

## EXPÉRIENCES NÉO-CHAMANIKUES

Les limites de la critique déductive

Sébastien Baud

Éditions de l'EHESS | « L'Homme »

2015/3 N° 215-216 | pages 317 à 328

ISSN 0439-4216

ISBN 9782713224799

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<http://www.cairn.info/revue-l-homme-2015-3-page-317.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Sébastien Baud, « Expériences néo-chamaniques. Les limites de la critique déductive », *L'Homme* 2015/3 (N° 215-216), p. 317-328.  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Éditions de l'EHESS.

© Éditions de l'EHESS. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# Expériences néo-chamaniques

Les limites de la critique déductive

Sébastien Baud

LA MANIÈRE dont un anthropologue appréhende le terrain, *goûte* les choses et les ressent, a un impact tant sur les données qu'il collecte que sur les analyses qu'il produit ensuite. *Psychotropiques*, sous-titré *La fièvre de l'ayahuasca en forêt amazonienne*, illustre cette évidence épistémologique. Ce livre de Jean-Loup Amselle est en effet un livre particulier du point de vue anthropologique dans la mesure où, au nom d'un rationalisme à défendre, il critique une pratique sociale (le « végétalisme »), en émettant des vérités partielles et partiales (Clifford 1986), positionnées politiquement, qui nuisent considérablement à la compréhension du phénomène investigué. Au moment où les chercheurs en sciences sociales valorisent de plus en plus la théorie « ancrée » (Glazer & Strauss 1967) inductive et dans laquelle les faits doivent sortir du terrain, l'auteur propose une approche résolument déductive, où ses hypothèses (la « rétrovolution ») et son verdict (l'émergence d'« une nouvelle religion ») sont posés avant que l'enquête ne soit menée, et où les données qui l'intéressent sont sélectionnées et insérées dans un moule préconçu.

À l'opposé d'une perspective qui se veut objective, la critique proposée est, de fait, infiniment mutilante et appauvrissante. En choisissant en effet de qualifier un phénomène social d'« irrationnel » (pour mieux l'exorciser !) et d'« aliénation » (dans une référence appuyée à « la tradition marxiste »)<sup>1</sup>,

1. La célèbre formule de Marx, « La religion, c'est l'opium du peuple » est ainsi citée deux fois (pp. 94 et 219).

À propos de Jean-Loup Amselle, *Psychotropiques. La fièvre de l'ayahuasca en forêt amazonienne*, Paris, Albin Michel, 2013 (« Bibliothèque Albin Michel Idées »). Je remercie chaleureusement Christian Ghasarian pour sa lecture attentive, ses commentaires et critiques constructives.

Jean-Loup Amselle témoigne d'une « anthropologie essentialiste [...] qui tient pour admis que les “véritables” valeurs humaines résident dans une activité rationnelle, consciente, adulte et que sais-je encore » (Laplantine 2010 : 211). En réduisant par ailleurs un phénomène diffus à une mobilité géographique dans un lieu donné, ce livre pose de sérieux problèmes du point de vue de la rigueur analytique attendue qui minent la compréhension de l'objet traité, en donnant une image trompeuse non seulement d'un terrain que l'auteur ne connaît que trop mal, mais aussi des personnes impliquées. Il est dès lors nécessaire de revenir sur le projet de l'auteur, les fondements de son propos et, comme nous allons le voir, son manque de nuance.

Jean-Loup Amselle l'annonce d'emblée, ce livre s'inscrit dans la continuité de ses précédentes analyses de « quelques figures du primitivisme » (p. 7). Il est construit sur un *a priori* intellectuel, celui d'une « montée de l'irrationnel » (*id.*), « devenu parfaitement légitime » (p. 65) dans les sociétés euro-américaines contemporaines. Ces deux idées concomitantes amènent l'auteur à postuler que, ce qu'il appelle après d'autres le « tourisme chamanique » à destination de l'Amazonie pour s'initier à la prise orale d'un breuvage psychotrope – l'*ayahuasca* – repose sur une perception erronée de l'autre chez qui l'on se rendrait en quête d'un remède à son « mal-être » (p. 210). Celui-ci, à en croire les longues citations des propos recueillis, les transcriptions d'une page Wikipedia et de prospectus commerciaux, serait spécifique d'un mode de vie propre à l'« Occident » (p. 211), stress et toxicomanie(s) étant ses principales expressions. Si les chamanes et « touristes » rencontrés<sup>2</sup> s'accorderaient, selon Jean-Loup Amselle, sur le remède – « un traitement “holistique” » (p. 210) centré sur la liane *ayahuasca* et apte à fournir « un supplément d'âme » (p. 211) –, l'auteur décide de concevoir ce « végétalisme » comme « une nouvelle religion » (p. 221) et un « primitivisme », notion qu'il a développée dans ses précédents travaux et dont la pertinence a fait l'objet de nombreuses analyses par ailleurs.

