendant : Georges nous raconte qu'il s'est *réjoui énormément de s'ennuyer terriblement*. Il était très agité et ne trouvait pas le calme. Georges dit avoir essayé de réfléchir à soi-même, mais il était si agité et inquiet qu'à un certain moment, il a commencé à avoir froid. Il avait alors l'impression de devoir faire quelque chose, aller marcher par exemple. Il dit que c'était une belle expérience de marcher sans but précis et de se laisser guider. Très vite il a remarqué qu'il n'avait simplement pas de forces. Selon Georges, le pire était cet ennui : « *Que vais-je faire de moi ? Qu'est-ce que je fais ici ? Je n'ai rien à faire, et j'ai envie de ne rien faire* ». Lors de la cérémonie de la mort, les deux choses les plus importantes étaient d'avoir parlé à son père et d'avoir essayé de faire la paix avec lui. Il dit aussi avoir parlé avec lui-même, avec le petit garçon en lui, et avoir fait la paix avec lui. Après cette cérémonie, il a remarqué qu'il faisait froid à l'ombre, et il est donc aller se chercher un endroit ensoleillé.

Le récit miroir : Ulrike fait remarquer à Georges qu'il a découvert par lui-même qu'il était agité et qu'il s'ennuyait. Ulrike résume le vécu de Georges en disant qu'au final, il n'est pas bien lorsqu'il est seul avec lui-même. Alors des pensées angoissantes apparaissent : « *Je dois bien faire quelque chose, il doit bien se passer quelque chose* ». Ulrike lui fait remarquer qu'à ce moment, il a eu froid à l'ombre, mais il a aussi remarqué qu'il n'était pas obligé de rester à l'ombre. Finalement, Ulrike dit que Georges peut à présent s'asseoir au soleil et qu'il n'a plus besoin d'une place à l'ombre. « *Maintes choses que tu as vécues dans le passé à l'ombre ne doivent plus être. A présent, tu as fait la paix avec ces parties que tu n'aimais pas vraiment en toi.* » Ulrike termine en disant qu'on ne peut devenir adulte que si on lâche vraiment son passé.

La mère : La mère de Georges se montre très impressionnée par la réconciliation de son fils. Elle dit à ce sujet : « *Ça a une grande valeur, de se réconcilier avec son père et avec soi-même. C'est quelque chose qui nous rappelle aussi constamment, et avec lequel on est confronté quotidiennement, je pense. Nous vivons tous la même chose. Ce n'est pas facile de se réconcilier avec... avec soi-même en premier. Je trouve beau que tu aies fait ce pas.* »

SEBASTIEN

Pendant : Le camp de Sébastien était situé très loin du camp de base. Lors du rite, Sébastien a perdu son chemin. Il a eu peur, a dû chercher longtemps, mais a fini par le retrouver en passant à travers des ronces et des buissons. Suite à cette mésaventure, Patrick avait peur, et ne voulait plus quitter son camp. Néanmoins, après un moment, il est reparti, s'est reperdu une deuxième fois, mais est parvenu à retrouver son chemin. Le plus important selon lui est qu'il a eu un rêve pendant la nuit : la grande sœur de sa copine lui est apparue et lui a dit d'être plus souvent à l'école.

Le récit miroir : Ulrike dit à Sébastien qu'il a pris des risques en s'aventurant si loin. Ensuite, elle dit que Patrick n'a pas cherché à se protéger, qu'il a osé sortir très loin, peut-être jusqu'à ses propres limites. Elle lui fait également remarquer que malgré le fait qu'il se soit perdu, il est arrivé à retrouver son chemin. De plus il ne s'est pas arrêté suite à cette mésaventure, il a osé ressortir une deuxième fois, se perdre et retrouver son chemin une deuxième fois. Ulrike valorise le courage et la débrouillardise de Patrick en lui disant qu'il a la force pour trouver son chemin et s'en sortir. Pour terminer, Ulrike interprète le rêve de Sébastien en disant que la grande sœur de sa copine (qui n'existe pas réellement, ndr), qui en sait un peu plus que la jeune, lui a dit d'être un peu plus à l'internat, d'être vraiment là-bas. Selon l'organisatrice, Sébastien ne peut pas y être, et être en même temps ailleurs. Ulrike finit l'interprétation en disant à Sébastien que c'est à lui de voir comment il pourra mettre ce message en pratique.

Le père : Le père de Sébastien se montre très impressionné par le fait qu'on puisse si vite se perdre à un endroit connu, au milieu de la Suisse, dans la civilisation. Il souligne ensuite le fait qu'en tant qu'êtres singuliers, nous devons tous *nous retrouver à nouveau*, comme Sébastien l'a fait : retrouver notre chemin en partant des choses connues. La mère est absente du rite et ne soutient pas son fils dans cette entreprise.

NADIA

Pendant :

Nadia dit avoir choisi un camp de base qui avait deux côtés, un sombre et un lumineux. Elle a vite remarqué qu'elle avait envie de ne rien faire, et elle s'est endormie au soleil. Au réveil, elle a commencé à chanter, et d'un seul coup, elle a réalisé que c'était comme si les oiseaux chantaient avec elle et les arbres dansaient avec elle. Mais c'était plus que les oiseaux et les arbres, c'était comme si toute la nature dansait avec elle et qu'elle faisait partie de ça. Ensuite, elle a vu deux oiseaux qui semblaient se disputer. Après un moment, on aurait dit qu'ils redisaient encore une fois la même chose, simplement sur un tout autre ton. Pour elle, cela avait la signification que tout ce que l'on dit méchamment, on peut aussi le dire gentiment. Forte de cette expérience, elle est ensuite allée du côté ombragé de son camp et s'est de nouveau endormie. Après cela, Nadia a fait la cérémonie de la mort. Elle raconte avoir pu dire tout ce qu'elle voulait dire à tous, à son père et à sa mère, et que c'était une très belle expérience.

Le récit miroir : Ulrike fait remarquer à Nadia qu'on ne choisit pas son camp de base par hasard. Dans ce sens, Ulrike dit à Nadia qu'elle a pris des forces à la lumière pour ensuite aller revisiter son passé du côté obscur. Très vite, Nadia a remarqué qu'en fait, elle avait envie de ne rien faire. Ulrike dit que c'est un constat important, car en remarquant qu'elle avait envie de ne rien faire, elle s'est concentrée sur l'essentiel et ne s'est pas éparpillée : s'occuper de soi, *être chez soi*. L'organisatrice souligne que c'est une expérience importante. Et forte de cette expérience, Nadia a commencé à chanter. Là, Nadia remarque deux oiseaux qui se disputent et qui, ensuite, utilisent un tout autre ton, comme s'ils disaient la même chose mais gentiment. Après cette expérience au soleil, Nadia a la force pour aller du côté ombragé, car là-bas elle a encore quelque chose à faire : surmonter son enfance du côté obscur et se réconcilier avec, pour ensuite pouvoir lâcher prise. Lors de la cérémonie de la mort, selon Ulrike, Nadia a dit qu'il y avait beaucoup à pardonner et beaucoup à accepter *là-bas*. Ulrike précise que lorsqu'elle est capable de ressentir cela et exprimer ensuite comment elle le ressent, alors elle est aussi capable de faire avec. Nadia dit qu'elle a tourné la page de son enfance en faisant cela. Ulrike précise que c'est possible qu'avec une seule cérémonie de la mort, tout n'est peut-être pas encore fait, mais Nadia sait très bien comment ça marche. Elle peut toujours faire une autre quête de vision si elle en a besoin. Ulrike termine en disant qu'elle a l'impression que cette femme a un ressenti très juste et qu'elle peut s'y fier.

La mère et le beau-père : La mère, les larmes aux yeux, dit à sa fille : « Tu étais toujours auprès de moi et tu vas toujours être auprès de moi. Les jours pendant lesquels tu étais en route, j'étais aussi auprès de toi. Mon souhait est que tu puisses vraiment *faire ton chemin*. » Très calme et sûre d'elle, Nadia répond : « Je le fais déjà et je le ferai encore ! »

Le beau-père dit à Nadia qu'il se réjouit beaucoup de voir ce jour arriver et confirmer ce qui est selon lui essentiel dans la vie. Il rappelle à Nadia qu'ils ont rencontré une guérisseuse au Canada qui a affirmé, après n'avoir vu Nadia qu'un court instant : « Cet être humain a un énorme potentiel, et l'humain qui apprend à le développer va pouvoir donner énormément. » Selon lui, il existe une chose centrale : notre noyau ne vient pas de ce monde. Pour terminer, il souhaite que Nadia puisse garder tout au long de son chemin le lien qu'elle a un peu découvert pour elle dans ce rituel.

38. RENCONTRE AVEC LES ADOLESCENTS UN AN APRES LE RITE

Nous avons recontacté les adolescents par courriel environ un an après le rite afin de les rencontrer soit à l'internat pour ceux qui y résidaient encore, soit dans un lieu public. Lors de ce deuxième entretien, nous avons procédé de la manière suivante : tout d'abord, nous avons entrepris avec eux une rétrospective sur le vécu pendant le rite. Ensuite, nous les avons interrogés sur les changements concrets et les changements à long terme survenus dans leur vie après le rite. Finalement, nous leur avons demandé s'ils referaient ce rite.

RETROSPECTIVE SUR LE VECU PENDANT LE RITE

La solitude

Tous les participants affirment que la solitude vécue pendant 24 heures était majoritairement agréable et très belle. Bien qu'ils aient vécu des moments plus pénibles, ils ont globalement beaucoup apprécié la solitude et le calme. Souvenons-nous que, pour la plupart des adolescents, le fait de se retrouver seul pendant 24 heures constituait une des motivations principales pour participer à ce rite.

Le jeûne

Nadia : « *On se sent comme si on avait mangé une plaque de chocolat tout en ayant l'estomac vide.* »

Nous percevons cette phrase de Nadia comme représentative du vécu de l'ensemble des participants. Le jeûne rend calme, lent et oblige les participants à s'occuper d'eux-mêmes. Un an après le rite, le jeûne est perçu par les adolescents comme un élément sans trop d'importance. Ils disent qu'ils avaient faim, mais cette faim était tout à fait supportable. Pour mieux gérer cette faim, il suffisait de boire abondamment.

Certains jeunes comme Patrick ou Nadia l'avaient oublié. Patrick s'est même senti mal et a été pris de vertige pendant un moment.

De ce fait, il semble avoir découvert deux choses lors de ce rite : premièrement qu'il doit faire attention à ses besoins, et deuxièmement que s'il le fait, il va bien. Ces découvertes pourraient sembler anodines, mais autant que nous ayons pu l'observer, elles paraissent importantes, voir capitales pour Patrick.

La cérémonie de la mort

La cérémonie de la mort étant un moment très intime, les adolescents sont restés très discret à cet égard. Nadia semble avoir eu de la facilité à se *laisser aller* dans cette expérience. Elle dit aussi qu'elle a eu beaucoup de plaisir à le faire :

« J'ai simplement réfléchi et j'ai laissé agir la nature sur moi. (...) Je me suis dit qu'en fait, ça a vite passé mais que ça a fait du bien. Je suis revenue ici, c'était très beau. »

Seul Georges nous a fait part de son vécu. Nous remarquons que lors de son récit, il mélange souvent la cérémonie de la mort et le rite dans son ensemble.

Georges : *« Je ne sais pas non plus si c'est toujours comme ça... (avoir fait la paix avec son père, ndr) ou comment ça va porter ses fruits. Je pense que ça n'a rien fait du tout, ce n'est pas possible du tout. Mais, il y a de temps en temps des parties qui remontent en moi. A long terme, j'ai le sentiment que si, tout de même... À l'époque je n'avais en fait pas ce sentiment. J'ai longtemps refoulé toute l'histoire. Après je l'ai traitée, ensuite je l'ai de nouveau refoulée, ensuite j'ai à nouveau commencé à la digérer de temps en temps. Je l'ai considérée d'une manière distancée... J'ai remarqué que lorsque ça remonte, je ne la refoule plus, mais je la laisse remonter. Je pense que c'était simplement une partie de tout le chemin. Je pense bien que ça a contribué à quelque chose. Je ne dois pas dire que je ne sais pas si quelque chose s'est passé, je ne peux tout de même pas vraiment le dire. Je ne sais tout simplement pas comment ça aurait fini autrement... » (sans le rite, ndr)*

Le retour au monde quotidien

Tous les participants affirment que le retour dans le monde quotidien s'est passé sans aucune difficulté. Ils disent avoir repris leurs activités quotidiennes sans trop penser à ce qu'ils venaient de vivre. De temps à autre ils y repensaient. Ce n'est qu'après un certain temps que des pensées et émotions ont réapparu.

Sébastien : *« Parfois je serais bien retourné dans la forêt, ça m'a beaucoup plu d'être là-bas, être chez soi / près de soi (all. : bei sich sein), ensemble avec la nature. »* Nous constatons également que Sébastien affirme qu'il repensait au rite lors de moments difficiles dans sa vie.

LES CHANGEMENTS CONCRETS DANS LA VIE QUOTIDIENNE

Patrick

Un an après, Patrick raconte qu'il ne se laisse plus faire par ses camarades, et qu'il *s'affirme*. Il nous confie aussi qu'il a commis plusieurs délits relativement importants. Après le rite, Patrick dit aussi passer moins de temps devant son ordinateur dans sa chambre et regarde la télé dans le salon familial. Il aime parfois aller avec un ami se coucher dans les prés pour regarder le ciel.

Georges

Georges ne sait pas trop si ce rite lui a permis d'avancer concrètement dans la relation avec ses parents. D'un côté oui, d'un autre côté non. En tout cas, il dit être plus apte à laisser apparaître des pensées et des émotions, à les regarder en face, les gérer et les traiter. Georges affirme aussi être plus calme et sûr de lui suite à ce rite, ce qui aurait fait progresser ses relations avec son entourage. En somme, selon Georges, ce rite est un élément parmi d'autres sur son chemin de vie.

Sébastien

Sébastien, quant à lui, a effectivement quitté l'école et rapidement trouvé une place d'apprentissage, contre toutes les attentes de sa mère qui ne croyait pas en lui. Sa mère reconnaît la débrouillardise de son fils et dit le soutenir s'il voulait refaire ce rite.

Nadia

L'essentiel pour Nadia est d'être arrivée lors de ce rite à la conclusion que, dans toute chose négative, elle peut trouver quelque chose de positif. Elle dit aussi aimer la solitude et pouvoir mieux la gérer qu'un an auparavant. Nadia n'a plus peur d'être seule. Elle a remarqué que la foule et l'agitation la rendent nerveuse. A présent, elle évite la foule. Elle dit être plus attentive, consciente de ses schémas comportementaux et capable de gérer ses intuitions, ses ressentis, sa sensibilité, et *apparitions*. A présent, elle est plus sûre qu'il y a bien *quelque chose qui nous entoure*, affirme Nadia. Elle dit pouvoir mieux se concentrer et avoir plus de rêves et des expériences de déjà-vu. Nadia dit aussi faire son chemin sans faire attention à ce qu'on pourrait penser d'elle. La relation avec sa mère et son père s'est améliorée, probablement parce qu'elle est elle-même plus détendue à présent, affirme-t-elle.

Nous tenons à préciser que tous les participants nous ont fait part de leur *doute*. Aucun d'entre eux ne peut affirmer que les changements dans leur vie quotidienne après le rite sont survenus *grâce* à ce rite. *Ils ne peuvent ni l'affirmer, ni l'infirmer*. En somme, ce rite était *un élément parmi d'autres dans un processus*. Sébastien par exemple raconte un an après : « Et en réponse à la question que je me posais à l'époque là-bas, je n'ai pas trouvé de réponse directe à travers le rituel, mais j'ai beaucoup appris sur moi-même, comment je me comporte dans ce type de situation. »

LES CHANGEMENTS A LONG TERME

Relations avec les parents

Écoutons ce que Nadia dit à ce sujet : « Oui, je crois que des deux côtés on est un peu plus détendu à présent. C'est devenu plus décontracté, dans la manière d'être et aussi toute la relation avec ma mère. »

Georges, de son côté, affirme au sujet de sa relation avec sa mère : « Non, en fait rien n'a vraiment changé. Je me suis distancé de ça. J'ai plus de liberté ici, je suis beaucoup avec des amis, quoi... C'est surtout ça. J'espère juste que nous n'avons pas de disputes à la maison. (...) Ce rite était tout de même très fort, mais je n'ai pas le sentiment que c'est un changement immense, ça non. Mais à part ça, tout l'ensemble l'était vraiment beaucoup, ce rite agit simplement en tant que partie. Tout le rituel était vraiment très, très intense. Toutes ces relations et tout ce vécu. »

Nous constatons donc dans les propos des adolescents que ceux-ci disent qu'il y a eu du *changement*. Néanmoins ce changement est très difficile à cerner et selon les dires des adolescents, c'est surtout leur *regard et leur attitude envers leurs parents qui a changé*.

La question de la croyance

Souvenons-nous que Georges nous avait confié avant le rite qu'il avait du mal à concilier animisme et monothéisme. Voilà ce qu'il dit après le rite : « En fait, ça ne dépend pas du tout de la religion, mais plutôt de comment on trouve en cette religion le chemin. Je trouve que comme ça, tout peut être relié, donc aussi l'animisme. Les âmes des arbres sont en lien avec Dieu, en fait ils sont un, donc d'une

manière ou d'une autre ils sont la même chose. Que j'aïlle à l'église et que je m'agenouille devant la croix et que je prie... ou que j'aïlle spécialement dans la forêt, c'est fort. Avec le temps j'ai découvert ça. (...) J'ai bien l'impression (que ce rituel lui a permis d'avancer, ndr), que premièrement j'ai voué beaucoup d'attention à cette question et que j'en suis devenu fortement conscient. »

Les témoignages des autres participants vont aussi dans ce sens : ils n'ont pas changé de croyance, ni n'en ont adopté une nouvelle. Mais ce rite leur a permis de *réfléchir à des questions* et pour certains, de faire une expérience spirituelles et de se *construire leur propre croyance*.

Les nouveaux loisirs

Tous les participants ont trouvé un nouveau loisir ou continué un ancien, en lien, selon eux, avec ce rite !

Sébastien compare la plongée sous-marine à ce rite. Il dit retrouver cette solitude et ce sentiment de calme, de lien et de plénitude qu'il a vécu lors du rite. Nadia a continué l'équitation. Elle dit qu'elle retrouve à travers cette activité ce sentiment de liberté et de lien avec la nature. Patrick dit à ce sujet : « ... à présent je m'allonge et je regarde le ciel... Pas tout seul, je vais dans la forêt, là-bas dans un pré, avec un ami. » Et Georges s'est plongé plus profondément dans la littérature qu'auparavant. Il dit beaucoup s'intéresser à des auteurs tels que Hermann Hesse. Nous aimerions citer un passage d'un livre de Hesse dont Georges nous a parlé : *Die Geschichte von Emil Sinclairs Jugend*, 1919. C'est l'histoire de l'enfance et de l'adolescence d'Emil Sinclair. L'enfant reconnaît très tôt qu'il y a deux mondes dans sa vie. L'un est chaud, lumineux, abrité, propre, l'amour parental, pendant que l'autre est l'interdit, sombre, méchant. L'enfant ira à la découverte de ces deux mondes.

« Mais si parfois je trouve la clé et je descends jusqu'au plus bas en moi-même, là où dans le sombre miroir somnolent les images du destin, alors je ne dois que me pencher sur le miroir et je vois ma propre image, qui Lui ressemble à présent totalement, Lui, mon ami et guide. » [Hesse, 1919 : 169]

En outre, Georges cite *Der Steppenwolf*, de Hesse. D'une manière générale, on y retrouve la même thématique que dans le premier cité.

LES PARTICIPANTS REFERAIENT-T-ILS CE RITE ?

Oui. Tous les adolescents disent qu'ils le referaient, avec toutefois des nuances. Certains disent vouloir le faire bientôt, d'autre une fois, *quand j'aurai une question importante, un passage, un autre dit un jour, peut-être....* Nadia parle de *devoir prendre une décision une fois dans la vie quand elle ne saura pas quoi faire*.

ANALYSES

39. ANALYSE DES PORTRAITS DES ADOLESCENTS

Lors de cette analyse, nous allons commencer par placer les adolescents dans leur contexte socioculturel. Ensuite, nous allons nous intéresser aux représentations qu'ont les adolescents des autres rites de passage entre enfance et âge adulte. Pour terminer, nous allons nous pencher sur leurs motivations, peurs et croyances. A travers l'analyse de ces représentations, nous allons tenter de définir la nature de la quête de vision : selon les participants, ce rite est-il un rite de passage qui mène à l'indépendance ou une initiation à l'autonomie ?

LE CONTEXTE SOCIOCULTUREL

Le milieu familial

Les adolescents observés sont issus de la classe moyenne et de nationalité suisse. Leurs parents sont soit employés qualifiés soit petits indépendants. Financièrement, ils semblent bien vivre sans pour autant jouir d'excédents importants ni de symboles de luxe ostentatoires. A l'inverse, ils n'ont pas non plus de problématiques sociales importantes. De même, les parents ont en partie fait des études supérieures et ont donc un capital culturel plutôt élevé. Ils semblent majoritairement très ouverts à toutes sortes de *Weltanschauungen* (*manières de concevoir le monde*) différentes. A l'inverse, ils n'ont pas de croyances religieuses affirmées, ils n'ont pas de propos dogmatiques et ne semblent pas particulièrement engagés politiquement. Ils s'intéressent un peu à un mode de vie plutôt écologique, la nourriture biologique, les médecines altératives et le yoga. On pourrait dire qu'ils font partie d'une *moyenne* cultivée de la population. L'ensemble de ces observations correspondent tout à fait au portrait dressé par Heelas des personnes susceptibles de s'intéresser au *New Age* : une classe moyenne avec un assez grand capital culturel, une certaine ouverture pour des *approches alternatives*, les sagesses orientales, voire un intérêt pour le développement personnel et la spiritualité.

Les adolescents ont tous grandi dans un milieu rural, voire dans la périphérie d'une ville. Ils disent tous avoir un *certain lien* à la nature, sans pour autant être des écologistes engagés ni des *romantiques*. Les adolescents ont fait sporadiquement des expériences solitaires dans la nature : lors d'une balade dominicale ou d'une promenade avec le chien. Ils ne recherchent pas pour autant la solitude dans la nature de manière active et quotidienne.

L'école

Puisque trois des quatre participants et l'organisatrice du rite sont issus d'une école privée, nous pouvons établir certains liens qui s'imposent avec la philosophie de celle-ci. Nous avons déjà abordé la conception pédagogique de cette école dans le cadre théorique. Nous rappelons que, d'un point de vue général, l'école utilise la pédagogie par le vécu. Les élèves ont aussi eu des cours sur les théories systémiques. Lors du premier entretien, nous avons donc aussi cherché à savoir d'où les adolescents tenaient leurs considérations au sujet du mythe et du rite. Ont-ils découvert eux-mêmes qu'ils avaient envie de faire ce rite ? Est-ce que le milieu familial les a influencés ? Ou est-ce l'école qui leur a transmis certaines bases théoriques ? Il est très difficile de distinguer ces différentes sources d'inspiration. Les adolescents ne semblent d'ailleurs pas non plus très au clair à ce sujet. Comme nous avons pu le voir dans les portraits des adolescents, certains affirment qu'ils ont eux-mêmes élaboré leur

discours *mystique ésotérique New Age* autour de cette pratique. Parfois ils citent Ulrike, et à certaines rares occasions ils font référence à leur culture familiale, ou encore à un enseignement reçu à l'école. D'une manière générale, ils ont composé leur discours eux-mêmes en s'inspirant et s'appropriant les différentes sources citées ci-dessus. Dans le sens inverse, l'école tolère ce rite sans le *soutenir activement*. Les participants ont pu prendre congé un jour, le vendredi, afin de participer à ce rite. Toutefois nous ne considérons pas ce fait en tant que *soutien actif* de la part de l'école privée, car même Patrick qui est scolarisé dans une école publique a pu prendre congé ce jour-là.

La fin de la scolarité obligatoire ne constitue pas, pour les adolescents observés, un rite de passage. Cette fin n'est qu'un petit pas qui met un terme à un long apprentissage. C'est avant tout un passage symbolique qui donne accès à un apprentissage ou à l'université. Un passage socialement reconnu certes, mais qui n'a rien de personnel. Sébastien dit à ce sujet avoir fêté la fin de la scolarité au sein de sa classe, mais cette fête n'avait rien de particulier, elle n'était qu'une fête symbolique parmi d'autres, sans implication ni valeur personnelle.

Reconnaissance de la famille, des amis et du milieu social

Tous les adolescents disent porter une certaine importance à la reconnaissance de leur démarche par leur famille. Ils souhaitent que leurs parents approuvent leur entreprise, mais ils le feraient même s'ils ne se sentaient pas soutenus. Toutefois, selon eux, l'impulsion à entreprendre ce rite doit venir des enfants, et surtout pas des parents. Si un enfant était poussé par ses parents à faire ce rite, le résultat ne pourrait qu'être décevant. Cette considération semble particulièrement importante pour l'identification de l'adolescent à ce rite, qui est absolument nécessaire pour son bon déroulement. Nous ne savons bien sûr pas si les adolescents ont par eux-mêmes trouvé cette formule ou s'ils ont repris les dires d'Ulrike. Nous supposons qu'il s'agit un peu des deux : une part de reprise et une part d'affirmation du rebelle adolescent contre ses parents.

Par contre, la reconnaissance de leur réseau social est très peu importante : ils disent entreprendre ce rite pour eux et non pas pour les copains. A fortiori, la reconnaissance par l'ensemble de la société n'a aucune importance. Ils ne s'attendent absolument pas à ce que l'école, l'Etat ou la société civile dans son ensemble reconnaissent leur démarche. De ce point de vue, ils ne se considèrent pas vraiment comme appartenant à une société avec une culture commune forte. Cela ne nous surprend pas vraiment. La société actuelle serait plutôt un ensemble de groupes, de cultures locales et d'ensembles linguistiques. Plutôt une *communauté par intérêts* politiques et économiques en somme. De ce fait, les individus profitent d'une grande liberté individuelle et associative.

En principe les adolescents observés disent n'avoir rien à se prouver. Il va de soi que nous ne pouvons que retranscrire ici ce qu'ils nous ont dit. Peut-être que pour l'un ou l'autre le fait *d'aller jusqu'au bout* de cette aventure et de *tenir bon* constitue un défi implicite. En tout cas, les dires des participants paraissent tout à fait plausibles compte tenu du mythe qui stipule qu'on ne peut pas *rater* sa quête de vision puisque *chacun procède selon son rythme*. Le fait de se prouver, ou plutôt de mettre son courage à l'épreuve, ne semble pas être une motivation importante pour ces adolescents. Rappelons que Nadia dit au sujet du scoutisme : « Je ne suis pas du genre à *prouver ma masculinité* (prouver son courage, all. : *beweiser-männertyp*), monter dans un arbre et du genre, ce n'est pas pour moi. »

Les participants ne semblent pas non plus avoir besoin de reconnaissance, sauf l'un d'entre eux qui recherche explicitement la reconnaissance du groupe. Il semble y trouver une reconnaissance qu'il dit ne pas avoir dans sa vie quotidienne par ses camarades de classe. Ce rite semble donc dans son ensemble très individualiste. De ce point de vue, il se différencie bien des *adventure camp*, du scoutisme et des expéditions dans la nature qui mettent souvent l'accent sur la dynamique de groupe.

LES AUTRES RITES DE PASSAGE ENTRE ENFANCE ET AGE ADULTE

Nous avons demandé aux participants de nous expliciter leurs manières de concevoir les autres rites de passage et d'établir des parallèles entre ces rites et la quête de vision. Selon les affirmations des adolescents au sujet de la fin de la scolarité obligatoire, l'obtention de la majorité et le droit de vote, ces événements ne sont que des actes administratifs sans importance pour l'identité personnelle. A part Sébastien qui a le droit de vote et qui dit accomplir son devoir citoyen, les adolescents n'ont pas d'intérêt pour la politique. Dans leur ensemble, ils parlent même en des termes très péjoratifs de ce sujet.

Dans ce sens, la quête de vision est perçue comme plus personnelle et plus significative que les rites de passage cités ci-dessus, qui donnent un accès à une certaine indépendance.

MOTIVATIONS, PEURS ET CROYANCES

Les motivations

Concrètement, plusieurs motivations explicites sont avancées par les adolescents : la motivation principale de Patrick est de s'affirmer à travers ce rite, arriver à s'intégrer dans un groupe et donc à se sentir *déjà adulte*. Georges voudrait faire la paix avec son père, absent. Il aimerait donc *régler son passé*. Sébastien se pose la question de savoir s'il doit continuer l'école ou la quitter pour commencer un apprentissage. Nadia dit qu'elle aimerait mieux se connaître : d'où viennent ces émotions, cette nervosité et ces manies qui sont tout simplement présentes, mais dont elle ne sait pas d'où elles viennent.

D'un point de vue plus général, les adolescents observés affirment tous vouloir profiter du cadre offert par ce rite pour *être une fois seuls avec eux-mêmes dans la nature*. Il est intéressant à constater que les participants disent avoir besoin d'un cadre pour être seuls. Sans le cadre proposé par le rite, ils ne se retrouveraient pas pendant un long moment seuls dans la nature. Ils disent tous ne pas entreprendre ce style d'aventure par manque de temps et/ou de motivation. Ils affirment aussi avoir besoin de ce cadre pour se rassurer, avoir quelqu'un qui pourrait les aider *au cas où* et les aider à donner a posteriori du sens à leur vécu *là-bas dehors*. Nadia précise que cette personne doit être une personne extérieure à la famille, mais qui la connaît tout de même un peu et en qui elle a confiance. De ce point de vue, le statut de la personne encadrant ce rite s'apparente à celui d'un psychologue, d'un coach ou d'un mentor. Dans la pratique, le mot *Leiter* en allemand et celui de *guide* en anglais sont utilisés pour décrire la fonction de l'organisateur de ce rite.

La question de la peur

Les peurs évoquées par les adolescents sont : *être seul, ne pas savoir ce qui va se passer, ne pas savoir quoi faire pendant 24 heures, peur qu'il ne se passe rien, qu'il n'y ait pas de progrès, peur des mauvaises pensées et émotions, peur des animaux et des hommes*.

Les adolescents semblent conscients du risque, ou du moins des difficultés qu'ils pourraient rencontrer lors de ce rite, lorsqu'ils affirment qu'il faut un cadre et une bonne préparation pour se lancer dans cette aventure. Il se pourrait aussi que ce besoin de cadre leur ait été inspiré par l'organisatrice du rite elle-même, mais rien ne permet de le prouver. Il nous semble plus vraisemblable que les adolescents doivent effectivement surmonter certaines peurs pour partir tout seuls en retraite. Ces peurs de la solitude et du vide sont non négligeables. En effet, du point de vue purement rationnel et objectif, en Suisse il n'existe quasiment aucune menace naturelle importante dans la nature, à part se faire mordre

par une tique ! De manière générale, les sangliers, biches, blaireaux, renards, lynx et rares serpents venimeux sains fuient dès qu'ils aperçoivent l'homme, et ils le font en général bien avant que nous ne les repérons. De toute manière, selon Ulrike, il n'y en avait pas dans la région où nous étions, puisque beaucoup trop proche d'une agglomération.

Pourtant la forêt peut, même pour des adultes soi-disant éclairés depuis le Siècle des lumières, encore représenter une menace symbolique. La seule menace réelle pourrait être de rencontrer un être humain qui nous veut du mal. De plus, il est raisonnablement beaucoup plus probable de rencontrer une menace humaine dans un environnement urbain qu'au milieu de la forêt. Toutefois, la peur de cette *silhouette sombre* mythique semble bien ancrée dans l'inconscient collectif. (Au point qu'un certain parti politique d'extrême droite suisse l'utilise avec succès dans ses campagnes publicitaires xénophobes...). Tout porte à croire que cette *silhouette sombre* soit un symbole de la peur de la solitude, du noir, de l'inconnu. On peut supposer que cette symbolique est entrée et entretenue dans l'inconscient collectif à travers les contes populaires.

