

# *Tristes les psycho-tropiques ?*

*A propos de Jean-Loup Amselle et de la "fièvre de l'ayahuasca" dans la forêt amazonienne<sup>1</sup>*

Stefania Consigliere<sup>2</sup> – Piero Coppo<sup>3</sup>

1. Une méthodologie de recherche...
2. ... qui est une prise de position politique
3. Notes philosophiques
4. Dans le miroir
5. La « filière » du chamanisme amazonien
6. Guérir ?
7. Questions sans réponses

Jean-Loup Amselle, anthropologue et ethnologue de renommée internationale, *directeur d'étude* à l' *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* à Paris, rédacteur en chef de la revue *Cahiers d'études africaines*, connu par ses travaux sur les questions de l'identité, du métissage et du multiculturalisme, vient de publier (Octobre 2013) un livre qui a comme titre *Psychotropiques* et qui est dédié à la « fièvre de l'ayahuasca dans la forêt amazonienne ». L'intention de l'Auteur, déclarée dès les premières pages et continuellement confirmée, vaut un long commentaire. Son texte, en effet, nous paraît important beaucoup plus à cause des problèmes, questions et demandes qu'il soulève et par le positionnement qu'il prend dans le champ étendu des relations entre l'Occident et le reste du monde, que par les contenus ethnographiques qu'il présente.

En bref : une vague d'irrationalisme serait en train de se propager dans l'Occident scientifique, illuministe et rationnel. Cet irrationalisme serait tout à fait cohérent avec les dernières évolutions du capitalisme contemporain, définit par Amselle comme nomade, ou, mieux, comme chamanique et addictif, pour souligner ainsi ses capacités de séduction de nature symbolique parce que liées à la consommation de substances psychotropes ou hallucinogènes. A ce capitalisme nomade (caractérisé par l'individualisme, la compétition de tous contre tous, le *cocooning* et le repli de l'individu sur soi), les « psychotropiques » fourniraient des instruments de subjectivation parfaitement en ligne avec ses exigences. De manière plus générale, il faudrait, d'après A., le situer dans l'horizon du déclin du rationalisme occidental et de l'expansion du nouvel ordre capitaliste et toutes les formes d' « exploration de soi » (*new age*, développement personnel, thérapies alternatives, etc.) qui contribueraient à placer, et à maintenir, les humains comme capital-compatibles. Entre autres, donc, le tourisme à long cours en direction des chamans et guérisseurs des zones tropicales de la planète.

Par « psycho-tropiques » A. signifie donc en même temps une zone géographique (les tropiques) et la destination, le mouvement, le tropisme d'un pèlerinage toujours plus peuplé de chercheurs et explorateurs, laïcs et savants, en grand partie provenant de l'Occident ou des zones occidentalisées de la planète. Ces mouvements migratoires vers d'autres sources de savoir, connaissance et soins et leurs représentants (que Amselle identifie, pour l'Amazonie, aux *ayahuasqueros* et, pour l'Afrique, avec les prêtres du Bitwi) *ne seraient rien d'autre que<sup>4</sup>* le

---

<sup>1</sup> Article publié en italien dans *Erreffe - La ricerca folklorica*, revue semestrielle n°67-68, avril-octobre 2013.

<sup>2</sup> Consigliere Stefania, anthropologue, DISFOR, Université de Gênes ([www.unige.it](http://www.unige.it)) et Laboratorio Mappa ([www.laboratoriomappa.org](http://www.laboratoriomappa.org)), [stefania.consigliere@unige.it](mailto:stefania.consigliere@unige.it)

<sup>3</sup> Coppo Pietro, médecin ethnopsychiatre, ORISS ([www.oriss.org](http://www.oriss.org)) et Centro Studi Sagara ([www.centrosagara.it](http://www.centrosagara.it)), [pierocoppo@gmail.com](mailto:pierocoppo@gmail.com)

<sup>4</sup>Cette expression, "rien d'autre que" revient souvent, sous cette formulations ou d'autres similaires, dans le texte d'Amselle. Freud l'a aussi utilisée fréquemment pour, comme le dit Isabelle Stengers (« Intervento al Master Etnomedicina ed Etnopsichiatria, Genova 2008 », *i Fogli di ORISS*, 31/32, 2009, pp 35-35) blesser le sentiment de supériorité des humains, comme l'avaient déjà fait Copernic et

symptôme de la dérive néoromantique et irrationaliste de la pensée occidentale (qui fut, grâce aux Lumières, scientifique, matérialiste et positiviste<sup>5</sup>) et de l'assujettissement (l'aliénation) d'individus totalement dépourvus de capacité critique envers le capitalisme hypermoderne; et cela surtout à partir du moment où le marxisme (et, plus en général, les mouvements de contestation, résistance, action et réflexion collective) ne seraient plus « à la mode ».

Pour démontrer cette hypothèse, et notamment « l'enchaînement de l'individu à lui-même en tant que sujet enchaîné au système » (p. 12) par l'ayahuasca et l'iboga, nouvelle version des religions de l'Occident déjà classées comme opium des peuples, A. a séjourné au Pérou entre 2008 et 2012 (quatre séjours de un mois) pour effectuer une recherche ethno-anthropologique surtout dans les zones de Tarapoto, Pucallpa et Iquitos, zones chaudes du « tourisme de l'ayahuasca ». Cinquante interviews à des *curanderos*, touristes et d'autres personnes impliquées dans le phénomène à Tarapoto, Lima, Trujillo et Paris ont été ainsi effectuées et enregistrées; quelques-unes ayant été réalisées par e-mail. A partir de cette enquête, A. a écrit un livre qui, sans aucune nuance, est une condamnation de la « filière » entière du chamanisme amazonien.

## 1. Une méthodologie de recherche...

Ici se pose une première question, question de méthode.

A. déclare que son travail « relève d'une sociologie multi-située ou extensive et donc, en aucun cas, d'une anthropologie intensive entreprise dans une localité unique et faisant partie, à ce titre, de l'observation participante. » (p. 20) En réalité, le texte se situe entre l'enquête de presse, la recherche anthropologique et la dénonciation. Il est possible que, sous l'urgence du débat, le texte ait été écrit à la hâte, ce qui pourrait expliquer une série d'imprécisions (par exemple : les études anthropologiques sur le perspectivisme ne pourraient pas facilement être classés comme « propagateurs de la foi chamanique » ; le mot anglais *awareness* ne pourrait pas être traduit en français comme *clairvoyance*, etc.).

Mais même en admettant cette hâte, et en la justifiant, il y a d'autres questions plus importantes. Par exemple, celle du positionnement du chercheur en ethno-anthropologie, déjà soulignée dans l'*Introduction* : « il faut ici aborder la sempiternelle question de la participation de l'observateur et celle de son implication dans la vie des acteurs du terrain étudié, en l'occurrence ici tout ce qui tourne autour de la prise d'ayahuasca. » (ibidem) Amselle a choisi d'étudier le phénomène sans jamais participer à une cérémonie qui prévoit la consommation de cette boisson, ce qui a motivé la méfiance de certains de ses informateurs et, en quelques cas, l'interruption de toute possibilité de communication. Différemment de ce qu'A. laisse supposer dans ce livre, on ne meurt pas de ayahuasca<sup>6</sup>. Il y a des groupes d'indiens (hommes, femmes et enfants) qui assument plus ou moins régulièrement cette substance depuis des générations, sans qu'on ait pu démontrer, même dans les études scientifiques les plus récentes, une quelconque toxicité aiguë ou chronique (voir les résultats de *The Hosca Project*, commencé en 1993 et dont les résultats ont été publiés dans des revues scientifiques les années suivantes).

Il s'agit donc d'un positionnement fort, qui nécessite d'une motivation de la même force. Pourquoi donc, au long de quatre mois d'interviews et d'explorations sur le terrain, souvent en compagnie d'informateurs qui connaissent le phénomène pour l'avoir vécu maintes fois, Amselle n'a pas eu la curiosité, la disponibilité ou le courage de participer directement à la chose qui l'intéressait et qu'il était en train d'étudier ?

Amselle dit que partager l'expérience de l'ayahuasca avec les « touristes mystiques » ou à la recherche des soins aurait été tout à fait illusoire, inutile pour un gain dans la compréhension du phénomène étant donné qu'il s'agirait toujours d'expériences subjectives, idiosyncrasiques, uniques<sup>7</sup>. D'après A., on pourrait croire que cette substance pourrait véhiculer de véritables enseignements, comme le pensent les *curanderos* de l'Amazonie,

---

Darwin, se proposant de dévoiler la "vraie" nature du phénomène en la réduisant à son sens littéral. Voir à ce propos aussi Coppo P. – S. Consigliere "Al di là di Totem & Tabù. Il punto di vista dell'etnopsichiatria", sous presse dans la revue *Palinsesti*.