Pour Jean-Loup Amselle, parler d'« Amérindien(s) », en se référant à des populations également qualifiées d'*autochtones*<sup>3</sup>, d'*indigènes* ou de *premières*, pose la question de savoir ce qui fonde de façon légitime ou non

2. J'ai choisi ici d'écrire entre guillemets touristes et non chaman(e)s, puisque les premiers « ne se reconnaissent pas comme tels » (p. 16) contrairement aux seconds, qu'ils soient « autochtones » ou « étrangers » (p. 119). Ces catégories descriptives peu ou mal définies n'ont, selon notre auteur, « pas de valeur en soi mais seulement des propriétés tenant à leur position au sein de ce marché » (p. 18) ; mais cela ne l'empêche pas de les rendre au singulier.

3. J'emploie l'italique afin de distinguer mes notions et catégories de celles de Jean-Loup Amselle, présentées entre guillemets.

cette « amérindianité » (Amselle 2010). Ce fondement serait, selon lui, à chercher dans un « essentialisme », celui de ces sociétés, entités discrètes et délimitées dans l'espace (Amselle 2008). Il le serait de même dans un « primitivisme » qui les considère comme les dépositaires et gardiennes de savoirs ancestraux, synonymes d'une proximité avec la nature et de relations harmonieusement entretenues avec elle. En ce sens, l'« amérindianité », laquelle est à mon sens une abstraction perméable et labile, s'inscrirait dans un paysage international marqué par des politiques de valorisation des identités locales et de la diversité culturelle. Ce néo-culturalisme est, et l'auteur a raison de le souligner, consécutif d'une époque où la « primitivité » a cessé d'être répugnante pour devenir désirable. Une époque également où l'« amérindianité » est devenue l'incarnation d'une forme structurelle logiquement première, à l'écart de la « modernité aliénante » et le gage, dans les récits des voyageurs, d'un *séjour authentique*. Dans cette logique, les populations amérindiennes d'Amazonie seraient *et se mettraient*<sup>4</sup> en scène de façon à « exhiber une primitivité » commercialisable sur le marché touristique (Amselle 2012). Mieux, « perdues » dans « ce recoin du monde qui abrite les traditions les plus anciennes », elles seraient perçues et diraient posséder les solutions aptes à calmer ce que l'auteur appelle notre « mal-être », l'*autre* ayant des qualités que l'on regrette de voir disparaître chez soi (Amselle 2010). *Psychotropiques* est en quelque sorte une illustration, glanée dans un ailleurs (pour l'auteur africaniste) de cette lecture.

Six chapitres inégaux structurent le présent ouvrage. Dans les deux premiers, Jean-Loup Amselle introduit son propos. Dans les deux suivants (les plus longs), il passe en revue les acteurs en présence, dans un souci de « démystification » (p. 40). Dans le cinquième, il n'aborde une classification catégorielle des « touristes » que pour mieux la juger trompeuse puisque, comme nous l'apprenons dans le sixième et dernier chapitre, si le « tourisme psychotropique » (p. 13) s'inscrit essentiellement dans le registre du soin, il est surtout question d'« assujettissement » (p. 10). Passons rapidement sur les erreurs dans la graphie des noms (Stresman, Holloway, p. 84)<sup>5</sup>, l'emploi d'expressions dont on a du mal à saisir le sens (« catholicisme *new age* », p. 199) ou la pertinence (« nouveau départ, à partir de zéro », p. 8 ; « *Jules et Jim ?* », p. 190), les raccourcis problématiques (« les propagateurs de la foi chamanique », p. 81, par exemple ; « des chamanes comme Jacques Mabit », p. 191 ; des « réseaux d'allégeances » à propos des apprentis chamanes, p. 200 ; etc.) et l'emploi du conditionnel pour poser des

4. Le conditionnel atteste ici d'une généralisation pour le moins problématique, tant elle grossit le point de vue émique par manque de contextualisation et absence de prise en compte des revendications juridiques et politiques amérindiennes.