Nous pouvons donc affirmer que la peur de *l'inconnu* a une place centrale dans ce rite. Bien qu'elle ne soit pas vraiment justifiée par des dangers réels, elle est bel et bien là. Une fois de plus, nous observons un procédé mimétique : la peur intérieure est projetée sur l'environnement. Les participants entrent plus ou moins dans ce jeu. Certains semblent mieux les connaître et sont capables de nommer leurs peurs et démons intérieurs.

La question des croyances

Nous constatons que tous les participants ont une certaine aversion pour les rites religieux classiques. Ils affirment qu'ils ne se sont soumis à ces rites traditionnels que par obligation familiale et sociale, et non par conviction personnelle. Patrick, par exemple, différencie nettement ce rite de la religion catholique : « Tu dois réfléchir toi-même à toi-même, on ne te tient pas un sermon ». Nous remarquons qu'il rejoint ses camarades dans ses propos : ils disent préférer ce rite aux religions classiques parce qu'il est censé être plus personnalisable et moins dogmatique. Dans le même ordre d'idée, l'ensemble des participants différencie le terme *croyance* du terme *Weltanschauung* (manière de voir le monde). Selon les participants, la croyance religieuse est plus étroite, dogmatique et théorique, alors que la *Weltanschauung* est censée être plus empirique et personnelle. L'expérience directe semble primer sur l'enseignement théorique. Tous les adolescents observés disent rechercher une spiritualité plus personnalisée, plus empirique, issue du vécu personnel. Tout porte à croire que leur milieu familial, et surtout l'école, qui utilise la pédagogie du vécu, leur a permis de constituer leur capital culturel, qui à son tour leur permet de revendiquer une telle approche de la spiritualité.

Les mots utilisés par les adolescents vont en tout cas dans ce sens : « Il n'y a pas de croyance nécessaire pour ce rite. Je crois qu'il faut croire en soi-même ! Et croire *que quelque chose se fait en soi* (all. : *dass sich etwas in sich bewegt*). Chacun doit le ressentir à sa manière, *passer à travers soi-même* (all. : *durch sich selber gehen*). Dans ce rituel, on peut croire à la nature, ou croire à Dieu. »

Nous remarquons qu'en dehors de Georges qui dit avoir certaines difficultés à concilier animisme et monothéisme chrétien, tous les autres participants ne voient aucune opposition entre ces deux manières de concevoir le monde. Certains se disent chrétiens, mais n'ont aucun problème à mélanger les religions.

Nous pouvons constater que ces adolescents disent aimer comparer et mélanger les croyances, et se construire leur propre croyance *patchwork*. Ils semblent surtout avoir besoin de s'identifier personnellement à leur croyance. N'oublions pas que, comme nous l'avons précisé dans le cadre théorique, cette manière de procéder est typique de la nébuleuse mystique ésotérique *New Age*, qui

mélange entre autres ésotérisme chrétien, sagesses orientales et pratiques psychothérapeutiques récentes.

Cela explique probablement pourquoi les participants ne voient aucune contradiction entre croire en *soi-même* et croire dans des *forces de la nature*. Cet état de fait pourrait aussi expliquer pourquoi les participants ont choisi de participer à un rite d'origine amérindien. Tout porte à croire que ce n'est pas *parce que* ce rite est un rite amérindien qu'il a été choisi, mais plutôt *malgré* ce fait, qui ne constitue absolument pas une barrière, ni un attrait particulier. Selon les dires des participants, ce n'est pas par goût pour l'exotisme qu'il a été choisi, mais plutôt parce que ce rite est censé être un archétype qui se retrouverait sous différentes formes dans toutes les sociétés. De plus, à part Nadia, aucun participant n'a un lien à la culture amérindienne plus ou moins directe. Nous n'excluons pas pour autant un certain attrait pour l'exotisme de la part des participants qui les motiverait à faire ce rite. N'oublions pas que plusieurs d'entre eux affirment rejeter les religions classiques, et que si ce rite était organisé par l'église, ils n'y participeraient pas. On peut donc supposer qu'à l'inverse, le fait que ce rite ne soit pas proposé par l'église motive les adolescents. De ce point de vue, nous décelons un certain attrait pour un rite *exotique* qui *ne fait pas partie* de l'église.

Bien que Nadia pense que les personnes qui ne croient qu'aux explications scientifique *ont besoin de plus jusqu'à ce qu'ils croient que quelque chose se fait en soi* (all. : *dass sich etwas in sich bewegt*), elle ne rejette absolument pas les approches scientifiques du monde. Elle dit même vouloir étudier la biologie une fois qu'elle aura terminé le gymnase. Cette manière de lier une approche spirituelle et scientifique du monde se retrouve aussi chez Georges qui, lui aussi, suit un cursus scientifique et aimerait continuer dans cette voie. De ce point de vue, nous pouvons affirmer que ces adolescents ne semblent pas opposer ces deux manières de concevoir le monde, mais plutôt de dépasser ces paradigmes pour arriver à observer (all. : *betrachten*) le monde sans a priori. Ils ne semblent donc pas non plus rechercher à tout prix à *re-enchanter* un monde soi-disant *démystifié*. Ils semblent plutôt rechercher et *construire leurs propres cadres théoriques dans lesquels ils peuvent intégrer leur vécu personnel*.

Lors des entretiens avec les adolescents, nous étions souvent confronté à l'ambiguïté du mot *croire*. Nous avons vu que ce terme est ambigu, car il peut aussi bien être utilisé pour exprimer « la vraisemblance, la conjecture et l'hypothèse, la probabilité, mais aussi l'apparition d'une idée ou d'une intuition, l'espoir, l'adhésion intellectuelle, et de la certitude au doute, de la confiance à la supputation. » [Lenclud, 1990 : 10]. Nadia nous a donné un exemple très marquant du terme croire en affirmant « si tu ne crois pas tu ne peux pas survivre. Car si tu ne crois pas en toi tu peux traverser la route et te faire renverser par une voiture... ». Aussi triviale que cette affirmation puisse paraître, elle nous montre à notre avis bien la conception de la *croissance* de ces adolescents. Pour eux, absolument *tout* semble être sujet à remise en question. Ce qui paraît banal pour un adulte, s'identifier à son corps, ne semble pas l'être pour Nadia. Selon elle, s'identifier à son corps est une *croissance*.

Au sujet de la question de la croissance, nous retenons surtout que les adolescents observés, sauf Nadia, semblent tout faire pour éviter que ce rite soit rapproché de ce terme. Cela vient très probablement du fait qu'ils ne veulent pas être dévalorisés en étant traités de *croissants qui croient à l'irrationnel*. Dans le même ordre d'idée, nous avons également observé que les participants différencient le terme de *croissance* du terme *Weltanschauung*, une manière de voir le monde. Dans cette logique des choses, nous pouvons affirmer que les adolescents rejettent en effet les *croissances dogmatiques* et qu'ils admettent que ce rite offre un cadre théorique (mythe) qui est en accord avec leur *Weltanschauung*. Les adolescents observés *doivent* dans une certaine mesure *croire* en ce mythe, sinon ils n'entreprendraient vraisemblablement pas ce rite. Néanmoins, nous avons également vu qu'ils ne croient pas naïvement à ce mythe et qu'ils expriment à maintes occasions des doutes. Nous

constatons donc une ambivalence entre la *nécessité de croire* en ce mythe et une *véritable hésitation* à le faire.

AMBIGUÏTÉ DES MOTIVATIONS

Nous avons vu que les adolescents disent n'avoir pas d'*attentes*. Ils avouent tout au plus avoir certains *espoirs*. Ils insistent beaucoup sur cette distinction. Oui, ils sont *motivés* par un léger *espoir que quelque chose se passe*, mais refusent de parler d'attentes concrètes !

En résumé, nous pouvons distinguer trois types d'attentes, de motivations, ou plutôt de *raisons* différentes d'entreprendre cette quête :

Premièrement, la motivation explicitée avant et pendant le rite et encouragée par l'organisatrice : *laisser son enfance derrière soi et passer de l'enfance à l'âge adulte*. Les parents étant conviés pour témoigner de ce passage, il s'agirait de ce point de vue d'un rite de passage qui mènerait à l'indépendance.

Deuxièmement, les attentes personnelles concrètes, plus ou moins explicites, que nous avons citées dans le chapitre dédié aux motivations ci-dessus. Ces attentes ou motivations sont re-formulées avant et tout au long du rite. Dans l'ensemble, il s'agit de *découvrir quelque chose* de précis et/ou *induire un changement* concret.

Troisièmement, la motivation explicitée avant le rite : *faire une expérience* et *aller à la recherche de soi-même / apprendre à mieux se connaître*. Nous constatons que ces raisons pour entreprendre le rite n'ont pas de lien direct avec un passage concret, ni la fin de la scolarité, ni la majorité, ni autre chose. De ce point de vue, ce rite s'apparente clairement à un *rite initiatique à l'autonomie* qui s'inscrit dans une série de premières fois. En d'autres termes, ce rite leur permettrait d'avoir accès à leur *enfant ou guide intérieur*. Nous avons vu dans le cadre théorique que dans un rite initiatique, l'accès à une connaissance et à des puissances invisibles est un élément essentiel. Tout porte donc à croire que lors de ce rite, la création ou la re-création d'un lien spirituel constitue une des motivations. Cette initiation étant très personnelle, elle peut se faire à tout âge et n'est donc pas un rite de passage.

LA NATURE DU RITE LA QUÊTE DE VISION

Selon les éléments analysés jusqu'à présent, nous pouvons conclure que la quête de vision s'apparente plus à un *rite initiatique à l'autonomie* qu'à un *rite de passage* qui mène à l'indépendance. Les adolescents observés ne cherchent clairement pas un rite qui aurait pour fonction de *légitimer* ou *d'affirmer* un statut social au sein de la société et de donner accès à l'indépendance. Et outre la reconnaissance de la famille, la reconnaissance du statut obtenu se fait uniquement à l'intérieur d'un cercle d'initiés. Nous avons vu que la principale motivation des adolescents pour faire l'expérience d'être une fois seuls dans la nature est de *mieux se connaître*. La quête de vision serait donc un rite initiatique qui pourrait donner accès à l'autonomie, mais en tout cas pas un rite de passage.

40. ANALYSE DU RITE

Au fil de ce chapitre, nous allons aborder trois aspects différents du rite observé. Premièrement, les acteurs présents lors du rite, deuxièmement la structure du rite, et troisièmement les actes, les gestes, les paroles, l'espace et la temporalité propres au rite.

LES ACTEURS EN PRESENCE

Par acteurs nous comprenons l'ensemble des personnes présentes lors du rite, que nous pouvons subdiviser en plusieurs groupes : les *officiants*, les *officiés* et les *témoins*. Dans ce rite, l'organisatrice tient le rôle d'officiant, les adolescents celui d'officiés et les parents de témoins. Olivier et nous avons des rôles ambigus. Olivier est à la fois officiant, sans l'être toutefois autant qu'Ulrike, mais il est aussi témoin car souvent son rôle se résume à celui de spectateur. Nous-même avons aussi un rôle ambigu. Nous sommes avant tout témoin, mais nous sommes aussi parfois entré dans le rôle actif d'officiant, lorsqu'il s'agissait par exemple de préparer un repas, de mettre la table ou encore de bricoler des objets-cadeaux pour remercier les adolescents pour leurs témoignages.

Le statut d'officiant de l'organisatrice

Le rôle de l'organisatrice en tant qu'officiant consiste avant tout à légitimer ce rite. Elle est pour ainsi dire l'*instance officielle* qui veille à ce que les règles définissant le rite soient respectées. Sans elle il n'y aurait pas de rite. En outre, elle organise ce dernier et veille aussi à la sécurité des adolescents *officiés*. Selon l'organisatrice, le rôle de la personne officiant consisterait non seulement à fournir le cadre sécurisé, mais aussi le mythe qui donne sens aux expériences vécues. Sans le mythe, l'expérience resterait ce qu'elle est, une expérience sans valeur symbolique. La fonction d'*officiant* consiste donc aussi à *donner du sens* au vécu des adolescents, leur donner accès à un ensemble de mythes et de *Weltanschauungen*. L'organisatrice elle-même décrit ce rôle comme celui d'une sage-femme. Elle aiderait l'*accouchement* des jeunes et serait donc une maïeuticienne au sens socratique du terme.

Dans l'analyse des interviews avec les adolescents, nous avons vu que ceux-ci désirent à la fois faire une expérience directe et faire cette expérience dans un cadre sécurisé. Le statut de l'organisatrice nous semble tout à fait en accord avec cette attente. Elle pourrait être considérée comme un intermédiaire religieux qui donne sens au vécu des participants. Mais elle reste aussi en retrait, du moins pendant les 24 heures de la marge, et permet aux participants de créer eux-mêmes un lien avec un supposé au-delà. En tenant compte de ces caractéristiques ambivalentes du statut de l'organisatrice, celle-ci s'apparenterait à une *grande sœur* ou un chamane qui accompagne et rend un service aux jeunes.

Ce service n'est pas gratuit. Le rite a coûté 240 francs à chaque participant, ce qui représente au total un chiffre d'affaires de 960 francs. Les frais sont composés de la manière suivante : la location de la cabane 200 francs (4 jours à 50 francs), les frais de nourriture qui semblent conséquents et issus pour la plupart de production biologique, ainsi que les frais divers (impression de documentation, publicité, téléphone, amortissement du matériel de camping et de la voiture utilisée).

Or, l'organisatrice semble avoir travaillé grosso modo une quarantaine d'heures pendant cette fin de semaine, sans compter les préparations. Ce qui nous amène à la conclusion qu'elle a gagné moins de 15 francs l'heure pour cette affaire. En tout cas, suite à ce calcul, une chose est sûre : l'organisatrice ne s'enrichit pas avec ce travail. Donc pour le moment, Ulrike perd plutôt de l'argent qu'elle n'en gagne, et l'attrait financier en tant que motivation pour organiser ce rite peut clairement être exclu. Ce travail ne peut pas être rentable avec si peu de participants. Il faudrait davantage de clients pour rentabiliser les frais. Ulrike nous confie les difficultés rencontrées pour approcher les adolescents. En général, à cet âge, ils rejettent ce qui vient des parents ou de l'école. Ulrike nous confie également qu'elle compte beaucoup sur l'effet publicitaire boule-de-neige à venir. Une année après cette observation, Ulrike aura approché plusieurs directeurs d'écoles publiques et privées. Elle aura réalisé un film publicitaire, présenté ce dernier aux directeurs d'écoles et obtenu l'autorisation de parler de ce rite dans les classes.

Qu'est-ce qui pousse alors ces adultes à proposer ce rite ? Olivier, en tant qu'assistant, n'est pas payé car il n'a pas de formation et n'a pas amené d'adolescents. Il n'a donc pas contribué à *l'acquisition de clients*. Selon lui, l'expérience vécue est un salaire plus que suffisant. Il dit avoir participé à ce rite par intérêt personnel. Il semble bien au courant de l'ensemble des rites et pratiques de développement personnel contemporaines. Nous parlons entre autres de la place de la masculinité dans notre société. Il nous parle d'un séminaire spécifique pour les hommes qui traite de la force de la sexualité masculine et où l'on travaille avec des archétypes tels que le guerrier, le roi, le magicien et l'amant.

Ulrike et Olivier parlent plutôt de l'intérêt personnel, de ce que la réalisation de ce rite leur apporte en expériences de vie et en apport affectif. Ulrike dit qu'elle est passionnée par les récits de vie et les trajectoires individuelles. De manière imagée, elle dit qu'elle préfère s'intéresser de cette manière aux gens que de regarder des films ou lire des romans. Donc, c'est cet aspect qui motive les organisateurs, et ils le confirment volontiers à notre demande. Nous avons également vu qu'Ulrike dit à la fin du rite qu'elle a été heureuse d'y participer en tant que maïeuticienne. « L'accouchement est quelque chose de beau et c'est une chance de pouvoir y participer. » De ce point de vue, on pourrait dire qu'elle se *nourrit* d'une certaine manière du vécu des adolescents. Il y a un échange, elle leur donne un cadre rassurant et, en échange, elle profite de la fraîcheur juvénile et de l'énergie débordante des participants. Nous pouvons donc constater que ce rite est un échange et qu'il *sert* autant aux participants qu'aux organisateurs.

Nous avons aussi constaté que les deux organisateurs sont habités par une certaine manière de concevoir le monde actuel et ses défis sociaux et environnementaux. Les deux parlent de la responsabilité de la génération actuelle à *changer le monde*, à influencer positivement la génération future pour éviter une catastrophe écologique et humaine planétaire. Bien que d'un point de vue strictement scientifique, ces constatations sociales et environnementales ne puissent pas trop être remises en cause, la question de savoir si ce rite peut y changer quelque chose n'en demeure pas moins incertaine. Avec notre approche qualitative, il nous est totalement impossible d'y répondre. Par contre, faire ce rite pourrait contribuer au sentiment *d'utilité* d'Ulrike et d'Olivier. Ils font au moins quelque chose pour tentent de sauver l'humanité. Cette approche très pragmatique du *salut* nous rappelle notre cadre théorique et le chapitre consacré à la nébuleuse mystique-ésotérique *New Age*.

Nous verrons plus tard que selon l'organisatrice, les enfants et les adolescents ont un accès direct aux êtres de la nature. Selon elle, les enfants se *fondent* dans la nature et ne seraient pas, comme les adultes, différenciés de celle-ci. En d'autres termes, la différenciation entre *nature* et *culture* n'existerait pas dans le monde des enfants. L'organisatrice dit aussi qu'en devenant adultes, les individus perdent ce lien direct avec la nature et ne peuvent pas revenir en arrière. Si nous prenons en compte cet aspect de la relation avec la nature ainsi que la question du salut que nous avons évoquée auparavant, nous constatons que l'organisatrice peut non seulement se *nourrir* de leur fraîcheur juvénile, mais qu'elle peut aussi profiter, à travers le vécu et les récits de *l'autre monde* des jeunes, d'un accès direct à la nature qu'elle a perdu en tant qu'adulte. Et à travers cette relation à la nature et à *l'autre monde*, elle peut aussi *renforcer son insertion* dans le cosmos et *progresser* sur le plan spirituel.

Le statut d'*officiés* des adolescents

Les adolescents à la fois sont au centre de ce rite et profitent de toutes les attentions. Ils ont donc un statut privilégié. Concrètement, ils ont le privilège de se soumettre au protocole en étant laissés dans la totale ignorance du déroulement futur du rite. Ils n'ont besoin de s'occuper de rien du tout, à part d'eux-mêmes. Cet état de fait est central dans ce rite : les participants peuvent et doivent entièrement se concentrer sur eux-mêmes. Toute la mise en scène sert tantôt à les mettre en valeur, à les aider à se concentrer, tantôt à les déstabiliser, à les mettre sous pression, à leur lancer un défi et à les conditionner. Ils sont tous des *grands*. On leur fait comprendre qu'ils doivent être responsables. Nous

avons observé qu'Ulrike dit à trois adolescents qu'ils sont *grands* par rapport aux autres. Ils peuvent donc tenter la cérémonie de la mort. Cette manière de faire est probablement une bonne tactique pour valoriser les adolescents. Cette tactique peut aussi être considérée comme un *acte performatif* dans le sens qu'il oblige les participants à être à la hauteur [Bourdieu, 1986].

Mais avant de devenir des grands, les adolescents doivent d'abord être *initiés* à la vie adulte à travers l'expérience de la solitude et du dialogue intérieur. Les adolescents sont donc, pendant le rite, *en train de devenir* des adultes initiés. Ils se trouvent *entre* l'enfance, l'adolescence et l'âge adulte. En d'autres termes, ils sont des *entités liminaires*. Pour rappel : « *Les entités liminaires ne sont ni ici ni là ; elles sont dans l'entre-deux, entre les positions assignées et ordonnées par la loi, la coutume, la convention et le cérémonial.* » [Turner, 1990 : 96] Selon Turner, cet *entre-deux* est fréquemment assimilé à la mort, au fait d'être dans les entrailles. L'organisatrice décrit d'ailleurs la quête de vision comme une mort et une résurrection symboliques, qui agissent dans les entrailles.

A travers la quête de vision, ce séjour dans l'autre monde, les participants auraient non seulement accès à leur inconscient, mais aussi à l'ensemble des êtres de la nature et des êtres spirituels. Ils peuvent donc rapporter des *visions, rêves et messages* pour les adultes qui sont restés dans ce monde-ci. De ce point de vue, ils sont des *messagers de l'autre monde, des médiateurs entre la nature et la culture adulte*.

Le statut de témoins des parents

Selon Ulrike, les parents *doivent être présents*, rien de plus. Ils sont purement représentatifs et symboliques. Toutefois, ils sont indispensables à ce rite. Sans eux qui représentent les témoins, les aînés, les parents et les pairs, les sages et le pouvoir, le rite n'aurait pas de sens. Ils doivent donc *écouter* et ne pas commenter. Néanmoins, comme nous allons le voir, les parents émettent tout de même des commentaires. Ulrike demande dans ce cas de commenter avec le *cœur* et non pas avec *l'intellect*. Peut-on pour autant parler d'une mise en avant d'une intelligence émotionnelle ? On pourrait croire que l'intellect juge et que le cœur *résonne* sans juger. Il s'agirait donc de *résonner, de refléter comme un miroir*, selon son émotion, son propre vécu, mais pas de juger. Cette logique nous fait beaucoup penser à notre cadre théorique et la nébuleuse ésothérico-mystique *New Age* abordée dans celui-ci. L'émotionnel, le personnel et le vécu sont valorisés par rapport au savoir abstrait, théorique intellectuel.

La scène tout à la fin du rite où les parents mettent les mains sur les épaules de leur enfant nous a particulièrement interpellé. Cette manière de faire, qui fait référence aux liens intergénérationnels en les mettant en scène, nous fait penser aux méthodes utilisées dans une certaine forme de thérapie familiale systémique, la *constellation familiale*. Cette manière de mettre en scène les liens intergénérationnels aurait pour but de ressentir physiquement et émotionnellement les liens du sang et *l'énergie vitale* transmise avec ceux-ci. De ce point de vue, on pourrait croire que la quête de vision est bel et bien un rite de passage, dans lequel les parents témoignent et transmettent leur rôle d'adulte à leurs enfants. Néanmoins nous avons aussi évoqué dans l'introduction ci-dessus que ce rite peut se faire à n'importe quel âge, sans la présence de parents ou de quelconques témoins. Dans ce sens, la quête de vision est aussi un rite initiatique.

Le statut d'Olivier et de nous-même

Avec Olivier, nous avons un statut d'assistant. Nous assistions l'organisatrice sans pour autant avoir un pouvoir de décision. Nous connaissions le programme à l'avance sans pouvoir influencer son déroulement. Ulrike nous présentait comme des adultes non initiés. De ce point de vue, nous avons

aussi un statut ambivalent, comme nous l'avons déjà évoqué : ni initiant ni initié, et ni tout à fait officiant, ni vraiment témoin. Néanmoins, en tant qu'observateur, nous avons une place particulière très proche de celui d'un témoin. Le fait qu'un chercheur s'intéresse à ce rite et témoigne de cette observation à travers un mémoire donnait de l'importance au rite et valorisait l'expérience des adolescents.

LE SAVOIR, LE POUVOIR ET LA HIERARCHIE

Qu'en est-il du pouvoir que peut exercer Ulrike sur les ados ? Dans l'observation, nous savons qu'elle exerce un grand pouvoir sur les adolescents du fait de son statut. Ulrike fait comprendre aux jeunes les différents statuts hiérarchiques, en leur disant explicitement – avec un certain sarcasme – qu'elle les laisse dans l'ignorance quant au programme à venir. En faisant cela, elle accentue la hiérarchie et donc la différenciation entre les jeunes néophytes et les adultes initiants. En tenant compte de ces dernières lignes et en rappelant que l'organisatrice a suivi des études universitaires en histoire des religions, nous pouvons constater qu'elle détient un savoir et un pouvoir. Il s'ensuit un rapport hiérarchique entre elle et les simples participants. Nous avons observé que ce rapport hiérarchique est bien accepté par les jeunes. Lors des premières interviews, ils disent tous qu'ils ne veulent pas d'intermédiaire religieux et qu'ils rejettent donc l'église. Néanmoins, ils acceptent les mythes et les *Weltanschauungen* d'Ulrike, probablement parce qu'ils entretiennent des liens suffisamment étroits avec elle et que celle-ci dégage un certain charisme. Les propos de l'organisatrice sont parfois questionnés et commentés, mais jamais fondamentalement remis en cause par les adolescents. Si elle voulait, nous pensons qu'elle pourrait faire faire quasiment *n'importe quoi* aux adolescents. Pourtant, nous n'avons pas pu constater qu'Ulrike abusait concrètement de ce pouvoir. Elle dit tout au contraire respecter l'individualité de chaque participant en leur laissant des marges de manœuvre certaines dans le rite et en adaptant ce dernier selon les cas. De même, lors du récit miroir, Ulrike semble *proposer* une certaine lecture plutôt qu'*imposer* sa manière de voir les choses. Elle demande tout au plus de l'écouter sans trop la remettre en question pendant le rite pour ne pas, selon elle, perdre l'intensité du moment. Après le rite, les participants sont libres de faire ce qu'ils veulent des enseignements d'Ulrike. Son pouvoir est donc aussi clairement limité à ces quatre jours. Elle n'a quasiment plus eu de contact avec les ados par la suite, car elle a quitté son poste de veilleuse de nuit à l'internat où résident trois des quatre participants fin juillet 2007.

De ce point de vue, l'apport de Bourdieu, évoqué dans le cadre théorique, au sujet du pouvoir des *initiants* sur les *initiés* et les rites en tant qu'actes *d'institution* ne paraît que très peu pertinent pour notre recherche. Bien qu'il y ait clairement un rapport hiérarchique ainsi qu'un savoir et un pouvoir détenus par l'organisatrice, ce rite ne confère pas de droit ou de *pouvoir institutionnalisé* reconnu par l'ensemble de la société. La quête de vision n'est pas non plus un rite initiatique d'une société secrète si on considère que le statut obtenu au sein de la communauté des pratiquants de la quête de vision n'est que passager : aucune rencontre entre les participants n'est prévue après le rite ! Il n'y a pas non plus le moindre indice qui pourrait nous faire croire qu'il y ait quelque chose de secret dans la quête de vision. Toutes les informations sont accessibles dans des livres et des sites Internet cités dans la bibliographie ci-dessous. La quête de vision n'a donc rien à voir avec une société secrète.

Nous avons brièvement évoqué dans le cadre théorique que pour devenir organisateur de quête de vision, il faut suivre une formation. Mais cette *montée en grade* est purement facultative et il semble qu'une minorité choisit de suivre ce chemin. Il existe aussi des formations continues qui permettent aux organisateurs de se spécialiser sur un type de population : ils peuvent par exemple se spécialiser dans l'encadrement de rites pour adolescents, comme Ulrike l'a fait. Après obtention de ce statut au sein des organisateurs de quêtes de vision, les personnes qui le souhaitent peuvent encore monter en grade et devenir eux-mêmes des formateurs d'encadrants. C'est aussi le cas d'Ulrike : elle co-anime des formations pour les organisateurs de quêtes de vision. Mais une fois ce statut ultime atteint, la

hiérarchie s'arrête. Nous observons que les personnes qui ont atteint ce stade ultime font preuve d'une certaine créativité et se permettent de modifier le protocole existant, voire de créer de nouveaux rites. Nous tenons toutefois à relativiser cette dernière affirmation, car comme dans tout rite, à tous les niveaux, les personnes qui y participent d'une manière ou d'une autre font preuve de créativité et modifient et personnalisent le protocole établi. D'un point de vue purement formel, nous pouvons distinguer quatre niveaux hiérarchique : néophyte, initié, organisateur et formateur-créateur.

L'organisatrice du rite observé nous a dit qu'il existe des quêtes de vision qui ne drainent pas assez de participants et qui doivent donc être annulées. Lorsqu'elle nous dit cela, elle semble assez fière d'avoir réuni quatre participants. Les organisateurs et les formateurs ont donc besoin de néophytes pour exister. Il va de soi que sans participants, il n'y a pas d'organisateur ! Néanmoins, comme nous l'avons déjà évoqué, toutes les personnes qui participent à une quête de vision ne désirent pas suivre la formation. Les simples participants, même après leur initiation, ne s'organisent sous aucune forme et ne se revoient pas, semble-t-il, après le rite. On ne peut donc pas vraiment parler d'une *identité sociale* puisque il n'y a pas de société construite, du moins pas au niveau des simples initiés. Si un groupe organisé existe, c'est au niveau des organisateurs. Nous constatons donc que les néophytes sont absolument indispensables à l'existence même des organisateurs. Ceux-ci exercent un certain pouvoir sur les participants, sans pour autant avoir un statut reconnu par l'ensemble de la société.

Le terme *société* ne semble d'ailleurs pas du tout adéquat en rapport avec ce rite. On pourrait tout au plus parler d'une *communauté*. Cette pratique forme une communauté par elle-même. Celle-ci peut soit n'être qu'éphémère, pour la durée d'une quête de vision. Ou s'inscrire dans une durée plus longue, comme la communauté d'organisateur de quêtes de vision regroupés dans une association faïtière internationale.

De ce point de vue, la quête de vision n'est pas un rite de passage entre deux statuts sociaux, mais un rite initiatique.

STRUCTURE DE LA QUETE DE VISION

Nous avons pu observer que la structure de la quête de vision correspond tout à fait au schéma proposé par Van Genep. Cette référence théorique fondamentale est d'ailleurs la référence citée par l'organisatrice elle-même. L'ensemble du rite peut être découpé en trois stades : *la séparation*, *la marge* et *la réagrégation*. Concrètement, la séparation a duré deux jours – jeudi et vendredi –, la marge a duré 24 heures – du samedi matin au dimanche matin – et la réagrégation s'est faite dimanche en présence des parents. De plus, il existe bel et bien un stade intermédiaire entre chaque stade, symboliquement mis en scène par le passage par le cercle de pierres et la fumigation.

Intéressons-nous en détail pour commencer à chacun de ces trois stades.

Le stade de la *séparation* est beaucoup plus long par rapport à la réagrégation. Le premier dure une journée et demie, alors que la seconde ne dure qu'une demi-journée. L'organisatrice utilise cette journée et demie pour faire faire aux néophytes des exercices pratiques solitaires afin de les préparer au stade de la marge. Nous avons vu dans le cadre théorique que selon Zumstein, d'un point de vue psychologique, la privation de sens doit *se faire sur un long laps de temps pour qu'elle ait un effet modificateur de la conscience*. Dans ce sens, on pourrait considérer tout le stade de séparation comme une coupure progressive de l'environnement et un conditionnement du néophyte pour le préparer à passer dans un *autre monde*. Nous avons déjà évoqué que l'attente et l'ennui y jouent aussi un rôle important. Ulrike dit d'ailleurs explicitement : « Vous n'attendez pas que pour attendre, le but est d'aller plus profondément en vous. » Suite à l'observation de la séquence autour du feu où les adolescents

sont invités à brûler un symbole de leur enfance, nous pensons pouvoir affirmer que tout le stade de séparation est voulu et organisé pour créer un vide. Ce vide s'apparente à l'idée de la *tabula rasa*, le but étant de faire table rase du passé. Il est caractérisé par une certaine désorientation temporelle, affective et mentale, une perte des repères de la vie quotidienne. Petit à petit, séquence après séquence, le rite gagne en intensité. C'est un crescendo bien organisé. La journée se termine en apothéose : les participants semblent être à la fois fatigués, ennuyés, détendus et nerveux, distraits, pensifs, concentrés et réceptifs. Selon l'organisatrice, le stade de séparation a aussi pour fonction d'aider les participants à clarifier leur intention : pourquoi entreprennent-ils cette quête ? La réussite de ce rite dépend fortement de la clarté du but poursuivi et de la connaissance des peurs qui pourraient potentiellement resurgir. Nous avons également vu que selon Zumstein, cette préparation peut prévenir des états anxieux et agressifs.