<sup>5</sup> Ce point de vue ne prend en considération dans la tradition occidentale que le produit de la culture dominante qui jusqu'à aujourd'hui a vaincu toutes les autres; en réalité dans les replis de l'histoire nombreux sont les exemples d'autres conceptions du monde et de manières de le connaître et de l'habiter qui ont surgi et se sont établies dans les périphéries ou dans les interstices de cette histoire. Et, à propos de complicités, il faudrait prendre aussi en considération celles existant entre scientisme, techniques, idéologies du progrès et de l'évolution linéaire avec l'exploitation illimitée et la destruction des ressources naturelles.

<sup>6</sup> Un seul décès suite à une crise sérotoninergique a été documenté chez un homme qui était sous traitement avec antidépresseurs.

<sup>7</sup> Toutefois, les premiers Auteurs qui ont décrit les expériences en groupe avec l'ayahuasca ont souligné des correspondances fréquentes et surprenantes entre les vécus de personnes qui n'avaient que peu de choses en commun.

seulement si on ne tient pas compte de tous les phénomènes de suggestion qui sont à l'œuvre dans ce type de pratiques. Les visions ou « hallucinations »<sup>8</sup> seraient donc le résultat d'idiosyncrasie personnelle et non de connexions avec une altérité active. « Penser autrement revient à souscrire au point de vue mystique du petit milieu des promoteurs de l'ayahuasca ou des anthropologues 'perspectivistes' qui dotent cette plante de propriétés anthropomorphiques et qui estiment qu'elle est capable de communiquer avec les humains et donc de les 'diriger' ou de leur délivrer un enseignement. » (p. 22)

Le doute est légitime et clair. Mais le moyen le meilleur pour documenter et démystifier cette croyance (et en même temps pour éviter la méfiance et la fermeture des informateurs interviewés, ou la suspicion que se soustraire à l'expérience soit le symptôme de la peur d'abandonner une distance défensive, ou de peurs justement idiosyncrasiques) ne serait-ce pas plutôt de participer au moins une fois à une cérémonie avant, pendant ou après la recherche sur le terrain ? Dans l'*Introduction*, la réponse à cette question apparaît comme défensive : « je ne vois pas en quoi cette enquête serait délégitimée parce que je me suis abstenu d'absorber cette substance hallucinogène. » (p. 21) Admettons volontiers que la recherche ne soit pas, à cause de ce choix, délégitimée. Comme il n'est pas nécessaire de se faire torturer pour faire une recherche sur la torture, ni se faire initier au « monde d'en bas » pour mener une recherche sur la sorcellerie, il n'est pas nécessaire de consommer l'ayahuasca pour parler de la filière chamanique amazonienne. Au contraire, qui « parle du dehors » dispose parfois de perspectives inédites sur le phénomène, et peut arriver à des conclusions de grandes utilités aussi pour ceux qui « sont dedans » - *mais à conditions que l'on connaisse les limites de son approche et qu'on fasse une bonne utilisation de son pouvoir*. Et c'est justement ici qu'Amselle, subrepticement, mélange les plans et fait valoir son prestige académique à la place s'une connaissance directe.

Essayons de clarifier davantage. C'est un acquis pour l'anthropologie le fait que formuler des jugements de valeur sur ses propres « objets d'étude » (qu'ils soient des sujets, sociétés, croyances ou pratiques) est une entreprise extrêmement délicate, qui demande une fine connaissance de son propre champ et une disposition d'âme fermement diplomatique. Ce qui ne signifie pas que le jugement soit impossible, mais seulement, et c'est une des recommandations de Georges Devereux<sup>9</sup>, qu'avant de l'émettre il faille avoir bien travaillé son propre contretransfert culturel. Ce qui signifie savoir faire la part entre ce qui est à soi (ses propres goûts et dégoûts) et ce qui appartient à l'autre.

Cependant dans son livre Amselle émet, sur la base d'une recherche socio-anthropologique pas trop soignée, un jugement professionnel, tout à fait idiosyncrasique et négatif. Il disqualifie un phénomène qui devrait, avant d'être classé et avant de formuler un jugement basé, comme nous le verrons, sur des arguments souvent fallacieux, se doter d'un tout autre approfondissement. Il s'agit donc d'une opération au moins ambiguë, qu'il serait impossible à accepter d'un anthropologue à ses premières armes (qui, pour accéder à la filière de l'anthropologie, doit démontrer connaître et respecter les précautions méthodologiques minimales) et d'autant plus douteuses du fait de la renommée d'A. et du prestige de sa position académique. Nous sommes en présence d'un abus évident de pouvoir qu'on peut discerner et dénoncer simplement à partir des règles de base de la discipline. Amselle se permet ce type de jugement à partir de sa réputation, et non de la qualité de ses recherches. Opération téméraire et trop facilement critiquable et dont les raisons doivent se trouver ailleurs.

## **2. ... qui est une prise de position politique.**

A partir de sa position de grand académicien, Amselle signe la condamnation de la « fièvre de l'ayahuasca » ; et toutefois le jugement qu'il émet et les arguments qu'il emploie n'appartiennent pas seulement à sa personne, mais évoquent et expriment la position d'un groupe (culturel, politique, social) qui le fait parler et dont il devient le représentant. Il s'agit d'un point crucial : le contexte dans lequel ce texte se situe est, du début jusqu'à la fin, politique. Il ne s'agit pas, pour Amselle et son groupe, de comprendre ou expliquer, mais de contrecarrer et combattre une cosmovision divergente et, selon leur point de vue, dangereuse. Cette urgence politique

---

<sup>8</sup> Le mot "hallucination" est ambigu, si la nature et les caractéristiques du phénomène auquel on se réfère ne sont pas spécifiées. Voir par exemple Jaspers Karl, 1959, *Psychopathologie générale*; mai aussi Sacks Oliver, *Hallucinations*, Adelphi 2013. Voir aussi, pour ce qui concerne les « hallucinations » dues aux psychotropes, Fortier M. *Statut épistémique et ontologique des hallucinations. Contribution à une théorie des hallucinogènes*, Mémoire de Master 2 en philosophie contemporaine, 2011-2012, EHESS, ENS, Paris.

<sup>9</sup> Devereux G. 1967 *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Flammarion, Paris 2012.

pourrait être la plus grande qualité de ce livre, si elle était déclarée ; c'est à dire si elle se manifestait comme confrontation et collision entre positions différentes, plutôt que comme mépris et disqualification.

La « fièvre de l'ayahuasca » est le point de visibilité de quelque chose de plus inquiétant et qui produit une fracture dans le monde de la discipline à laquelle A. appartient. Souscrire le point de vue du groupe restreint des « promoteurs de l'ayahuasca » ou des anthropologues « perspectivistes » serait pour lui assumer une position régressive, qu'il refuse. « Cette question débouche à son tour sur la formidable révolution épistémologique qui affecte notre époque, révolution non pas au sens d'un bouleversement, mais d'un retour à un paradigme que l'on croyait oublié et qui ressurgit aujourd'hui sous la forme d'un nouvel avatar du romantisme. » (p. 22) Si s'agit donc de révolution, il faut prendre parti ; et Amselle en prend un qui a des conséquences et implications de grande importance.

En quelques pages (pp. 25 – 49) A. règle ses comptes avec tout un monde, une tendance qui anime l'ethno-anthropologie du vingtième siècle. Pour lui, l'Occident a été marqué par le déclin du rationalisme à cause de l'affirmation de l'hyper-modernité, des *cultural studies* et du post-colonialisme. Ce fait aurait produit des importants dégâts à cause de l'utilisation généralisée du relativisme culturel et, en conséquence, de l'abandon de l'idée d'unité, d'universalité de l'espèce humaine. Déjà chez Lévi-Strauss cette dérive était, d'après A., potentiellement présente, notamment dans les textes rédigés pour l'Unesco, comme *Race et Histoire* ou *Race et Culture* ; mais elle a été tempérée par une autre ligne de pensée, celle-ci universaliste, qui opposait nature et culture, comme dans les *Structures élémentaires de la parenté*. Parmi ses disciples, toutefois, l'autre ligne de recherche l'a emporté, celle liée à la « pensée sauvage » (un oxymoron pour Amselle ?). Les héritiers contemporains de Lévi-Strauss ont ensuite fait un saut ultérieur, en refusant de légitimer la distinction entre nature et culture et en montrant comment toute culture travaille à sa manière cette opposition, jusqu'à la juger parfois insignifiante. Fin, donc, de l'idée que au-dessous ou au-dessus de la multiplicité et diversité des cultures, des multiples et différentes visions de l'homme-dans-le-monde, il y aurait une seule nature : universelle, réelle et valable pour tout le monde, dont la vérité devrait être étudiée et documentée par la seule « vraie connaissance », celle de la Science.