5. Au lieu de Rick Strassman et Jane Callaway.

hypothèses fortes (« *L'ayahuasca* serait l'une des religions actuelles des Occidentaux », quatrième de couverture ; « le "touriste" postmoderne trouverait dans la transe tropicale [...] une réalisation parfaite de lui-même en tant que sujet aliéné », p. 74).

S'il n'est pas utile non plus de revenir sur les approximations relatives à l'*ayahuasca* (plante et breuvage), puisque Jean-Loup Amselle ne fait ici que reprendre les « on-dit » du discours commun, arrêtons-nous un instant sur une anthropologie menée rapidement et animée par le jugement que l'on retrouve, entre autres exemples, dans l'expression « imposture *New Age* » (p. 39). Celle-ci est utilisée à propos d'anthropologues qui feraient preuve d'une « attirance pour l' "autre côté" »<sup>6</sup> (p. 68), des chercheurs, précise-t-il, qui useraient de leur légitimation scientifique pour « délivrer un message spirituel et mystique » (p. 85), de sorte qu'« à l'heure actuelle, il ne fait pas bon être rationaliste ou s'affirmer comme tel » (p. 9). Anecdote, l'affirmation n'en demeure pas moins problématique puisqu'elle donne au livre un ton qui perdure lorsque l'auteur entre dans un registre plus analytique, tout autant qu'elle le range du côté de ce « marché de l'angoisse » pourtant dénoncé (p. 94). Un vocabulaire emprunté à la psychiatrie, l'évocation des « ravages de l'*ayahuasca* » (p. 215) et l'assimilation de cette « forme d'exploration du soi » (p. 8) aux « dérives sectaires » (quatrième de couverture) l'illustrent pleinement. Parler de « fièvre », vocable qui évoque aussi bien le délire qu'un vif engouement, voire une ruée, va dans le même sens. Plus grave est la désignation du « tourisme » comme une « traite » de l'Amazonie « au côté du bois, du pétrole et de la coca » (p. 125), voire du caoutchouc. Il n'y a en réalité aucune comparaison possible, les secondes apportant pollution, esclavage et meurtres !

Dans son ensemble, l'ouvrage est construit à partir d'échanges avec plusieurs chamanes et responsables de centres chamaniques, se disant parfois chamanes et déléguant le plus souvent la conduite des rituels à des Amérindiens : *leur(s) chamane(s)*. Installés en milieu péri-urbain, ces centres accueillent des « touristes occidentaux et occidentalisés » (p. 15). Les propos de ces derniers, recueillis en marge de leur(s) séjour(s) ou à leur retour, témoignent d'une appartenance commune à une classe sociale aisée, que l'auteur appelle « ethno-éco-bobo »<sup>7</sup> (p. 78), individus « débranchés » du « *socius ambient* » (p. 10), désaffiliés, dépolitisés et dont

6. Un « *dark side* » (p. 68) vers lequel il aurait lui-même été tenté de passer (p. 69), en proie à une « fascination répulsive pour l' "invisible" et l' "irrationnel" » (p. 70) ; cette dernière expression sera employée à propos des « touristes » dans leur rapport à l'*ayahuasca*.

7. Ou plus simplement « bobo », comme par exemple lors de l'émission *La tête au carré* du 10 octobre 2013 sur France Inter consacrée au tourisme chamanique [http://www.franceinter.fr/emission-la-tete-au-carre-le-tourisme-chamanique].

la « religion » serait « le chamanisme » – schématisation pour le moins affligeante ! Si des personnes payent un forfait incluant tout le confort attendu, il ne nous est rien dit ou presque de celles et ceux qui s'embarquent dans ce voyage en *routard* (*backpacker*), de leur(s) motivation(s) et, plus encore, de leurs expériences. Celles-ci n'auraient pas manqué, il est vrai, de relativiser la démonstration proposée ici.