La *réagrégation*, quant à elle, est beaucoup plus courte que la séparation. Les adolescents ont à peine le temps de revenir et de rompre le jeûne que les parents arrivent déjà. Dans l'attente de l'arrivée des parents, les adolescents n'ont pas le droit de parler de leur vécu dans l'autre monde. Ils peuvent parler de tout ce qu'ils veulent, sauf de ça. L'organisatrice explique ce *tabou* par la nécessité de garder toute l'intensité du vécu des participants au-delà du monde quotidien pour le récit mis en scène rituellement.

Si nous considérons ce rite dans un contexte plus large, les stades de la séparation et de l'agrégation vont bien au-delà de ces trois jours. L'organisatrice y fait d'ailleurs plusieurs fois référence en disant que les ados ont successivement passé différentes étapes. Ainsi, elle considère que l'inscription et le fait de faire ses bagages avant le rite fait intégralement partie du rite.

Le schéma de Van Gennep est donc tout à fait adéquat pour décrire ce rite. Néanmoins, la réalité observée dépasse ce schéma. Comme nous avons pu le voir, ce rite n'est qu'un moment particulier dans la vie des adolescents. Certes, il met en scène le passage de l'enfance à l'âge adulte. Mais il va aussi plus loin. Nous avons vu lors de l'analyse des attentes des participants que ce rite représente beaucoup plus pour eux que ce passage au sens strict. Il s'inscrit plutôt dans une *série de premières fois*. Ces deux approches, le *rite de passage* et la *série de premières fois*, ne sont donc, selon nos observations, pas du tout *contradictoires*, mais tout à fait *complémentaires*.

LE STADE DE LA MARGE OU STADE LIMINAIRE

Nous pourrions considérer l'ensemble du rite comme un stade liminaire. En effet, nous avons déjà vu que le rite ne se résume pas à ces quatre jours, mais qu'il commence bien avant et finit longtemps après le rite proprement dit. Dans ce sens, l'ensemble du rite est un stade liminaire, un stade *en dehors du monde*. Néanmoins, dans notre analyse, nous considérons que la marge se résume aux 24 heures pendant lesquelles les participants se retrouvent seuls dans la nature. Ce temps liminaire, tout comme l'ensemble du rite, suit une propre logique. Non seulement il est caractérisé et symbolisé par un changement d'habitudes, par le jeûne et la solitude qui, vraisemblablement, entraînent un état modifié de conscience, mais en plus il est hautement ambivalent. Les néophytes se trouvent entre deux mondes, dans un espace d'expérimentation et de mise en scène. Ils *peuvent et doivent* même faire ce qu'ils veulent. Nous observons donc aussi un renversement hiérarchique. Selon nos observations, une phrase-type résume très bien cette ambivalence :

L'INJONCTION PARADOXALE

« *Essaye d'aller jusqu'au bout, de rester jusqu'à la fin du rite dehors dans la nature. Mais si tu ne vas pas bien, promets-moi de revenir au camp de base.* »

Cette phrase est ambivalente, voire paradoxale puisqu'elle admet deux possibilités ! Or, ce paradoxe peut aussi avoir des conséquences. En systémique on parle d'*injonction paradoxale* lorsqu'une personne émet un double discours qui déstabilise tout le système. Les autres membres du système, ne pouvant alors raisonnablement pas répondre à la fois à l'une et à l'autre demande, se retrouvent dans une position inconfortable. Il se peut alors que les personnes adoptent une attitude de *fou*. Ulrike admet d'ailleurs que cette injonction paradoxale rend fou (all. : *ver-rückt*, litt. : *décalé*). Elle dit aussi que c'est le but : *décaler* les personnes par rapport à leur réalité ordinaire pour leur permettre d'aller au fond d'eux-mêmes et trouver ce qu'il leur faut, trouver ce qu'ils veulent faire à l'instant présent. En effet, pour sortir de cette injonction paradoxale, les néophytes n'ont qu'une seule possibilité : *faire ce qu'ils ont envie de faire à l'instant présent, rester jusqu'à la fin du rite dans la nature ou revenir quand ils le souhaitent*, personne ne peut choisir à leur place !

RENVERSEMENT DE LA HIERARCHIE

Pendant la préparation, les adolescents sont volontairement laissés dans l'ignorance. Ils subissent les règles et l'ensemble du programme du rite. Or, pendant la marge, cet ordre hiérarchique change un peu, sans pour autant se renverser totalement. Nous avons vu dans le chapitre précédent que les néophytes peuvent et doivent faire ce qu'ils veulent et l'organisatrice dit qu'elle est à leur service. Elle-même et tout les adultes gardent le seuil et la vie quotidienne des adolescents pendant que ceux-ci sont dans l'autre monde. Plus concrètement, les adultes préparent aussi le repas pour les adolescents. Et lors de leur retour, les adolescents seront traités avec tous les honneurs qui leur sont dus selon le mythe : ils reviennent de l'autre monde et ont donc un message pour ceux qui sont restés ici. Toutefois, selon l'organisatrice toujours, les adultes ont un statut ambivalent : ils peuvent naviguer librement entre ce monde-ci et l'autre monde. De ce point de vue, ils gardent ainsi à tout moment une supériorité sur les adolescents. Ce pouvoir se montre particulièrement lors du récit miroir. Les adolescents sont respectés dans leur récit. Ce qu'ils disent est vrai. Les parents n'ont pas le droit de faire des commentaires. La seule personne qui conserve le droit de parler est l'organisatrice. Par la mise en scène du récit miroir, elle s'octroie le pouvoir et la sagesse de la personne qui *sait*. *Elle sait traduire et refléter le récit des adolescents*. Elle fait miroiter une sagesse supérieure à toutes les autres personnes présentes à ce moment-là. Néanmoins, elle relativise son pouvoir et ses propos en précisant que sa manière de voir les événements n'est qu'un regard parmi d'autres, le regard totalement subjectif d'une personne qui écoute avec son cœur. En échange, Ulrike les remercie de leurs récits. Elle dira à la fin qu'elle a pu assister à leur naissance en tant qu'accoucheuse et que le fait d'avoir pu y participer est beau. Cette beauté lui apporte quelque chose à elle personnellement.

Cette analyse vient conforter celle énoncée dans le chapitre précédent : la ritualiste n'existe qu'à travers sa pratique avec les participant. Sans eux elle n'est rien.

TEMPS INDIVIDUELS ET TEMPS SOCIAUX

Bien que l'individu soit beaucoup mis en avant dans ce rite à travers le mythe de la solitude, les temps sociaux ne sont pas négligeables. En effet, comme nous l'avons déjà évoqué dans le chapitre précédent, sans les participants, l'organisatrice ne pourrait pas faire ce rite, et inversement, sans l'organisatrice, les participants ne pourraient pas effectuer ce rite. Dans cette logique des choses, nous avons observé un va-et-vient entre temps individuel et collectif, l'un enrichissant l'autre par des échanges ritualisés. Pendant la marge, l'accent est mis sur l'individualisme. Or, avant et après la marge, la préparation et le *debriefing* se font en groupe. La quête de vision, comme n'importe quel rite, ne peut exister sans le collectif. Bien que n'importe qui puisse tout à fait partir tout seul dans la nature pendant

24 heures, on ne pourra se préparer et *digérer* le vécu tout seul de la même manière que s'il est vécu en groupe. Le groupe a, dans ce rite, la fonction de cadrer et de donner du sens au vécu individuel.

En dehors de l'ambivalence hiérarchique que nous venons de décrire et de l'ambivalence de la langue que nous avons décrite dans le chapitre précédent, la liminalité est surtout caractérisée par deux facteurs : le jeûne et la solitude. Selon le cadre théorique privilégié, on peut interpréter ces facteurs de différentes manières. On peut y voir des *actes symboliques* qui permettent d'entrer dans un autre monde, des *tabous* qu'il faut respecter. D'un autre point de vue, on peut retenir que ces actes ont des influences physiologiques et psychologiques sur les néophytes. Nous allons donc analyser plus en détail ces deux pistes.

LA SOLITUDE, UN ESPACE D'EXPERIMENTATION ET DE MISE EN SCENE

Par définition, les adolescents sont seuls pendant le stade de la marge. Nous ne pouvons donc rien dire à ce sujet, n'ayant rien observé. Néanmoins, nous avons déjà parlé des effets de la solitude entraînant un état modifié de conscience dans notre cadre théorique et avons déjà analysé les récits des adolescents. Sans pour autant reprendre l'entièreté des propos de ces derniers, nous pouvons ici faire ressortir que cette solitude est non seulement explicitement recherchée par les adolescents, mais qu'en plus elle est perçue comme très agréable. Les adolescents avaient précisément envie de se retrouver dans cet espace entre deux mondes pour mettre en scène leur passage entre deux étapes de la vie. En tout cas, c'est la raison qui a été évoquée officiellement. Dans les faits, nous avons vu qu'il ont vécu des aventures très personnelles, profitant de cet espace d'expérimentation et de mise en scène pour faire ce que bon leur semblait, et surtout s'occuper d'eux-mêmes. Ils n'avaient absolument rien à faire hormis se regarder en face et mettre en scène leur vie. Et puisqu'ils n'avaient rien à faire, ils se sont très vite retrouvés face à eux-mêmes, face à leur passé et face aux questions d'avenir. Cela explique peut-être l'une de caractéristiques des états modifiés de conscience, la capacité d'introspection et le dépassement de la *croyance* que nous sommes coupés de notre environnement. Etant donné que les néophytes n'ont absolument rien à faire, ils ne peuvent qu'être très attentifs à eux-mêmes et à leur environnement. Très vite les frontières s'estompent et ils se mettent à entrer en interaction avec leur environnement. Nous avons vu que cette interaction avec l'environnement était décrite comme très agréable par les adolescents. Toutefois, avant le rite, ils semblaient s'en méfier, voire en avoir peur. La même ambivalence se retrouve si nous considérons les témoignages au sujet du jeûne.

LE JEUNE

Lors de l'observation, nous avons vu que les adolescents donnent des sens différents au jeûne. Ils paraissent bien informés et lucides à ce sujet. D'une certaine manière, ils ont déjà fait l'analyse à notre place. Nadia par exemple dit que le corps sécrète des endorphines, des drogues naturelles, lorsqu'on ne mange pas. Elle donne donc une explication physiologique à cet acte rituel. Georges, quant à lui, parle de *retenue*, et de *se libérer du quotidien*. Il donne donc un sens symbolique à cet acte rituel. Patrick parle de déstructuration des habitudes quotidiennes. Le fait de ne pas manger change nos habitudes et nos repères temporaires. Il donne donc un sens psychologique au jeûne. Et Olivier donne un sens symbolique et psychologique à la nourriture : « Parfois on mange pour remplir le vide intérieur. »

Nous constatons donc que les participants donnent chacun un sens différent au jeûne. De notre point de vue, le jeûne peut aussi être interprété en tant qu'acte rituel, qui met en scène un moment particulier.

Toutefois, il possède bel et bien un effet propre, physiologique et psychologique, qui va au-delà de l'efficacité symbolique. L'hypoglycémie entraîne une faiblesse physique qui ralentit les gestes. En

même temps, tout les participants ont témoigné avoir vécu une grande lucidité. On pourrait dire que le corps était endormi alors que l'esprit était éveillé. Cette ambivalence entre corps et esprit, faiblesse et force pourrait aussi être considérée comme un procédé mimétique : dans l'autre monde, d'autres lois règnent... Etant donné que le stade liminaire est particulièrement long et mis en valeur, tout porte à conclure que ce rite est, de ce point de vue, un rite qui initie à la solitude et à l'introspection plutôt qu'un rite de passage qui donne accès à un nouveau statut social.

Après avoir amplement décrit et analysé la structure du rite, les différentes étapes et leurs caractéristiques, venons-en à présent aux actes et paroles.

LA TEMPORALITE, L'ESPACE, LES ACTES ET LES PAROLES RITUELLES

Dans le cadre théorique, nous avons vu que les rites sont un ensemble d'actes formalisés, porteurs d'une dimension symbolique. Le rite est caractérisé par une configuration spatio-temporelle spécifique, individuelle comme collective. Il a recours à une série d'objets par des systèmes de comportements et de langages spécifiques, des signes emblématiques dont le sens codé constitue le bien commun d'un groupe : le rituel fait sens pour ceux qui le partagent.

Dans ce sens, nous avons pu observer que la quête de vision comporte en effet d'innombrables actes, paroles et objets symboliques. Quasiment chaque moment à l'intérieur du rite est un petit rite en soi. L'organisatrice incite et valorise d'ailleurs cet état de fait en parlant poétiquement d'un *ensemble de petits cycles dans des grands cycles*. Nous avons pu observer que ce rite procède par mimétisme : il s'agit entre autres de mettre en scène pendant une fin de semaine le passage de l'enfance à l'âge adulte.

Nous allons à présent examiner plus en détail ces différentes dimensions du rite : l'espace, le temps, le langage, le statut des personnes et les actes et mises en scène spécifiques à ce dispositif.

TEMPORALITE PARTICULIERE ET EVOCATION D'UN TEMPS MYTHIQUE

Nous avons observé que, dès le début, les adolescents sont invités à quitter leur montre et leur téléphone portable. Une temporalité propre à ce rite est instaurée. Les adolescents perdent leurs repères. Le début et la fin du stade de la marge, les 24 heures passées seuls dans la forêt sont marqués par le lever du soleil. L'organisatrice justifie l'interdiction de faire du feu de la manière suivante : « *Le but de ce rite est aussi de revenir à un stade antérieur de l'humanité, à un stade animal qui ne maîtrise pas le feu* ». De ce point de vue, nous constatons qu'un *temps mythique* est évoqué, un temps où l'humanité vivait plus en harmonie avec les cycles de la nature.

Ulrike dit aussi tout au début du rite que, dans *les sociétés traditionnelles*, il existait des *rites adaptés* à l'âge des jeunes. De ce point de vue, non seulement un temps mythique est évoqué, mais le rite tend aussi à former une *communauté*. Dans ce cadre, le mythe tend à faire croire qu'il existait dans le passé des sociétés dans lesquelles les transitions entre les étapes de la vie *avaient le temps de se faire*, avaient *leur place* et leur *déroulement bien définis*. La temporalité propre à ce rite tend à faire croire qu'autrefois les passages entre les étapes de la vie se faisaient mieux que dans le monde contemporain. Dans ce sens, la temporalité suit sa propre logique, l'ennui est valorisé et mis en scène. A ce sujet, l'organisatrice dit aux participants qu'ils n'attendent pas que pour attendre, que le but est d'aller un niveau plus bas et d'entrer avec plus d'intensité dans l'inconscient. Le but est non seulement de mettre en scène, de procéder par mimétisme, mais aussi de conditionner psychologiquement les participants.

ESPACE RITUEL

Nous avons vu que le stade de séparation a pour but de couper les néophytes du monde quotidien afin de les préparer à entrer dans un *autre monde*. Dans la pratique, les adolescents logent dans des tentes en dehors du camp de base et sont mis à l'écart par les adultes. De nouveau, nous observons un procédé mimétique : la séparation spatiale aurait pour but une séparation cognitive et émotionnelle.

L'entrée et la sortie de l'autre monde se fait par le passage du seuil, symbolisé par un cercle de pierres. L'autre monde peut être n'importe où autour du camp de base, toutefois dans un périmètre plus ou moins défini. Pour garder un certain contrôle, les adolescents doivent expliquer où ils ont monté leur camp personnel. Mais ils n'ont pas le droit de regarder sur la carte, ils doivent se construire une carte intérieure.

LANGAGE RITUEL

Dans le chapitre dédié à la méthodologie, nous avons expliqué que nous avons eu parfois beaucoup de mal à traduire les propos de l'organisatrice. L'organisatrice invente parfois des mots. En allemand, il est tout à fait possible de créer ses propres mots en les juxtaposant, procédé très répandu dans le monde germanophone. De plus, lors de ce rite, le langage utilisé est le suisse-allemand, donc un dialecte oral, et non pas l'allemand littéraire. L'organisatrice profite donc d'une liberté encore plus grande pour créer ses propres termes rituels. Dans ce sens, nous avons pu voir que ce rite possède un vocabulaire qui lui est propre.

Lors du passage du seuil, lorsque les adolescents se placent dans le cercle de pierres et que l'organisatrice *fait de la magie*, nous avons vu qu'elle utilise un mélange de suisse-allemand, d'allemand littéraire et d'anglais. Nous avons également pu voir que la chanson utilisée est chantée en anglais. Elle justifie cet usage d'une langue non maternelle parce qu'elle permettrait un meilleur accès aux sphères mythiques et mystiques. Il s'agirait donc ici aussi d'un procédé mimétique. Un *langage particulier* est utilisé pour avoir accès ou rapporter des informations issues d'un *monde particulier*. D'un autre côté, l'organisatrice dit que « ça fait partie du jeu de la magie » d'utiliser un langage incompréhensible. A ce sujet, l'ethnologue Marie-Laure Schick, qui étudie le chamanisme amazonien, nous a expliqué que pour un chamane, le fait de parler une langue incompréhensible pour une société locale est un attribut de puissance. Plus il parle une langue qui vient d'une contrée lointaine, plus il est censé avoir des connaissances et des pouvoirs. Donc, un étranger qui parle une langue incompréhensible pour les habitants locaux est censé avoir des grands pouvoirs [Schick, 2006]. De ce point de vue, Ulrike procède *comme* un chamane en utilisant un *langage magique* en guise d'attribut de pouvoir.

A plusieurs reprises les adolescents sont invités à répéter une phrase proposée par l'organisatrice. Par exemple, le soir avant de partir dans la nature, autour du feu, lorsqu'ils promettent de respecter les règles du jeu. Peu après, les adolescents sont invités à dire *pourquoi* ils partent dans l'autre monde : « *Je laisse mon enfance derrière moi et...* ». Cette promesse nous fait aussi penser aux *phrases inductrices* utilisées pour entrer en transe lors de l'hypnose eriksonienne. Ces phrases ont pour propriété d'introduire la personne qui le souhaite dans un état modifié de conscience. Le thérapeute propose plusieurs phrases et les patients peuvent les choisir et personnaliser. Nous ne pouvons raisonnablement pas affirmer avec certitude que les adolescents se trouvent effectivement dans un état de transe à ce moment-là. Mais il nous semble important de souligner la force que peut avoir une phrase a priori assez banale en terme d'autosuggestion. Nous tenons ici à préciser que les états de conscience modifiés ne sont pas forcément si spectaculaires que les croyances populaires peuvent le prétendre. Bien que peu spectaculaires, des résultats probants peuvent être atteints : par exemple se faire opérer sous hypnose sans anesthésie. En tout cas, le fait d'accorder autant d'importance à une

phrase et de la mettre en scène peut tout à fait permettre d'ancrer un message dans l'inconscient. De ce point de vue, la phrase prononcée par les adolescents est *réellement magique*, sans pour autant être *irrationnelle*. Les jeunes ne quittent bien entendu pas d'un seul coup leur enfance. Mais le placebo peut bel et bien avoir un effet réel.

ACTES ET GESTES RITUELS

Dans la multitude d'actes rituels que nous avons observés, un acte retient particulièrement notre attention, car il rassemble tous les différents aspects du rite de manière condensée. Il est de ce point de vue un parfait exemple : il contient un cadre propice, des gestes rituels, les paroles qui l'accompagnent, l'obligatoire et l'interdit, l'improvisation, son effet physique sur le corps, sa signification symbolique en lien avec le mythe et l'interprétation par la personne qui le subit.

Lors du passage du seuil symbolisé par un cercle de pierres juste avant l'aurore, les grands gestes rapides d'Ulrike avec une plume autour du néophyte sont impressionnants. La plume siffle dans l'air, ne touche pas le participant, mais crée un fort déplacement d'air qui se fait nettement ressentir sur tout le corps par des légers frissons. Seule l'organisatrice du rite parle. Elle marmonne des paroles incompréhensibles. Le néophyte, lui, doit demeurer dans le silence. Il se peut que par le hasard des choses, l'acte soit interrompu ou dérangé par des facteurs extérieurs. Il s'ensuit une improvisation pour arriver à le mener à bien tant bien que mal. Hormis le sens symbolique de cet acte, qui met en scène la transformation du néophyte en entité liminaire, la personne qui le subit peut lui donner une signification tout à fait personnelle. Une fois de plus nous sommes face à une ambivalence.

L'AMBIGUÏTÉ DE LA RITUALISATION ET DE LA DERITUALISATION

Nous tenons à souligner que l'organisatrice tient souvent des propos ambigus voir paradoxaux : d'un côté elle parle de magie, d'un autre elle justifie et relativise ses paroles et ses actes par des explications rationnelles. Cette manière de faire sous-tend l'ensemble du rite. En d'autres termes, nous avons observé un ensemble de paroles et d'actes *ritualisés* et *déritualisés*. L'équivoque, le paradoxe et la confusion sont constamment présents. Une parole ou une action peut à la fois être expliquée symboliquement ou tout simplement se justifier en soi par des raisons pratiques.

Par exemple, les adolescents sont invités à laisser derrière eux tout ce qui les rattache à leur environnement habituel. Mais pour des raisons de sécurité et de confort, ils conservent néanmoins quelques attributs du monde moderne : une bâche, de l'eau, le sifflet, du sucre et une lampe de poche. Il va donc de soi que ces *entités liminaires* ne sont pas *réellement* des *esprits d'un autre monde* comme l'organisatrice les décrit avec un certain amusement. Ils restent toujours des humains qui ont besoin de se protéger des intempéries et de lumière artificielle pour se déplacer dans le noir. Selon un procédé mimétique, *l'entre-deux* est mis en scène : les attributs du monde quotidien que conservent les entités liminaires nous rappellent qu'ils se trouvent entre deux âges. Ils sont en train de quitter leur enfance, mais conservent néanmoins certains attributs de cet âge-là. Même après ce rite, ces jeunes resteront encore des mineurs.

Dans le même registre d'ambiguïté, les moments très sérieux sont toujours entrecoupés par des moments de détente et de rire. Nous avons pu constater durant toute la mise en scène que même pendant les moments les plus sérieux, l'humour fait son apparition. Lors de la prise du laxatif avant le jeûne, par exemple, de nombreuses flatulences sont apparues, ce qui a fait rire tout le monde. Ces moments amusants ne sont pourtant que de courte durée. Lorsque le groupe a tendance à trop se *laisser aller*, l'organisatrice du rite invite les participants à *se concentrer et à entrer avec plus d'intensité en eux-mêmes*. Un autre exemple est le mot *How*, utilisé pour ponctuer rituellement les récits des

adolescents; un *ainsi soit-il* néo-chamanique, pour ainsi dire. Selon l'organisatrice, c'est une manière de rendre hommage aux propos des participants, selon elle inspirée des amérindiens. Au début, les adolescents trouvent cela étrange et en sourient; ensuite ils l'adoptent comme naturel. Nous voyons donc que ce mot *How* prête au rire, probablement parce qu'il nous rappelle les films hollywoodiens du *Far West*. D'un autre côté, il a bel et bien une fonction rituelle et magique.

Nous pourrions continuer à citer à l'infini des exemples de ce type. Or, nous tenons ici aussi à faire ressortir l'ambiguïté des paroles et des actes rituels. Dans le même ordre d'idée, les règles instaurées par l'organisatrice sont souvent outrepassées par elle-même. Par exemple, le matin avant le départ des adolescents dans la forêt, Ulrike dit à Olivier et à nous-même que nous ne devons absolument pas parler aux adolescents dès qu'ils auront passé le seuil et jusqu'à leur retour. Selon Ulrike, les adolescents sont des esprits de l'autre monde, invisibles, nous devons donc les ignorer. Elle dit cela sur un ton mi-sérieux mi-amusé. Elle ajoute qu'ils doivent absolument passer le seuil avec tous leurs bagages, y compris le bidon d'eau de cinq litres. Nous devons le leur faire comprendre sans leur adresser la parole. Or, nous n'y parvenons que difficilement et Ulrike est la première à rompre le *tabou* du silence pour donner des indications verbales aux adolescents.

L'organisatrice assume d'ailleurs totalement cette contradiction en souriant. Elle l'explique et la met en pratique lors de la fumigation par exemple. Lorsque le repas est envahi par les mouches, Ulrike allume la sauge et pose le bol sur la table pour les éloigner, ce qui ne fonctionne qu'à moitié. Ulrike prend soin d'expliquer que cette fumigation-là n'a rien de rituel, en expliquant qu'une action est rituelle quand on le décide ! « Cette fois-ci, on décide que ce n'est pas le cas, ce n'est que pour éloigner les mouches ». Cette phrase *qu'une action est rituelle quand on le décide* pourrait d'ailleurs être une définition du rite lui-même. Nous avons développé tout au long de ce chapitre le fait que le rite est caractérisé par un ensemble de paroles et d'actes symboliques reconnus par des officiants, des officiés et des témoins. Un rite ne peut donc exister que si des personnes réunies décident de donner un sens particulier à un ensemble d'actes et de paroles.

DIFFERENTES LECTURES ET CADRES DE REFERENCE COMPLEMENTAIRES

Tout comme les séquences précédemment analysées, la quête de vision dans son ensemble peut aussi être analysée avec deux approches différentes : ethnologique et physio-psychologique. Du point de vue ethnologique, ce rite est plutôt une mise en scène, un procédé mimétique. Et d'un point de vue physio-psychologique, cette mise en scène déclencherait des réactions concrètes dans le corps et dans l'esprit des participants. Nous avons donc vu que ces deux lectures et analyses des faits observés ne sont absolument pas contradictoires, mais complémentaires.

41. ANALYSE DU MYTHE

Par mythe, nous comprenons l'ensemble des récits, explications, théories et considérations de l'organisatrice qui accompagnent ce rite. Nous avons essayé non seulement de tenir compte des *teachings* dispensés par l'organisatrice pendant le rite, mais aussi de ses propos recueillis lors d'entretiens individuels ainsi que la littérature sur le sujet. Nous pouvons d'emblée constater que l'ensemble de ces informations s'imbriquent l'une dans l'autre et forment un puzzle que nous appelons le mythe. Nous allons à présent analyser en détail certains aspects de ce puzzle.

Premièrement, nous allons nous intéresser à la question de l'âge et de l'autonomie des participants. Ensuite, nous nous intéresserons au mythe proprement dit, le cercle de la vie et le monomythe. Finalement, nous consacrerons un chapitre à l'ambivalence de ce mythe.

LES RECITS SUR L'AGE ET L'AUTONOMIE DES PARTICIPANTS

Dans le cadre théorique, nous avons abordé les différentes dimensions du passage à l'âge adulte : la question de la maturation physique, la différence entre *indépendance* et *autonomie* et la théorie de la *série de premières fois*. A présent, nous allons examiner ce rite en l'articulant avec ces différentes dimensions.

« *La société a besoin d'adultes responsables* ». Ulrike nous avait déjà exposé sa manière de concevoir la vie lors de notre première rencontre quelques semaines avant le rite. Nous ne savons pas trop dans quel *tiroir* le ranger : prosélytisme *New Age*, analyse sociologique, discours politique ou critique environnementale et sociale ? Tout dépend de l'approche et du cadre de référence. Peu importe d'ailleurs pour notre recherche, notre but n'est pas de juger le mythe qui accompagne ce rite, mais plutôt de tenter de savoir en quoi il pourrait répondre aux attentes des participants et quel est son rôle dans l'efficacité symbolique supposée du rite.

Lorsque Ulrike situe l'âge du premier emploi stable à 30 ans et le départ définitif du foyer familial vers 33 ans, nous en déduisons qu'elle parle des habitudes contemporaines de la classe moyenne et aisée. Nous supposons qu'elle prend *son propre parcours de vie*, avec son passage à l'université, en tant que *référence*. En général, les jeunes qui font un apprentissage, et non pas des études supérieures, ont un emploi stable avant 30 ans et quittent aussi le foyer familial bien avant leurs 33 ans. Nous avons pu voir que le *New Age* est particulièrement prisé par la classe moyenne et supérieure, et nous en déduisons que ce rite s'adresse donc en priorité à ces classes sociales-là.

Dans la même logique, Ulrike caractérise l'âge adulte non seulement par la capacité à subvenir à ses propres besoins, mais en plus à dégager un excédent afin de pouvoir subvenir aux besoins des enfants et des parents. Lorsque nous mettons ces propos en relation avec la thèse d'Olivier Galland évoquée dans le cadre théorique, qui insiste sur la différence entre *indépendance* et *autonomie* des jeunes adultes, nous remarquons qu'ils divergent. Galland pense qu'un jeune peut tout à fait être *autonome* en étant capable de voyager seul par exemple, tout en n'étant pas *indépendant* du point de vue financier. Or, Ulrike parle d'autonomie financière dans ce rite. Toutefois la quête de vision, bien qu'elle pourrait potentiellement encourager l'indépendance des participants, ne semble absolument pas avoir de lien avec l'autonomie financière de ces derniers. Selon Galland, cette *dissociation* entre *indépendance* et *autonomie* constituerait même une caractéristique principale de la jeunesse contemporaine. De ce point de vue, en tenant compte de l'âge des participants, ce rite serait un rite de passage de l'enfance à la jeunesse et non pas à l'âge adulte. Lors de ce rite, les participants semblent donc quitter l'enfance pour entrer dans la jeunesse, l'âge de la *série des premières fois*. La quête de vision observée serait donc plutôt un rite qui initie à l'autonomie en permettant aux adolescents de faire une première expérience d'états modifiés de conscience, une intense réflexion sur l'identité, sur le sens de la vie, ou encore sur tout un ensemble de questions existentielles. Néanmoins, nous n'y voyons clairement pas un passage de l'enfance à la vie adulte, ni dans le sens de la définition de Galland, ni même dans le sens des propos de l'organisatrice elle-même.

Ulrike met ce rite aussi en rapport avec le développement du corps pour décider de l'aptitude au premier rituel : les filles doivent avoir eu leurs premières règles et les garçons leur première éjaculation, en argumentant que *c'était comme ça dans toutes les traditions rituelles*. Cette logique paraît s'inscrire dans la suite des réflexions que nous venons d'évoquer : ce rite a pour propos d'accompagner les participants dans le passage de l'enfance vers l'adolescence. Or, nous avons du mal à comprendre pourquoi l'organisatrice du rite insiste sur la dimension de la maturité physique, puisque ce rite est censé s'adresser à une jeunesse moderne dans laquelle l'âge réel et la maturité individuelle diffèrent fortement, comme elle le dit elle-même. Le fait d'incorporer les *traditions rituelles* auxquelles

l'organisatrice se réfère pour justifier le rapport à la maturité physique nous paraît également peu cohérent compte tenu de la thèse que la jeunesse moderne peut durer, selon elle, jusqu'à 33 ans.