Evidemment, expérimenter et adopter cette perspective peut être une « catastrophe » : elle ouvre pour la connaissance et les traditions occidentales un abîme qui peut donner des vertiges. Ici il vaut mieux laisser la parole à A. :

Le post-lévi-straussisme, plutôt que le post-structuralisme, est donc un hyper-relativisme. Il exige un traitement égal, une « charité épistémique » envers toutes les cultures, chacune porteuse d'une « épistémologie » ou d'une « ontologie », ce qui est le propre du relativisme culturel, mais qui va beaucoup plus loin dans la voie d'un hyper-relativisme généralisé en accordant une identité de statut épistémologique à tous les « règnes », qu'il s'agisse du règne végétal, animal ou humain. Dans cette nouvelle configuration, on peut ainsi concevoir que les plantes amazoniennes « enseignent » ou « dirigent », ou que les animaux de la forêt soient dotés de formes de pensée à l'instar des humains qui le chassent. (p. 27)

Cette *révolution épistémologique*, dont les signes précurseurs se retrouvent en Jacques Derrida ou Elisabeth de Fontaney, se développe chez Bruno Latour, Marshall Sahlins, Eduardo Viveiros de Castro, Philippe Descola, Benny Shannon et trouve dans le mouvement connu en anthropologie comme *ontological turn* son développement et sa formulation accomplie.

Pour étudier ce qu'il appelle la « filière chamanique »<sup>10</sup> en Amazonie, Amselle choisit donc une approche et un parcours qui lui permettent de constater, ou plutôt dénoncer, « la cohérence intellectuelle qui unit ce discours anticartésien, savant, institutionnalisé, visant à ôter à l'homme la maîtrise et la possession de la nature, à celui de l'étage inférieur, occupé par les promoteurs de l'ayahuasca comme Jan Kounen, Jeremy Narby ou Vincent Ravalec » (p. 28). Ces derniers – artistes, experts en communication et anthropologues « déclassés » et autodidactes – fonctionneraient comme courroie de transmission entre les positions élaborées dans le milieu restreint des experts et des universitaires partisans de la théorie de la multiplicité des mondes et le grand public.

---

<sup>10</sup> « Filière », comme il l'explique à la p. 77, dans le sens des économistes: le processus de production du chamanisme amazonien qui ajoute de la valeur au produit qu'il crée.

Tous, partageraient « l'idée selon laquelle il faut faire corps avec le groupe étudié, reprenant donc en cela le principe batesonien du refus de la distinction du sujet et de l'objet de la recherche » (p. 41).

« Telle est la nouvelle anthropologie ou la nouvelle philosophie irrationaliste qui est en train de s'édifier sous nos yeux... et l'on peut conclure qu'il n'existe plus de solution de continuité entre anthropologie, chamanisme et tourisme puisqu'a disparu l'attitude de distance des anthropologues à l'égard de la sorcellerie, phénomène qu'ils traitaient naguère comme un système de « croyances » en non comme un phénomène existant réellement. Tout le mouvement de dissociation opéré par les Lumières, même s'il faisait malencontreusement des chamanes, à l'instar des curés, des imposteurs, des jongleurs ou des sortes de prestidigitateurs habiles à tromper leurs clients, avait néanmoins le mérite de s'interroger sur la véracité de cette ou de ces pratiques. On ne peut que déplorer que ce courant d'idées ait subi un renversement total de perspective avec l'essor du romantisme et la réhabilitation de visions désormais considérées comme aussi objectives que le monde physique. L'anthropologie romantique ou post-moderne se contente donc d'enregistrer l'ensemble des discours émis à propos du chamanisme et de la sorcellerie sans donner la priorité ou la préférence à l'un des quelconques énoncés émis à ce propos. « *Anything goes* », déclarait naguère Paul Feyerabend : tout se vaut, et la sorcellerie azande vaut bien la physique théorique, elle-même à la recherche de la « particule de Dieu » et de l'existence d'autre univers qui ne seraient pas régis par ses lois. Face à cette mise en équivalence de toutes ces « épistémologies » ou de toutes ces « ontologies », la seule opposition vient des adversaires de l'ayahuasca, interdite en France depuis 2007, et dont la Miviludes<sup>11</sup> s'acharne à traquer [*et à persécuter, note des AA.*] la moindre promotion. » (pp.44-47)

Comme on le voit, l'enjeu pour Amselle en se proposant d'étudier comme anthropologue et ethnologue le phénomène de la « fièvre de l'ayahuasca dans la forêt amazonienne », est de taille. Par exemple, il évoque le fantôme, ou la possibilité, de dynamiques sorcières par rapport auxquelles pour être protégés il ne suffirait pas de ne pas y croire<sup>12</sup>. Mais, finalement, c'est une question de principe : il y va de la certitude qu'il y a *une* vérité, qu'il n'existe qu'*un* seul monde dont la tradition cartésienne garde les clés, et que l'on peut explorer avec les instruments de la pensée logique et de la tradition scientifique nés de la « grande partition »<sup>13</sup> ; tout le reste *ne doit être rien d'autre que* croyance, superstition, duperie ; irrationalisme, néo-romanticisme. Il ne s'agirait pas d'une *révolution* (comme le prétendent les partisans de la « nouvelle » onto-épistémologie<sup>14</sup>), mais d'une *révolution*, régression, re-effondrement sans aucun gain de connaissance dans un passé, dans la *dark side* que les Lumières avaient, ou au moins semblaient avoir réussi, à dissoudre<sup>15</sup>.

### **3 Notes philosophiques**

Avant d'avancer dans l'analyse du texte, il vaudrait mieux s'arrêter un moment sur quelques passages philosophiques, simples à l'apparence, mais qui en réalité, comme le cheval de Troie, cachent le gros de l'armée conceptuelle mobilisée par l'Auteur. En faisant la liste des « académiciens romantiques, Amselle écrit :

---

<sup>11</sup> La *Mission Interministérielle de Vigilance et Lutte contre les Dérives Sectaires*, qui dépend directement du premier ministre français, a essayé sans succès de faire condamner les représentants de quelques institutions qui, en Amérique Latine, utilisent les « plantes maîtresses » de la tradition amazonienne dans le traitement des toxicomanies.

<sup>12</sup> Nier l'existence de la sorcellerie (comme phénomène physique, et comme modalité de relation entre les humains marquée par des intentions d'assujettissement, vexation et maléfice) signifie ne pas connaître pas ses modalités d'action et donc, pour qui vit dans des mondes où la sorcellerie est une pratique et un modèle partagé, ne pas disposer d'instruments de décodification et de protection. C'est risquer sa sécurité personnelle.

<sup>13</sup> Voir par exemple Stengers I., 1994, « Le Grand partage »,  *Nouvelles Revue d'Ethnopsychiatrie*, 27, 7-19

<sup>14</sup> « Nouvelle », même si le long de toute l'histoire de l'Occident des mouvements minoritaires, hérétiques et révolutionnaires l'ont préparée, alimentée et soutenue.

<sup>15</sup> A propos de l'épithète « romantique » qu'Amselle utilise pour ses cibles critiques, on peut noter qu'historiquement le romantisme n'est pas une réponse aux Lumières, mais leur est contemporain; et que dans le romantisme les forces archaïsantes et souvent réactionnaires cohabitent avec des forces révolutionnaires encore plus anticapitalistes que le marxisme. Voir Löwy Michael – Sayre Robert 1992 *Révolution et mélancolie*, Payot, Paris

[tous, ils] font partie de tout un courant anticartésien et anti-Lumières, en un mot antirationaliste, qui exprime sa foi dans la transe, l'hypnose et l'invisible, phénomènes eux-mêmes associés aux prémonitions, aux intuitions et à la télépathie. Ce courant, dont la force repose sur la double appartenance de ses membres au monde académique et à celui de l'irrationnel (...) (p.106)

Il s'agit d'un bon exemple des modalités argumentatives de ce texte qui à plusieurs reprises mélange phénomènes et positions différentes dans le même panier : celui de « tout ce qui n'appartient pas à la tradition des Lumières ». Examinons les détails. Pour commencer, anticartésiens et anti-Lumières ne sont pas des synonymes d'antirationalistes. Il est possible de rester parfaitement rationalistes (c'est-à-dire, supposer que la réalité soit gérée par des lois qui, au moins en principe, soient compréhensibles à la raison humaine) tout en n'opposant pas *res cogitans* et *res extensa*. Et la confiance dans la raison n'implique pas nécessairement le projet politique de sortie de l'état de minorité. Et encore : transe, hypnose et invisible (une pratique extra-occidentale la première, une technique européenne la deuxième et une conceptualisation occidentale de phénomènes extra-occidentaux la troisième) sont des termes qui se réfèrent à théories, contextes, moments historiques et phénomènes extrêmement divers et qui ne sont nullement associés de manière univoque, comme l'Auteur le laisse entendre, à prémonitions, intuition et télépathie (phénomènes, à leur tour, totalement hétérogènes). A noter aussi le glissement, à distance d'à peine quelques lignes, entre *antirationalisme* et *irrationalisme*.