À partir des entretiens réalisés, lesquels attestent de la diversité des motivations, l'auteur formule une catégorisation des « touristes-clients » (p. 13), qu'il retrouve chez des anthropologues et chamanes locaux. Sont ainsi définis les « mystiques », les « disciples » et les « médicaux », qui ne se distinguent « pas vraiment » des « toxicomanes » – allez savoir ce que cela veut dire ! Ces termes s'avèrent au demeurant peu pertinents, les frontières entre ces types de « touristes » étant perméables. Bien qu'il fasse le constat qu'une personne peut appartenir à plusieurs de ces catégories de manière simultanée ou successive, Jean-Loup Amselle les réduit au registre thérapeutique, illustré par des tranches de vie où s'imbriquent interrogation de soi et histoire familiale. Autrement dit, les « touristes » n'iraient pas boire l'*ayahuasca* par curiosité ou en quête de sens, entre autres raisons, mais parce qu'elles ou ils seraient « malades ». Pour preuve, nous dit-il, les propos d'un chamane shipibo bien connu, cité longuement, pour qui « ses hôtes ne sont pas des touristes mais des patients ayant besoin de savoir “qui ils sont” » (p. 101). Il est vrai que pour certaines personnes impliquées dans ces pratiques, la rencontre tient lieu de dernier espoir thérapeutique face à l'« échec » de la médecine académique comme Jean-Loup Amselle se plaît à le répéter, en surlignant grossièrement quelques propos, non représentatifs, afin d'étayer sa thèse.

Mais, si ces faits font dire à l'auteur qu'il est en présence d'une « opération de “médecinisation” » (p. 145) des « touristes », ce n'est pour lui pas tant des pathologies organiques, à quelques exceptions près, qui les amèneraient à boire l'*ayahuasca*, mais un « mal-être », un mal de soi protéiforme, dont seraient atteints ces « touristes du moi », « lancés dans l'exploration » ou « à la recherche de leur moi » (citées plusieurs fois)<sup>8</sup>. La médecine scientifique, taxée de « positiviste », « matérialiste », coupable qui plus est « de maintenir une distance infranchissable entre le “sujet” et l'“objet” » (p. 36) serait rejetée par les personnes investies dans ces pratiques au profit des médecines amérindiennes, « énergétiques », « holistiques » (p. 188) et

8. Au mal-être supposé des personnes présumées fiévreuses, les chamanes répondraient en termes de causalité intérieure et non de sorcellerie. Pourtant, à mon sens, les mécanismes thérapeutiques ne divergent pas, d'où cette rencontre évidente entre nouvelles spiritualités et chamanismes locaux pour lesquels la *purga*, autre nom donné à l'*ayahuasca*, est utilisée pour se défaire d'objets relevant de l'émotionnel et de l'imaginaire.

des formes de soin qui prendraient en charge « à la fois leur âme et leur corps » (p. 210). Les auteurs de ces propos relevés par Jean-Loup Amselle précisent par ailleurs qu'on ne peut étudier ces dernières de l'extérieur. Il faut participer, c'est-à-dire prendre l'*ayahwasca*, une posture que l'auteur refuse clairement, puisqu'« illusoire », « inutile, et même fallacieuse » (p. 21), stigmatisant ainsi l'idée selon laquelle il faudrait connaître une pratique de l'intérieur. La position est probablement symptomatique des débats autour de ce breuvage, car plusieurs personnes citées<sup>9</sup> dans le livre ou avec lesquelles j'ai personnellement échangé à son propos ont justement reproché à Jean-Loup Amselle de ne pas avoir « essayé », ce qui pour elles disqualifie son enquête. On ne saurait prendre parti ici, tant la « vérité » ne saurait être le bien des uns ou des autres, et la pertinence de l'analyse anthropologique dépendante de l'expérience réalisée ou non, réussie ou non.