A la fin du rite, Ulrike fait de la publicité pour les différentes formes de quête de vision : à 13 ans la première séparation des parents, qui dure une nuit, de 17 à 20 ans la quête de vision de 24 heures et ensuite le rite pour adultes qui dure quatre jours. Or, la quête de vision observée semble être un cas particulier, les participants ayant entre 13 et 19 ans. Et l'organisatrice précise même cet état de fait : « Dans les cultures traditionnelles, vous passerez un rituel adapté à vos âges respectifs, en relation avec le développement de votre corps spécifique, garçons et filles. Mais nous, on va le faire tous ensemble, car le rapport au corps n'est plus si important. Chez nous, c'est plus complexe. Les cultures traditionnelles ne connaissaient que leur région, leur tribu et éventuellement les quelques tribus voisines. Nous, on a une connaissance globale du monde et l'on met donc plus de temps à se développer, à devenir adulte, vers 25-30 ans. »

Nous pouvons à présent affirmer que la manière de faire de l'organisatrice, le fait de regrouper des jeunes de différents âges est, vraisemblablement, une manière de faire *traditionnelle*. Toutefois, l'image donnée de la soi-disant *tradition* est ici idéalisée et ne semble pas correspondre à des faits historiques. Dans l'ensemble, les propos de l'organisatrice paraissent équivoques et ambivalents. Nous retenons simplement que ce rite peut se faire à n'importe quel âge, un *contenant* admettant à peu près tout *contenu* que les participants veulent bien y mettre. Ce rite sert surtout à avaliser un passage personnel, à tendre un miroir aux personnes qui désirent mieux se connaître et, ainsi, à les rendre plus autonomes.

LES CONSIDERATIONS SUR LA PLACE ET LE ROLE DES ADOLESCENTS DANS LA SOCIETE

Le but de ce rite par contre paraît au premier abord très clair : les jeunes ont un rôle à jouer dans la société. Ulrike dit à ce sujet : « Les jeunes ont toujours une posture plus critique que les adultes envers le monde : les mouvements étudiants sont souvent la cause de changements de la société. Un bon exemple est Mai 68. Ce mécanisme de remise en question est une force d'innovation de la société. Tout dépend de l'ouverture de la société d'accepter ou de réprimer cette remise en question. A 18 ans l'adolescent obtient le droit de vote et donc le droit de participer à la vie publique (all. : *mitgestalten*). »

En disséquant les propos de l'organisatrice, nous pouvons distinguer trois affirmations différentes :

Premièrement la jeunesse a un rôle à jouer dans le questionnement de l'avenir de la société.

Deuxièmement, tout dépend de la capacité de la société à écouter les jeunes et d'accepter ou réprimer cette remise en question. Si nous comprenons bien, les jeunes ne peuvent pas être tenus pour responsables de la non-innovation et donc de la stagnation de la société si les adultes ne les écoutent pas.

Troisièmement, à 18 ans, donc au plein milieu de la jeunesse, les jeunes adultes sont invités à participer à la vie publique par le droit de vote. Suite à ces considérations, nous pouvons nous poser la question du lien entre ces dernières et le rite. Comment cette partie du mythe soutient-elle le rite ?

Est-ce que ce rite peut être considéré comme un *espace d'expérimentation* dans lequel les jeunes peuvent faire tout ce qu'ils veulent, surtout s'expérimenter eux-mêmes en respectant néanmoins des règles de sécurité ? En effet, on peut constater que ce type d'espace se fait de plus en plus rare, la surveillance de l'espace public étant constamment renforcé par des moyens techniques et les rares endroits pour les jeunes dans lesquels ils peuvent être relativement libres étant en voie de disparition.

Et est-ce que ce rite peut être considéré comme un espace de parole dans lequel les jeunes peuvent non seulement s'exprimer librement, mais surtout être entendus par les adultes sans être critiqués et leurs faits et gestes commentés ?

Ces questions nous paraissent particulièrement intéressantes si nous les mettons en relation avec la thèse de la liminalité de Turner évoquée dans le cadre théorique. Pour rappel, selon Turner, le statut des personnes qui participent à un rite est paradoxal : le rite, en abolissant les limites, situe les personnes entre deux positions assignées, ils *affirmeraient et remettraient à la fois en question* les structures sociales établies. Nous pouvons donc nous demander si ce rite permet aux adolescents de s'affirmer ou non contre un ordre établi, et s'il encourage le côté *révolutionnaire* en eux.

Après avoir évoqué ces deux pistes, venons-en à la question du droit de vote. Nous avons vu qu'au moment où nous les avons rencontrés, les adolescents interviewés ne se soucient guère de ce droit à la participation démocratique. De plus, ce rite n'a pour le moment aucun lien avec l'Etat et n'est absolument pas reconnu par ce dernier. Dans le meilleur des cas, nous pouvons espérer que les adolescents, après avoir fait leur rébellion et leurs expériences et vécu des prises de conscience lors du rite, s'engagent activement dans la société civile une fois la majorité obtenue. Pour le moment, rien ne semble moins sûr. Nous concluons donc que ce rite est un rite initiatique, qui permet aux adolescents de faire leurs expériences et prises de conscience, mais en tout cas pas un rite de passage qui mène à l'indépendance à travers l'obtention d'un statut social reconnu.

LA PEDAGOGIE PAR LE VECU

Pour le stade de la séparation, Ulrike dit : « Lorsque vous serez dehors dans la forêt, personne ne vous dira que faire, c'est vous qui êtes responsables et autonomes. Il faut prévoir la pluie, les tiques... ».

L'affirmation de l'organisatrice du rite coïncide parfaitement avec les propos de Thaïs Cornaz, qui a mis en place le *dispositif nomade* au foyer *Home Chez Nous* : la nature est impitoyable et possède donc des propriétés éducatives intrinsèques. Si l'adolescent refuse de prendre un imperméable avec lui, l'adulte ne peut que lui rappeler de le faire mais n'a pas besoin de l'obliger. La nature le fera à sa place. Une fois trempé, l'adolescent comprendra lui-même l'importance de l'imperméable. La nature est donc de ce point de vue une très bonne école de vie. Nous remarquons également que, selon les dires des adolescents, ils recherchent justement ce style d'apprentissage. N'oublions pas que trois d'entre eux sont scolarisés dans une école qui utilise des méthodes pédagogiques pratiques inspirées de la *pédagogie de la réforme*.

Nous pouvons donc constater que sur le plan pédagogique, la quête de vision vise le même objectif que le *dispositif nomade* et, semble-t-il, le même objectif que l'ensemble des rites pour adolescents dans la nature : l'auto-responsabilisation et l'autonomie. Venons-en donc à la comparaison entre la quête de vision et les *dispositifs éducatifs dans la nature* tels que le *solo* ou le *dispositif nomade*.

DES DISPOSITIFS EDUCATIFS DANS LA NATURE POUR JEUNES

Lors du premier *teaching*, Ulrike insiste sur la différence entre ce rite et *l'adventure camp*, qui n'est qu'un divertissement. Elle réside dans le fait que ce rite est *encastré* (all. : *eingebettet*, litt. *être alité dans*) dans une connexité plus grande, universelle à toutes les cultures (all. : *grösserer Zusammenhang*). Nous constatons, non sans un certain amusement, qu'à l'inverse, les organisateurs de *dispositifs éducatifs dans la nature* qu'Ulrike critique ici reprochent aux organisateurs de rites *neo-chamaniques* comme Ulrike de se cacher derrière des *mystifications*. Le reproche le plus répandue porte sur une pratique rituelle supposée sans approfondissement, sans approche complexe, intégrante

et objective sur ce que les organisateurs de rites font vivre à d'autres au nom de leur *croyance*. En outre, les reproches portent sur les mélanges supposés entre différentes spiritualités qui pourraient être des constructions amalgamant à partir de modèles fondamentalement contradictoires. Il semblerait que la cohérence (intellectuelle, spirituelle et psychosociale) de la démarche proposée et la capacité à intégrer ces modèles dans un processus sociétal existant et socialisant feraient la différence entre la quête de vision et les dispositifs éducatifs dans la nature. En somme, il existe différentes conceptions théoriques, différentes manières de faire qui s'adressent à différents types de populations avec des similitudes et des différences importantes. Toutefois, nous tenons à rappeler ce que nous avons dit au début de ce chapitre : en principe, tous ces rites dans la nature poursuivent le même but : l'autonomisation des adolescents.

UN DISPOSITIF OUVERT A TOUS ?

En principe, ce rite semble être ouvert à tout le monde. Selon l'organisatrice, il n'y a *ni gagnants, ni perdants dans ce rite* puisque tout le monde le réussit. Ce concept de *ni gagnants, ni perdants* nous fait penser à Bourdieu lorsqu'il parle du pouvoir de l'initiant qui laisse passer ou pas l'initié. Il en résulte une ségrégation entre ceux qui passent et ceux qui ne passent pas. Dans ce contexte, la thèse de Bourdieu nous semble hors sujet puisque tout le monde passe. Néanmoins, pour s'intéresser à ce genre de rite, il faut disposer d'un capital culturel adéquat et d'un capital économique de 240 francs, ce qui exclut de fait pas mal de monde. Dans un des ouvrages cités, Heelas constate que la plupart des personnes qui s'intéressent au *New Age* sont issus de la classe moyenne et supérieure [Heelas, 1996 : 121]. Nous pouvons à présent affirmer que les adolescents observés font en effet partie de la classe moyenne. Ce rite ne semble vraisemblablement pas être un moyen d'acquérir un statut social supérieur. Tout porte à croire que les participants recherchent une certaine forme d'*épanouissement personnel* plutôt que l'acquisition d'un statut social supérieur.

On pourrait aussi supposer qu'à l'époque contemporaine, économiquement et socialement instable, les jeunes, faute de trouver facilement du travail et ne pouvant pas s'affirmer socialement par celui-ci, cherchent à mettre en valeur leur capital culturel par un tel rite. Toutefois, selon nos observations, ces jeunes n'ont, semble-t-il, rien à se prouver socialement parlant. Deux d'entre eux sont encore scolarisés dans une école privée et sont de ce fait plutôt privilégiés. Sébastien a même trouvé rapidement un apprentissage après ce rite, probablement grâce à son capital social important. Tout porte donc à croire que ce rite est plutôt facilement accessible pour des gens issus de la classe moyenne. Néanmoins, au paragraphe précédent, nous avons aussi évoqué les *dispositifs éducatifs* organisés par des institutions sociales. Bien que ces *dispositifs éducatifs* soient bien différents, ils ont au moins un point commun : l'idée que les rites dans la nature peuvent avoir des vertus pédagogiques. Nous retenons donc que ce rite n'est pas *réservé* qu'à la classe moyenne. Il existe en outre des quêtes de vision pour des personnes avec des problématiques sociales importantes comme les toxicomanes [Albrecht, 2002]. Et, selon les inventeurs de la quête de vision, Foster et Little, il existe des travailleurs sociaux qui organisent des quêtes pour des jeunes délinquants issus des bidonvilles d'Afrique du Sud.

En conclusion, soit on fait partie de la classe moyenne, soit on est assisté par les institutions sociales pour avoir accès à ce rite. A l'inverse, si on fait partie de la classe populaire et qu'on n'est pas assisté par une institution sociale, tout porte à croire qu'on a peu de chances d'avoir accès à ce rite. La difficulté d'accès des participants serait donc majoritairement due à leur capital culturel, l'importance de leur capital économique ne venant vraisemblablement qu'en second plan.

LE CERCLE DE LA VIE ET LE MONOMYTHE

Nous avons vu que lors du déroulement des événements, plus précisément lors de la préparation précédant le départ des adolescents pour leur retraite de 24 heures, l'organisatrice dispense un enseignement qu'elle appelle *teaching*. Il s'agit de l'enseignement théorique du rituel et du mythe qui lui sert de base avant le départ des adolescents seuls dans la nature.

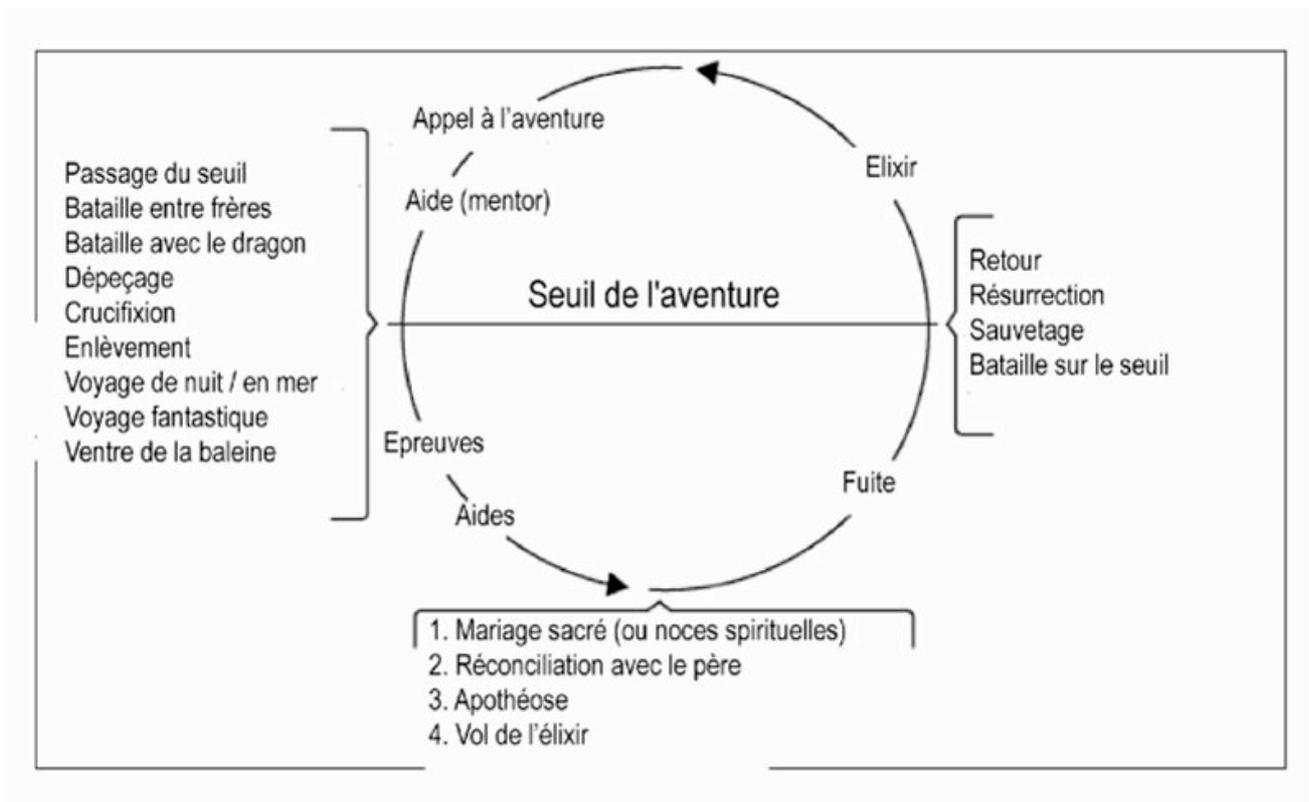
L'organisatrice navigue constamment entre les explications d'ordre magique et d'ordre plus *rationnel*, soit psychologique. Nous avons déjà pu le constater et allons revenir encore maintes fois sur cette ambivalence. Tout à la fin du rite, face aux parents, elle adopte un discours rassurant, les remercie de leur confiance et dit même qu'on pourrait croire que ce rite est sectaire. Nous tenons ici à souligner que l'organisatrice navigue assez habilement entre les différents cadres de référence. Nous pouvons supposer que grâce à sa formation universitaire et à son expérience de vie de thérapeute en médecine alternative, elle cumule non seulement un bagage théorique important, mais dispose également d'un capital social important. Elle sait bien parler aux gens, leur fournir les explications qu'ils ont envie d'entendre et les rassurer. Les *teachings* de l'organisatrice commencent toujours de la même façon : par une fumigation dans le silence. La présentation du mythe est donc elle-même fortement ritualisée. Dans son ensemble, ces enseignements reflètent l'essentiel du mythe qui accompagne le rite. Toutefois, l'organisatrice adapte son enseignement à l'âge des participants. Lorsque nous avons nous-même fait ce rite durant l'été 2008 parmi un groupe d'adultes, l'enseignement dans son ensemble était le même; mais il était plus détaillé et comportait davantage de références théoriques et historiques, l'élément le plus important du mythe étant toujours la théorie du monomythe.

LE MONOMYTHE

Sans avoir fait une étude comparative des mythes, nous pouvons retenir que le monomythe semble en effet se retrouver, comme l'affirment les fondateurs de la quête de vision, dans toutes sortes de contextes culturels différents. Cette constatation que dans tout rite se retrouvent des composantes universelles, Levi-Strauss l'avait déjà faite avant Campbell [Levi-Strauss, 1974]. Selon la théorie du monomythe de Campbell, tous les mythes, rites et initiations suivraient les mêmes étapes, qui pourraient être représentées sous une forme cyclique figurant à la page suivante [Campbell, 1978]. N'ayant pas pu avoir accès directement à l'ouvrage de Campbell, nous nous sommes inspiré du résumé de celui-ci disponible sur Wikipedia.

1. Le héros dans son monde ordinaire : il s'agit d'une introduction qui fera mieux ressortir le caractère extraordinaire des aventures qui suivront.
2. L'appel à l'aventure, qui se présente comme un problème ou un défi à relever.
3. Le héros est d'abord réticent, il a peur de l'inconnu.
4. Le héros est encouragé par un mentor, vieil homme sage ou autre. Quelquefois le mentor donnera aussi une arme magique mais il n'accompagnera pas le héros, qui doit affronter seul les épreuves.
5. Le héros passe le *seuil* de l'aventure, il entre dans un monde extraordinaire, il ne peut plus faire demi-tour.
6. Le héros subit des épreuves, rencontre des alliés et des ennemis.
7. Le héros atteint l'endroit le plus dangereux, souvent en profondeur, où l'objet de sa quête est caché.
8. Le héros subit l'épreuve suprême, il affronte la mort.

9. Le héros s'empare de l'objet de sa quête.
10. Le chemin du retour, où parfois il s'agit encore d'échapper à la vengeance de ceux à qui l'objet a été volé
11. Le héros revient du monde extraordinaire où il s'était aventuré transformé par l'expérience.
12. Le retour dans le monde ordinaire et l'utilisation de l'objet de la quête pour améliorer le monde.



Comme nous l'avons déjà évoqué, cette structure se retrouve dans toute sortes de contextes culturels, par exemple dans la franc-maçonnerie :

Structuralisme Initiatique

Adapté d'après Jacques Brengues, professeur de Maçonologie à l'Université de Rennes.*

Un rituel ou une structure initiatique répond à des canons de formation que J. Brengues appelle des ritèmes :

1. L'Utopie et l'Uchronie :

c.-à-d. le non-lieu et le non-temps, qui placent l'initiation en dehors du cadre spatio-temporel "profane".

2. La déstructuration

Toute initiation est basée sur une déstructuration de la structure existante avant une nouvelle restructuration. Décomposer, recombinaison selon la loi alchimique.

a. Désorganisation de la conscience

- b. désorganisation sensorielle
- c. désorganisation motrice
- d. désorganisation du moi social, de l'identité

3. L'Errance :

Comportant 3 phases :

- a. le départ qui implique séparation et rupture du passé
- b. la marche sans possibilité de retour en arrière. La marche ou le voyage est toujours orienté, soit vers l'avant et le haut dans les systèmes positifs (lumière) ou vers le bas et l'arrière dans les systèmes négatifs (lucifériens).
- c. la finalité qui peut être un avoir, un être, une connaissance

4. L'Egarement :

visant à désorienter et perdre les repères habituels comme dans le labyrinthe

5. La Peur et l'Angoisse :

Toute initiation demande de maîtriser ou de dépasser la peur de la mort symbolique (ou réelle) de la structure passée et des épreuves rencontrées sur le chemin qui nécessitent le développement de nouvelles capacités.

Le sang est souvent présent à titre symbolique dans de nombreux rituels comme miroir de l'identité et de la vie.

6. La Transcendance et la Reconstruction Cosmogonique :

Au moment où le néophyte a perdu tout repère passé et se trouve confronté à la "mort" la seule issue est de changer de plan de conscience. L'instructeur intervient alors pour assister le néophyte à reconstruire une perception et une compréhension élargie de l'univers.

7. La Célébration et la sortie du "temple" :

visant à ancrer le changement et à réorienter la personne vers la vie "profane".

* BRENGUES Jacques, 1981, Les francs-maçons dans la ville, Rennes, Impr. M. Rigault

Nous constatons que le schéma du monomythe, la structure franc-maçonne et le mythe du cercle de la vie utilisé lors de la quête de vision sont, à quelques détails près, identiques. En tant que dernier exemple qui suit le même schéma, nous aimerions citer un des rites initiatiques les plus fameux et controversés du 20^e siècle décrit dans le livre du psychiatre américain Timothy Leary, *The psychedelic experience*, inspiré du Livre tibétain des morts, ou *Bardo Thödol*. Le *Bardo Thödol* est un texte du bouddhisme tibétain décrivant les états de conscience et les perceptions se succédant pendant la période qui s'étend de la mort à la renaissance. Leary en a tiré un mode d'emploi pour le LSD [Leary, 1969].

Ces schémas et structures que nous venons de décrire coïncident parfaitement avec le schéma de Van Gennep; il y a toujours trois étapes : la séparation, la marge et la réagrégation. Et entre chaque étape, il y a une étape particulière, le seuil. L'étape de la marge, ou stade liminaire, est décrite par le monomythe, par la franc-maçonnerie et aussi par Turner comme une *étape entre deux mondes*. La théorie de la série des premières fois de Bonzon semble aussi parfaitement intégrable à ces schémas étant donné qu'aucun passage n'est définitif dans une logique cyclique. Chaque passage, aventure ou initiation peut potentiellement être suivi d'un autre passage. Nous pourrions probablement continuer ces comparaisons à l'infini tant il y a d'interconnexions.

Nous pouvons aussi constater qu'au cours de ce dernier siècle, dans la nébuleuse mystique ésotérique *New Age*, différents mythes sont mélangés, réinterprétés et réutilisés. De ce point de vue, la quête de vision propose un *mythe multifonctionnel*, une possibilité parmi d'autres pour passer d'une étape de la vie à une autre. Comme nous l'avons déjà évoqué, les passages admis dans la quête de vision peuvent être soit très concrets soit symboliques, le rite étant assez souple pour s'adapter aux différentes attentes des participants. Il peut s'agir de passages entre deux étapes de la vie, par exemple de l'enfance à l'âge adulte, et/ou d'événements dans la vie des participants qu'ils désirent mettre en scène de manière particulière.

D'un autre point de vue, ce rite qui suit la structure du monomythe *pourrait* aussi constituer une initiation susceptible d'induire un changement de paradigme. Nous avons évoqué dans le cadre théorique que le vécu personnel de *passages critiques* au cours de la vie et des *expériences particulières* sont spécialement mis en exergue par le *New Age*. Selon Vernet, chacun a fait une fois ou l'autre dans sa vie l'expérience d'une façon neuve de percevoir les rapports entre les choses. Cela peut être à l'occasion d'une pratique nouvelle de méditation, d'une grave maladie ou d'un retour d'un coma avancé, de l'audition d'une musique, d'une randonnée dans la nature, ou de l'usage de drogues psychédéliques. La quête de vision n'est donc pas la seule à entreprendre ce mélange et cette réinterprétation, mais est plutôt un phénomène parmi d'autres apparu dans le monde du *New Age* depuis les années 1960.

Les deux points de vue que nous venons d'expliquer étant admis dans la quête de vision, nous retenons que ce rite est à la fois un rite de passage et un rite initiatique. Cela implique que nous ne trouverons pas la réponse à notre problématique dans ces schémas. Si nous voulons savoir si ce rite est un rite qui initie à l'autonomie ou s'il est un rite de passage qui conduit à l'indépendance, nous devons prendre en compte les participants. Tout dépendra de leur âge, de leurs motivations et de leur statut social.

LE GRAND MENSONGE (ALL. : DIE GROSSE LÜGE)

Lors du *teaching* n° 2, Ulrike parle d'un *grand mensonge* qui nous pousse à croire que les humains seraient séparés de la nature et donne un bref aperçu des causes et des conséquences historiques que cela implique :

- La capacité de réflexion nous différencie des animaux.
- Cette capacité nous a fait croire que nous sommes séparés du monde.
- Cela a eu pour conséquence que nous nous sommes permis d'utiliser, de détruire et d'exploiter la nature.
- La nouvelle génération a la responsabilité de changer les choses.
- L'humanité est au stade de l'adolescence, elle ne vit plus en symbiose enfantine avec la nature, elle est en rébellion, mais n'a pas encore atteint l'âge adulte, la raison.

Cette conception d'un *grand mensonge* se retrouve dans beaucoup de mythes qui traitent de la séparation entre la *culture* et la *nature*. Elle peut aussi être directement rapprochée de la théorie de *l'écologie des profondeurs* que nous avons évoquée dans le cadre théorique. Nous avons vu que ce dénommé *grand mensonge* s'est développé entre le 17^e et le 19^e siècle. Dans son ouvrage, Sheldrake montre que « si la conception mécaniste a voulu tourner le dos aux superstitions ancestrales, elle est à son tour devenue dogmatique et sclérosée. La science du 20^e siècle, cependant, a remis en question cette vision réductionniste du cosmos. »

D'un autre point de vue, l'idée que l'humanité est au stade de l'adolescence se retrouve entre autres dans le *New Age*, qui s'est inspiré, comme nous l'avons évoqué dans le cadre théorique, de la Théosophie et de l'Anthroposophie, qui en découle. A notre connaissance, la Théosophie dit s'être inspirée de sagesse orientales selon lesquelles l'humanité serait à son nième stade de développement.

L'idée maîtresse du *New Age* est précisément, comme son nom l'indique, que l'humanité serait en train d'entrer dans une nouvelle ère zodiacale : l'Ere du Verseau. Cette idée que l'humanité est au stade de l'adolescence et n'a pas encore atteint l'âge de raison peut donc être considérée comme un élément parmi d'autres emprunté à la nébuleuse ésothérico-mystique du *New Age*.

Au sujet des théories sur le développement de l'enfant et de l'adolescence exposées par Ulrike, la supposée *symbiose enfantine avec la nature*, nous ne pouvons pas dire grand chose n'ayant pas fait de recherche dans ce sens dans le cadre de ce mémoire. Nous ne pouvons qu'évoquer la théorie du psychologue britannique Winnicott sur la séparation entre l'enfant et sa mère et la construction de l'identité qui a lieu lors de la petite enfance [Winnicott, 1969 : 109-125]. Nous devons également admettre la faiblesse de notre cadre théorique au sujet de l'approche psychologique de l'adolescence. Par contre, étant donné que nous nous sommes abondamment intéressé aux états modifiés de conscience, nous pensons pouvoir raisonnablement affirmer que le terme *expérience transpersonnelle* (all. : *transpersonale Erfahrung*) a été marqué par les psychologues Jung et Grof par rapprochement entre la psychologie et la spiritualité et que ce terme est souvent associé au *New Age*.

L'EFFET MIROIR

Nous avons pu voir que cet *effet miroir* est au centre du rite. L'ensemble du mythe se base sur l'idée que ce qui se passe à *l'intérieur* de nous est un reflet de ce qui se passe à *l'extérieur*. Et inversement, notre environnement extérieur étant un reflet de notre vie intrapsychique. Nous avons vu que, selon ce mythe, tout l'univers est cyclique, composé de petits cycles dans des grands cycles. De ce point de vue, le rite de la quête de vision est une mise en scène du mythe de *l'effet miroir*, celui-ci étant un des procédés qui permettraient cette prise de conscience. Si nous analysons précisément ce mythe, il

existe deux effets miroirs, l'un étant l'ensemble de l'environnement, la nature, et l'autre le *récit miroir* qui se fait à la fin du rite que nous examinons ci-dessous.

L'ensemble de la nature considéré comme un miroir

Ulrike dit : « La place que vous avez trouvée et la manière comment vous l'avez trouvée reflètent là où vous vous trouvez dans la vie à présent. » Cette dernière affirmation nous fait penser à la thèse de Sheldrake exposée dans son ouvrage *L'âme de la nature*, que nous citons dans notre cadre théorique. Selon lui, la nature n'est pas un *ensemble d'éléments inertes*, mais un *organisme vivant* avec lequel nous, les humains, sommes en *interaction constante*. Cette idée coïnciderait aussi avec le concept de spiritualité des adolescents : un accès direct à une entité supérieure sans intermédiaire religieux.

Afin d'illustrer ce propos, nous avons aussi cité des poèmes de Goethe et de Baudelaire traitant du même sujet tout au début de ce travail de recherche. Dans le même ordre d'idée, on pourrait aussi parler de relation entre macrocosme et microcosme.

D'un autre point de vue, on pourrait aussi parler de *projection* : la personne qui, dans le cadre de ce rite, va dans la nature *projetterait* sa vie, son inconscient et ses émotions sur l'ensemble de son environnement. Dans cette hypothèse, la nature ne serait donc qu'un *support de projections* et non pas un *organisme vivant* avec lequel nous interagissons. Nous tenons à préciser que ce concept de *support de projection* n'est valable que dans l'hypothèse mécaniste du monde, lorsque la nature est considérée comme séparée de soi. Dans la conception romantique de Baudelaire et de Goethe, ou dans une conception plus *postmoderne*, par exemple la thèse de l'écologie des profondeurs de Sheldrake, l'homme n'est pas coupé de la nature mais forme avec elle un écosystème. Nous ne voulons et ne pouvons pas ici trancher définitivement cette question. Comme nous l'avons déjà évoqué précédemment, nous ne pouvons pas ici résoudre cette question philosophique fondamentale. Pour le moment, nous nous contentons de montrer les différentes explications possibles. Lors de l'analyse de la deuxième interview, nous laisserons les adolescents s'exprimer à ce sujet.

Cette idée du miroir est aussi mise à contribution plus concrètement lorsque les adolescents sont invités à parler d'eux en regardant des portraits. Cette technique peut être rapprochée de l'art-thérapie¹⁸. L'art-thérapie utilise entre autres des supports graphiques pour permettre aux personnes de s'exprimer par des symboles tout en respectant ses mécanismes de défense. Le patient n'a pas l'impression de parler de lui, mais de parler de l'image. La confrontation directe, qui peut être déstabilisante voire dangereuse, est ainsi évitée dans un premier temps. Les art-thérapeutes travaillent sur une longue durée et confrontent petit à petit le patient avec lui-même. Dans le contexte de ce rite, avec des ados et dans le laps de temps très court à disposition, le but principal est de valoriser, de renforcer les points positifs, de faire découvrir aux participants un lieu sûr en eux. Selon l'organisatrice, l'idée est de leur permettre de s'exprimer sans trop les confronter. Une fois qu'ils ont un *lieu sûr*, un point fixe, ils peuvent aller visiter leur passé en toute sécurité, car ils ont en tout temps la possibilité de se retirer dans ce lieu sûr s'ils se sentent menacés. De ce point de vue, cet exercice peut être comparé au rite dans son ensemble : la nature est utilisée comme support de projection.

Le récit miroir (all. : *Spiegeln*)

Lors de cette séquence du rite en présence des parents, les adolescents racontent leur vécu, qui est ensuite reflété par l'organisatrice dans un récit à la troisième personne. Il s'agit de le remonter à la conscience à l'aide de *l'effet miroir*. Nous comparons cette conception du rite à l'efficacité symbolique de Levy-Strauss. Selon l'organisatrice, l'idée forte de ce rite est qu'il possède un *mécanisme fort*, une

¹⁸ Selon Ingrid de Coster, foyer pour enfants Chalet Savigny, Genève, 1993

force qui agit en soi (all. : *hat so eine Kraft die an sich wirkt*). Cette dernière affirmation coïncide tout à fait avec l'observation de Levi-Strauss : « ... Le chamane fournit à sa malade un *langage*, dans lequel peuvent s'exprimer immédiatement des états informulés, et autrement informulables. Et c'est le passage à cette expression verbale (qui permet, en même temps, de vivre sous une forme ordonnée et intelligible une expérience actuelle, mais, sans cela, anarchique et ineffable) qui provoque le déblocage du processus physiologique, c'est-à-dire la réorganisation, dans un sens favorable, de la séquence dont la malade subit le déroulement... ». Lors de l'analyse de la première interview, nous avons vu que les adolescents semblent *plus ou moins croire* à ce mythe. Il disent tous vouloir, une fois dans leur vie, *être totalement seuls, accompagnés dans un cadre sécurisé*, avec l'espoir que quelque chose change. Nous examinerons ce point de vue en détail lors de l'analyse de la deuxième interview.

