

Introduction



Avertissement

Ce site est *un outil de travail collaboratif* ; dans ce but, un espace de commentaire (anglais, français) est accessible en fin de chaque page.

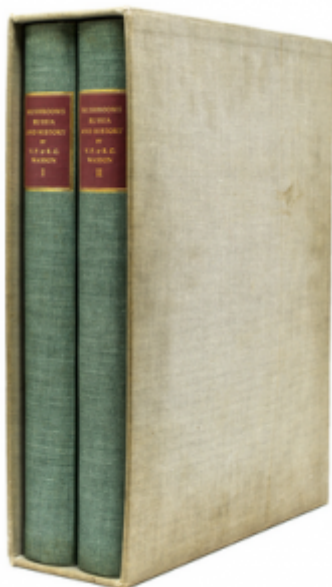
§

Il faut commencer par l'erreur et lui substituer la vérité. C'est à dire qu'il faut découvrir la source de l'erreur, sans quoi la vérité ne nous sert à rien. Elle ne peut pénétrer lorsque que quelque chose d'autre occupe sa place. Pour persuader quelqu'un de la vérité, il ne suffit pas de constater la vérité, il faut trouver le chemin qui mène de l'erreur à la vérité.

Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*

Avant propos

En publiant *Mushrooms Russia and History* (1957), à compte d'auteur et dans une édition de bibliophilie limitée à cinq cent douze exemplaires, Robert Gordon Wasson désirait fonder l'ethnomycologie en tant que nouvelle discipline des sciences humaines.



Mushrooms Russia and History
Vol I et II

Après un début remarqué, notamment par C. Lévi-Strauss, Roger Heim, et Roman Jakobson, l'ethnomycologie connut trois revers successifs. En effet, l'identification, par Wasson, du Soma originaire à l'*Amanita muscaria*, devait rencontrer l'indifférence des indianistes, alors que, presque simultanément, John Marie Allegro devait révéler ses collègues d'Oxford par la publication d'une thèse sur le cryptage des noms du « champignon sacré » dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Ensuite, la révélation, par Wasson, Ruck et Hoffman, de ce que le Kykeon éleusinien pourrait être lié au secret du « champignon de l'ergot de seigle », eut pour effet d'achever d'exclure l'étude du rôle des champignons dans la culture de toute institution universitaire. L'ethnomycologie n'eut alors d'autre choix que de se développer, avec des fortunes diverses, sur les chemins de l'herméneutique et de l'ésotérisme. L'ethnomycologie post-wassonienne s'est alors propagée comme une collection de légendes urbaines, d'abord dans les revues « new age » et sur l'Internet ensuite. Parallèlement, Gaston Guzman, Jochen Gartz, Christian Rättsch (et d'autres), prenant la suite de Roger Heim et de Richard Evans Schultes, ont complété le répertoire ainsi que la cartographie, des différentes espèces de champignons psychotropes sur tous les continents, ce qui achève de nous en révéler l'abondance longtemps insoupçonnée ¹.

L'ethnomycologie critique montre comment l'ethnomycologie en est venue à justifier « n'importe quoi » à propos du rôle des champignons dans la culture. Il s'agit donc de montrer la fausseté de certaines assertions de l'ethnomycologie post-wassonienne, mais également de comprendre comment ces méprises ont été construites en tant qu'ensemble consistant, et non comme simple accumulation de « sottises ». L'idée directrice de l'ethnomycologie critique est de relever les erreurs en se gardant de jeter le bébé avec l'eau du bain.

Aujourd'hui, une nouvelle génération de chercheur rassemble des faits incontournables; ainsi en 2013, Peter Trutmann ² montre, traces à l'appui, l'importance symbolique des champignons dans les civilisations préhispaniques ³, ce qui confronte, non seulement les préhistoriens comme les anthropologues américanistes à la nécessité réévaluer leurs perspectives, mais oblige l'ensemble des sciences humaines à considérer,

rationnellement, le rôle des champignons dans l'Histoire des civilisations.

§

Diverses notions et quelques concepts permettront d'échapper à la cohérence trompeuse des thèses post-wassoniennes. Par exemple, la notion de *sémiose illimitée* montre comment le *panmycisme* prend le champignon comme signifiant « maître »⁴ afin de se construire comme *mode d'interprétation symbolique*. De même, les notions de *processus anagogique* et d'*illusion eidétique* expliquent comment des représentations simplement fongiformes sont considérées comme des champignons avec un sentiment de vérité partagé par le groupe.

Plus avant, il s'agira non seulement de montrer, mais d'expliquer les erreurs panmycistes; nous vérifierons ainsi que, loin d'être limitées à la seconde moitié du vingtième siècle, ces dérives sont de toutes les époques. Dans cette perspective, nous nous intéresserons, non pas tant « aux champignons », mais bien davantage au rôle inconscient que leurs *signifiants* ont précédemment joué dans les différentes cultures. Cette approche du rôle des affects inconscients attachés aux champignons, demandera d'adapter les modèles du *point de capiton* (Lacan) et de *complexe* de signifiants (Freud). Pour rassembler, trier, et valider les matériaux nécessaires à la consolidation de cette approche critique, nous prendrons ancrage sur les thèses panmycistes elles-mêmes. En effet, à force d'avoir été contraints de nager à contre-courant, les auteurs post-wassoniens nous laissent une très riche construction vis-à-vis de laquelle, et pour chacune des pierres ainsi patiemment rassemblées, il conviendra réunir les volontés de plaider, plus encore à décharge, qu'à charge contre leurs compréhensibles erreurs.

§

Pourquoi l'ethnomycologie critique ?