Contrairement à l'idée commune selon laquelle l'*ayahwasca* participerait d'une « voie imaginaire de sa propre libération » (p. 12), le « chamanisme tropical » (p. 74) en ce qu'il tient du « souci de soi » (p. 208), selon Jean-Loup Amselle, serait un « instrument de normalisation » (p. 220). Autrement dit, une fois admis que « guérir c'est réajuster le sujet à son environnement social et familial » (p. 211), une conclusion, toujours selon lui, s'imposerait : le « tourisme chamanique » prive ses adeptes de leur liberté d'interpeller la société ! L'auteur ne s'y est pas trompé lorsqu'il procède à l'inventaire des acteurs en présence, liste longue et hétéroclite où se côtoient anthropologues, détracteurs, chamanes et adeptes, des « touristes » aux « entrepreneurs », dont les discours sont relayés par des « propagateurs », hommes d'affaires avisés. Précisément, il appelle « entrepreneurs de l'*ayahwasca* » ceux qui vivent du récit de leurs expériences psychotropes et de cette capacité qu'ils revendiquent à « voir » d'« autres mondes ». Conséquence du choix d'interlocuteurs recensés dans les offices de tourisme des grandes villes amazoniennes, l'ouvrage qui se veut explorateur, mais qui n'est en soi pas nouveau, produit des généralités qui nous disent peu des réalités locales. Ce qui y est interrogé est un aspect fortement médiatisé du « tourisme chamanique », particulièrement égocentré et masculin, un « tourisme » avec ses buts et ses dérives, facile d'accès pour l'ethnologue de passage. D'ailleurs, l'« approche historicisante des cultures exotiques » dont le rejet est, selon l'auteur, propre « à ce retour en force d'une certaine forme d'« irrationalisme » » (p. 28), fait défaut à l'analyse de Jean-Loup Amselle qui préfère s'inscrire dans une histoire des idées ouest-européennes.

9. Le fait de citer ces rencontres manquées est une manière, pour l'auteur, de renvoyer ses interlocuteurs du côté d'un obscurantisme, incapables d'accepter un autre point de vue : parlait-il de lui-même ?



Pour l'auteur, les « touristes de l'*ayahuasca* » sont ces « néo-romantiques » européens ou nord-américains qui auraient manqué la modernité des Lumières<sup>10</sup>, tout en s'accommodant fort bien par ailleurs du capitalisme économique. Leur idéal serait la figure du chamane, « médecin romantique », « homme de la nature, resté proche d'elle » (p. 214), qui apparaît tour à tour « comme un thaumaturge, un poète devin ou même un magicien entouré du respect et de l'espérance de ses patients » (p. 35), et prescripteur d'une plante, représentante d'une « altérité radicale », porteuse de guérison (p. 213). L'auteur a du reste bien du mal à se défaire de cette notion « d'autres mondes » (p. 29), métaphore d'une « force obscure émanant des plantes [...] de la forêt » (p. 28), de non-humains végétaux que ses interlocuteurs appellent « enseignants », puisqu'à même d'instruire la personne sur son « mal-être ». Critique face à l'anthropologie « perspectiviste » (p. 27), surtout américaniste, il considère que l'éloignement entre « touristes » et chamanes n'est pas géographique ou culturel, mais ontologique, puisque les premiers situeraient les seconds « dans une sorte d'étrangeté ou d'extranéité qu'on attribue en Europe aux voyantes » (p. 13). Cette extériorité symbolique serait non seulement révélatrice d'une « altérité située à l'intérieur du moi » (*id.*) que l'*ayahuasca* permettrait de faire surgir, mais expliquerait aussi l'« idéalisation du chamanisme traditionnel », voire « ancestral » – une construction, nous dit l'auteur – et le « dénigrement corrélatif du néo-chamanisme » (p. 48), opinion sur laquelle tous les acteurs en jeu s'accorderaient : « touristes », chamanes, anthropologues et associations luttant contre les pratiques *ayahuasqueras*.