LES COMPORTEMENTS ORDALIQUES

Nous voyons un lien étroit entre ce rite et les comportements ordaliques, tels que les comportements à risques comme les a décrits Le Breton dans notre cadre théorique. En somme, il s'agit de remettre sa vie et son destin dans la main de *quelque chose* ou *quelqu'un* extérieur à soi. Concrètement, lors de ce rite, cet *autre* est avant tout la nature qui sert de miroir. Nous pourrions donc décrire la cérémonie de la mort comme une *ordalie animiste*.

D'un autre point, nous pouvons établir une parallèle avec le *New Age*. Dans cette nébuleuse mystique, un grand intérêt est accordé aux *expériences particulières*. Cela peut être à l'occasion d'un retour d'un coma avancé qui, dans certaines circonstances, est aussi appelé *expérience de mort imminente*. Nous pouvons établir ici une parallèle entre la cérémonie de la mort et l'ensemble de ce rite. La cérémonie semble être un condensé, ou plutôt l'élément central du rite, le but étant de laisser derrière soi son passé, puis de se laisser aller dans cette *machine à laver* qui brasserait les participants pour en ressortir *transformé et vivre une vie nouvelle, une nouvelle naissance*. L'idée de *tabula rasa* est donc très présente dans le rite : les participants ressortiraient *plus blanc que blanc*, lavés de leur passé. L'organisatrice précise à ce sujet : « On a peur de (se) *laisser aller, de se laisser entraîner* » (all. : *loszulassen, sich mitreissen zu lassen*) qui équivaut à la peur de la mort. Or, nous avons évoqué dans le cadre théorique que Turner décrit les personnes participant à un rite comme *étant entre deux mondes* et que la liminalité est fréquemment *assimilée à la mort*. Dans ce rite, cette mise en scène symbolique semble tendre vers quelque chose de très vraisemblable : les adolescents sont en effet invités à laisser derrière eux tout leur quotidien, téléphone portable, MP3, tabac et nourriture. Ce *vide serait nécessaire pour vivre cette transformation*, qu'elle se déroule pendant la cérémonie de la mort ou dans l'ensemble du rite.

L'AMBIVALENCE DE CE MYTHE

L'adhésion aux récits mythiques

Suite à l'observation, nous avons remarqué que les adolescents ne semblent pas toujours adhérer à l'ensemble du mythe. Parfois, ils semblent même le remettre en question par des questionnements pertinents, voir se moquer des théories enseignées. Par exemple, Georges demande pendant le *teaching* sur le cercle de la vie : « Comment se fait-il qu'il y ait des gens qui meurent trop tôt, de manière brutale, sans avoir fini leur cycle de la vie ? » Ulrike lui répond : « Peut-être que cette personne n'est venue sur terre que pour vivre un court moment. A sa manière, elle a accompli son cycle en accéléré. L'âge effectif et le cycle de la vie ne sont pas forcément en relation immédiate : pour certaines personnes, leur cycle peut être achevé après très peu de temps, lors de la mort d'un enfant par exemple. Cette question peut nous amener à croire à la réincarnation. Qu'on aie 13 ou 99 ans, à

chacun son chemin. » Nous observons que l'organisatrice ne dit rien explicitement, mais qu'elle sous-entend beaucoup; dans une conception cyclique, il nous paraît logique qu'il y ait quelque chose entre la mort et la naissance ! Puisque ces *Weltanschauungen* ne sont pas censées être des croyances, les personnes qui s'y intéressent sont censées arriver à comprendre le monde par des expériences de vie et/ou en faisant des déductions logiques par elles-mêmes.

Un autre exemple : lors de la dernière soirée avant le départ dans la nature, les adolescents sont invités à *lâcher* doucement, respectueusement, dans le feu, et non pas à le *jeter*, le symbole de leur enfance. Or, Patrick ne respecte pas cette indication et le jette ostensiblement dans le feu. Ulrike a l'air irritée par cette manière de faire mais elle ne dit rien. De nouveau, nous pouvons observer que l'organisatrice aimerait bien que les adolescents suivent ses instructions et ses réflexions. Elle montre une certaine irritation, mais n'intervient pas.

De ce point de vue, elle entretient une position ambivalente. Elle tente de faire passer un message, elle propose un mythe et des manières de penser et de faire, mais ne les impose pas directement. Néanmoins le mythe est toujours présent en sous-entendu.

Les participants ont vraisemblablement plusieurs objectifs plus ou moins avoués, qui semblent se révéler plus clairement au cours de l'expérience. Toutes ces versions personnelles des quêtes de vision sont admises par les organisateurs du rite, qui se veut large et permettant d'englober les attentes les plus diverses. Ce rite n'a donc pas qu'un seul et unique objectif, il lie plutôt ces deux éléments : la mise en scène et la reconnaissance sociale du passage à l'âge adulte et une dimension très personnelle.

Et nous pouvons constater que, selon les dires des adolescents, c'est justement cette ouverture qui le rend *attrayant* pour eux. *Du point de vue émique, il n'y a donc pas de double discours ni de paradoxe puisque ce jeu subtil entre attente explicite et implicite est tout à fait admis dans le mythe.*

La relation entre le mythe et le rite

Ulrike explique qu'il n'y a rien à l'intérieur du rite, que le participant doit le remplir soi-même de sa personne et de son vécu. Cette caractéristique est la grande différence par rapport aux autres rites qui seraient trop dogmatiques, des cérémonies préétablies sans implication personnelle de la part des participants. Ce rite serait *une structure nue* (all. : *ein bluttes Gestell*) qui demande à être habitée par le vécu des participants. Toutefois, elle emploie souvent les termes *sacré* (all. : *heilig*) et *entité* (all. : *Wesen*, au sens animiste du mot). Il est vrai qu'elle n'impose pas cette *Weltanschauung*, mais elle la sous-entend continuellement. Nous constatons donc une ambivalence entre cette *Weltanschauung* constamment sous-entendue et l'idée que ce rite devrait être une *structure nue* qui demande à être habitée par le vécu des participants.

Dans le même ordre *d'idée ambivalente*, la quête de vision se défend de faire partie du phénomène *mystique ésotérique New Age*. En outre les organisateurs de ce rite ne veulent ni faire partie du neo-chamanisme, ni d'une quelconque psychothérapie¹⁹. Pourtant l'enseignement théorique (*teaching*) dispensé par l'organisatrice pendant le rite et le mythe dans son ensemble font clairement référence au chamanisme. Ne serait-ce que par le nom – la quête de vision –, qui fait référence à un rite chamanique ancien. Les concepteurs de la quête de vision revendiquent pourtant une autonomie et une indépendance par rapport à ces références. Il en résulte une certaine confusion. La quête de vision se situerait de ce point de vue elle-même dans une quête d'identité ! Elle se définit tout naturellement par identification et par rejet par rapport aux domaines apparentés.

¹⁹ Selon les dires du formateur d'Ulrike, Haiko Nitschke, sur son site Internet

La quête de vision se défend aussi d'être une psychothérapie. Pourtant, il s'agit bien d'accéder à son inconscient, de prendre conscience de certaines structures inconscientes, de faire le point dans sa vie et d'induire un changement en ayant accès à ses ressources intrapsychiques.

Le dernier exemple d'ambivalence concerne le rapport au *New Age*. Comme nous l'avons relevé, la quête de vision ne se veut pas *New Age*, et pourtant l'idée de se *guérir* en lien avec la nature et le cosmos est omniprésente dans le *New Age*. La *psychologisation de la religion* et la *sacralisation de la psychologie* dont parle Heelas en décrivant le *New Age* semblent aussi pertinentes pour la quête de vision [Heelas, 1996 : 18-36]. Nous n'allons pas nous éterniser sur ce sujet ici et reprendrons cette discussion en partie dans notre conclusion.

42. ANALYSE DU SECOND ENTRETIEN AVEC LES PARTICIPANTS UN AN APRES LE RITE

Lors de cette analyse, nous allons tout d'abord nous intéresser au vécu des adolescents pendant le rite : comment les adolescents ont-ils vécu la solitude, le jeûne, la cérémonie de la mort et le retour au monde quotidien ? Ensuite, nous allons nous pencher sur les changements concrets et les changements à long terme dans leur vie survenus après le rite. Finalement, nous allons nous intéresser aux découvertes qu'ont pu faire les jeunes lors de cette aventure. Nous concluons ce chapitre par quelques considérations théoriques.

LE VECU DES ADOLESCENTS PENDANT LE RITE

La solitude

Nous avons vu que tous les participants affirment que la solitude vécue pendant 24 heures était majoritairement agréable et très belle. Souvenons-nous que pour la plupart des adolescents, le fait de se retrouver seuls pendant 24 heures constituait une des motivations principales pour participer à ce rite.

Surtout, les adolescents scolarisés dans un internat affirmaient qu'ils n'avaient pas de possibilité d'être seuls. Sébastien, par exemple, disait : « *Il y a toujours encore mille autres choses qui me divertissent. C'est exactement ça mon problème, que je me laisse distraire par beaucoup de choses.* »

Nous trouvons cette affirmation particulièrement intéressante si on la met en relation avec celle de Nadia, que nous avons citée en ouverture de notre travail : « *Beaucoup de gens disent qu'on est souvent livré à soi-même, mais il y a toujours des gens autour de toi dans la société d'aujourd'hui. C'est compliqué... on n'a jamais personne, mais il y a tout de même toujours quelqu'un, là, près de toi.* »

Cette phrase, de premier abord anodine, nous semble très révélatrice du besoin de solitude de ces adolescents. Au début de notre travail, nous l'avions mis en relation avec la conception du travail social au sujet du lien social et le besoin de repères de la jeunesse contemporaine. Bien entendu, nous devons à présent relativiser et contextualiser cette phrase de Nadia. Ces adolescents sont scolarisés dans un internat. De ce fait, ils profitent non seulement d'un capital social et culturel important, mais ils vivent surtout tout le temps dans un cadre surveillé. De ce point de vue, ils ne peuvent pas être comparés à l'ensemble de la jeunesse. Le besoin de solitude et de liberté est tout à fait compréhensible de la part de jeunes vivant dans ce cadre particulier.

Si nous allons plus loin dans l'analyse, nous remarquons que Nadia affirme après le rite qu'elle peut aussi se sentir solitaire au milieu d'une foule humaine. En d'autres termes, ce n'est pas parce qu'il y a

du monde autour de nous qu'il y a pour autant un lien social. Dans ce sens, Nadia préfère se retrouver toute seule que d'être solitaire dans une foule. La foule est perçue de manière ambivalente : elle peut constituer à la fois une aide et une menace.

Nous avons vu que tous les adolescents insistent sur le fait d'avoir besoin d'un cadre sécurisé et d'un accompagnement pour faire une telle expérience solitaire. Ce cadre n'a bien entendu rien à voir avec une foule anonyme. Comme nous avons pu l'observer, l'encadrement lors de ce rite est chaleureux et empreint de confiance. Lors du stade de la séparation, des temps solitaires alternent avec des temps sociaux. Chaque expérience solitaire est ensuite discutée dans le groupe. De ce point de vue, on pourrait dire que ce rite est une initiation à la solitude et à l'introspection. Il accompagne les adolescents dans leur vraisemblablement première grande expérience solitaire.

Cet accompagnement leur a aussi permis de dépasser les peurs qu'ils avaient avant de faire ce rite. Un an après, les adolescents nous confient qu'à présent ils arrivent mieux à gérer la solitude. Nadia affirme d'ailleurs un an après le rite qu'elle ne sait pas si elle aurait supporté la solitude avant le rite comme elle le fait après. Rappelons qu'il y a un an, elle nous avait dit qu'elle était très sociable. À présent, elle nous dit qu'elle sait apprécier la solitude, ce qu'elle ne savait pas trop faire auparavant.

Le jeûne

Nous avons vu que le jeûne est décrit par les participants comme tout à fait supportable, voire agréable à vivre, *comme si on avait mangé une plaque de chocolat*. Pendant le rite, au moment du récit miroir, le jeûne est décrit comme un élément qui rend calme, lent et oblige les participants à s'occuper d'eux-mêmes.

Si nous prenons en considération ces témoignages, nous pouvons en déduire que lors du rite, le jeûne, en combinaison avec la solitude, est un facteur qui induit un état modifié de conscience, caractérisé par un autre regard sur le monde et une humeur joyeuse, calme et attentive. Néanmoins cet état n'est que passager; un an après le rite, le jeûne est perçu par les adolescents comme un élément sans trop d'importance. Nous en déduisons que le jeûne n'est qu'un élément parmi d'autres dans ce rite. En lui-même, il n'a pas laissé de souvenirs marquants aux adolescents.

La cérémonie de la mort

Nous avons vu que les participants tiennent des propos ambigus au sujet de la cérémonie de la mort. Ils ne savent pas trop qu'en penser : d'un côté, cette cérémonie était agréable et belle, elle leur aurait permis de prendre conscience et de régler certains éléments de leur passé qu'ils avaient jusqu'à présent refoulés. En outre, ils disent avoir appris à se laisser aller dans une expérience pour le moins surprenante. Mais d'un autre côté, ils doutent de l'efficacité de cette cérémonie.

Revenons un moment sur le vécu de Georges, qui nous semble particulièrement parlant. Bien qu'on ne puisse pas raisonnablement affirmer que cette cérémonie ait changé quelque chose de concret dans sa vie, nous trouvons intéressant de souligner le fait qu'il semble avoir eu accès à des sphères inconscientes, ce qu'il dit à présent pouvoir mieux gérer.

Nous avons déjà évoqué que Georges mélange dans son récit la cérémonie de la mort et le rite dans son ensemble. Cela viendrait confirmer notre hypothèse que la cérémonie de la mort est non seulement le point culminant de la marge, mais aussi que cette cérémonie est un rite dans le rite, un *petit cercle dans un grand cercle*, comme le dit l'organisatrice.

LES CHANGEMENTS CONCRETS DANS LA VIE QUOTIDIENNE

Etant donné que nous avons déjà décrit les changements concrets dans la vie quotidienne des adolescents, nous aimerions à présent élargir la réflexion à ce sujet.

Nous avons longtemps cherché les *changements concrets* dans la vie des participants. Pourtant, selon leurs dires, ces changements concrets ne sont pas obligatoirement des conséquences du rite. C'est tout à fait possible mais absolument pas sûr, ni démontrable. Toutefois, nous avons pu constater que plusieurs participants ont changé leur manière d'appréhender la relation avec leur entourage. Ils semblent plus détachés sans être stoïques, ils prennent les choses avec humour en somme. A présent, il nous semble donc plus pertinent de porter notre attention sur *les changements de regard* qui ont pu survenir suite à ce rite. Ces changements ne sont pas obligatoirement des *changements réel en lien direct avec le rite*, mais en tout cas un changement dans la *manière d'appréhender le réel*. Cette analyse vient considérablement enrichir nos considérations théoriques sur le rite. Et elle vient aussi relativiser l'hypothétique dichotomie entre *l'attente de quelque chose de concret* et le fait de *vivre tout simplement une expérience sans attentes*. Nadia, par exemple, affirme simplement avoir *trouvé quelque chose*. Cette affirmation pourrait être mise en relation avec la découverte de *l'enfant intérieur* jungien, ou le *guide intérieur* ericksonien que nous avons abordé dans le cadre théorique. Elle se découvre, et elle *peut* aussi être comme elle est. Nadia ne veut plus se conformer aux autres. De ce point de vue, on pourrait croire que Nadia ait réussi un pas vers l'autonomie de pensée.

LES CHANGEMENTS A LONG TERME

Relation avec les parents

Nous avons vu que Nadia et Georges affirment être plus détendus après le rite dans la relation avec leurs parents. Nadia précise même qu'il ne s'agit pas d'un changement d'attitude de la part d'elle *ou* de sa mère, mais bien d'un changement de *leur relation* au sein du système familial. Selon Nadia, ce rite semble donc avoir eu des effets sur les relations au sein du système familial. Nous pouvons donc confirmer l'hypothèse que le récit miroir fait office de *mise en scène de la négociation* de la place des participants au sein du *système familial*.

Nous avons néanmoins observé des cas moins *optimistes*, qui ne viennent pas pour autant contredire la thèse de la *négociation systémique*. Nous constatons que, sans qu'il y ait eu de changements concrets dans le système, les personnes semblent avoir pris des distances. De ce point de vue, le rite est une partie du processus, un espace privilégié de mise en scène et de négociation. Ce rite serait donc de ce point de vue une première occasion de *dire soi-même son départ*, pour reprendre la formule de Galland citée dans le cadre théorique.

La question de la croyance

Nous trouvons le témoignage de Georges au sujet de la croyance particulièrement intéressant pour son apport sur les considérations théoriques de la spiritualité actuelle. Il nous avait dit qu'il avait réussi à concilier la religion chrétienne monothéiste avec l'animisme auquel il a été confronté lors de ce rite. Pour rappel, cette problématique occupait beaucoup Georges avant le rite.

L'expérience de Georges vient ici confirmer nos hypothèses selon lesquelles les jeunes et les moins jeunes d'aujourd'hui rejettent les religions autoritaires et recherchent un moyen de concilier différentes croyances en les re-assemblant en *patchwork*. Cette considération est valable pour tous les participants, puisque nous avons observé la même attitude chez les quatre participants : ils sont des

citoyens du monde postmoderne, qui décomposent, réfléchissent et rassemblent une multitude de savoirs et de pratiques accessibles dans le monde globalisé actuel.

Les découvertes

Dans le chapitre consacré à la rencontre avec les adolescents un an après le rite, nous avons montré que tous les participants ont trouvé un nouveau loisir ou développé un existant : la plongée sous-marine, l'équitation, la littérature et la contemplation du ciel. Ils disent aussi retrouver par ces loisirs le sentiment de bonheur et de plénitude qu'ils avaient découvert lors du rite. Ce constat vient appuyer notre thèse énoncée précédemment, soit que ce rite ne provoque pas de changement spectaculaire dans la vie des participants, mais qu'il leur permet non seulement un changement de regard, mais aussi une prise de conscience. De ce point de vue, ce rite constitue une initiation aux ressources intérieures. Le calme et la sérénité découverts lors du rite leur permettraient d'affronter les difficultés quotidiennes de la vie.

Analysons à présent plus profondément ce processus en le mettant en lien avec les états modifiés de conscience.

LES ETATS MODIFIES DE CONSCIENCE

Un peu plus tôt dans l'analyse du second entretien, nous avons évoqué que le jeûne et la solitude combinés induisent un état de conscience modifié. A présent, nous pouvons nous intéresser aux manifestations concrètes de cet état particulier. Nous avons vu que Nadia le décrit « *comme si on avait mangé une plaque de chocolat* ». Georges, quant à lui, nous avait décrit cet état avec les mots suivants : « *Se réjouir énormément de s'ennuyer terriblement...* ».

Ce paradoxe entre *énorme joie* et *terrible ennui* nous paraît typique de ce type d'expérience, et quasiment tous les participants l'ont formulé d'une manière ou d'une autre. En temps normal, dans l'état de conscience du quotidien, lorsqu'on lit un texte par exemple, il est difficile de comprendre ce paradoxe et son intensité. Nous le considérons comme un symptôme d'un état modifié de conscience, car en temps normal, à notre connaissance, peu de personnes *se réjouissent énormément de s'ennuyer terriblement*. Nous pouvons y voir un mélange et une confusion de sentiments et de pensées qui culminent dans une autre manière de voir le monde.

L'état modifié de conscience que nous venons de décrire semble avoir eu une chaîne de conséquences : non seulement une autre manière de concevoir le monde, mais aussi, plus concrètement, le dépassement de la séparation entre sujet et objet et l'accès à l'enfant ou guide intérieur et dialectique intérieure.

DEPASSEMENT DE LA SEPARATION ENTRE SUJET ET OBJET

Georges dit à ce sujet : « ... *Tu es toi, en tant que partie de la forêt ou du monde ou quelque chose de la sorte. Tout est animé, tout ces arbres et ces plantes, j'avais aussi le sentiment que tout était plus proche de moi...* »

Sébastien le rejoint dans les propos de Georges : « *C'est un monde, pour ainsi dire, que la plupart des gens ne connaissent pas. On y est vraiment seul dans la nature et on remarque que ce n'est pas nous qui maîtrisons la nature, mais, comment dire... nous sommes des invité dans un autre monde. C'est*

aussi le cas dans la forêt, tu n'es pas là et tout ce qui t'entoure t'appartient, comme nous pensons souvent. T'es vraiment dans la nature. »

Que dire de ce dépassement momentané de la fracture sujet/objet, de cette expérience de *fusion* avec l'environnement qui ressortent clairement dans tout les récits des participants ? Est-ce une hallucination ? Des expériences mystiques ? Ont-ils vécu une initiation ? Ont-ils découvert qu'ils font partie d'un écosystème ? Il nous semble bien difficile de classer ces récits très personnels dans l'un de ces tiroirs. Nous pouvons néanmoins les mettre en lien avec les écrits sur l'écologie des profondeurs évoqués dans le chapitre précédent. Dans son livre *L'âme de la nature*, Sheldrake nous rappelle que l'idée mécaniste du monde n'a fait son apparition que dans les derniers siècles avant notre époque actuelle. Au 20^e siècle, cette thèse s'est vue remise en question, entre autres par les apports de la théorie systémique. De ce point de vue, les adolescents observés et les propos qu'ils tiennent font bel et bien partie de notre époque postmoderne. Les adolescents disent avoir découvert un autre regard sur leur environnement. En tenant compte de cet aspect, on pourrait aussi dire que ce rite est une sensibilisation à l'écologie de manière très pratique.

L'ACCES A L'ENFANT OU GUIDE INTERIEUR ET DIALECTIQUE INTERIEURE

Comme nous avons pu le voir dans les citations choisies tout au long de l'observation et des entretiens, les participants abordent le thème de la dialectique intérieure de différentes manières. Certains parlent de *réflexion* et de *découverte*. D'autres mettent en avant qu'ils se sentent plus en confiance et plus calmes après le rite. En somme, ils semblent avoir découvert une ressource en eux. Bien que nous ne pouvons pas le prouver, il nous semble que l'ensemble de ces indices nous permet d'avancer qu'ils ont bel et bien eu accès à leur guide intérieur (Erikson) ou enfant intérieur (Jung).

LES PARTICIPANTS REFERAIENT-ILS CE RITE ?

Dans l'ensemble, nous avons vu que tous les adolescents disent qu'ils referaient ce rite. Nous aimerions à présent examiner plus en profondeur les propos de Nadia à ce sujet. Elle parle de « devoir prendre une décision une fois dans la vie, quand elle ne saura pas quoi faire ». Nous trouvons cette représentation du rite très intéressante, car elle montre bien dans quelle situation de vie ce rite pourrait être pertinent selon le mythe. Or, dans ses propos, Nadia parle bien des représentations qui sont véhiculées par le mythe et non de son propre vécu. Autant que nous ayons pu le comprendre, Nadia n'avait pas à prendre de décision importante, ni ne semblait totalement perdue.

CONSIDERATIONS THEORIQUES

Un passage au sens large

Nous retenons surtout deux analyses des observations que nous avons faites jusqu'à présent.

Du point de vue sociologique, ce rite s'apparente à une *initiation à l'autonomie*. Il s'intègre aussi parfaitement dans une série de premières fois formulée par Bonzon. Une première grande expérience de la solitude, une première mise en scène d'un passage symbolique entre l'enfance et l'adolescence et une première expérience mystique de fusion avec l'environnement, une première rencontre avec son enfant ou guide intérieur, probablement une première expérience de dialectique intérieure, et pour certains une première rencontre avec la mort.

D'un point de vue psychologique, ce rite semble être une occasion de vivre certains deuils. On pourrait aussi dire que ce rite est un *rite de passage* de ce point de vue là. Selon nos observations, il permet de faire le deuil de l'enfance et des parents absents. En les revivant, les participants ont ressenti des émotions fortes qu'ils avaient jusqu'ici refoulées. Ce rite permettrait donc de reprendre conscience des émotions enfouies, de les reconsidérer et, peut-être, de commencer un travail d'appropriation, de *digestion*, voire de les *dépasser*, de les *accepter*. Le mythe qui accompagne ce rite semble venir soutenir cette démarche en donnant *sens* aux émotions. Les adolescents disent aussi avoir découvert certaines de leurs ressources et de leurs limites. Ces ressources ont beaucoup été mises en valeur par le mythe et lors du récit miroir. On pourrait donc parler d'*empowerment*, un encouragement à la découverte de leur force de résilience.

Effets non prévisibles et causalité complexe

Nous avons pu constater que ce n'est pas parce que ces adolescents ont entrepris ce rite qu'ils sont tout à fait différents après. Mais selon les participants, on ne peut pas non plus dire que ce rite n'a absolument pas eu d'effet. Il est très difficile de faire des liens entre le vécu du rite et la vie quotidienne, comme le soulignent plusieurs participants. Selon Ulrike, ce processus inconscient aurait lieu *dans nos entrailles*, il faudrait lui laisser le temps de *s'inscrire en nous* (all. : *absinken in uns*). Toutefois, nous pouvons tout de même constater que chaque individu vit en lien avec ses attentes et ses représentations avant le rite, une histoire singulière pendant et des conséquences après le rite. Pour en dire plus, il faudrait vivre deux fois ! Il faudrait comparer une personne qui l'a fait et une personne qui ne l'a pas fait. Mais étant donné que chaque personnalité est unique, la comparaison est à son tour impossible. Voilà pourquoi nous nous sommes intéressés aux différentes manières de vivre ce même rite, à la place de nous intéresser à l'efficacité supposée de celui-ci. Nous constatons dans tous les cas que l'effet de ce rite n'est pas prévisible. Il s'agirait d'une causalité complexe, non mécaniste. Le rite n'agit pas selon des lois prévisibles de *cause à effet* simples.

43. LES ADOLESCENTS AVANT, PENDANT ET APRES LE RITE

Afin d'avoir une vue d'ensemble des trajectoires personnelles des participants, nous avons très brièvement résumé ci-dessous les propos des participants avant, pendant et après le rite.

PATRICK

Avant : Patrick nous confie qu'il est souvent le plus petit à l'école et dans les clubs de sport. De ce fait, les gens ne sont souvent *pas très sympas* avec lui, dit-il. Il dit aussi être souvent solitaire et passer beaucoup de temps devant son ordinateur dans sa chambre. Dans ce sens, sa motivation principale est de s'affirmer à travers ce rite, arriver à s'intégrer dans un groupe, et donc à se sentir *déjà adulte*.

Peu avant le rite, Patrick dit être rentré saoul à la maison. Sa mère, qui l'a incité à faire ce rite, pense que celui-ci pourrait permettre que son fils ne fasse plus cette sorte d'*expérience* d'adolescent.

Pendant : Patrick raconte qu'il n'a absolument rien fait pendant le rite et qu'il a beaucoup dormi. Il n'est pas allé se balader dans les environs, mais il a trouvé une place où il *se sent chez lui*. C'était son camp de base. Il n'y avait rien autour de lui et rien ne pouvait donc lui arriver là-bas. A un moment, il s'est senti mal par ce qu'il n'avait pas assez bu, et il s'est évanoui un court instant. Après avoir bu, il allait mieux.

Le récit miroir : Ulrike lui fait remarquer que non seulement, pour le moment, il ne doit absolument rien faire, mais qu'en plus il a le droit de tout simplement *être*. Le fait de ne rien faire lui a permis de se concentrer sur la question qu'il a amenée avec lui (qu'Ulrike lui avait donnée comme devoir à faire, ndr) : Où est une *place sûre* ? Ulrike fait remarquer à Patrick qu'il a trouvé sa place : elle était là où il se trouvait. Et elle ajoute que lorsqu'il est là où il est, il ne lui arrive rien. Lorsqu'il s'éloigne, il s'éloigne aussi de lui-même. Ulrike lui fait remarquer que, dans la suite logique des choses, il doit faire attention à ses besoins, par exemple boire assez. Boire est un besoin fondamental, et c'est seulement s'il satisfait ses besoins qu'il peut commencer à réfléchir à qui il est, qu'est-ce qu'il veut et où il veut aller. Ulrike dit à Patrick que le fait de faire attention à ses besoins est pour lui une clé pour approcher les choses, et que lorsqu'il fait cela, il est chez lui. Et lorsqu'il est *chez lui*, il est en sécurité.

Le père et mère : Le père lui donne un poignard *pour affronter la vie*. La mère lui offre un livre.

Un an après : Patrick raconte qu'il ne se laisse plus faire par ses camarades et qu'il *s'affirme*. Il nous confie aussi qu'il a commis plusieurs délits relativement importants. Il a entre autres emmené à l'école le poignard que son père lui a offert lors du rite, ce qui lui a valu un avertissement. Après le rite, Patrick dit aussi passer moins de temps devant son ordinateur dans sa chambre, et regarde la télé dans le salon familial. Il aime parfois aller avec un ami se coucher dans les prés pour regarder le ciel.

Nous constatons que Patrick s'est en effet *affirmé*, bien que sa nouvelle confiance en lui ait pris des formes surprenantes et paradoxales.

GEORGES

Avant : Georges dit vouloir simplement apprendre à *mieux se connaître* et que son caractère change un peu. Georges aimerait aussi être plus *fidèle à soi-même* et *s'affirmer* face à son entourage. Il ne pense pas qu'il sera un tout autre être humain lorsqu'il reviendra de ce rite. Il pense juste que c'est un événement parmi d'autres, que *c'est un pas en avant*. Néanmoins, *il a peur que rien ne se passe*, que tout soit exactement pareil qu'avant et qu'il n'ait rien reconnu en lui. Georges voudrait faire la paix avec son père, qui est absent. Il aimerait donc *régler son passé*. Sa mère dit aussi qu'il devrait le faire.

Pendant : Georges nous raconte qu'il s'est *réjoui énormément de s'ennuyer terriblement*. Il était très agité et ne trouvait pas le calme. Georges dit avoir essayé de réfléchir à soi-même, mais il était si agité et inquiet qu'à un certain moment, il a commencé à avoir froid. Il avait alors l'impression de devoir faire quelque chose, aller marcher par exemple. Il dit que c'était une belle expérience de marcher sans but précis et de se laisser guider. Très vite il a remarqué qu'il n'avait simplement pas de force. Selon Georges, le pire était cet ennui : « *Que vais-je faire de moi ? Qu'est-ce que je fais ici ? Je n'ai rien à faire et j'ai envie de ne rien faire* ». Lors de la cérémonie de la mort, les deux choses les plus importantes étaient d'avoir parlé à son père et le fait d'avoir essayé de faire la paix avec lui. Il dit aussi avoir parlé avec lui-même, avec le petit garçon en lui, avec qui il a fait la paix. Après cette cérémonie, il a remarqué qu'il faisait froid à l'ombre et il est donc allé chercher un endroit ensoleillé.

Le récit miroir : Ulrike fait remarquer à Georges qu'il a découvert par lui-même qu'il est agité et qu'il s'ennuie. Ulrike résume le vécu de Georges en disant qu'au final, il n'est pas bien lorsqu'il est seul avec lui-même. Alors des pensées angoissantes apparaissent : « *Je dois bien faire quelque chose, il doit bien se passer quelque chose* ». Ulrike lui fait remarquer qu'à ce moment là, il a eu froid à l'ombre, mais il a aussi remarqué qu'il n'était pas obligé de rester à l'ombre. Finalement, Ulrike dit que Georges peut à présent s'asseoir au soleil et qu'il n'a plus besoin d'une place à l'ombre : « *Maintes choses que tu as vécues dans le passé à l'ombre ne doivent plus être. A présent, tu as fait la paix avec ces parties que tu*

n'aimais pas vraiment en toi. » Ulrike termine en disant qu'on ne peut devenir adulte que si on lâche vraiment son passé.