La polémique philosophique à propos du rationalisme, antirationalisme et irrationalisme est longue et subtile, et admet plusieurs positions. Tout dépend, en dernier ressort, de ce que l'on entend par raison. Lorsque Amselle, et avec lui une bonne partie des rationalistes, écrit « raison », il pense en réalité à « la pensée logique-déductive ». Il s'agit d'une interprétation de raison valable comme une autre, mais il faut le préciser. Sans cela, on court le risque d'imposer subrepticement sa propre interprétation comme la seule valable. Mouvement qui réplique, dans le domaine terminologique, une autre imposition, bien plus draconienne : l'imposition de la modalité personnelle de raison comme la seule valable, capable de rejeter toutes les autres dans le chaudron magmatique, et méprisable, de l'irrationnel. Dans cette bande de réprouvés on peut rencontrer, d'après la définition d'Amselle, Bruno Latour, Philippe Descola, Marshall Sahlins, Jacques Derrida (cités explicitement) ; et, implicitement, Isabelle Stengers, Tobie Nathan, Mike Singleton ; tout le féminisme ; le paradigme indiciaire de Ginzburg ; l'analogie de Melandri ; l'archéologie de Foucault ; l'individuation de Simondon ; toute la psychanalyse et de façon plus générale toutes les manifestations de la connaissance qui ne se basent pas seulement sur la logique déductive (même en ne mobilisant pas toute l'artillerie théorique, notons que dans l'enfer des damnés la compagnie est bien plus agréable que dans le paradis rationaliste).

Amselle situe ici, dans son économie argumentative, son attaque à Feyerabend : « *'Anything goes'*, déclarait naguère Paul Feyerabend : tout se vaut, et la sorcellerie azande vaut bien la physique théorique ... 47) On rencontre souvent des énoncés comme celui-ci dans une certaine littérature 'rationaliste' : au point qu'un lecteur distrait, ou jeune, pourrait croire que Paul Feyerabend ait vraiment dit que « *anything goes* », que tout équivaut à tout, qu'il n'existe aucun critère possible pour discriminer entre propositions, pratiques, résultats et hypothèses. Malheureusement il n'en n'est pas ainsi et la citation sur laquelle tout le raisonnement fallacieux de A. se base est tout simplement erronée : une trahison de la pensée de Feyerabend et, en même temps, de l'obligation pour tout intellectuel de vérifier ses sources. Feyerabend n'a jamais dit que tout marche, tout est science, tout va bien ; il a plutôt dit que tout ce qui fonctionne est science : « *anything that goes* ». Il n'a pas dit que tout fonctionne, tout est science ; mais que tout ce qui fonctionne peut être admis comme savoir légitime. Donc, avec le permis d'Amselle, la sorcellerie azande, comme dispositif conceptuel explicatif, prédictif et actif auprès d'une population spécifique, est quelque chose qui fonctionne exactement comme la physique théorique est un dispositif qui fonctionne dans nos laboratoires.

Il est significatif que les traîtres de la pensée de Feyerabend laissent tomber, de sa proposition la plus célèbre, le *that* qui, en relativisant, laisse ouverte la question du fonctionnement, des critères, des attentes. Il s'agit de la meilleure façon de désactiver sa puissance critique et faire semblant que la question ne se pose plus. Feyerabend proposait de porter attention au monde, d'accueillir les messages divergents sans les réduire nécessairement à notre code interprétatif : science est tout ce qui fonctionne. On laisse ainsi ouverte justement la question du temps, des circonstances, des modalités, des contextes de ce fonctionnement. L'*anything goes* de l'hyper-relativisme, par contre, est l'autre face de l'universalisme colonialiste. Etant donné que la seule vérité vraie (celle

rationaliste, logique, déductive, scientifique) ne peut plus être universelle, alors il n'y a plus aucune vérité ; tout équivaut à tout et aucun discours ne peut s'opposer (en se référant au sens commun, à la raison, à l'éthique) à celui de qui dispose davantage de pouvoir ; car la seule vérité qui compte est la quantité de pouvoir qu'on détient.

Dans cette opposition, Amselle lutte contre l'hyper-relativisme à partir d'un universalisme qu'on peut, avec raison, définir comme colonialiste : seul le rationalisme scientifique et occidental pourrait, dans cette perspective, produire un savoir valable, un vrai savoir. Et, en trahissant le relativisme avisé de Feyerabend, il prend en même temps position contre un siècle et demi de réflexions sur la multiplicité, le complémentarisme, les épistémologies et les ontologies multiples, les sciences plurielles, les réflexions philosophiques sur le fondement ; contre toutes les expérimentations qui, se mouvant aux frontières entre savoirs, cultures et sujets, ont permis l'élaboration créative de ce qui a caractérisé le siècle passé : l'émergence, au cœur même des sciences les plus formelles et rigoureuses (y comprise la logique) de la contradiction et du paradoxe<sup>16</sup>.

#### **4. Dans le miroir**

A., une fois éclaircies ses motivations et intentions, qui sont en même temps les motivations du travail sur le terrain (quatre mois en quatre ans) et de la méthodologie qu'il a adoptée, cherche à entrer « à l'intérieur du miroir », c'est-à-dire à chercher la motivation du pèlerinage qui pousse tant d'enfants de l'Occident vers la forêt amazonienne. Ces pèlerins, considérés comme des touristes, seraient « à la recherche d'eux-mêmes par la fréquentation d'autres »<sup>17</sup>. Mais quelle serait, d'après Amselle, l'altérité qui les attire ?

D'une part, une altérité postiche. Comme dans d'autres travaux Amselle avait voulu démontrer que les identités fortes n'existent pas, que les ethnies et les tribus sont des constructions variables de dynamiques sociales et économiques, ainsi la forêt amazonienne et les représentants des traditions de soins n'auraient aucune substance, il ne seraient rien d'autre que des constructions culturelles, aujourd'hui largement le résultat d'opérations mass médiatiques<sup>18</sup>. D'autre part, une altérité endo-psychologique car, d'après Amselle, « l'objectif de certains voyageurs se superpose partiellement ou totalement au champ d'interventions des psychanalystes. »

Étant donné qu'il s'agit d'altérité, la référence à Lacan est obligatoire. Le sujet moderne, obligé à la jouissance par l'obsolescence de l'Autre, est poussé à consommer toutes les offres que la société hypermoderne propose sur le marché de la construction d'un Moi disponible à toutes les expériences, celles offertes par la contre-culture, le psychédélisme et le *New Age* comprises. Mais pourquoi ces « touristes », plutôt que consommer sur le lieu d'origine des substances qui aujourd'hui circulent, même étant illégales, dans les marchés clandestins et sur Internet, s'engagent en de longs, pénibles et coûteux voyages en Afrique ou Amazonie pour consommer iboga ou ayahuasca ? « N'est-ce pas un coaching rituel et exotique, effectué dans le cadre de la forêt tropicale, de la 'jungle', terme omniprésent dans la littérature sur le chamanisme, qui est recherché ? » (p. 55). Ce besoin d'une *location* exotique motiverait sa mise en scène, la publicité que les films et les récits médiatisés d'adeptes et promoteurs en font. Mais il y aurait une autre raison : « la prise de substances psychotropes effectuée de façon personnelle – 'autodidacte' (...) – est souvent à l'origine d'un manque perçu par le consommateur engagé dans un parcours de recherche de soi-même et que la quête d'un cadre ou d'un encadrement personifié par un maître ou un chamane est vue alors comme l'achèvement bénéfique de ce parcours » (p. 57).