C'est probablement le principal défaut du livre : ne pas avoir analysé les contextes dans lesquels les discours collectés sont produits, d'avoir rejeté ce qu'il dénonce plutôt que de s'en être saisi. « Penser autrement revient à souscrire au point de vue [...] des promoteurs » de ce breuvage, écrit Jean-Loup Amselle (p. 22), oubliant que l'anthropologie se construit d'abord dans la confrontation de l'hétérogénéité des points de vue... Il est vrai que dénoncer la disparition de toute « attitude de distance des anthropologues à l'égard de la sorcellerie », « système de croyances » hier, « phénomène existant réellement » aujourd'hui (p. 46), est plus facile. L'annonce corrélatrice d'une « déconstruction » des termes et mythes qui hantent l'imaginaire « occidental » – celui d'une nature édénique, celui d'un chamanisme traditionnel, celui d'une authenticité sans médiation, ni représentation – n'y change rien ; d'autant que celle-ci se borne le plus

10. Ils seraient aussi ces marxistes sud-américains qui « ont troqué l'espérance révolutionnaire contre une forme de spiritualisme new age » (p. 67).



souvent, comme pour le mot « chamane », à un bref rappel de son apparition récente au Pérou au détriment du terme local *curandero* (p. 16). Bien que le livre se veuille non pas « une anthropologie du chamanisme amazonien mais plutôt une sociologie des discours » (p. 19), un retour sur l'histoire des chamanismes locaux (le pluriel est mien) et leur *émergence de la forêt*, l'analyse de l'appropriation métisse de l'*ayahuasca* avant celle des acteurs de la « filière chamanique » (p. 79) aurait évité de donner à l'ouvrage son côté « annuaire ». Cela aurait aussi évité des maladresses telle que « certains "sujets" occidentaux pouvaient eux-mêmes faire l'objet d'un ensorcellement » (p. 64) – phrase qui tient de l'anecdote touristique –, ce dont il n'est pas question dans les récits des personnes dont il expose les discours, sauf à vouloir jouer à l'*Indien* !

Inversement, l'analyse des discours aurait gagné en pertinence à être confrontée à une interrogation sur la nature et les fonctions traditionnelles des chamanismes amazoniens. Elle aurait aussi gagné à l'être aux usages que les Amérindiens font de l'*ayahuasca*, par exemple lors du passage à l'âge adulte, ou entre soi, en quête d'une *vision-pouvoir* ou sans raison rituelle, si ce n'est de *bavarder* tout en chantonnant. Ces exemples puisés dans la littérature anthropologique sont autant d'usages qui n'ont pas retenu l'attention des métis soumis à la violence de la forêt et inscrits, dès le XIX<sup>e</sup> siècle, dans une société fondée sur la prédation de la nature à des fins commerciales. Pour les métis et par leur intermédiaire, l'*ayahuasca* est devenu *medicina*. Enfin, l'analyse des discours aurait éclairé autrement mieux ce qui est en jeu dans la rencontre dite « touristique » avec la pluralité des pratiques locales, à savoir ce « processus de production du chamanisme amazonien » (p. 77), précisément la définition que Jean-Loup Amselle donne du vocable « filière ». L'auteur n'étant pas à une contradiction près, on peut se demander s'il n'est pas tombé dans un primitivisme dénoncé plus tôt lorsqu'il distingue, quoi qu'il en dise (p. 78), chamanismes « à touristes » et « autochtones ». Pour cause, l'auteur n'a de cesse de produire une « niche ethnoculturelle » à partir d'un phénomène diffus et global des sociétés euro-américaines (auxquelles il faudrait ajouter l'Océanie), c'est-à-dire d'une pratique localisée *chez nous*, bien plus importante que la frange de la population qui se déplace. Ce faisant, Jean-Loup Amselle oublie de nous dire que l'exotique étudié est familier : il suffit d'interroger nos étudiants pour le vérifier.