Sa mère : La mère de Georges se montre très impressionnée par la réconciliation de son fils. Elle dit à ce sujet : « Ça a une grande valeur, de se réconcilier avec son père et avec soi-même. C'est quelque chose qui *nous rappelle* aussi constamment, et avec lequel *on est confronté quotidiennement*, je pense. *Nous vivons tous la même chose. Ce n'est pas facile de se réconcilier avec... avec soi-même en premier. Je trouve cela beau que tu aies fait ce pas.* »

Un an après : Georges ne sait pas trop si ce rite lui a permis d'avancer concrètement dans la relation avec ses parents. D'un côté oui, d'un autre côté non. En tout cas, il dit être plus apte à laisser apparaître des pensées et des émotions, à les regarder en face, les gérer et les traiter. Georges affirme aussi être plus calme et sûr de lui suite à ce rite, ce qui aurait fait progresser ses relations avec son entourage. En somme, selon Georges, ce rite est un élément parmi d'autres sur son chemin de vie. De ce point de vue, ce rite semble avoir d'une *certaine manière* agi sur Georges.

SEBASTIEN

Avant : La question centrale que se pose Sébastien est s'il doit continuer l'école ou la quitter pour commencer un apprentissage. Sébastien cherche donc à être plus au clair sur ce qu'il veut. D'un point de vue plus général, il dit aussi vouloir apprendre à mieux se connaître sous un autre jour.

Pendant : Le camp de Sébastien était situé très loin du camp de base. Lors du rite, Sébastien a perdu son chemin. Il a eu peur, a dû chercher longtemps, mais a fini par le retrouver en passant à travers des ronces et des buissons. Suite à cette mésaventure, Patrick avait peur et ne voulait plus quitter son camp. Néanmoins, après un moment, il est reparti, s'est reperdu une deuxième fois, mais est parvenu à retrouver son chemin. Le plus important selon lui est qu'il a eu un rêve pendant la nuit : la grande sœur de sa copine lui est apparue et lui a dit d'être plus souvent à l'école.

Le récit miroir : Ulrike dit à Sébastien qu'il a pris des risques en s'aventurant si loin. Ensuite elle dit que Patrick n'a pas cherché à se protéger, il a osé sortir très loin, peut-être jusqu'à ses propres limites. Elle lui fait également remarquer que malgré le fait qu'il se soit perdu, il est arrivé à retrouver son chemin. De plus il ne s'est pas arrêté suite à cette mésaventure, il a osé ressortir une deuxième fois, se perdre et retrouver son chemin une deuxième fois. Ulrike valorise le courage et la débrouillardise de Patrick en lui disant qu'il a la force pour trouver son chemin et s'en sortir. Pour terminer, Ulrike interprète le rêve de Sébastien en disant que la grande sœur de sa copine (qui n'existe pas réellement, ndr) en sait un peu plus que la jeune, lui a dit d'être un peu plus à l'internat, d'être vraiment là-bas. Selon l'organisatrice, Sébastien ne peut pas y être et être en même temps ailleurs. Ulrike finit l'interprétation en disant à Sébastien que c'est à lui de voir comment il pourra mettre ce message en pratique.

Le père : Le père de Sébastien se montre très impressionné par le fait qu'on puisse si vite se perdre à un endroit connu, au milieu de la Suisse, dans la civilisation. Il souligne ensuite le fait qu'en tant qu'êtres singuliers, nous devons tous *nous retrouver à nouveau* comme Sébastien l'a fait, retrouver notre chemin en partant des choses connues. La mère est absente du rite et ne soutient pas son fils dans cette entreprise.

Un an après : Sébastien a effectivement quitté l'école et a rapidement trouvé une place d'apprentissage, contre les attentes de sa mère, qui ne croyait pas en lui. Sa mère reconnaît la débrouillardise de son fils et dit le soutenir s'il voulait refaire ce rite.

NADIA

Avant : Nadia nous dit qu'elle participe à ce rite par ce qu'elle aimerait faire l'expérience d'être une fois totalement seule pendant 24 heures. Elle dit avoir eu des rencontres *particulières* par le passé. Selon Nadia, on n'est jamais seul, on a toujours des *choses* avec soi, mais lesquelles ? Nadia dit qu'à travers ce rite, elle aimerait aller voir s'il y a *quelque chose de particulier* pour elle *là-bas*, qu'elle ne ressent pas du tout quand elle est en compagnie de gens. De plus, elle aimerait mieux se connaître : d'où viennent ces émotions, cette nervosité et ces manies qui sont tout simplement présentes, mais dont elle ne connaît pas la source.

Pendant : Nadia dit avoir choisi un camp de base qui avait deux côtés, un sombre et un lumineux. Elle a vite remarqué qu'elle avait envie de ne rien faire, et elle s'est endormie au soleil. Au réveil, elle a commencé à chanter, et d'un seul coup, elle a réalisé que c'était comme si les oiseaux chantaient avec elle et que les arbres dansaient avec elle. Mais c'était plus que les oiseaux et les arbres, c'était comme si toute la nature dansait avec elle et qu'elle faisait partie de *ça*. Ensuite elle a vu deux oiseaux qui semblaient se disputer. Après un moment, on aurait dit qu'ils répétaient la même chose, simplement sur un tout autre ton. Pour elle cela avait la signification que tout ce que l'on dit méchamment, on peut aussi le dire gentiment. Forte de cette expérience, elle est ensuite allée du côté ombragé de son camp et s'est de nouveau endormie. Après cela, Nadia a fait la cérémonie de la mort. Elle raconte avoir pu dire tout ce qu'elle voulait dire à tous, à son père et à sa mère, et que c'était une très belle expérience.

Le récit miroir : Ulrike fait remarquer à Nadia qu'on ne choisit pas son camp de base par hasard. Dans ce sens, Ulrike dit à Nadia qu'elle a pris des forces à la lumière pour ensuite aller revisiter son passé du côté obscur. Très vite, Nadia a remarqué qu'en fait, elle avait envie de ne rien faire. Ulrike dit que c'est un constat important, car en remarquant qu'elle avait envie de ne rien faire, elle s'est concentrée sur l'essentiel et ne s'est pas éparpillée : s'occuper de soi, *être chez soi*. L'organisatrice souligne que c'est une expérience importante. Et forte de cette expérience, Nadia a commencé à chanter. Là, Nadia remarque deux oiseaux qui se disputent et qui, ensuite, utilisent un tout autre ton, comme s'ils disaient la même chose mais gentiment. Après cette expérience au soleil, Nadia a la force d'aller du côté ombragé, car *là-bas* elle avait encore quelque chose à faire : surmonter son enfance du côté obscur et se réconcilier avec, pour ensuite pouvoir lâcher prise. Lors de la cérémonie de la mort, selon Ulrike, Nadia a dit qu'il y avait beaucoup à pardonner et beaucoup à accepter *là-bas*. Ulrike précise que lorsqu'elle est capable de ressentir cela et d'exprimer ensuite comment elle le ressent, alors elle est aussi capable de faire avec. Nadia dit qu'elle a tourné la page de son enfance en faisant cela. Ulrike précise que c'est possible qu'avec une seule cérémonie de la mort, tout n'est peut-être pas encore fait, mais que Nadia sait très bien comment ça marche. Elle peut toujours faire une autre quête de vision si elle en a besoin. Ulrike termine par dire qu'elle a l'impression que cette femme a un ressenti très juste et qu'elle peut s'y fier.

La mère et le beau-père : La mère, les larmes aux yeux, dit à sa fille : « Tu étais toujours auprès de moi et *tu vas toujours être auprès de moi*. Les jours pendant lesquels tu étais en route, j'étais aussi auprès de toi. Mon souhait est que tu puisses vraiment *faire ton chemin*. » Très calme et sûre d'elle, Nadia répond : « Je le fais déjà et je le ferai encore ! »

Le beau-père dit à Nadia qu'il se réjouit beaucoup de voir ce jour arriver, qui vient confirmer ce qui est selon lui essentiel dans la vie. Il rappelle à Nadia qu'ils ont rencontré une guérisseuse au Canada qui a affirmé, après n'avoir vu Nadia qu'un court instant : « Cet être humain a un énorme potentiel, et l'humain qui apprend à le développer va pouvoir donner énormément. » Selon lui, il existe une chose centrale : notre noyau ne vient pas de ce monde. Pour terminer, il affirme que le lien que Nadia a un peu découvert pour elle dans ce rituel, il lui souhaite de le garder tout au long de son chemin.

Un an après : L'essentiel pour Nadia est d'être arrivée lors de ce rite à la conclusion que dans toute chose négative, elle peut trouver quelque chose de positif. Elle dit aussi aimer la solitude et pouvoir mieux la gérer qu'un an auparavant. Nadia n'a plus peur d'être seule. Elle a remarqué que la foule et l'agitation la rendent nerveuse. A présent, elle évite la foule. Elle dit être plus attentive, consciente de ses schémas comportementaux et capable de gérer ses intuitions, ses ressentis, sa sensibilité et ses *apparitions*. A présent, elle affirme être plus sûre qu'il y a bien *quelque chose qui nous entoure*. Elle dit pouvoir mieux se concentrer et avoir plus de rêves et des expériences de déjà-vu. Nadia dit aussi faire son chemin sans faire attention à ce qu'on pourrait penser d'elle. La relation avec sa mère et son père s'est améliorée, probablement parce qu'elle est elle-même plus détendue à présent.

Nous constatons que tous les adolescents n'attribuent pas la même *efficacité* à ce rite. Certains pensent qu'il a eu des répercussions concrètes dans leur vie quotidienne, certains en doutent. En tant qu'observateur, on ne sait pas exactement ce que ce rite a changé. En tout cas, la majorité des participants disent qu'il a changé le rapport avec leurs parents et leur entourage au sens large. De ce point de vue, ce rite, en tant que mise en scène de relations familiales assistée par une personne extérieure, semble avoir porté ses fruits.

CONCLUSION

44. REPONSES AUX QUESTIONS DE DEPART

LES MOTIVATIONS ET ATTENTES IMPLICITES ET EXPLICITES DES PARTICIPANTS

Nous avons vu dans l'analyse de la première interview que les participants ont plusieurs objectifs plus ou moins avoués. Ceux-ci semblent se révéler plus clairement au cours de l'expérience. Nous avons retenu trois types d'attentes.

Premièrement, la motivation explicitée avant le rite : *faire une expérience* et *aller à la recherche de soi-même / apprendre à mieux se connaître*. Nous constatons que ces raisons pour entreprendre ce rite n'ont pas de lien direct avec un passage concret, ni la fin de scolarité, ni la majorité, ni autre chose. De ce point de vue, ce rite s'apparente clairement à un *rite initiatique* qui s'inscrit dans une série de premières fois. En d'autres termes, ce rite leur permettrait d'avoir accès à leur *enfant ou guide intérieur*.

Deuxièmement, la motivation explicitée pendant le rite et encouragée par l'organisatrice : *laisser son enfance derrière soi et passer de l'enfance à l'âge adulte*. Les parents étant conviés pour témoigner de ce passage, il s'agirait de ce point de vue d'un rite de passage. Il s'agit là en fait du *titre* officiel de ce rite. Néanmoins, s'il y a passage, il s'agirait du passage de l'enfance à l'adolescence et non du passage de l'enfance à l'âge adulte.

Troisièmement, des attentes plus personnelles, plus ou moins explicites, re-formulées avant et tout au long du rite : *découvrir quelque chose de précis et /ou induire un changement concret*. Il s'agirait donc là d'une pratique qui, selon les approches, s'apparenterait à une forme de *divination* et donc à un *comportement ordalique*. Les adolescents vont dans la nature avec l'intention de remettre leur destin entre ses mains. Ils cherchent des réponses à leurs questions diverses et espèrent trouver des réponses, sans avoir toutefois trop d'attentes. Le cadre proposé par ce rite posséderait donc une *propriété inductrice* qui permettrait aux participants d'accéder à des sphères mythiques, mystiques et symboliques.

Toutes les versions personnelles des quêtes de vision sont admises par les organisateurs de ce rite. Celui-ci se veut large et permettant d'englober les attentes les plus diverses. Ce rite n'a donc pas qu'un seul et unique objectif. Il lie plutôt ces deux éléments : la mise en scène et la reconnaissance sociale du passage et une dimension très personnelle. Et nous pouvons constater que, selon les dires des adolescents, c'est justement cette *ouverture* qui le rend *attrayant* pour eux. Du point de vue émique, il n'y a donc pas de double discours ni de paradoxe, puisque ce jeu subtil entre attente explicite et implicite est tout à fait admis dans le mythe. *Ce rite n'est donc pas qu'un rite de passage. La quête de vision est à la fois un rite initiatique, une expérience qui s'inscrit dans une série de premières fois et un rite de passage.*

Dans l'ensemble, les adolescents n'ont pas vraiment peur de participer à ce rite avant de partir. Ils disent avoir un peu peur d'être seuls dans la forêt, mais aussi que cette peur est surmontable. Des peurs *réelles* – des animaux et des humains – et symboliques et intrapsychiques ont été citées. La peur d'être *tout seul avec soi* revenait le plus souvent. Le cadre proposé par ce rite les rassure beaucoup. Sans lui, ils n'entreprendraient pas ce rite. Avant celui-ci, aucun d'entre eux n'est resté seul dans la forêt pendant toute une nuit. Selon eux, le cadre est un moyen adéquat de préparer, accompagner et *débrifer* leur vécu.

LES REPRESENTATIONS DES PARTICIPANTS AU SUJET DU RITE

Nous avons vu, lors de l'analyse des entretiens avec les participants, que ceux-ci adhèrent à l'ensemble des récits mythiques et *Weltanschauungen* qui accompagnent le rite. Ils pensent que celui-ci est une manière contemporaine de vivre un rite de passage *traditionnel, multiculturel, voire universel* entre l'enfance et l'âge adulte. La théorie du monomythe leur paraît *intéressante*. Sans pour autant la considérer comme une croyance, ils sont ouverts et curieux de vivre cette *aventure*. Les adolescents disent qu'aucune croyance n'est nécessaire pour faire ce rite. Il suffit de croire en soi. Ils différencient aussi très clairement *croyance religieuse* et *Weltanschauung*. Selon eux, une croyance religieuse est un dogme imposé par une autorité, alors qu'une *Weltanschauung* est une conception très personnelle du monde. Le fait que ce rite prenne une apparence néo-chamanique et qu'il réinterprète librement une tradition amérindienne leur paraît tout à fait *normal*. Cette apparence *néo-amérindienne* ne les dérange absolument pas, puisqu'elle leur paraît une manière parmi d'autres de mettre en scène ce rite supposé universel. Il se pourrait que l'exotisme du rite les attire, mais nous ne pouvons ni l'affirmer ni l'infirmer. Nous constatons plutôt que les adolescents adhèrent à ce rite *malgré* cette apparence. Nous avons néanmoins constaté des différences dans le degré d'adhésion : pour certains cette apparence *néo-amérindienne* n'est qu'une enveloppe parmi d'autres, une forme parmi d'autres du monomythe comme nous l'avons déjà dit. Pour d'autres, cette forme paraît particulièrement les attirer : si l'église catholique ou réformée organisaient un rite dans la nature, ils n'y participeraient sûrement pas ! De ce point de vue, *l'emballage néo-amérindien* de ce monomythe est donc une manière de se démarquer clairement de l'église traditionnelle. A part une participante, la majorité n'a pas de lien direct avec la culture amérindienne.

Comme nous l'avons déjà précisé dans la partie consacrée aux attentes des adolescents avant le rite, ils entretiennent un discours ambigu, voir paradoxal à son sujet. Il est donc très difficile de cerner clairement l'importance qu'ils lui accordent. Dans l'ensemble, ils sont très prudents, ils disent ne pas trop accorder d'importance à ce rite et simplement vouloir vivre une expérience. D'un autre côté, nous avons déjà vu qu'ils ont des attentes très claires et qu'ils accordent donc de fait une certaine importance au rite. Lors de l'analyse des premières interviews, nous avons également vu que les adolescents préfèrent clairement ce rite aux rites classiques, religieux et laïcs. Les raisons invoquées sont au nombre de deux : du point de vue laïc ce rite est une expérience directe par le corps, émotionnellement et physiquement intense, un accès à une connaissance empirique, une mise en scène pratique d'un rite personnel, solitaire et personnalisable à souhait. Par opposition, les rites de fin de scolarité et de majorité n'ont pour eux aucune valeur personnelle. Ce ne sont que des formalités administratives. Néanmoins, un seul participant est majeur et a déjà vécu ces passages. Les autres participants expriment donc les représentations qu'ils se font de ces passages avant de les avoir vécus.

Du point de vue des rites religieux, ce rite est perçu comme ouvert, tolérant et non hiérarchisé. Un accès à des sphères mystiques et mythiques est possible sans aucun intermédiaire.

En tenant compte de ces critères évoqués lors de l'adoption des points de vues laïcs et religieux, les adolescents se distancent clairement des bizutages, épreuves de courage et autres mises en scène dans les clubs sportifs, scouts et autres rites dans la nature. Les adolescents ne cherchent pas à faire partie d'un *club* au sens large. Aucune rencontre après le rite n'est d'ailleurs prévue. L'individualisme est fortement mis en avant.

LE CONTEXTE DE CE RITUEL

Nous avons déjà abordé le contexte social lors de l'analyse du premier entretien avec les participants. Nous avons vu que le groupe d'adolescents est plus ou moins homogène. Dans l'ensemble, ils font tous

partie de la classe moyenne suisse. Sans entrer dans tous les détails précédemment abordés, nous avons également vu que de ce point de vue, ils font aussi partie des personnes susceptibles de s'intéresser à la nébuleuse ésotérico-mystique *New Age* : une classe moyenne avec un assez grand capital culturel, une certaine ouverture pour des *approches alternatives*, les sagesses orientales, voire un intérêt pour le développement personnel et la spiritualité. Néanmoins, ce rite ne semble pas se limiter à la seule classe moyenne. Comme nous l'avons également déjà évoqué, ce rite existe, avec de légères différences, aussi pour des personnes présentant des problématiques sociales importantes. De ce point de vue, nous constatons que ce rite semble pour le moment se restreindre à deux types de populations : soit des personnes de la classe moyenne avec un capital culturel important, ou au contraire des personnes vivant dans des institutions sociales. Or, nous pouvons supposer par déduction qu'un jeune de classe sociale populaire, sans capital culturel adéquat, et qui n'a pas de difficultés importantes l'amenant à vivre dans une institution sociale, n'aura pas accès à ce rite. Dans une logique de démocratisation du savoir pratique, nous nous interrogeons s'il serait souhaitable de rendre accessible ce rite à de plus larges couches de la population.

Nous avons vu que trois des quatre adolescents observés sont scolarisés dans un internat privé qui a recours à des méthodes dites de la pédagogie de la réforme. L'apprentissage par expérience directe et par le vécu y sont valorisés, ainsi que le développement personnel individualisé. Les élèves ont aussi eu des cours sur les théories systémiques. L'école n'a aucun lien direct avec ce rite. Elle le tolère sans le *soutenir activement*.

Comme nous avons pu le voir dans les portraits des adolescents, certains affirment qu'ils ont eux-mêmes élaboré leur discours très *New Age* autour de cette pratique. Parfois ils citent l'organisatrice du rite, et à certaines rares occasions ils font référence à leur culture familiale, ou encore à un enseignement reçu à l'école. D'une manière générale, ils ont composé leur discours eux-mêmes en s'inspirant et s'appropriant les différentes sources citées ci-dessus. Nous tenons à préciser qu'il est très difficile, voir impossible de distinguer les différentes sources d'où les adolescents tiennent leur *Weltanschauung*.

Pour les adolescents observés, le soutien et la reconnaissance de la famille pour ce rite est assez importante. À l'inverse, la reconnaissance des amis, de l'entourage ou encore de la société dans son ensemble ne leur importe pas du tout. Ils disent qu'ils font ce rite avant tout pour eux seuls.

Les familles des adolescents adhèrent à des degrés très divers à ce rite. Certaines familles le soutiennent totalement, le concevant comme compatible avec la culture familiale, voire ils l'intègrent puisqu'il leur rappelle une tradition. D'autres parents sont plus sceptiques mais laissent leur enfant faire cette expérience.

Néanmoins, les participants ont pris des précautions : si leur entourage n'adhère pas à leur entreprise, s'il n'admet pas de changement, il leur reste toujours théoriquement une expérience personnelle ! Nous avons vu que celle-ci est décrite par tous les participants comme très forte et très belle, précieuse et instructive.

LE MYTHE QUI ACCOMPAGNE CE RITE

Nous avons énoncé une multitude de sources dont s'est vraisemblablement inspiré ce rite. Nous n'avons bien entendu cité que les sources dont nous avons eu connaissance. Ces sources sont les mêmes que le *New Age* : ésotérisme, occultisme et mysticisme occidental et oriental, néo-chamanismes, et psychologie moderne. Nous n'excluons pas qu'il existe encore bien d'autres sources dans lesquelles les inventeurs sont allés puiser. Les personnes désirant en savoir plus peuvent se

plonger dans la littérature propre à ce phénomène, majoritairement rédigée en anglais et en allemand. Les plus importantes théories qui constituent ce mythe sont le monomythe et une *Weltanschauung* systémique qui se rapproche de l'écologie des profondeurs de Sheldrake. Une des principales caractéristiques de ce rite est le syncrétisme culturel et religieux. La théorie du monomythe, reprise par les inventeurs de la quête de vision, se veut *supra-culturelle* (all. : *pankulturell*²⁰). Tous les mythes et les rites suivraient le même schéma. Les inventeurs de ce rite ont donc suivi cette idée et ont emprunté et réinterprété des éléments provenant de sources les plus diverses. Une autre caractéristique de ce mythe est l'animisme. Selon les dires de l'organisatrice, toute la nature est vivante et habitée par des esprits. Néanmoins, cette approche animiste *ancienne* a été augmentée de la théorie de la systémique moderne, selon laquelle l'ensemble des être vivants sont en interaction dans un écosystème. A travers l'idée de système, l'accent est mis sur les interactions à l'intérieur de la communauté humaine par rapport à son environnement. Or, cette idée de communauté n'exclut pas du tout l'individualisme. Au contraire, l'individualisme est même une des caractéristiques de ce rite. Il en résulte une manière particulière, commune au *New Age*, de concevoir les interactions entre l'individu et la communauté. L'idée que chacun et chacune peut aider son prochain à se *guérir* est omniprésente : *le système aide l'individu à guérir, et réciproquement, en guérissant, l'individu aide le système à guérir.*

LA QUETE DE VISION MODERNE EN QUETE D'IDENTITE ?

Nous avons déjà relevé lors de l'analyse du mythe que les inventeurs de la quête de vision disent que ce rite n'est ni un rite chamanique, ni une psychothérapie et qu'ils ne veulent pas le ranger dans le tiroir *New Age*. En même temps, ils se réfèrent clairement à la quête de vision *ancienne* pratiquée par les amérindiens et se reposent sur des racines communes, supposées *supra-culturelles*, en se référant au monomythe. Nous avons avancé que la quête de vision se trouverait elle-même en quête d'identité. A présent, nous aimerions conclure que ce phénomène, bien qu'il se soit inspiré de multiples sources, a bien une forme propre. Cette forme se définit par rapport aux références existantes et reconnues, tout en cherchant à faire reconnaître sa propre identité. Il en résulte donc un jeu ambivalent entre des revendications d'appartenance à des *traditions* et le rejet de catégorisations pointues strictement scientifiques. Nous avons en outre remarqué que les organisateurs se définissent par interaction avec leurs différents interlocuteurs. Selon à qui ils s'adressent, ils adoptent un autre discours, ce qui est un comportement des plus humain.

MISE EN SCENE ET DEROULEMENT SPATIO-TEMPOREL DES EVENEMENTS

Nous avons déjà décrit et amplement analysé le déroulement spatio-temporel de ce rite. Nous n'allons donc reprendre que les éléments les plus importants. Nous avons vu que ce rite suit une logique propre. Il a une temporalité propre, un espace propre, un langage propre et des actes et gestes rituels. Nous avons vu que cette logique n'est de loin pas homogène. Tout au contraire, ce rite est toujours ambigu et, à tout moment, nous avons observé à la fois une tendance à la *ritualisation* et à la *déritualisation*. Nous avons utilisé la théorie des trois stades rituels de Van Gennep – séparation, marge, agrégation – comme un fil rouge lors de notre analyse. Néanmoins, ce rite ne se limite pas à ces seuls trois jours. On peut admettre qu'il commence plusieurs mois avant, lors de l'inscription, et qu'il finit six mois après, lorsque les participants reçoivent la lettre qu'ils se sont écrite à eux-mêmes lors du rite.

Entre chaque étape de ce rite il y a une étape intermédiaire, le seuil, symbolisé par un cercle de pierres. A l'intérieur de chaque étape, cette tripartition se retrouve : le rite est caractérisé par *un ensemble de petits rites dans un grand rite*. La première étape sert à la préparation physique, psychique et

²⁰ Nous avons repris le terme de l'organisatrice. Or, ce mot n'existe ni en allemand, ni en français. Nous avons donc dû le traduire comme nous pouvions par *supra-culturel* : commun à tout les cultures

émotionnelle des néophytes. Ceux-ci subissent volontairement un conditionnement visant à les *vider*, à laisser derrière eux leur passé pour être ouverts à l'avenir. Ce vide est caractérisé par une certaine désorientation temporelle, affective et mentale, une perte des repères de la vie quotidienne. Petit à petit, séquence après séquence, le rite gagne en intensité et se termine en apothéose. C'est un crescendo bien organisé. Le soir avant de partir *dans l'autre monde*, les participants semblent être à la fois fatigués, ennuyés, détendus et nerveux, distraits, pensifs, concentrés et réceptifs.

Nous rappelons que les néophytes sont libres de renoncer à tout moment. Ils peuvent quitter le rite s'ils le veulent. Nous avons caractérisé cette liberté ambivalente par l'injonction paradoxale que prononce l'organisatrice à plusieurs reprises lors du rite : « *Essaye d'aller jusqu'au bout, de rester jusqu'à la fin du rite dehors dans la nature. Mais si tu ne vas pas bien, promets-moi de revenir au camp de base.* » Nous avons également expliqué que cette injonction paradoxale rend *fou ou décalé* par rapport à la réalité ordinaire, ce qui a pour conséquence pour les participants de devoir aller au fond d'eux-mêmes pour trouver ce qu'ils veulent faire à l'instant présent. En effet, pour sortir de cette injonction paradoxale, les néophytes n'ont qu'une seule possibilité : *faire ce qu'ils ont envie de faire à l'instant présent, rester jusqu'à la fin du rite dans la nature ou revenir quand ils le souhaitent*. Personne ne peut choisir à leur place ! Cette injonction paradoxale peut aussi être mise en parallèle avec le concept de liminalité de Turner : les *entités liminaires*, dans ce cas les participants, sont dans un *entre-deux*. Entre deux positions sociales assignées, entre deux étapes de la vie, entre la vie et la mort.

La seconde étape, la marge, fonctionne aussi dans ce sens. Grâce au jeûne et à la solitude, les participants se retrouvent dans un état modifié de conscience, dans un autre monde par rapport au quotidien. D'un autre point de vue, on peut parler d'une mise en scène qui procède par mimétisme : les personnes quittent leurs habitudes quotidiennes, se retrouvent seules, ont l'estomac vide pour quitter symboliquement leur passé et être réceptives aux visions du futur. La liminalité ainsi atteinte profite autant aux adolescents *officiés* qu'à l'organisatrice *officiant* : cette dernière reçoit en échange de son travail les visions, rêves et messages que les adolescents lui rapportent de l'autre monde.

Nous tenons à rappeler ici que la quête de vision dans son ensemble peut être analysée avec deux approches différentes : ethnologique et physio-psychologique. Du point de vue ethnologique, ce rite est plutôt une mise en scène, un procédé mimétique. Et d'un point de vue physio-psychologique, cette mise en scène déclencherait des réactions concrètes dans le corps et dans l'esprit des participants. Nous avons donc vu que ces deux lectures et analyses des faits observés ne sont absolument pas contradictoires, mais complémentaires.

L'étape de la réagrégation est plus brève. Il s'agit de mettre en scène le vécu des adolescents hors du monde. Les parents des adolescents sont présents pour témoigner leur reconnaissance envers le vécu de leurs enfants. Ils ont pour ainsi dire une position de *sages*. Nous avons déjà évoqué dans l'analyse que leur mission consiste avant tout à être *simplement présents* et à *écouter*.

LE RECIT MIROIR

Nous avons aussi vu que lors du rite, le récit miroir est un moment émotionnellement très intense. Or, un an après, peu de participants s'en souviennent encore précisément. On pourrait croire que ce moment rituel n'a de sens que *dans* le rite. Après, les participants ne se souviennent que d'éléments isolés. Ils semblent avoir intériorisé le vécu lors de cette séquence. L'organisatrice du rite dit d'ailleurs que la fonction du récit miroir consiste précisément à faire remonter à la conscience le vécu hors du monde, à le verbaliser pour qu'il puisse déployer ses effets de manière inconsciente après le rite dans la vie quotidienne.

Lors du récit miroir, nous avons vu qu'il y a une véritable mise en scène du système familial. Certains adolescents *ont dit leur indépendance*. Ils ont pour ainsi dire affirmé leur individualisme et leur statut au sein du système familial. Ils ont dit à leur parents, présents ou absents, ce qu'ils avaient à leur dire. Les parents acceptent ou n'acceptent pas les paroles des adolescents. Dans les faits, ils n'ont pas vraiment le choix, toute critique ou remarque négative leur étant interdite par l'organisatrice. Une certaine négociation s'ensuit. On ne peut pas dire que cette négociation se fasse de manière très explicite, étant donné que chaque personne présente n'est censée parler que de son point de vue. Chacun exprime sa vérité et respecte celle de l'autre. Nous avons déjà dit que les commentaires et les remises en question ne sont pas admis. Nous avons vu que cette négociation se fait de manière très ritualisée : d'abord l'enfant parle, ensuite le ou les parents. Nous avons également vu que certains adolescents sont plus *revendicatifs* que d'autres, probablement parce qu'ils savent que leur système l'admet. Il est aussi vrai que certains parents explicitent leur approbation ou leur doute plus que d'autres. N'oublions pas que 90% de la communication humaine est non verbale ! Très peu de mots peuvent donc suffire pour *ébranler* l'équilibre du système familial. Selon les cas, les négociations sont donc plus ou moins *fructueuses* pour les adolescents. Tout dépend comment les parents entendent et admettent ce que leur enfant dit. En tout cas, bien qu'elle soit très subtile, voir quasiment imperceptible, une négociation du nouveau statut de l'enfant au sein du système familial semble avoir eu lieu puisque tous les adolescents témoignent de changements dans leurs relations avec les parents.

LE VÉCU PHYSIQUE, AFFECTIF ET COGNITIF PENDANT CETTE RETRAITE ENTRE DEUX MONDES

Lors de l'analyse du vécu des adolescents dû au conditionnement spécifique de la quête de vision, nous avons vu que les effets de la solitude et du jeûne sont décrits comme plutôt agréables. Tous les adolescents disent avoir profité de la solitude et du calme pour *réfléchir* et *vivre* des moments agréables de bonheur et de plénitude profondes en se sentant en lien avec l'environnement. Nous avons déjà cité une phrase symptomatique de cet état particulier : « *Se réjouir énormément de s'ennuyer terriblement...* »

Nous avons vu que lors de ce rite, la quête de vision, les adolescents ont eu tout sauf des visions dans le sens trivial du terme. Comme nous l'avons déjà précisé, ces visions n'ont rien à voir avec de supposées hallucinations et l'apparition d'*éléphants roses*. Ces visions se font plus subtiles et nous avons pu voir que si vision il y a eu, elles sont étonnamment *simples*, mais fondamentales : la clarification de la relation aux parents présents ou absents, la clarification d'une question portant sur l'avenir professionnel, ou tout simplement le sentiment de bien-être décrit ci-dessus.