En Amazonie les conditions pour une rencontre avec des altérités diverses seraient donc réunies : à sa propre ombre intra-psychologique (*dark side*), au personnage du maître ou du chaman représentant d'une autre culture, on peut ajouter celle, radicale, de la forêt et des esprits perçus ou rencontrés au cours des cérémonies. Dans ces « parcours psycho-magiques », grâce, d'après A., à l'action combinée des plantes et du chaman, les « touristes » vivraient la possibilité d'accéder au monde des revenants, des esprits, aux thèmes œdipiens ou simplement à ceux qui concernent les configurations familiales (p. 61).

Amselle résume à ce point les histoires de quelques « cas » rencontrés et interviewés et arrive à ses conclusions :

L'ensemble de ces interviews de touristes chamaniques montre que l'on se trouve, depuis quelques décennies, dans une nouvelle configuration marquée par la fin des grands récits et notamment ceux

<sup>16</sup> Voir Consigliere S. 2014 *Antropologica. Mondi e modi dell'umano*, sous presse.

<sup>17</sup> Voir le numéro spécial des *Cahiers d'études africaines* 2009/1-2 (n° 193-194) «Tourismes. La quête de soi par la pratique des autres».

<sup>18</sup> Voir à ce propos, pour ce qui concerne la mise en spectacle d'une réalité dure, le film *La terra degli uomini rossi* de Marco Bechis.

centrés sur la psychanalyse, le marxisme et les droits de l'homme. Au sein de ce nouvel espace, l'Édipe et la lutte des classes ont cédé la place à un autre type de discours consacrant ou faisant ressurgir le spirituel et tout ce qui l'accompagne : la contre-culture, le psychédélisme, le *New Age*, bref une certaine forme devenue parfaitement légitime d'irrationalisme. On n'a peut-être pas assez souligné, par ailleurs, que cette révolution spirituelle allait de pair avec la révolution « indigéniste » ou « indianiste » balayant les Amériques du Nord, du centre et du Sud. La thématique de la Terre-Mère, de la *Pachamama* est une idée que l'on trouve en effet présente à la fois dans le chamanisme, dans les ONG qui s'occupent des « peuples autochtones », dans le discours des gouvernements indigénistes ainsi que dans le vocabulaire des touristes mystiques. (p. 64-66)

Les grandes narrations dont A. parle sont toutes nées dans un Occident qui a cherché, avec beaucoup ou peu de succès, de les exporter ou les imposer au monde entier à partir de son intention impériale et universaliste. Leur obsolescence est un autre symptôme du déclin de l'Occident : mais en même temps du fait que d'autres voix, comme celles natives et indigénistes, trouvent finalement la force de se faire entendre. Ce qui ne peut que choquer la sensibilité de ceux qui, comme justement Amselle, ont pris et prennent position contre l'existence de toute identité de peuple qui puisse motiver diversités et revendications culturelles, politiques, organisationnelles, locales autre de celle imposées par le nouveau capitalisme globalisant et déterritorialisé et ses agences internationales.

Étant donné que les récits (enregistrés par A. ou lus dans des compte rendus publiés) concernant les vécus des « touristes » qui se rendent dans les « psychotropiques » se réfèrent souvent à des insights importants (qui conduisent parfois à la réorganisation des configurations familiales, ou à la résolution des conflits familiaux) le véritable objectif du pèlerinage serait la rencontre avec quelque chose qui se superposerait partiellement ou totalement au champ d'intervention des psychanalystes, étant en même temps moins contraignant, ennuyeux et cher.

Amselle raconte alors (peut-être aussi pour modérer son rationalisme et pour montrer au lecteur que, tout en refusant l'expérience d'une cérémonie, il est conscient de la fascination de l'« autre part », la *dark side*), quelques-unes de ses expériences au Mali. Son initiation à la divination géomantique interrompue par la mort de son maître peul, son expérience de recherche sur les cultes de possession du fleuve avec l'ami Jean-Marie Gibbal, amitié rompue lorsque Gibbal s'était allé (à ce point !) jusqu'à pouvoir penser l'existence des entités invisibles convoquées par ce dispositif et la réalité de la sorcellerie<sup>19</sup>. Et cite, surtout, son trouble en rentrant en contact avec tout ce qui habite la normalité quotidienne des peuples africains avec lesquels il a travaillé, immergés jusqu'au cou dans la sorcellerie<sup>20</sup>. Ensuite, dans un moment difficile de sa vie et poussé par cette « fascination répulsive » pour l'invisible et l'irrationnel, il décida d'entreprendre une psychanalyse. Psychanalyse qui lui a permis, en vertu de l'accès à « l'autre scène » (l'inconscient) et au transfert avec l'analyste, de faire ressurgir des souvenirs profondément enterrés, reconfigurant son univers familial. Il cite dans son livre ces passages de sa vie « pour souligner la proximité des rituels magiques anti-sorcellerie déjà mentionnés, comme le chamanisme péruvien ou les *jiné don* maliens, avec le rituel psychanalytique. Celui-ci est d'ailleurs également, à certains égards, une sorte d'exorcisme puisqu'il vise par la parole (d'aucuns diraient la confession), et donc par une sorte de catharsis, à remettre de l'ordre dans la configuration familiale » (p. 70).

Il y aurait toutefois d'importantes différences.

Certes, la psychanalyse ne prétend pas donner la possibilité au couple fatal analysant-analyste d'accéder à l'« invisible » ou à d'« autres mondes », et à communiquer, par exemple, avec les morts. La plongée dans l'inconscient ne renvoie en effet qu'à la mémoire de l'individu, et l'abréaction ou l'anamnèse ne fait ressurgir que les souvenirs qui y étaient profondément dissimulés. De sorte que la psychanalyse ou la « psychologie des profondeurs » repose sur un postulat de rationalité qui exclut l'existence d'autres univers, celui d'un « monde des esprits » notamment. (p. 72)

---

<sup>19</sup> Le parcours fait avec Gibbal doit être devenu inquiétant après la mort subite de ce dernier que ses informateurs locaux ont attribué aux conséquences de la publication de quelques détails des initiations que les maîtres *Jiné Don* lui avaient livrés, mais avec la consigne du secret.

<sup>20</sup> Voir à ce propos Coppo P. 2007 *Negoziare con il male. Stregoneria e controstromgoneria dogon*, Bollati Boringhieri, Torino.



Et donc la cérémonie chamanique et le traitement psychanalytique auraient au fond le même but, mettre de l'ordre dans la psyché du sujet en donnant une nouvelle place, et une forme nouvelle, au dispositif familial. Et alors pourquoi, se demande Amselle, les soit disant « révolutionnaires » ne portent pas à la mode psychotropique amazonienne la même critique qu'ils adressent à la psychanalyse et à l'idéologie qui l'habite, la critique d'être complice d'un ordre social grâce à la normalisation d'individus qui, de par le traumatisme psychanalytique<sup>21</sup>, arriveraient à se réconcilier avec le dispositif familial (et avant tout avec la castration symbolique liée au passage à travers l'Œdipe)?

Et donc :

« Le chamanisme tropical axé sur l'ayahuasca ou sur d'autres substances psychotropes, qu'il soit 'traditionnel' ou 'néo', et l'on a déjà postulé ici qu'il n'existait pas des différences fondamentales entre ces deux formes, serait non seulement l'idéologie de notre époque, ce qui est faible, mais constituerait également un nouvel (et ultime ?) avatar du capitalisme sous sa forme addictive. Doublement enchaîné au système et à lui-même, le 'touriste' post-moderne trouverait dans la transe tropicale non pas une fuite ou un exutoire, mais une réalisation parfaite de lui-même en tant que sujet aliéné. » (p. 74)

Observation qui désavoue tout ce que les « touristes » disent d'eux-mêmes et de leur relation avec la vie quotidienne dans l'Occident du dernier capitalisme<sup>22</sup> et qui, ce faisant, désavoue le cœur étique et épistémologique de toute l'anthropologie contemporaine : accueillir ce que les sujets disent de soi.