Si l'auteur écrit avec raison que les « différents acteurs concernés ont besoin [...] d'une tradition supposée pour définir une modernité différente » (p. 48), il souligne trop brièvement qu'échanges et emprunts ont depuis toujours façonné les chamanismes amazoniens, ce qui nuancerait pourtant fortement ses propos précédents. Mais de là à voir le « tourisme

chamanique » comme participant de cette dynamique de circulation des savoirs et des pratiques, il y a un pas que l'auteur ne franchit pas véritablement. Tout juste fait-il allusion (en cinq pages) à la notion de « disciple » – peut-être l'apport le plus pertinent du livre. Cette auto-détermination des personnes interrogées est révélatrice d'une transformation des chamanismes amazoniens hors des sociétés dans lesquelles ils s'insèrent d'ordinaire. Or, seule une faible part des personnes impliquées dans ces pratiques se reconnaissent dans ce qu'elles définissent elles-mêmes comme *le chamanisme*. Et encore, devrais-je préciser, ce dernier est le moyen d'une *expérience* et non un acte de « foi », attaché à la parole de « propagateurs » d'un obscurantisme, contraire d'un « rationalisme » défini comme la « foi des "Lumières" dans le progrès et l'émancipation humaine » (p. 73). Dès lors, affirmer que cette liane serait « la nouvelle religion des classes moyennes » (p. 94) et un « nouvel (et ultime ?) avatar du capitalisme sous sa forme addictive » (p. 74) a le mérite d'accentuer le propos :

« Doublement enchaîné au système et à lui-même, le "touriste" post-moderne trouverait dans la transe tropicale » ni un exutoire ni une fuite, mais la « réalisation parfaite de lui-même en tant que sujet aliéné » (*id.*). Que penser d'une telle anthropologie ?

Si, comme l'entend l'auteur, l'apparition de ces « nouvelles formes de croire », caractérisées par le bricolage et le butinage dans tout le répertoire d'éléments spirituels aptes à constituer le menu psychédélique de l'individu post-moderne, aurait sonné le glas de tous les grands systèmes d'explication du monde axés sur le rationalisme » (p. 73), c'est accorder une bien grande place à l'*ayahuasca* ! Et si l'auteur argumente à partir de l'écart entre ce qu'il pense être les pratiques locales, le quotidien matériel et relationnel du voyage et ce qu'il prête aux personnes qui s'initient à ce breuvage (ou, d'une manière plus générale, au chamanisme) pour conclure à « un spectacle de primitivité dont toutes les aspérités ont été gommées »<sup>11</sup> (p. 162), il convient de s'interroger sur le sens donné à ces assertions. Bien des anthropologues qui travaillent depuis longtemps sur ces questions lui répondraient en effet que ceux qu'il appelle « les touristes » savent fort bien qu'elles et ils ne vont pas se retrouver nu(e)s au milieu de la forêt !

Plus sérieusement, à l'encontre d'une analyse en termes de « retour » (de l'irrationnel, du romantisme, du refoulé), de « représentations primitivistes », de « processus d'aliénation » et de « recadrage social des individus » (p. 221) pour décrire ces résurgences du désir de « réenchantement »,

11. C'est-à-dire à la mise en scène d'une « nature sauvage domestiquée » (p. 162), d'une « naturalité première » (p. 211) « qui n'aurait pas été souillée par le péché originel » (p. 213).

il aurait été à mon sens plus probant d'aborder dans une dimension dialogique les « pratiques touristiques » et leurs conséquences sur les transformations du rapport que les sociétés hôtes entretiennent avec elles-mêmes. Cette position épistémologique a l'avantage de questionner l'idée d'un *chamanisme* comme système clos de représentations et de pratiques, métonymie d'une pensée indigène ontologisée. Mieux, elle appréhende les chamanismes amazoniens comme des signifiants flottants dont la nature performative leur permet d'être récupérés aussi bien par les Amérindiens que par les « Occidentaux ». Au lieu de le déconstruire comme se propose l'auteur, il aurait été davantage pertinent d'interroger *ce chamanisme* qui se construit à côté des pratiques *ayahuasqueras* amérindiennes, métisses ou propres aux Églises brésiliennes étudiées par l'anthropologie. Se transmettant *via* le web, ce savoir sur l'*ayahuasca* est un mélange de techniques issues des nouvelles thérapies en usage en Europe et aux États-Unis, de recherches en neurobiologie et d'emprunts réalisés au cours de voyages en Amérique du Sud auprès de ces *passeurs de culture* que sont les chamanes.