LES CONSÉQUENCES DE CE RITE DANS LEUR VIE QUOTIDIENNE UN AN APRÈS

Nous avons vu que les adolescents ont très bien vécu leur réintégration. Ils se sont pour ainsi dire très bien *remis* de cette expérience hors du monde quotidien. Tout porte donc à croire que les états modifiés de conscience expérimentés lors de ce rite n'ont pas d'effets secondaires et ne laissent pas de *séquelles*. (On ne peut pas dire la même chose de l'ivresse, "l'état modifié de conscience" le plus répandu et accepté dans notre société !) Les conséquences de cette expérience sont donc bien plus subtiles que ça. Comme nous avons pu le voir lors de l'analyse des interviews un an après le rite, les adolescents ne peuvent pas clairement dire si ce rite a porté ses fruits ou pas. Ils tiennent des propos très ambigus à ce sujet. Nous avons aussi évoqué que l'effet de ce rite n'est pas prévisible. Il s'agirait à notre avis plutôt d'une causalité complexe, non mécaniste. Le rite n'agit pas selon des lois prévisibles de *cause à effet*. Ce n'est pas parce que les adolescents ont entrepris ce rite qu'ils sont tout à fait différents après. Mais selon les participants, on ne peut pas non plus dire que ce rite n'a absolument rien fait. Tous partagent l'avis que ce rite les a *accompagnés dans un processus de changement*.

Dans notre problématique, nous avons émis l'hypothèse que lors de ce rite, il y a un lien étroit entre les attentes avant, le processus pendant et le résultat après le rite. Nous avons évoqué dans l'analyse qu'il est très difficile de faire des liens entre le vécu du rite et la vie quotidienne, comme le soulignent plusieurs participants. Selon Ulrike, ce processus inconscient aurait lieu *dans nos entrailles*, il faudrait lui laisser le temps de *s'inscrire en nous*. Toutefois, nous pouvons tout de même constater que chaque individu vit en lien avec ses attentes et ses représentations avant le rite, une histoire singulière pendant et des conséquences après le rite.

Nous avons aussi évoqué que nous avons longtemps cherché les *changements concrets* dans les vies des participants. A présent, il nous semble plus pertinent de porter notre attention sur *les changements de regard* qui ont pu survenir suite à ce rite. Or, nous avons pu constater que plusieurs participants ont changé leur manière d'appréhender la relation avec leur entourage. Ils semblent plus détachés sans être stoïques, ils prennent en somme les choses avec humour et philosophie. Ce changement n'est donc pas un *changement réel*, mais bien un changement dans la *manière d'appréhender le réel* !

En partant de cette constatation, nous aimerions tout d'abord la mettre en relation avec la systémique familiale. Le fait de *lâcher prise* et de *changer de regard* peut induire un changement de comportement, qui à son tour peut avoir des effets importants sur le système familial. Cette dernière considération constitue une réponse à notre problématique. *La quête de vision observée est clairement un rite qui initie à l'autonomie et qui vise des changements de regard sur la réalité.*

Ensuite, cette observation vient considérablement enrichir nos considérations théoriques sur ce rite. Cette affirmation vient aussi relativiser l'hypothétique dichotomie entre *l'attente de quelque chose de concret* et le fait de *vivre tout simplement une expérience sans attente*. Certains participants affirment simplement avoir *trouvé quelque chose de très personnel*.

Cette dernière affirmation pourrait aussi être mise en relation avec la découverte de *l'enfant intérieur* jungien ou le *guide intérieur* ericksonien, notion que nous avons abordée dans le cadre théorique. D'un point de vue très concret, rappelons que tous les participants ont trouvé un nouveau loisir ou continué un loisir en lien, selon eux, avec ce rite : l'équitation, la plongée sous-marine, une plongée dans la littérature, ou tout simplement s'allonger dans un pré et regarder le ciel.

Si nous adoptons l'approche systémique, nous pouvons supposer que ces *découvertes et changements de regard ont des répercussions dans le comportement des adolescents, et donc aussi des répercussions sur l'ensemble du système familial.*

Nous pouvons aussi conclure de manière très pragmatique sur le constat que ce rite est une sensibilisation à l'écologie d'une manière très pratique.

Si nous reprenons encore un fois les propos ambigus des adolescents à propos de leurs attentes, tout en gardant à l'esprit qu'ils prennent des précautions – dans le pire des cas, ils n'auront *que* vécu une belle et enrichissante expérience –, nous pouvons aller encore plus loin dans notre réflexion. Nous tenons à préciser que cette précaution est aussi encouragée par le mythe, qui met en garde les participants d'attendre trop du rite. Selon l'organisatrice, il faut être *ouvert* et *attentif*, mais pas trop avoir d'*attentes*. Néanmoins, une question claire *emmenée au-delà du seuil* est nécessaire pour obtenir une réponse claire. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, nous pouvons en déduire que *plus on a d'attentes lors de ce rite, moins il peut agir par lui-même*. Nous avons pu observer que selon les dires des participants, dans cet *autre monde* et dans cet état de conscience modifié, plus on attend quelque chose de *magique* moins cela arrivera. A l'inverse, des choses *réellement magiques* peuvent se produire alors qu'on ne s'y attend absolument pas. De ce point de vue, les témoignages coïncident avec le mythe. De même, ils coïncident aussi sur la conception que, si on n'a absolument aucun but, en

général rien ne se produit. Il faut donc avoir un certain but, tout en étant ouvert à ce qui pourrait se passer. On ne sait jamais, peut-être que ce qu'on attend prend une tout autre apparence que ce qu'on espérait. Cette conception des choses nous permet de mieux cerner les facultés que sont censés développer les exercices préparatoires pendant les deux jours avant le rite : développer la capacité d'*accueil* et l'*attention* des participants.

45. REMARQUES CONCLUSIVES

LA SOLITUDE, UN MOYEN DE SES REPERES ?

Nous avons déjà évoqué que ce rite en tant que phénomène marginal vise plutôt un *développement personnel* au sens large que l'affirmation du lien social comme le font d'autres rites plus classiques. Cet état de fait est tout à fait caractéristique de ce rite et correspond, comme nous avons pu le voir lors de l'analyse des entretiens avec les jeunes, à une demande explicite de leur part. Nous avons aussi évoqué que les participants ont *précisément choisi ce rite parce qu'il est moins normatif* du point de vue social et qu'il vise plutôt la découverte de soi et l'introspection, une initiation à sa vie intrapsychique et à la nature du lien qui unit l'individu à son environnement.

Tout au début de ce mémoire, par une citation de Nadia, nous avons ouvert le débat sur la question du lien social et la question du manque de repères de la société actuelle. Nadia nous confiait qu'elle faisait ce rite pour se retrouver seule dans une société où on est constamment assisté, ou du moins dans laquelle on peut potentiellement toujours trouver quelqu'un qui nous aide. Lors de l'analyse des faits, nous avons replacé la citation dans son contexte social : une phrase émanant d'une fille au capital culturel important scolarisée dans un internat. Nous avons relativisé cette observation par le fait que ce rite existe aussi dans d'autres contextes sociaux, dans des foyers éducatifs par exemple. Dans la foulée, nous nous sommes posé la question de savoir s'il serait possible de rendre accessible ce rite à de plus larges couches de la population dans une logique de démocratisation du savoir pratique. Autrement dit, pourquoi cette technique de développement personnel devrait ne rester accessible qu'aux plus cultivés ou aux plus démunis ? Pourquoi ne pas la rendre accessible à une plus grande partie de la population ?

Dans le cadre théorique, nous avons également cité plusieurs auteurs qui constatent que cette demande de *spiritualité laïque*, qui se manifeste à travers la nébuleuse ésothérico-mystique *New Age*, est loin d'être marginale. Tout au contraire, ce phénomène est perçu comme un phénomène de masse. Celui-ci ne serait qu'une suite logique de la sécularisation et rationalisation de la société, qui a placé la socialisation et le civisme comme mode de production de repères et de valeurs. Or, ces mêmes sécularisation et rationalisation ont aussi produit un individualisme forcené, un consumérisme des conceptions du monde et un bricolage en *patchwork* de *Weltanschauungen* individuelles. En tenant compte de ces considérations, revenons à notre question, qui nous semble d'autant plus pertinente : pourquoi ne pas rendre accessible ce rite et le développement personnel au sens large à une plus grande partie de la population ?

Nous aimerions ensuite revenir aux questions énoncées dans l'introduction : comment comprendre ce phénomène à la lumière des enjeux actuels de l'animation socioculturelle ? Et quels sont les potentiels risques et limites de ce rite ?

Dans l'introduction, nous avons dit qu'en tant qu'animateur socioculturel travaillant avec des adolescents, il nous semblait de la plus grande importance de mieux comprendre les *comportements rituels*, souvent mis en relation avec des *conduites à risque*, qu'ils soient réels ou symboliques. Si nous

voulons intervenir de manière préventive dans le domaine des dépendances et toxicomanies, de la sexualité, de la violence et en général dans le champ des *conduites à risque*, nous ne pouvons pas nous épargner de nous intéresser de plus près à ces phénomènes. D'innombrables articles, livres et documents ont déjà été écrits sur la base du même quasi paradigme, qui se résume dans une phrase : *la société individualiste actuelle a perdu ses repères et c'est pourquoi les jeunes se mettent en danger*. Avant de traiter la question du risque, intéressons-nous à la question des rapports entre l'individu et la communauté.

L'INDIVIDUEL ET LE COLLECTIF

Nous avons vu dans le chapitre précédent que l'individualisme est une conséquence de la sécularisation et de la rationalisation. Nous avons également vu que suite à la sécularisation et à l'individualisation de l'époque moderne, de nouvelles pratiques ésotérico-mystiques et néo-chamaniques ont vu le jour. De ce point de vue, le rite observé semble bien être un phénomène de notre époque individualiste. Or, le phénomène observé n'a *pas été inventé par les adolescents eux-mêmes*. Il a été mis en place par des adultes qui pensent que ce rite est pertinent à notre époque. En outre, les adolescents n'entreprennent pas cette aventure tout seuls. Ils ont maintes fois souligné l'importance du cadre et de l'accompagnement. Nous observons donc une manière très particulière de concevoir le lien social : d'un côté l'individualisme est mis en exergue, d'un autre côté, pour ainsi dire en complémentarité à cet individualisme avancé, la communauté paraît indispensable pour faire miroir et permettre le développement personnel. Nous avons également observé que, quoi qu'on en pense, il y a transmission d'un capital culturel conséquent. Ce capital culturel est surtout constitué par un enseignement, un *mode d'emploi* – pour rester dans le vocabulaire consumériste ! – qui donne accès à ses ressources intérieures. Nous constatons donc une nouvelle conception du lien social, qui se base sur l'individu en tant qu'unité fondamentale. Or, grâce à l'apport de la théorie systémique, nous savons à présent qu'un ensemble est plus que la somme de ses parties. Nous arrivons donc à une nouvelle conception du collectif, qui reconnaît l'importance de l'individualisme.

VERS UNE NOUVELLE CONCEPTION DU LIEN SOCIAL

Nous arrivons à un renversement des rapports entre le collectif et l'individuel. Le collectif n'est plus l'unique source de normalisation et de socialisation pertinente. A l'inverse, le développement personnel devient condition *sine qua non* du développement du collectif. Chaque individu compte. Pour l'animation socioculturelle, qui avait jusqu'à présent surtout l'habitude de travailler sur le collectif en tant que source de socialisation, ce constat est d'une importance capitale, le but de l'animation socioculturelle n'ayant pas changé : amener les individus à devenir par eux-mêmes des êtres *entièrement libres, conscients et responsables*.

Plus concrètement, l'ensemble des informations et du savoir de l'humanité sont en train de devenir accessibles au plus grand nombre grâce aux moyens de communication actuels. Les individus peuvent librement choisir dans ce *supermarché* du savoir. Cela n'implique pas que la culture traditionnelle tels que les livres, la presse écrite, les musées et le théâtre perdent en importance. Tout au contraire ! [Helg, 2009] Cette accessibilité facilite et contribue aussi au développement du sens critique des individus. A force d'être confrontés en permanence à une énorme quantité d'informations, les individus apprennent à faire leur choix en dehors de toute hiérarchie et de tout dogme.

Dans ce sens, cet accroissement de la capacité de faire ses choix contribue aussi à ce que les *repères intérieurs* et personnels deviennent aussi importants que les *repères extérieurs* dictés par la société. De nouveau, ce constat est très important pour l'animation socioculturelle. La question du manque des

repères de la jeunesse actuelle ne saurait être résolue que par des repères imposés par une instance normative.

De ce point de vue, la quête de vision pourrait tout à fait être un moyen parmi d'autres pour accéder à ces *repères intérieurs*. Nous avons d'ailleurs déjà évoqué que des rites dans la nature ont été mis en place par des foyers éducatifs. Nous pensons donc que la quête de vision peut tout à fait être rendue accessible à une plus grande partie de la population à travers l'animation socioculturelle. Cette démarche n'aurait pas que pour but le développement personnel des individus. Nous avons déjà évoqué la manière très particulière, lors de ce rite, de concevoir le lien social et le collectif en complémentarité avec l'individualisme. Nous retrouvons ici cette idée propagée par ce rite, et plus généralement par le *New Age*. L'idée d'entraider pour dépasser les souffrances quotidiennes et pour *guérir* les individus et la communauté au sens large. Il s'agit d'un échange en dehors des structures hiérarchisées traditionnelles. On pourrait aussi dire que, dans cet échange, la démocratie directe l'emporte sur le pouvoir de l'Etat, des religions et de la médecine et psychothérapie traditionnelles. Il s'agirait de promouvoir le *savoir de la vie* par rapport au *savoir académique*, comme le dit l'ethnopsychiatre brésilien Barreto en parlant de la thérapie communautaire qu'il a développée.

Nous avons vu lors de notre recherche que cette nouvelle conception du lien social comporte aussi des risques. Selon le mythe qui accompagne le rite, le but n'est pas de s'initier par intérêt purement personnel. La finalité consisterait plutôt à faire profiter la société du savoir individuel acquis lors de l'initiation. Bien qu'il y ait des risques que l'individualisme s'accroisse encore par ce rite, il nous semble qu'on n'ait pas vraiment le choix si nous ne voulons pas revenir à de nouvelles sociétés totalitaires ou en voire émerger. N'oublions pas qu'en plus des problèmes sociaux, de nos jours, une sensibilisation à la question écologique est plus que jamais vitale ! De ce point de vue, la redécouverte des liens écosystémiques avec notre environnement à travers des expériences dans la nature nous paraît pertinente.

PLUS LOIN QUE LE SOCIAL...

Lors de cette recherche, nous avons rencontré des adolescents certes bien intégrés et socialisés, mais qui cherchent à *aller plus loin* que ce que l'apprentissage par la socialisation peut offrir. Nous avons vu que les adolescents cherchent à *être tout seuls* et à faire leurs expériences *par eux-mêmes*. Nous pouvons aussi dire qu'en voulant aller *plus loin*, ils cherchent un lien avec des sphères mythiques, mystiques et symboliques. En adoptant le point de vue des personnes observées, nous remettons surtout en question le dogme moderne de la socialisation comme mode de production de repères et de valeurs. Or, nous avons vu que selon le rite et le mythe observés, il existerait d'autres *méthodes pédagogiques* que la socialisation. Nous avons vu que les adolescents recherchent autre chose : un apprentissage autonome, seuls face à la solitude. Ils nous ont également parlé de leur envie de faire une expérience directe, empirique et une *prise de risque symbolique* dans un cadre sécurisé. Rappelons que d'un point de vue purement *rationnel*, il n'y a aucun risque à part se faire piquer par une tique !

LA QUESTION DU RISQUE ET EXPERIMENTATION

Le besoin d'un cadre adéquat dans lequel les adolescents peuvent faire leurs propres expériences, aller jusqu'à leurs limites en toute sécurité a déjà été évoqué à de multiples reprises dans ce travail. Dans *Adolescences méditerranéennes, L'espace public à petits pas*, Breviglieri et Cicchelli décrivent comment les jeunes s'approprient peu à peu l'espace public par tâtonnement et provocation, leur *miroir* étant l'ensemble de la société civile présente dans l'espace public, qui interagit avec les jeunes et leur met des limites. Nous avons trouvé particulièrement intéressant que, dans le rite observé, les

adolescents ne cherchent pas à expérimenter l'espace public et se confronter aux règles sociales. Ils semblent avoir choisi la nature et non la société civile comme *miroir*, comme limites et comme source de repères. Suite à notre recherche, nous pouvons à présent la discuter en lien avec l'ouvrage cité précédemment. La conception des *repères* est bien différente : l'un définit surtout la construction de repères par la socialisation et par rapport aux regards des *autres*. Dans le rite observé, les repères personnels viennent compléter, voire remplacer entièrement les repères sociaux. De même, les limites personnelles complètent voire remplacent les limites imposées par le savoir-vivre en société. Cette conception de la construction de repères et d'apprentissage de limites se retrouve dans les autres rites dans la nature, tels que le *dispositif nomade* de Cornaz que nous citons plusieurs fois dans notre travail.

Suite aux réflexions développées tout au long de ce chapitre, nous concluons qu'il existe une demande de la part de la jeunesse actuelle de faire ses propres expériences. L'envergure de cette demande doit encore être définie. Nous ne pouvons pas la quantifier par notre recherche qualitative. Notre recherche ne prétend pas donner aux professionnels du social une méthode *clé en main*. Le but poursuivi à travers ce mémoire était de faire de la recherche fondamentale de manière exploratoire, et non exhaustive.

A chacun d'en tirer ce qu'il pense être utile pour en développer des applications pratiques. Tout est possible... Libre à chacun d'être créatif et de faire ce qu'il veut avec les données recueillies. Nous ne pensons pas que ce rite comporte des risques importants, pour autant que les professionnels travaillent avec ce qu'ils ont de plus cher : leurs valeurs personnelles et l'intégrité professionnelle.

46. POSTURE DU CHERCHEUR ET DU TRAVAILLEUR SOCIAL

Lors de cette recherche, nous avons remarqué que le chercheur-travailleur social est tenté par les mêmes démons : juger la *culture de l'autre* à partir de son point de vue ethnocentriste. Dans ce sens, cette recherche nous a aidé à prendre conscience de nos *croyances*, de nos cadres de référence et de nos filtres. Durant cette recherche, tout comme dans notre pratique professionnelle d'animateur socioculturel quotidienne, nous devons constamment travailler notre capacité d'écoute et d'accueil de *l'autre*. Nous étions souvent tenté par l'habitude contemporaine de *débattre* à la place *d'écouter* et *d'observer*. Nous nous sommes aussi rendu compte que la *tradition pure* et la *culture pure* n'existent pas, à part peut être dans un esprit fasciste. Notre rôle en tant que chercheur consiste précisément à rendre une culture, une pratique ou un savoir accessible et compréhensible. De ce point de vue, il agit comme un médiateur. De même, un animateur socioculturel fait aussi de la médiation en favorisant les échanges entre les cultures et les individus. Ce rôle devient d'autant plus important si nous tenons compte des réflexions que nous avons pu avoir sur la re-composition des savoirs et cultures individuels. A présent, chaque individu peut, pour autant qu'il dispose d'un minimum de capital culturel, mixer comme un disc-jockey l'ensemble des savoirs et cultures librement disponibles pour créer son propre rythme et sa propre mélodie.

Pour arriver à une conclusion, nous avons à la fois dû dépasser nos propres limites et les limites théoriques que nous avons pu rencontrer dans nos lectures. Lors de l'analyse des faits observés, nous avons dû admettre que ce rite est caractérisé par l'ambivalence et l'ambiguïté. Nous avons dû abandonner les tentatives de dépasser cette *ambivalence*, remarquant que la simplification menait toujours à une pensée pauvre et très limitée. Nous avons l'habitude de penser par opposition, en termes de "ou". Or, un des apprentissages importants lors de cette recherche était justement le dépassement de cette pensée binaire pour arriver à une réflexion en termes de complémentarité, en "et".

47. CONCLUSION PERSONNELLE

Au fil de nos recherches, ce travail est devenu pour nous-même un véritable rite de passage entre l'"adulcescence" prolongée et l'âge adulte, un rite de passage avec ses trois phases distinctes, entre la fin des études et la vie active. Mais aussi, dans la logique d'une série de premières fois, nous avons non seulement dû, pour la première fois dans notre vie, écrire un mémoire, mais aussi rechercher un premier travail stable. La fin des études signifiait pour nous aussi quitter l'instabilité tâtonnante de la vie estudiantine avec toutes les expérimentations qu'elle comporte.

La rédaction du présent mémoire s'est faite dans le stade de la marge, dans l'entre-deux. Nous nous étions séparé de la vie d'étudiant, mais n'avions pas encore totalement intégré la vie professionnelle. Lors de l'écriture, nous avons également traversé trois phases : nous avons dû rompre avec l'épistémologie, avec nos lectures préalables et nos *a priori* (nous avons déjà évoqué cette question dans le cadre méthodologique). De même, nous avons dû abandonner le projet de travailler au sein d'un groupe de trois personnes et d'effectuer une étude comparative des rites de passage contemporains.

Ensuite est venue la phase liminaire. Nous nous sommes peu à peu plongé dans le milieu des coaches, conseillers et faiseurs de rites contemporains. Après une longue recherche et plusieurs rencontres avec des personnes ressource, nous avons fini par trouver notre terrain de recherche : la quête de vision. Pour commencer, nous avons réalisé des interviews et une observation de terrain. Ensuite, nous avons vécu la phase liminaire dans toute son intensité. Un monde où le passé n'est plus mais le futur n'est pas encore. La crise au plus profond des abîmes intérieurs, marquée par le désespoir et les doutes : *Mais pourquoi ai-je bien pu choisir un sujet aussi complexe ? Ce n'est qu'un travail scolaire, alors pourquoi ce compliquer la vie ? J'aurais pu choisir un sujet plus facile, comme beaucoup de mes collègues.* Au plus profond des abîmes, nous sommes entré dans le monde des hallucinations et des visions : nous avons rencontré toutes sortes de personnages, de lectures et de pratiques, qui sont à la fois venu enrichir notre réflexion, nous induire en erreur et remettre en cause ce que nous avons déjà élaboré. Le tout était accompagné d'une rupture sentimentale, d'une nouvelle rencontre et d'un déménagement. A ce stade, nous ne pouvions faire qu'une seule et unique chose : lâcher prise. Après le brouillard est venue la lumière. Nous avons commencé à y voir plus clair. D'un seul coup, nous avons l'impression de faire un gigantesque bond en avant dans la compréhension d'un rite initiatique. Peu à peu, nous avons commencé à élaborer un brouillon de mémoire.

La phase de réintégration a suivi, les morceaux de puzzle se sont imbriqués l'un après l'autre, comme par magie. Nous sommes revenu à la réalité, effectuant une seconde rupture épistémologique et laissant derrière nous un point de vue trop empreint de ce rite. Fort de nos pouvoirs magiques acquis au risque de notre vie et grâce à la précieuse aide d'esprits bienveillants, nous avons remonté la pente. Nous avons repris nos distances avec le sujet. Pris de court, nous avons dû jongler entre nos diverses obligations, le délai fatidique du rendu du mémoire apparaissant de manière menaçante à l'horizon. Au moment où nous écrivons ces lignes, la soutenance nous apparaît comme une formalité, un rite d'institution sociale sanctionné par un diplôme HES, mais aussi comme une ultime délivrance. Néanmoins, nous devinons déjà que cette fin ne cache qu'un nouveau début...

Nous constatons à présent que nous nous sommes plongé corps et âme dans ce travail. Tout au long de ce périple, nous avons dû batailler ferme avec la distance *objective* qui nous sépare de notre sujet d'observation. Le dragon objectiviste et les djinns et nymphes subjectivistes nous ont sans cesse défié et ont tenté de nous séduire tout au long de notre parcours. Finalement, nous avons l'impression d'avoir non seulement profité d'un apprentissage théorique important, mais nous sommes aussi passé par un développement personnel conséquent.

FIN

« Il n'y a pas de problème; il n'y a que des solutions. L'esprit de l'homme invente ensuite le problème. »

André Gide

BIBLIOGRAPHIE

ALBERNHE Karine, 2004, *Les thérapies familiales systémiques*, Paris, Masson

ALBRECHT Pierre-Yves, 2002, *Le curage de se vaincre, Redécouvrir des rituels d'initiation pour vaincre la dépendance*, Gordes, Editions du Relié

BARETTO Adalberto, 2006, *L'indien qui est en moi, itinéraire d'un psychiatre brésilien*, Paris, Éditions Descartes & Cie

BELMONT Nicole, 1986, « *La notion de rite de passage* », In: CENTLIVRES Pierre, HAINARD Jacques, *Les rites de passage aujourd'hui : actes du Colloque de Neuchâtel 1981*, Lausanne, L'Age d'homme, pp. 9-19

BERGER René, 1963, *Connaissance de la peinture*, Lausanne, Novorop

BFS.ADMIN.CH, Bundesamt für Statistik, ou Office fédéral de la statistique
Url : www.bfs.admin.ch/bfs/portal/fr/index.html, (consulté le 10.01.2009)

BONHOMME, Julien, 2005, *Le miroir et la crâne, Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)*, Paris, CNRS Editions

BOURDIEU Pierre, 2005, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard

BOURDIEU Pierre, 1986, « *Les rites comme actes d'institution* », in: CENTLIVRES Pierre, HAINARD Jacques, *Les rites de passage aujourd'hui : actes du Colloque de Neuchâtel 1981*, Lausanne, L'Age d'homme. pp. 206-215

BONTE Pierre, IZARD Michel, 2007, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF

BONZON Michel, 2002, « *Des rites de passage aux "premières fois" une expérimentation sans fin* », AGORA débats jeunesse No 28

BRENGUES Jacques, 1981, *Les francs-maçons dans la ville*, Rennes, Impr. M. Rigault

BREVIGLIERI Marc, CICHELLI Vincenzo, 2007, *Adolescences méditerranéennes, L'espace public à petits pas*, Paris, L'Harmattan

BROWN Joseph Epes, 1992 (trad. de Frithjof Schuon et René Allar), *Les rites secrets des indiens Sioux de Héhaka Sapa (Elan Noir)*, Paris, Le Mail

CAMPBELL Joseph, 1978, *Le héros aux mille et un visages*, Paris, Éditions Robert Laffont

CASAVANT Bernard, 2000, *Solo : Récit d'une quête de vision*. Montréal, éditions du Roseau

CHAMPION, Françoise, 1990, « *La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses et courants mystiques et ésotériques contemporains* », in F. Champion et D. Hervieu-Léger, *De l'émotion en religion*, Paris, éditions du Centurion

CORNAZ Thaïs, *Dispositif nomade*, cet ouvrage non publié est consultable dans la bibliothèque du foyer « Home Chez-Nous », 1052 Le Mont-sur-Lausanne. Dans notre travail, nous faisons référence à l'interview que nous avons menée avec l'auteur à Baulmes le 4 juin 2008

COSTA, Jean-Patrick, 2001, *Les chamanes hier et aujourd'hui*, Paris, Flammarion

Education populaire et animation socio-culturelle, 1981, Les cahiers de l'animation No 34

- FAVRET-SAADA J., 1990, « *Etre affecté* », *Gradhiva*, n° 8, pp. 3-9
- FELLOUS Michèle, 2001, *À la recherche de nouveaux rites : rites de passage et modernité avancée*, Paris, L'Harmattan
- FOSTER Steven, 2002, LITTLE, Meredith, *Visionssuche*, Uhlstädt-Kirchhasel, Arun-Verlag
- FOSTER Steven, LITTLE, Meredith, *schooloflostborders.com*, Le site des inventeurs de la quête de vision moderne
 Url : www.schooloflostborders.com (consulté le 24.2.09)
- GALLAND Olivier, 2001, « *Qu'est-ce que la jeunesse ? Les Jeunes, contours et caractères* », In : *Jeunesse et citoyenneté*, dossier constitué par Jean-Charles Lagrée et Patricia Loncle, Paris, INSEE, pp.9-12
- GAY Philippe, 1998, *Le solo : rituel de passage pour adolescents en prise avec des comportements toxicomanes ou délinquants*, Sion, Centre de formation pédagogique et sociale
- GROF Stanislav, 1990, *Psychologie transpersonnelle*, Monaco, Edition du Rocher
- HAMAYON Roberte, 2003, « *Introduction à Chamanismes : Réalités autochtones, réinventions occidentales* », revue *Diogène*, pp. 7-57
- HEELAS Paul, 1996, *The NEW AGE movement*, Oxford, Blackwell
- HELG Martin, 2009, « *Das Niveau steigt* », in : *Neue Zürcher Zeitung am Sonntag*, 4 janvier, p. 65
- HERVIEU-LEGER, Danièle, WILLAIME, Jean-Paul, 2001 *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, PUF
- HERVIEU-WANE Fabrice, 2005, *Une boussole pour la vie : les nouveaux rites de passage*, Paris, Albin Michel
- JUNG Carl Gustav, 1964, *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, Paris, Gallimard
- KAECH François, 2009, « *Néo-chamanisme et usages de peyotl : une ressource symbolique et pratique, entre soins et spiritualité* », in : BAUD S., GHASARIAN C. (eds.), *Réalités altérées. Initiations, thérapies et quêtes de soi à travers les psychotropes*
- KAUFMANN Jean-Claude, 1996, *L'entretien compréhensif*, Paris, Nathan
- KOCH-WESER Sylvia, 2005, LUEPKE (von) Geseko, *Vision Quest*, München, Knaur
- KUNZMANN Peter, 1998, *Atlas Philosophie*, München, DTV
- LARDELLIER Pascal, 2005, *Les nouveaux rites, du mariage gay aux Oscars*, Paris, Editions Belin
- LEARY Timothy, 1969, *The psychedelic experience : a manual based on the Tibetan book of the dead*, London, Academic Press
- LE BRETON David, 2004, *La Passion du risque*, Paris, Editions Métailié
- LE BRETON David, 2005, « *Rites personnels de passage* », *Hermes* No 43
- LEMOINE Patrick, 2007, *S'ennuyer, quel bonheur !*, Paris, Armand Colin
- LENCLUD Gérard, 1990, « *Vues de l'esprit, art de l'autre ; L'ethnologie et les croyances en pays de savoir* », *Terrain*, No 14, pp. 5-19

- LEVI-STRAUSS Claude, 1974, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon
- NITSCHKE Haiko, In : visions-suche.de, Le site du formateur en quête de visions de l'organisatrice du rite.
Url : www.visions-suche.de/ (consulté le 24.2.2009)
- OEKOSYS.ORG, Organisation faïtière des organisateurs de quête de vision dans l'espace germanophone.
Url : www.oekosys.org (consulté le 20.2.2009)
- RITUALNETZ.CH, Organisation faïtière des conseils et conseillères en rituels en Suisse.
Url : www.ritualnetz.ch (consulté le 24.2.2009)
- RIVIERE Claude, 1995, *Les rites profanes*, Paris, PUF
- SARDAN (de) Jean-Pierre Olivier, 1995, « *La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie* », Enquête n° 1, pp. 73-74
- SEGALEN Martine, 2005, *Rites et rituels contemporains*, Paris, Armand Collin
- SHELDRAKE Rupert, 2001, *L'âme de la nature*, Paris, Albin Michel
- SCHICK Marie-Laure, 2003, *Modernité et nouvelles voies spirituelles, Exemple de la nébuleuse mystique-ésotérique*, Travail de séminaire en science des religions à l'Université de Fribourg
- SCHICK Marie-Laure, 2006, *Le chamanisme. Entre traditions et innovations. Les nouveaux modes de communication au sein du chamanisme yagua (Pérou-Colombie-Brésil)*, Université de Fribourg
- STUCKRAD (von) Kocku, 2003, « *Le chamanisme occidental moderne et la dialectique de la science rationnelle* », revue Diogène, pp. 281-301
- TAMISIER Jean-Christophe, 2001, *Dictionnaires des peuples, Sociétés d'Afrique, d'Amérique, d'Asie et d'Océanie*, Paris, Larousse
- TENENBAUM Sylvie, 2005, *L'hypnose ericksonienne, un sommeil qui éveille*, Paris, Dunod-Inter-Editions
- TURNER Victor, 1972, *Les tambours d'affliction*, Paris, Gallimard
- VAZEILLES Danièle, 1991, *Les Chamanes*, Paris, Les Editions du Cerf
- VAZEILLES Danièle, 2003, « *Chamanisme, néo-chamanisme et New Age* », revue Diogène, pp. 239-280
- VERNETTE Jean, 1992, *Le New Age*, Paris, PUF
- WILDERNESSGUIDESCOUNCIL.ORG, Organisation faïtière des organisateurs de quêtes de vision dans l'espace anglophone. url : www.wildernessguidescouncil.org (consulté le 24.2.2009)
- WINNICOTT D. W., 1969, *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris, Payot
- WULF Christoph, 2005, *Rituels. Performativité et dynamique des pratiques sociales*, Hermès No 43
- ZEMPLENI Andreas, 1992, In: BONTE, Pierre, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, p. 375
- ZINBERG N. E. ,1984, *Drug, Set, and Setting*, New Haven, Yale University Press

ANNEXES

ANNEXE 1

BASES ETHIQUES²¹

Lors de la rencontre du réseau germanophone²² en 2007, nous, plus de 60 *organiseurs et organisatrices de quêtes de vision* (all. : *Visionssucheleiter/innen*), avons décidé de mettre en vigueur les *bases éthiques* suivantes et de les contrôler à nouveau en 2009.