## **5. La « filière » du chamanisme amazonien**

Dans cette deuxième partie, A. décrit, à partir des informations recueillies, la filière du chamanisme amazonien étudiée dans ses différentes phases et les différents acteurs qui interviennent dans le processus pour ajouter valeur au produit fini. Il décrit ainsi, mais avec des imprécisions et des lacunes importantes<sup>23</sup>, les « propagateurs de la foi chamanique » (Jean Kounen, Jeremy Narby et Vincent Ravalec), les « galaxies médiatiques », les « supports écrits », les « média audiovisuels », les « transmissions radiophoniques », les « instituts et les manifestations diverses », les « sites web », les « agences de voyages chamaniques », les « directions régionales du tourisme ». Suivent « les entrepreneurs chamaniques » (Jacques Mabit, Guillermo Arevalo, Augustin Rivas entre autres) et les différentes typologies de « touristes » (mystique, à la recherche de soins, ceux qui se proposent comme disciples des entrepreneurs chamaniques). Dans cette filière, dont l'objectif serait ajouter de la valeur au produit offert, ce qui caractérise les « touristes », dans les cas les meilleurs, appartient à la suggestion, crédulité, exotisme, superstition, collusion avec les préceptes du nouveau capitalisme (jouir sans limites) ; dans les pires, à manipulations, charlataneries, exploitations, impostures, assujettissements, sorcelleries psycho-magiques.

Mais n'y a-t-il vraiment rien d'autre, de vivant, dans toute cette histoire ? Cette quantité d'humains impliqués ne réunirait que ceux qui agissent par amour de l'argent et du pouvoir ; ceux qui par naïveté et souffrance s'engagent inutilement en de longs voyages, dans des situations dures de survie, un dépaysement parfois même dangereux ; ceux qui, dans les hauts lieux du savoir, ou de la communication, suivent aveuglément, pour être à la mode, une tendance dangereuse... Tout cela pour rien, ou mieux, pour une *révolution*, pour devenir encore davantage des « sujets aliénés » ?

Sous le regard distant et scrutateur d'Amselle les psychotropiques apparaissent dramatiquement tristes, réduits à une mauvaise copie, régressive, de ce que nous connaissons déjà et qui ne peut rien nous apporter ni dire d'utile, de nouveau ou de bon. Mais on peut être vraiment sûrs qu'il s'agisse seulement de cela, de rien d'autre que cela ?

## **6. Guérir ?**

Dans le dernier chapitre A touche le nœud central, un nœud qui est au cœur de toute une réflexion de l'anthropologie médicale et des disciplines des soins. Ce que les « touristes » du chamanisme amazonien

---

<sup>21</sup> Traumatisme psychanalytique: travail sur l'enveloppe et transformation de la structure profonde de la personne.

<sup>22</sup> Voir par exemple: Fotiou E. 2010 *From medicine men to day trippers: shamanic tourism in Iquitos, Peru*, Thèse en Anthropologie, University of Wisconsin-Madison.

<sup>23</sup> Par exemple: Rosa Giove du Centre Takiwasi est médecin et non psychiatre, et elle n'a pas joué un rôle déterminant dans la promotion de l'ayahuasca; tandis que le *Centro de Medicina Tradicional* de Mayantuyacu a Pucallpa, qui a eu récemment l'honneur d'un article dans *National Geographic*, n'est même pas mentionné.

chercheraient pourrait rassembler à une guérison, dans le sens non seulement médical du terme. Foucault (dans la dernière partie de sa vie) et Pierre Hadot ont développé une réflexion intéressante sur l'analogie entre « guérison » et « soin de soi-même », se reconnectant à la philosophie grecque. Philosophie et médecine auraient le même objet, la guérison de l'âme et du corps, résultat possible d'un soin de soi intelligent et attentif. Ce point de vue pourrait donner un sens aux affirmations de quelques chamans, qui pensent que tous les « touristes », les mystiques compris, seraient des malades qui ne se connaîtraient pas, à la recherche de un remède pour se compléter, se nourrir et finalement guérir. Mais, d'après Amselle, cette attention au soin de soi-même, dans le domaine soit spirituel soit corporel, aurait comme résultat l'isolement par rapport au contexte où le sujet évolue.

« En ce sens, les « exercices spirituels » et le « souci de soi » vanté par Hadot et Foucault, tout comme la mystique soufie ou les consultations chamaniques, peuvent être vus comme des techniques de maintenance psychologique éminemment conservatrices, au sens où elles renvoient l'expression ou la plainte de l'individu à l'individu lui-même et l'empêche donc de s'en prendre à la société dans laquelle il vit... Est donc à l'œuvre dans le chamanisme amazonien à destination des étrangers au sens large, c'est-à-dire de tous ceux qui n'habitent pas dans les localités où exercent les chamans, un processus de réfiguration ou de rectification global des sujets visant à remettre de l'ordre ou plutôt à ramener l'ordre dans leur âme et dans leur corps. Reconstituer la personne, réunir les morceaux épars de la psyché du sujet, de façon à lui faire accepter sa condition, telle semble bien être le but que s'assignent à la foi les patients et les chamans, ces derniers ayant parfaitement su adapter leur offre à cette demande. » (pp. 209-211)

Après avoir dit tout cela, A. formule la question finale : « ce qui guérit, quelle est la substance ou l'agent qui est à la racine de la guérison désirée ou obtenue. » Et il répond : la force qui guérit résiderait dans la rencontre avec une « altérité radicale », avec l'exotisme humain extrême, sous la forme du bon sauvage et de la forêt amazonienne. C'est là qu'il faut chercher les causes de l'efficacité symbolique du traitement mis en œuvre par les chamans. Et donc : « Il faut ainsi se demander en particulier si ce n'est pas le monde non-humain ou le monde avant l'homme qui, dans une perspective écologiste, n'est pas avant tout recherché par les patients de tout type se rendant en Amazonie. » (p. 212) Pour cette raison, pour guérir, il faudrait avant tout absorber la plante en tant que substitut du pouvoir thérapeutique de l'actant humain, le guérisseur.

« L'altérité radicale qui guérit serait donc représentée ici par la plante, dans une sorte de 'naturopathie' qui exclurait l'humain de son champ d'intervention [...] l'autre non-humain [serait] recherché en tant que facteur de mieux-être, comme si la société elle-même était incapable de se porter au secours de ses membres en difficulté. C'est donc du côté de la nature qu'il conviendrait de chercher la guérison, du côté d'une nature qui n'aurait pas été souillée par le péché originel ... » (p. 213)

Cette « altérité qui guérit » traduite dans la cosmovision de A. ne serait rien d'autre que « la consommation de ce que l'on a appelé la 'naturalité première' à travers la mise en scène de la 'jungle' périurbaine où sont situés les *lodes* et les *albergues*, et plus encore de la 'forêt profonde' abritant les lieux où s'effectuent les 'diètes'... » (p. 214) Et alors :

« Guérir, surtout dans le contexte du chamanisme amazonien où les questions psychopathologiques ont énormément d'importance, consiste peut être essentiellement à faire 'courir le furet', à faire se déplacer le symptôme, à opérer un replâtrage de l'âme et du corps du sujet afin de le faire rentrer dans le rang. Et, dans ce cadre, la 'médecine spirituelle amazonienne, plus encore que la biomédecine occidentale, serait donc un formidable instrument de maintien de l'ordre. » (pp. 217 – 218)

Donc, et comme conclusions du livre à propos des instruments de normalisation des individus : « Que la normalisation se fasse par la reconfiguration du sujet dans son passé, comme dans la psychanalyse ou dans le cadre mythique de sa société, comme dans le chamanisme, ne change rien au fait que dans les deux cas il s'agit bien d'une opération de recadrage social des individus. » (pp. 220-221) Qu'il s'agisse de psychanalyse, de chamanisme ou néo-chamanisme, nous sommes toujours en présence d'un embrigadement des individus.

Dans le néo-chamanisme pratiqué en Europe,

« Il n'est pas nécessaire que le sujet soit extrait de son environnement familial... pour qu'un processus d'aliénation l'enserme. Mais la singularité du chamanisme amazonien centré sur l'ayahuasca ne tient pas au

fait qu'il aliène le patient à un individu, en l'occurrence le chamane, mais plutôt qu'il soumet l'individu par l'intermédiaire d'une plante. Dès lors, la force de l'institution chamanique résiderait dans le fait de remettre son sort entre les mains d'un règne non-humain, c'est-à-dire non seulement d'un 'au-delà' par rapport à un 'ici-bas', mais également d'un règne non-humain parce que végétal. C'est donc à travers le végétalisme, conçu comme nouvelle religion des classes moyenne occidentales ou de l'élite des pays du Sud, que s'exprimerait cette fièvre de l'ayahuasca qui s'est propagée au cours de ces dernières décennies en Amazonie péruvienne » (p. 221)

La nuit, tous les chiens sont gris ; et sans doute ce travail d'un académicien français n'apportera pas de lumières dans ce domaine, mais contribuera plutôt à nourrir les intentions obscurantistes de ceux qui, au nom de la « raison » et de la « science », considèrent dangereuse, et tout d'abord pour eux-mêmes, toute ouverture et toute autre forme de connaissance vivante.