Au danger d'être capté par un univers défini comme dangereux par ses détracteurs, les personnes en « recherche d'expériences spirituelles "directes" » (Ghasarian 2010 : 289) associent savoir (sur soi et le monde) et prestige acquis de l'aventure. Ce mot que j'emploie à dessein renvoie, dans le discours des intéressé(e)s, aussi bien à leur séjour en Amazonie qu'à cette perméabilité entre ce qu'elles ou ils définissent comme *visible* et *invisible*, laquelle caractérise ce qu'elles ou ils appellent le *chamanisme*. Dans cette logique, la fonction chamanique repose, en raison de son alliance avec ce qui y est connu comme les *esprits*, sur une altérité ontologique, moteur d'un attrait pour d'autres expériences de la réalité qui se construit au sein de sociétés qui se pensent, dans une frange non négligeable de leurs populations, en mal d'enchantement.

En définitive, le « tourisme chamanique » – si cette expression peut être pertinente – n'est pas simple consommation de l'altérité tel un produit de plus dans un marché qui se nourrit d'un mode de subjectivation capitalistique (Deleuze & Guattari 2005 [1991]), produit offrant la promesse d'une *identité prêt-à-porter* et aliénant. Au contraire, l'expérience recherchée relève d'une éthique de l'accueil de l'altérité : pour peu qu'on s'y intéresse du point de vue phénoménologique plus qu'idéologique, elle implique la digestion d'éléments hétérogènes en les transformant, sans abolir les différences, ni les contradictions, sans écraser le lointain, pour réaliser non pas une simple juxtaposition syncrétique mais un métissage (Novaes 2015), chaque fois imprévisible. L'anthropologie nous rappelle depuis longtemps que la spécificité d'une culture ou d'un individu naît de

processus d'acquisition, d'élaboration, d'interprétation, qui se constituent dans un mouvement ininterrompu de rencontres, toujours singulières. La culture est un métissage dont le sens s'élabore dans une confrontation constante et interactive à l'altérité. Jean-Loup Amselle n'avait-il pas souligné que :

« [la culture] n'est pas ce qui vient du passé, mais c'est au contraire le passé que l'on se constitue. Le passé est donc un devenir ou plutôt un à-venir ouvert à toutes les possibilités, à toutes les éventualités de l'individu. Enfermer l'individu dans des niches ethnoculturelles c'est donc le priver de sa liberté » (2011 : 29).

Pourquoi ne pas avoir appliqué cette façon de voir aux personnes qui se rendent en Amazonie ?

*Institut d'ethnologie, Université de Neuchâtel  
Institut français d'études andines, Lima  
sebastien.baud@unine.ch*

MOTS CLÉS/KEYWORDS : tourisme/*tourism* – chamanisme/*chamanism* – psychotrope/*psychotropic* – Amazonie/*Amazonia* – altérité/*otherness* – primitivisme/*primitivism* – ayahuasca.

## RÉFÉRENCES CITÉES

Amselle, Jean-Loup

2008 « Retour sur "l'invention de la tradition" », *L'Homme* 185-186 : 187-194.

2010 « Le retour de l'indigène », *L'Homme* 194 : 131-138.

2011 *L'Ethnicisation de la France*. Paris, Lignes.

2012 « Au nom des peuples : primitivismes et postcolonialismes », *Critique* 776-777 : 165-177.

Clifford, James

1986 « Introduction : Partial Truths », in James Clifford & George Marcus, eds, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.

Deleuze, Gilles & Félix Guattari

2005 [1991] *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Minuit (« Reprise »).

Ghasarian, Christian

2010 « Introspections néoshamaniques au travers du *San Pedro* », in Sébastien Baud & Christian Ghasarian, eds, *Des Plantes psychotropes. Initiations, thérapies et quêtes de soi*. Paris, Imago : 287-312.

Glazer, Barney & Anselm Strauss

1967 *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*. New York, De Gruyter.

Laplantine, François

2010 *Les Trois Voix de l'imaginaire*. Paris, Téraèdre (« Réédition »).

Novaes, Clara

2015 « Corps en transe : l'expérience de l'ayahuasca dans le contemporain », in Sébastien Baud, ed., *Anthropologies du corps en transes*. Paris, Connaissances et Savoirs. [À paraître].