1. Manières de concevoir le monde sous-entendues dans ce rite (all. : *Weltanschaulicher Hintergrund*)

Pour nous, le monde naturel a une valeur en lui-même qui dépasse les intérêts d'utilisation humaine. Nous concevons l'être humain comme la partie de la nature qui englobe toute la matière, la vie végétale et animale. Nous croyons que le monde naturel sous toutes ses formes est notre *professeur savant* (all. : *weise Lehrerin*) et qu'il nous sert en même temps de miroir des processus de croissance. Nous respectons le cosmos et en particulier la terre comme un organisme qui se développe de manière évolutionnaire et à qui nous devons notre vie et notre décès.

Le rituel de la quête de vision est ouvert pour toutes les traditions culturelles, les religions et conceptions politiques. Ce rituel rend honneur à la diversité de toutes les races, cultures et leurs idéaux de valeurs religieuses et éthiques respectifs. Lors de nos agissements, nous traitons soigneusement l'héritage rituel de l'humanité. Nous comprenons notre travail comme une contribution au *façonnage* (all. : *Gestaltung*) durable de notre monde. Il nous importe que les gens qui, pour leur croissance intérieure, vont dans la *nature sauvage* (all. : *Wildnis*), puissent redécouvrir leur *lien au monde naturel* (all. : *Eingebundensein*) et s'ouvrir à sa beauté, sa diversité et son esprit.

L'intention principale de notre travail dans et avec la nature est d'accompagner les gens sur leur *chemin de maturation* (all. : *Reifungsweg*) et d'encourager leurs potentiels. Nous leur offrons un *espace rituel* (all. : *ritueller Raum*) dans lequel ils développent leur unicité, peuvent affirmer leur *confiance en soi* (all. : *Selbstbewusstsein*) et développer leur identité. En servant la communauté avec leurs dons spéciaux, ils font l'expérience d'être une partie précieuse du *grand tout* (all. : *grossen Ganzen*).

2. Agissements avec le monde naturel

Nous faisons attention et protégeons la région dans laquelle nous travaillons. Nous laissons ainsi derrière nous aussi peu de traces que possible. Nous *transmettons / sensibilisons* (all. : *vermitteln*) aussi cette attitude à nos participants et participantes. Nous respectons la vulnérabilité de chaque écosystème, prenons connaissance de ses conditions particulières et des directives de protection de la nature de la région concernée et nous nous déplaçons en elle avec *attention / respect* (all. : *Achtsamkeit*).

Lors de notre séjour dans la *nature sauvage* (all. : *Wildnis*), nous limitons à un minimum les équipements techniques, logistiques et les moyens de transport nécessaires. Les différents organisateurs de quêtes de vision choisissent *des places de région sauvage* (all. : *Wildnisplätze*) à l'étranger, européennes ou intercontinentales. Ils sont conscients des aspects écologiques et économiques de leur décision.

Nous avons pour intention de collaborer avec les gens sur place. Nous les soutenons dans leurs préoccupations et leurs responsabilités du terrain public et privé sur lequel nous nous déplaçons avec

²¹ Source : www.visionssuche.net/ethischgrundlagen.php . Nous avons nous-même traduit ce texte

²² Pour l'espace germanophone : www.oekosys.org/html/links.html

nos groupes.

3. Bases de formation et bases de travail

En tant qu'accompagnateurs et accompagnatrices des processus de changement et de passage dans le monde naturel, nous sommes formés de manière *complète* (all. : *gründlich*). En outre, nous accordons une grande importance aux expériences de vie personnelles et aux *crises de croissance vécues / traversées de manière consciente* (all. : *bewusst durchlebten Wachstumskrisen*) des organisateurs de quêtes de vision.

Nous parlons régulièrement de notre travail, apprenons l'un de l'autre et utilisons les offres d'intervision et de supervision.

Conscients que nous nous trouvons nous-mêmes toujours dans des processus de maturation, nous nous soumettons nous-mêmes à l'exigence d'aller régulièrement en jeûnant dans la *nature sauvage* (all. : *Wildnis*), pour y *vivre* (all. : *erfahren*) nous-mêmes les processus que nous accompagnons, dans le corps et dans l'âme.

Nous suivons des formations continues dans les différents domaines du *travail initiatique dans la nature* (all. : *initiatorischen Naturarbeit*).

4. Qualité de l'accompagnement

Nous utilisons des formes archétypales d'accompagnement de passage de vie dans le monde naturel qui étaient pratiquées en tout temps dans *vraisemblablement chaque culture* (all. : *wohl jeder Kultur*). Pour ce faire, nous utilisons des symboles, des histoires, des instructions, des rituels et cérémonies adéquates et *correspondant à l'époque actuelle* (all. : *zeitgemäss*) pour les gens qui viennent à nous.

En tant qu'organisateur de quêtes de vision, nous mettons à disposition des espaces dans le monde naturel dans lesquels les participants et participantes peuvent se développer et s'épanouir à leur rythme et d'après leurs propres *légalité / logique* (all. : *Gesetzmässigkeit*). Tous les exercices et les rituels utilisés sont les offres ouvertes. Ils aident à trouver les réponses intérieures aux questions existentielles que chacun et chacune porte en soi-même.

Nous créons un cadre *capable de porter* (all. : *tragfähig*) du point de vue organisationnel, social et spirituel, dans lequel les personnes peuvent reconnaître et confirmer leurs *passages existentiels de vie* (all. : *existentiellen Lebensübergänge*) et leurs processus de croissance. Nous les préparons à bien intégrer dans leur vie quotidienne les expériences de leur *séjour dans la nature sauvage* (all. : *Wildnisaufenthalt*). Les participants et participantes sont soutenus sur leur chemin pendant un temps avant et après le rituel par les *organisateur et organisatrices* (all. : *Leiter/innen*).

La quête de vision en tant que rituel initiatique comporte aussi des risques. Pour cette raison, nous prenons soin de la préparation optimale et de la sécurité aussi grande que possible. La propre responsabilité des participants et participantes est d'une importance essentielle.

Nous faisons attention de connaître et de respecter les limites de nos compétences personnelles et professionnelles. Afin d'utiliser les capacités différentes de chacun et garantir une sécurité optimale, nous travaillons le plus souvent en équipe.

La quête de vision se déroule dans un cadre protégé dans lequel toutes les informations sur les participants et participantes restent dans le cercle du groupe. Les accompagnateurs et accompagnatrices des *processus de passage* (all. : *Übergangsprozess*) sont soumis au secret professionnel.

ANNEXE 2

Le Jean DE FER

Il était une fois un puissant roi dont le château trônait dans une vaste forêt, laquelle était peuplée de gibier de toutes sortes.

Un jour il y envoya un de ses chasseurs pour qu'il lui tuât un chevreuil.

Hélas, son chasseur ne revint jamais.

"Peut-être lui est-il arrivé quelque accident ?", dit le roi, et il y envoya les jours suivants deux autres de ses chasseurs pour le rechercher, mais ceux-ci aussi ne revinrent pas.

Alors, le troisième jour, il fit venir tous ses chasseurs et leur parla ainsi :

"Passez la forêt au peigne fin et cherchez jusqu'à ce que tous trois vous les ayez retrouvés."

Hélas, de ceux-ci aussi aucun ne revint et nul chien de la meute qui les avait accompagnés. Depuis, personne ne voulut plus se risquer dans la forêt, qui resta plongée dans un grand silence et une longue solitude. On apercevait parfois un aigle ou un faucon la survoler.

Plusieurs années passèrent, lorsqu'un jour un chasseur de passage voulant se ravitailler se présenta chez le Roi et proposa de se risquer dans le bois.

Le Roi ne voulait pas donner son accord, il dit :

"Ce n'est pas sûr là-bas, je crains qu'il ne t'advienne rien de meilleur qu'aux autres et que tu n'en reviennes pas."

"Seigneur, je veux m'y risquer à mes propres périls car de la peur je ne connais rien !"

Le chasseur se rendit donc avec son chien dans la forêt. Bientôt, le chien se mit sur la trace d'un gibier et voulut le poursuivre; à peine eut-il fait quelques pas qu'il se retrouva devant une vaste flaque qui lui barrait le chemin. Soudain un bras jaillit de l'eau le saisit et le précipita dedans. Lorsque le chasseur le vit, il fit demi-tour et alla chercher trois hommes pour vider la flaque avec des seaux. Lorsqu'ils eurent atteint le fond, ils virent un homme hirsute, brun comme un fer rouillé et avec des cheveux descendant jusqu'aux genoux. Ils le ficelèrent et le conduisirent au château. Ce fut une grande sensation. Mais, le Roi le fit mettre dans une cage de fer dans sa cour et interdit sous peine de mort, d'ouvrir la cage. Le Roi fit mettre la clé en sécurité. Depuis, chacun put à nouveau aller en sécurité dans la forêt.

Le Roi avait un fils de huit ans. Il advint, un jour qu'il jouait dans la cour, que sa balle en or tombât dans la cage. Le gamin accourut et ordonna :

"Donne moi ma balle !"

"Pas question !" répondit l'homme, "tant que tu ne m'auras pas ouvert la porte"

"Non !", répondit l'enfant, "je ne le ferai pas, parce que le Roi l'a interdit !" et il s'éloigna.

Le jour suivant, il revint et réclama sa balle à nouveau. L'homme hirsute lui répondit :

"Ouvre ma porte !" Mais l'enfant ne voulait toujours pas.

Au troisième jour, le Roi partit à la chasse à courre, le gamin revint à nouveau et dit :

"Même si je le voulais, je ne pourrais pas ouvrir la porte, je n'ai pas la clé."

Alors l'homme dit :

"Elle est sous l'oreiller de ta mère, tu peux la récupérer là !"

L'enfant qui voulait retrouver sa balle, passa outre sa conscience et ramena la clé. La porte eut du mal à s'ouvrir, et l'enfant se coinça les doigts. Quand elle s'ouvrit, l'homme sortit, lui donna la balle dorée et s'enfuit précipitamment. L'enfant prit peur, s'écria en l'appelant :

"Ne pars pas, sinon je serais frappé."

L'homme se retourna, le souleva, le posa sur ses épaules, et partit à pas rapide dans la forêt.

Lorsque le Roi revint, il remarqua la cage vide et demanda à la Reine comment c'était possible. Elle n'en savait rien et elle chercha la clé, mais elle avait disparu. Le roi envoya des gens le rechercher dans les prairies, mais ils ne le retrouvèrent pas. Il pouvait deviner ce qui s'était passé et une grande tristesse s'abattit sur la cour royale.

Lorsque l'homme hirsute fut revenu dans la sombre forêt, il reposa l'enfant et lui dit :

"Tu ne verras plus ton père ni ta mère, mais je veux te garder près de moi parce que tu m'as délivré et j'ai pitié de toi. Si tu fais tout ce que je te demanderai, tout ira bien. J'ai de l'or et des trésors à profusion et plus que quiconque sur cette terre.

Il fit un lit de mousse à l'enfant, sur lequel il s'endormit; et le lendemain l'homme le mena à une source et déclara :

"Vois-tu, la source d'or est claire et transparente comme du cristal, tu dois t'asseoir et veiller à ce que rien ne tombe dedans, sinon je serai déshonoré. Chaque soir, je viendrai et je verrai si tu as suivi mes consignes."

L'enfant s'assit au bord de la source, vit tantôt un poisson doré, tantôt un serpent doré et prit garde que rien ne tombât dans celle-ci. Tandis qu'il restait ainsi assis, son doigt lui fit brusquement si mal qu'involontairement il le plongea dans l'eau. Il le retira immédiatement de l'eau mais vit qu'il était devenu doré et il se donna en vain un mal fou à essayer de faire partir la dorure. Le soir, le Jean DE FER revint, et vit l'enfant et dit :

"Que s'est-il passé avec la source ?"

"Rien, rien du tout" répondit l'enfant en cachant son doigt dans son dos pour qu'il ne puisse rien voir. Mais l'homme dit :

"Tu as plongé ton doigt dans l'eau. C'est bon pour cette fois-ci mais je te préviens, rien ne doit de nouveau tomber dans la source."

Le lendemain à l'aube, il s'assit à nouveau près de la source et la surveilla. Son doigt lui fit mal à nouveau et il le passa dans ses cheveux. C'est alors que malencontreusement un des ses cheveux tomba dans l'eau. Il le retira précipitamment, mais il était déjà recouvert de dorure. Le Jean DE FER revint et comprit aussitôt, ce qui s'était passé.

"Tu as fait tomber un cheveu dans la source !" dit-il.

"Je vais encore passer l'éponge, mais s'il arrive encore une troisième chose, alors la source sera déshonorée et tu ne pourras plus rester chez moi !"

Le troisième jour, le garçon s'assit près de la source et ne bougea pas le doigt lorsqu'il lui fit mal à nouveau. Mais le temps lui paraissant long, il observa son visage se refléter dans l'eau. Et comme il se penchait de plus en plus pour mieux se regarder, un de ses longs cheveux tomba de son épaule dans l'eau. Il se redressa brutalement mais toute sa chevelure était dorée. Elle brillait comme le soleil. Vous

pouvez imaginer combien le pauvre garçon était effrayé. Il prit donc son mouchoir pour se bander les cheveux pour que l'homme ne puisse rien voir. Lorsqu'il revint, il savait déjà tout et dit :

"Ôte ton mouchoir !" Alors ses cheveux se déroulèrent et le garçon voulut s'excuser mais cela ne l'aida en rien.

"Tu n'as pas réussi l'épreuve et tu ne peux pas rester plus longtemps ici. Pars et tu verras combien la pauvreté est pénible. Mais comme tu n'as pas mauvais coeur et que je t'ai à la bonne, je veux te permettre ceci : lorsque tu auras besoin d'aide, viens dans la forêt et appelle moi : Jean DE FER !, alors je viendrai t'aider. Ma puissance est grande, plus grande que ce que tu crois, et je ne manque ni d'or ni d'argent.

Alors le fils du roi quitta la forêt et erra par chemins et sentes jusqu'à ce qu'il arrive à une grande ville. Il y chercha du travail, mais il ne put en trouver aucun et il n'y apprit rien qui puisse l'aider plus avant. Finalement il alla au château et demanda s'ils voulaient bien le retenir. Les gens de la cour ne savaient pas à quoi il pourrait être utile, mais ils le trouvèrent sympathique et l'invitèrent à rester. En dernier ressort, le cuisinier le prit à son service et dit qu'il pourrait porter le bois et l'eau et évacuer les cendres. Un jour, alors que personne d'autre n'était présent, il lui demanda de monter les plats sur la table royale. Mais comme il ne voulait pas montrer ses cheveux dorés, il les dissimula sous son couvre-chef. Le roi, à qui chose semblable n'était pas encore arrivée, lui dit :

"Quand tu viens à la table royale, tu dois ôter ton chapeau !"

"Hélas votre seigneurie," répondit-il, "je ne le peux pas, j'ai méchante croûte sur la tête."

Le roi fit alors appeler le cuisinier et lui demanda comment il a pu prendre à son service un tel jeune garçon et lui ordonna de le chasser. Mais le cuisinier qui avait de l'affection pour le jeune garçon, l'échangea avec le jeune jardinier.

Dorénavant le jeune homme dû planter, arroser, tailler et creuser même par temps mauvais et venteux. Par un été torride, alors qu'il travaillait seul dans le jardin, il ôta son bonnet afin de laisser l'air le rafraîchir. Le soleil joua dans ses cheveux tant et si bien que les rayons se reflétant dans sa chevelure éclairèrent jusque dans la chambre de la fille du roi, qui bondit pour voir ce que c'était. Elle aperçu le jeune homme et l'appela :

"Garçon, apporte moi un bouquet de fleurs !"

Il remit précipitamment son bonnet et cueillit des fleurs sauvages et les assembla en bouquet. Tandis qu'il montait l'escalier, il croisa le jardinier qui s'exclama :

"Comment peux-tu apporter un bouquet de fleurs aussi misérables à la fille du roi ? Disparais et cherche les plus belles et les plus rares fleurs et rapporte-les lui !"

"Ah ! non", répondit le garçon, "les sauvages sont plus suaves et elles lui plairont mieux."

"Comme il entra dans la chambre, la fille du roi lui dit :

"Ôte ton bonnet, il ne se conçoit pas que tu puisses le conserver devant moi !"

Il répondit à nouveau :

"Je ne peux pas, j'ai une méchante croûte sur le crâne."

Mais elle attrapa le bonnet et l'arracha, les cheveux roulèrent sur ses épaules si bien qu'il était magnifique à regarder. Il voulut fuir, mais elle le retint par le bras et lui donna une pleine poignée de ducats. Il partit avec, mais n'avait pas d'attirance pour l'argent. Il les rapporta au jardinier et lui dit :

"Je les offre à tes enfants, ils pourront jouer avec."

Le jour suivant, la fille du roi l'appela de nouveau : il devait encore lui apporter un bouquet de fleurs des champs. Tandis qu'il entra, elle chercha à lui attraper le bonnet, mais il la retint avec ses deux mains. Elle lui offrit de nouveau une pleine poignée de ducats, qu'il ne voulut pas garder et les offrit donc au jardinier comme jouet pour ses enfants. Le troisième jour fut identique : elle ne put lui ôter son bonnet et il ne voulut pas de son argent.

Peu après le pays entra en guerre. Le roi rassembla son peuple pour organiser la résistance, mais il ne savait pas que l'ennemi était très puissant et disposait d'une grande armée. Alors le jeune jardinier dit :

"J'ai grandi ici et je veux faire la guerre : donnez-moi un cheval !"

Les autres rirent et répondirent :

"Lorsque nous serons partis, cherche-t-en un : nous t'en laisserons un dans l'écurie."

Alors qu'ils furent partis, il alla dans l'écurie et sortit le cheval ; il boitait d'un membre et claudiquait. Il le monta et chevaucha jusqu'à la sombre forêt. Arrivé à son orée, il appela trois fois :

"Jean DE FER ! Jean DE FER ! Jean DE FER !" si puissamment que son appel résonna entre les arbres. Bientôt apparut l'homme sauvage qui lui dit :

"De quoi as-tu besoin ?"

"J'ai besoin d'un puissant destrier, car je veux partir à la guerre."

"Tu l'auras, et plus que tu as réclamé !"

Puis cet homme rustre repartit dans la forêt; peu après, un écuyer en revint, il menait par la bride un destrier, renâclant par les naseaux et complètement harnaché. Derrière marchait une troupe d'hommes en armes habillés de pied en cape et dont les épées scintillaient dans les rayons du soleil. Le jeune homme tendit la bride de sa rossinante à l'écuyer, grimpa sur le destrier pour chevaucher devant sa troupe. En s'approchant du champ de bataille, nombreux étaient les sujets du roi qui étaient déjà tombés, il n'en restait que peu et ils s'affaiblissaient. Alors le jeune page se rua sur l'ennemi avec sa troupe comme une tornade, et frappait tous ceux qui lui faisaient face. Ils voulurent fuir, mais le jeune garçon leur tomba sur le dos et n'abandonna pas jusqu'à ce que tous furent défaits.

Mais au lieu de s'en retourner vers le roi, il mena sa troupe et son destrier vers la forêt et appela de nouveau Jean DE FER.

"Que veux-tu ?" demanda l'homme des bois.

"Reprends ton cheval et tes hommes d'armes et rends moi ma rossinante." Ainsi fut fait comme il le voulait. Alors que le roi rentrait dans son château, sa fille vint à sa rencontre et le félicita pour sa victoire.

"Ce n'est pas la mienne" dit-il "mais celle d'un chevalier étranger qui m'est venu en aide avec sa troupe." La fille voulut savoir qui était le chevalier étranger mais le roi l'ignorait et dit :

"Il a défait nos ennemis et il a disparu !"

Elle demanda alors après le jeune garçon auprès du jardinier, qui rit et dit :

"Il est revenu avec son cheval boiteux, et tous les autres ont rigolé et l'ont houspillé :

"Voici notre clop-clop de retour !" et lui demandèrent :

"Dans quel coin t'es-tu fourré et où as-tu dormi ?"

Il répondit :

"J'ai fait de mon mieux, et sans moi tout se serait mal passé !"

Alors les autres rigolèrent de plus belle.

Le roi parla à sa fille :

"Je veux donner une grande fête, qui durera trois jours, tu devras jeter une pomme dorée : peut-être l'inconnu viendra-t-il ?"

Lorsque la fête fut annoncée, le jeune garçon partit dans la forêt et appela le Jean DE FER.

"Que veux-tu ?" demanda-t-il.

"Que j'attrape la pomme dorée de la fille du roi !"

"C'est comme si tu l'avais déjà", dit le Jean DE FER. "Tu dois pour cela avoir un équipement écarlate et monter un fier renard."

Lorsque le jour fut venu, le jeune garçon entra dans le jeu, se cacha parmi les chevaliers et personne ne le reconnut. La fille du roi entra et lança une pomme dorée vers les chevaliers, mais personne sauf lui ne l'attrapa; mais à peine l'eut-il qu'il s'enfuit. Le second jour le Jean DE FER l'habilla en chevalier blanc et lui confia un cheval blanc. Une fois encore, il attrapa la pomme n'attendit pas et partit avec. Le roi était furieux et dit :

"Ce n'est pas permis, il doit se présenter à moi et me conter son nom." Il donna des ordres pour que le chevalier qui avait attrapé la pomme, s'il renouvelait son exploit, soit poursuivi et, s'il ne voulait pas revenir, qu'il soit frappé et piqué.

Le troisième jour, le Jean DE FER le vêtit de noir et lui donna un rappen (monnaie suisse) et il trouva à nouveau la pomme. Mais tandis qu'il s'enfuyait, les hommes du roi le poursuivirent, l'un d'entre eux l'approcha de si près qu'il put le piquer au mollet, mais il leur échappa. Dans sa fuite, son destrier sauta si violemment qu'il en perdit son heaume, laissant apparaître sa chevelure dorée. Ses poursuivants virent cette toison et s'en retournèrent au château et le racontèrent au roi.

Le jour suivant, la fille du roi demanda au jardinier après son jeune apprenti.

"Il travaille au jardin; le jeune idiot s'est rendu à la fête et n'est revenu qu'hier soir; il a aussi montré à mes enfants trois pommes dorées qu'il avait gagnées."

Le roi le fit donc venir et il portait toujours son bonnet sur son chef. Mais la fille du roi alla à sa rencontre et le lui arracha, ses cheveux tombèrent alors sur ses épaules. C'était merveilleux alors que tous s'émerveillaient.

"Tu es le chevalier qui est venu à chaque jour de fête chaque fois avec une autre couleur, et qui a réussi à prendre les trois pommes ?" demanda le roi.

"Oui !" répondit-il, "et voici les pommes !" dit-il en les sortant de ses poches en les tendant au roi.

"Si vous voulez plus de preuves, vous pourrez voir la blessure que vos gens m'ont infligée tandis qu'ils me poursuivaient. Mais je suis aussi le chevalier qui vous a aidé à vaincre vos ennemis."

"Si tu peux accomplir de tels exploits, alors tu ne peux être apprenti jardinier. Dis-moi qui est ton père ?"

"Mon père est un puissant roi, et de l'or j'en ai plus qu'on en peut vouloir."

"Je le vois bien", dit le roi, "Je te suis redevable, que puis-je donc faire pour toi ?"

"Oui", répondit-il, "vous pourriez m'offrir votre fille en mariage."

Alors la jeune femme sourit et dit :

"Ce n'est pas difficile ! Mais j'avais déjà vu à ses cheveux d'or qu'il n'était pas un apprenti jardinier." Elle alla à lui et l'embrassa.

Pour les noces, vinrent ses parents qui avaient perdu tout espoir de revoir leur cher fils. Et tandis qu'ils s'asseyaient à la table du festin, l'orchestre se tut, les portes s'ouvrirent et un fier roi entra avec une grande suite. Il alla au jeune prince, le prit dans ses bras et déclara :

"Je suis le Jean DE FER, un sort m'avait été jeté et j'ai été mué en homme sauvage, mais tu m'as libéré. Tous les trésors que je possède sont maintenant tiens.

ANNEXE 3

Traduction

Programme détaillé du rite initiatique 21.6 – 24.6.2007

Jeudi 21 juin 2007

<i>Quand</i>	<i>Qui</i>	<i>Quoi</i>	<i>Matériel</i>	<i>Préparation</i>
16.00		<p>Aller chercher Olivier et Boris à la gare et la clef pour la cabane.</p> <p><i>Monter 2 tentes</i> <i>Préparer souper (saucisses)</i> <i>Chauffer l'eau pour le thé</i></p>	<p>Tente pour 3 pers. Tente pour 4 pers.</p>	
18.30		<p>Ulrike va chercher les internes à l'école Patrick vient avec ses parents 18.45. Distribution des tentes</p>		
19.15	Ulrike	<p>Teaching 1 a) fumigation b) introduction rituel c) cartes à thèmes d) construire le cercle de pierres (descente dans le royaume des ombres (<i>Schattenreich</i>, ndr) /mort-résurrection= Elargissement de ton être (<i>Selbst</i>, ndr))</p>	<p>Bâton de paroles. Coquillage pour la fumigation. Plume, allume-feu.</p> <p>Cartes, cartes vierges Stylo épais</p>	
		<p>Chanson Conte év. « L'eau de la vie » (<i>Wasser des Lebens</i>, ndr)</p>		

Vendredi 22 juin 2007

7.45		Lever, déjeuner		
8.45		<p>Teaching 2 a) séparation illusions- perceptions b) outils -Transe -Parler à haute voix -Connexion au-delà de l'espace -Cérémonies</p>		
9.15 à 11.15		<p>Exercices dans la nature (2h) a) déplace toi lentement (15 min.) b) suit ce qui attire ton attention c) trouve qqch. de repoussant, raconte à haute voix ce qui te dérange, ce que tu trouves beau d) trouve symbole pour ton enfance</p>		

Vendredi

Quand	Qui	Quoi	Matériel	Préparation
9.15 à 11.15		<i>Pendant ce temps : tendre les bâches, préparer le dîner.</i>		
11.15		Tour du groupe - Échange sur le vécu		
12.15		Dîner		
14.00		Teaching 3 a) système de sécurité b) introduction place	Sifflet à roulette Bloc de papier	Numéro médecin Numéro ambulance
15.00		Exercices dans nature (2.5 h) -se déplacer comme ci-dessus (se laisser guider, fil au nombril... sans but) Devoir : "Trouve une place particulière pour demain". Au retour : inscription sur la carte. Monter la bâche si le temps.	Montres de réserve. Réveil. Carte topograph. Agrandissement carte locale. Stylo	
		<i>Pendant ce temps : chercher les pierres pour le cercle</i>		
18.00		Souper = début du jeûne Laxatif (Ausleiten, ndr)	Laxatif en poudre	
18.30		Teaching 4 a) parler de la place. b) tour du groupe sur le sujet de la peur (<i>Angsrunde</i> , ndr). c) préparation (dangers, répéter le syst. de sécurité / attribution des « buddy » (camarade, ndr), faire son sac, remplir les bidons d'eau) d) contrôle des tiques		
		Pause		
		Teaching 5 –groupes séparés Vers quoi je vais a) poser les photos de femmes / hommes- en choisir 2 b) échange, qu'est-ce qui m'attire dans ce visage = reflet de soi-même. c) recueillir représentations (stéréotypes, ndr) courantes de femmes/ hommes = les mettre en jeu...		

Vendredi

21.00		Feu- brûler l'enfance a) pensées autour du sacré espace/ temps. b) raconter (un événement de ndr) enfance. c) chacun donne son symbole de l'enfance avec quelques phrases dans le feu. d) "Je sors en tant que jeune femme / homme, qui..." Ensuite silence. Construire le cercle <i>de pierre</i> (<i>Schwellenkreis</i> , cercle du seuil, ndr)	Bâton de parole	
-------	--	---	-----------------	--

Samedi 23 juin 2007

Ca. 6h		Lever Avec tambourin / hochet Fumigation au-delà du seuil (<i>über die Schwelle räuchern</i> , ndr)	Réveil Coquillage fumigation Plume, feu Sauge	
		Camp de base - Garder le seuil. - Bricoler les « give-aways »(cadeaux, ndr) - Préparer la soupe/ salade de fruits pour demain matin. - Démontez les tentes.	Cuir Ciseaux Aiguille, fil Plumes Natel Adaptateur, Chargeur	Acheter du fil rouge

Dimanche 24 juin 2007

6.00		Préparation le matin - Disposer les matelas près du seuil - Préparer du thé. - Mettre la table. - Bol d'eau. - Décorer le seuil. Fumigation retour au-delà du seuil (<i>über die Schwelle zurückräuchern</i>, ndr)	Réveil. Coquillage fumigation. Plume, feu Sauge Essuie- main	
		Déjeuner Chacun reste encore en soi (<i>bei sich verweilen</i> , ndr) dessiner Mandalas ou écrire dans son journal.	Grand bloc de dessin. Neocolor. Journal sous-main.	
9.30	Ulrike	Arrivé des parents a la cabane		
10.15	Ulrike	Raconter les histoires a) Fumigation b) Introduction Ulrike c) Histoires	(réveil) 2 pierres Bâton de parole <i>give-aways</i>	

Dimanche

Quand	Qui	Quoi	Matériel	Préparation
		(2-3 fois env. 45 min. y compris chanson) - Chanson - Miroir Ulrike - Give-aways - Statement (déclaration, commentaire, ndr) parents - Chanter la chanson		
13.00		Dîner « canadien » (partagé, ndr)	Assiettes en plastique. Couverts en plastique. Tasses	
14.00	Ulrike	2. raconter les histoire (2-3)		
16.30-17.30		Mot de la fin Comment ça continue ? - Conte (<i>Märchen Rest</i> ndr) la crise de ce côté-ci du seuil. - Laisser agir (<i>wirken lassen</i> , ndr) - Autre offres de rituels (pub, ndr) Départ... (Internes souper avec parents ou direct à l'internat)		