## 7. Questions sans réponses

Une première question concerne le jugement d'Amselle à propos des motivations du pèlerinage vers d'autres sources qui ne sont pas propres à l'Occident.

En tant qu'anthropologue social, Amselle a-t-il pu se faire une représentation fidèle des conditions de vie des lieux où se meuvent ces chercheurs en quête d'autre ? Car une chose est accuser d'irrationalisme et de fascination au chant des sirènes, et donc de sujétion au mythe de la nature et du bon sauvage celui qui, venant du meilleur des mondes, bouge en direction d'une altérité exotique, mû par un caprice à la quête d'un luxe dont il n'aurait pas besoin. Autre chose est de se mobiliser à la recherche de santé (et de salut) pour sortir d'un enfer à basse densité, un enfer que Karl Marx, pour citer un Auteur cher à Amselle, avait prévu comme la domination totale du capital. Dans ce deuxième cas, la migration n'est pas du tout une option pour amants de l'exotisme et de l'exotérisme, mais la quête d'une réponse à un besoin de vie qui ne peut trouver dans la société d'origine une satisfaction possible (d'autant plus qu'aujourd'hui la psychanalyse est démodée et, de toute façon, inaccessible au plus grand nombre à cause de son setting, de sa durée et de son coût).

Et en ce qui concerne ce que ces pèlerins trouvent ailleurs, lorsque ils le trouvent, et qui peut satisfaire leur soif et justifier les peines, les risques et les dépenses du voyage, Amselle parle de la rencontre avec une « altérité qui guérit ». Mais immédiatement, cette altérité, entrevue comme la rencontre avec « le monde non-humain ou le monde avant l'homme », est réduite à une chose déjà connue et bien triste : « la consommation péri-urbaine. » Et son attention glisse de l'effet que cette rencontre a sur les pèlerins vers la qualification péjorative de leur expérience (« consommation ») et le statut ontologique de la chose rencontrée, disqualifiée comme une illusion, de la séduction, de la naïveté, de la collusion avec une mise en scène.

En réalité la littérature psychologique, psychiatrique et psychanalytique est riche de références à l'importance des relations avec l'Autre et à leurs effets traumatiques (nutritifs ou destructifs). Dans sa correspondance avec son ami Romain Rolland, Freud avait déjà eu à traiter le thème du « sentiment océanique » et il a toujours cherché, face au danger d'irrationalisme et de mysticisme, à réduire ces expériences à des phénomènes intra-individuels (perturbateurs, etc.) para-physiologiques ou pathologiques. Autrement dit ce ne sont rien d'autre que des projections, hallucinations, distorsions de la réalité, symptômes de pathologie mentales. Mais d'autres, et non seulement Jung, ont su reconnaître à ces expériences dignité et autonomie, en tant que contact (certes délicat et dangereux en puissance) avec le domaine supra-humain du « numineux ». La « troisième force » de la psychologie (trans-personnelle, humaniste, psychosynthèse) a même inclus dans sa cosmovision, dans sa vision des humains-dans-leur-monde, une dimension supra-humaine qui envelopperait le tout et qui serait active ; et est parfois arrivée à l'institutionnaliser (en formes plus ou moins anthropomorphes : Dieu, Conscience Cosmique, etc.)

Dans le milieu des mouvements alternatifs et *new age*, cette dimension est qualifiée de « spiritualité ». Ce terme pose sans doute des problèmes ; d'un côté car il est trop proche des traditions religieuses, comme le christianisme, que ceux qui ont lutté et luttent contre leur fonction d'assujettissement et de résignation rejettent ; d'un autre côté car il rappelle la séparation corps/âme et matière/esprit qui empêche de rendre compte des phénomènes de connexion, transmutation et continuité entre énergie et matière, bien connus par tous les systèmes savants traditionnels et modernes, y inclus évidemment la physique atomique et quantique. Dire donc que les pèlerins sont à la recherche d'expériences « spirituelles » ou de « spiritualité » n'aide pas mais au contraire

soulève divisions et différences. Ce n'est sûrement pas un bon point de départ pour essayer de comprendre le sens d'un mouvement, d'un besoin avant que celui-ci ne soit enserré dans une forme<sup>24</sup>.

Ce qui se trouve au-delà du monde des humains n'est pas maniable ni nommable ; et cette affirmation vaut évidemment, comme prise de position politique. « La *physis* aime à se cacher » et l'« harmonie invisible, est plus puissante de celle manifeste », disait déjà Héraclite (Fr 123 et 54). « Le Dao dont on peut parler n'est pas l'éternel Dao. Les noms qu'on peut nommer ne sont pas des noms éternels » : ainsi commence le Tao Te Ching. Au XIII<sup>ème</sup> siècle Jalal a-Din Mevlana écrivait : « Ecoute la flûte et sa lamentation, comme ils chantent la séparation. Ils m'ont séparé, en me coupant, de la jonchère. Depuis lors ma lamentation fait pleurer l'homme et la femme. J'appelle un cœur blessé par la séparation pour lui révéler la douleur du désir ; tout être lointain de sa source aspire au moment de son union avec elle. »

Est-ce donc un manque, une soustraction, un défaut qui pousse à la recherche de ce qu'il est impossible de dire, prendre, nommer et que l'on peut rencontrer seulement dans l'expérience directe, nourricière, éclairante et dans laquelle toutefois il est impossible pour les humains, ou extrêmement dangereux et difficile, de demeurer ? Cette expérience a à faire avec la santé au sens ancien du terme (dans sa racine sanscrite *sarv-*, intègre, d'où le grec *olos* ('ce qui est entier') et finalement le latin *salus*). Le mouvement s'oriente donc vers le tout, le dépassement des séparations, la nécessité de construire des ponts, des connexions. Tout cela pourrait être encore interprété, réduit (comme dans la tradition psychanalytique) à la nostalgie du ventre maternel ; et les pèlerins pourraient être vus comme des récalcitrants à accepter (par l'échec du passage par la castration symbolique ?) la résignation à leur solitude et inachèvement.

Mais il est possible aussi de lire différemment la chose, comme une condition existentielle de l'espèce humaine qui est incomplète, ouverte et manquante par nature. La recherche ne serait donc pas nostalgique et régressive, mais évolutive : recherche, après le détachement parfois extrême et traumatique comme dans les sociétés industrielles et post-industrielles, d'une possible continuité et connexion avec les autres formes de vie et d'existence, à la condition toutefois de constater et valoriser leur nécessaire diversité. Voir les choses de cette façon permet de comprendre la misère humaine dans les conditions de la modernité et de l'hyper modernité (l'enfer à basse densité d'existences individuelles isolées et fragmentées, privées jusqu'à l'expérience d'une continuité réelle avec d'autres de la même espèce) et en même temps la nécessité et le sens de la recherche de l'autre. Il s'agit de la recherche d'une manière de fonder, tout en maintenant la persistance de la spécificité du sujet (niée dans les précédents historiques du communisme), l'expérience d'une continuité et d'une communauté vivante, transversale et non régressive, avec tout ce qui habite l'espace-temps dans lequel il nous a été donné d'évoluer. Cette expérience, même fugace, dissout la séparation entre corps et esprit dans l'immédiateté entière de l'existence. Le besoin de continuité devient compréhensible en sortant du modèle anthropologique dominant au sein de la modernité occidentale, et adoptant, par exemple, celui décrit par I. Sow<sup>25</sup>. Les humains seraient comme des condensations au croisement de trois lignes : une qui met en continuité le passé (les ancêtres) et le futur (les descendants) ; une qui lie notre expérience biographique ; une qui nous connecte avec tout ce qui existe avec nous dans l'espace-temps où nous nous trouvons. Dans ce modèle, les humains sont des nœuds, des intersections d'un réseau, d'un tissu global. Nous, modernes ou hypermodernes, si nous ne reconnaissons pas si nous n'honorons pas, si nous ne nourrissons pas cette continuité, nous souffrons en tant qu'êtres appartenant à une Espèce née sur la séparation.

C'est peut-être là le besoin fondamental qui pousse les pèlerins à faire l'expérience de soi en continuité avec l'Autre dans des contextes où cette continuité est depuis toujours respectées et travaillée, outre, bien entendu, la passion de la connaissance. Dans le contexte amazonien, par exemple, on reconnaît la puissance dangereuse et terrible, et en même temps le pouvoir de salut, d'aliment pour notre Espèce séparée, des expériences vécues de cette continuité.

Voilà tout ce qu'on peut dire de cette quête à laquelle parfois sont offertes des réponses qui, à peine incarnées dans la pensée et les langues des humaines, assument des formes et des contenus historiques, et donc partiels, déterminés par les conditions particulières des cultures (*culture-bound*) et des traditions du moment. Or aucune ne peut prétendre à l'universalité donc correspondre à une vérité absolue (c'est-à-dire déliée du contingent) ou

---

<sup>24</sup> A ce propos, pour trouver un point de départ qui ne soit pas trop compromis par le passé et qui soit utile pour les questions qu'il pose, voir aussi le Chap. 5 "Ni spirituel ni mécanique" en Bateson G. – M. C. Bateson 1989 *La peur des anges. Vers une épistémologie du sacré*, Seuil, Paris.

<sup>25</sup> Sow Alfa Ibrahim 1977 *Psychiatrie dynamique africaine*, Payot, Paris.

représenter l'intégralité de l'expérience en épuisant ses profondeurs. Aucune donc ne peut prétendre être la Vérité.

Par rapport à l'hypothèse la plus intéressante entre celles formulées par Amselle, que ce qui soigne soit le contact avec un ailleurs en tant qu'ailleurs (et donc l'expérience d'une « aliénation ») il faut séparer deux aspects : celui de la *possibilité* de l'ailleurs, et celui des *pistes d'accès spécifiques* à l'ailleurs. Pour nous expliquer, si nous admettons, comme une bonne partie de l'anthropologie, le fait que tout humain est mis en forme par la culture à laquelle il appartient, alors il faut constater que n'importe quelle forme est aussi, dans tous les cas, une construction qui risque de devenir pathologique. Pour Ernesto de Martino, tous les modes historiques de présence dans le monde ont leurs voies possibles de crise, à partir de la seule calcification de la forme (qui devient rigide et immuable, fermée au devenir) jusqu'à l'apocalypse culturelle. Dans cette ambivalence de la forme, la possibilité générique de sortir de son propre horizon (biographique, culturel, familial, social, etc.), depuis la contrainte contenue inévitablement dans la forme, constitue l'ouverture qui permet l'expérience, traumatique, de la cure. Dans sa forme extrême il s'agit de l'ouverture à un ailleurs *pré-individuel*<sup>26</sup> : le mare magnum indéfini qui précède l'individuation. La sortie, l'exposition à un autre est ce qui permet de relativiser, les regardant de l'extérieur, les calcifications de sa propre individuation : ce qui signifie commencer à les dissoudre. Autrement dit, le processus de la cure, dans son sens le plus ample, entraîne la rupture (traumatique ou délicate, peu importe) de l'écorce qui, en contenant, opprime. Accéder à cette possibilité rend le devenir possible : il s'agit de la possibilité de contacter « ce qui est dehors/avant » les humains. Ce qui aujourd'hui, à l'intérieur des frontières de l'Occident, est empêché à cause de la présence des activités humaines saturant tout l'environnement matériel et immatériel et à cause de la soumission globale aux nécessités de la machine du dernier capitalisme (qui, en mettant en formatant des humains-fusibles parfaitement interchangeables, règle la coaction productive et n'admet d'aucune manière temps morts, pauses, fêtes, métamorphoses subjectives, explorations divergentes, intensités différentielles, silences, suspensions, etc.). C'est la raison qui pousse les sujets en souffrance (qui parfois peuvent être aussi les plus récalcitrants devant les normalités prescrites, et donc les marginaux plus créatifs et sensibles) à chercher « ailleurs » (un ailleurs géographique) l'ailleurs (un ailleurs « condition de possibilité ») barré par l'Occident.

A partir de ce besoin génériquement humain, et puisque l'exposition sauvage au pré-individuel est dangereuse (le risque est la dispersion, le non-retour, la folie) chaque collectif a travaillé à sa façon les manières pour le contacter : pour aller et revenir. Ce que les « touristes » de l'âme rencontrent « ailleurs » (dans l'ailleurs géographique et culturel) sont justement les manières savantes et spécifiques pour accéder à l'« ailleurs » pré-individuel par les diverses « technologies du sacré »<sup>27</sup> comme plantes, danses, musiques, jeûnes, isolements et autre. Chacune appartient à une cosmovision spécifique, avec son langage, son épistémologie et son ontologie qu'il faut en quelque mesure partager pour donner un sens à l'expérience. Chaque dispositif se réfère donc à des contenus et concepts spécifiques, parfois très loin des nôtres et qui affilient ceux qui les parcourent à d'autres mondes et d'autres façons de conceptualiser le pré-individuel. Les deux niveaux (individuel/pré individuel) sont de toute façon nécessairement toujours et partout présents ensemble : dans le cas contraire, le voyage pourrait être définitivement dangereux (ou impossible). Une chose est le puissant et dangereux ailleurs « océanique » qui se trouve en amont de l'individuation ; une chose est l'ailleurs culturellement spécifique, qui décline le premier dans des formes possibles, déjà humaines et donc plus sûres.

Pour finir, pour ce qui concerne la critique à la partie de l'anthropologie qui s'est ouverte à la multiplicité des mondes et donc aussi aux différentes onto-épistémologies, il faut souligner une équivoque assez commune lorsque on parle d'ontologies multiples : celui d'imaginer que les mondes des autres soient construit sur la base d'autres entités par rapports aux nôtres, mais toujours sur la base d'une même définition d'entité. Cela signifie interpréter les différentes cosmovisions comme nous interprétons, en mathématique, les ensembles de postulats différents ((comme les géométries non-euclidiennes). Le résultat est qu'à la fin, nous sommes obligés de nous interroger sur l'existence (ou non) des entités prévues par les autres ontologies, question qui peut être impropre et qui est sans doute culturellement ontologies des autres n'avaient pas à faire avec le to on grec ? Bird-David, Strathern et autres décrivent l'existence d'ontologies relationnelles (où l'élément primaire est la relation, non

<sup>26</sup> Simondon Gilbert 1964-1989 *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Millon, Grenoble.

<sup>27</sup> Par « sacré » nous entendons ici ce qui est séparé du profane: techniques, espaces, rituels qui se posent au dehors de l'espace-temps du quotidien. Voir, par exemple, de Martino E. 1955 *Il nesso mitico-rituale*, en de Martino *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di Marcello Massenzio, Argo, Lecce, pp. 139-158; mais aussi Laughlin Charles D., McManus John e D'Aquili Eugene G. 1992 *Brain, Symbol & Experience. Toward a Neurophenomenology of Human Consciousness*, Columbia University Press, New York.

l'être) ; Viveiros de Castro parle d'ontologie pronominales (où tout dépend de la position d'où l'on parle) ; et ainsi de suite<sup>28</sup>. Le panorama qui est en train de s'ouvrir au cours de ces dernières années à l'intérieur de l'anthropologie présente une confrontation serrée, et décidément raffiné, avec la philosophie et les présupposés de la pensée « occidentale », et il est très difficile de la liquider en deux mots comme avec ceux de « propagateur de la foi chamanique ». Amselle adresse dans ce livre des accusations d'irrationalisme seulement à partir de la première position, celle qui projette sur les autres mondes l'ombre de notre définition d'entités (et de raison, connaissance, progrès) sans discuter la deuxième et sans affronter la question des relations entre mondes ; celle qui s'ouvre lorsque, finalement, on accepte que toutes les cultures aient égale dignité. Sa mouvance a donc une origine défensive : défense du privilège hégémonique de la culture rationaliste occidentale par rapport à toutes les autres expérimentations humaines, à toutes les autres modalités de connaissance, à tous les autres positionnements par rapport à l'autre, humain et non-humain. Position dans laquelle il veut demeurer face à une altérité (de penser et penser les autres) qui pourrait faire vaciller son identité et celle des groupes qu'il représente.

---

<sup>28</sup> Strathern Marilyn 1988 *The gender of the gift. Problems with women and problems with society in Melanesia*. University of California Press, Berkeley; Viveiros de Castro Eduardo 1998 *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism* «The Journal of the Royal Anthropological Institute», Vol. 4, No. 3 (Sep., 1998), pp. 469-488; Bird-David Nurit 1999 "Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. «Current Anthropology», Vol. 40, Supplement, Special Issue: *Culture. A Second Chance?* pp. S67-S91; Holbraad Martin 2012 *Truth beyond doubt: Ifá oracles in Havana*. «HAU - Journal of Ethnographic theory» 2 (1), 2012, pp. 81-109.