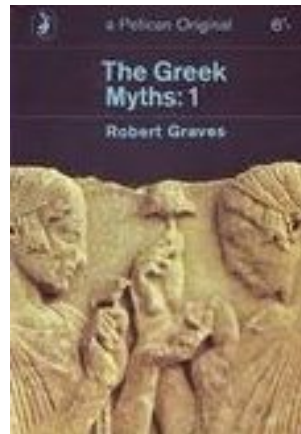
L'ethnomycologie est aujourd'hui en partie construite sur des faits erronés et surtout, faute d'utiliser les quelques concepts qui lui sont pourtant indispensables, elle s'est étouffée par le recours au « secret » comme modalité d'explication; de nouvelles générations de chercheurs la sortiront de ce piège. Remarquons déjà que Judith Anne Brown, a jugé bon d'attirer l'attention sur ce point, en 2009, lors de la réédition de l'ouvrage de son père:

There are undoubtedly difficulties with the thesis of The sacred Mushroom and the Cross. For a start, many of the word derivations need further verification, and the secret-code idea seems improbably complicated.

Anne Brown, The sacred Mushroom and the Cross, préface 2009

Si quelques faux pas initiaux ont conduit l'ethnomycologie sur le chemin de l'ésotérisme, l'examen de

quelques-uns de ces dérapages nous permettra de tailler sur mesure les outils nécessaires à la reprise de son développement, mais aussi de comprendre les mécanismes de cet enfermement.



Bas-relief de Pharsale

Ces cahiers réexaminent les «faits» ethnomycologiques lorsqu'ils semblent «aller de soi» pour avoir été utilisés et réutilisés, d'article en article, alors que la source première n'a jamais été soigneusement vérifiée ni critiquée. Ainsi, certains « faits » ayant joué un rôle initial dans la construction de l'ethnomycologie *panmyciste* (l'interprétation « tout champignon ») sont erronés ou avancés sans preuve. Par exemple, l'idée que le bas-relief de Pharsale représenterait Déméter et Perséphone « tenant en main des champignons » ne repose que sur la seule notoriété de Robert Graves, lequel en avait placé une reproduction sur la réédition (1960) de son célèbre *The Greek Myths*.

Pourtant, l'identification de Déméter et de Perséphone est une simple conjecture qui ne s'appuie sur aucun élément probant, et cela de l'aveu même de Léon Eusey, lequel en fit, néanmoins, la proposition en 1868. Ne pas questionner cette hypothèse permettra alors d'évoquer un lien caché entre: une chapelle orthodoxe située sur le site d'Éleusis, l'intérêt (avéré) des manichéens pour les champignons, un tableau du Titien, et le champignon (non expliqué) du tympan de la basilique d'Avila. Malgré son rôle décisif relativement à la nature du culte d'Éleusis, l'identification d'un complexe de représentation liant les déesses éleusiniennes à un champignon n'a jamais été mise en doute par l'ethnomycologie post-wassonienne, ce qui porte à conséquences. Par exemple, en 2001, alors que la proposition d'Eusey **ne fait pas l'unanimité** parmi les historiens d'art, Giorgio Samorini conforte l'hypothèse « champignonnesque » par un raisonnement , que l'on peut considérer comme circulaire, puisque l'identification de champignons repose sur l'identité des figures féminines dont les noms ne sont pas assurés, mais conviennent à la présence d'une plante, que l'on peut supposer hallucinogène en référence au culte associé à leurs noms supposés ⁵. Aussi, en 2009, rien n'étant venu contredire la présence de champignon, Carl Ruck la tient pour assurée, mais au prix d'une contradiction frontale.

Comment expliquer que ce bas-relief, unique et miraculeusement rescapé, apporterait la preuve que certains champignons seraient la solution aux Mystères d'Éleusis : secret jalousement gardé sur quatre millénaires.

To this mystery we three (R. Wasson, A. Hofman, C. Ruck) have applied ourselves and believe we have found the solution, close to 2,000 years after the last performance of the rite and some 4,000 since the first ». The Road to Eleusis, Foreword.

Sur ce point, en 2006, après avoir formulé le récit de la reprise du secret Eleusinien par l'Église catholique, lors de l'installation, à quelque mètres du Telesterion, d'une chapelle dédiée à la Panagia Mesosporitissa (Vierge Marie) ⁶, Carl Ruck n'hésite pas à écrire que l'usage de ce champignon serait, de fait, le secret détenu par l'élite catholique romaine:

The ecclesiastical elite of the Roman church jealously guarded the fungal sacrament for their exclusive use and persecuted heretical sects in Europe and in the New World who had versions of the same rites. But the mushroom above the portal of the basilica in Avilla, the passion of the Manichaeans for mushrooms, especially those of the red variety, and more to the point, certain artistic masterpieces of Renaissance art, betray the hypocrisy.

Carl A.Ruck, Sacred Mushrooms of the Goddess, 2006, P. 187 .

Autres exemples d'imprécisions: la présence d'un « champignon » sur le vase aux rennes, n'est pas établie, il s'agit d'une clochette; ou encore, lorsque l'hypothèse des champignons Vinça est acceptée sans discussion, alors qu'ils peuvent être, tout aussi bien, des décorations de « ceinture de hanche » (hip-belt), selon la proposition de Marija Gimbutas ⁷ elle-même.

Au-delà de ces premiers exemples, les *Cahiers d'ethnomycologie critique* interrogeront et déconstruiront les interprétations panmycistes lesquelles furent renforcés par l'indifférence ou la réticence des universitaires envers l'étude du rôle des champignons dans la culture. Toutefois, si cet « embarras » académique, contraint sur plus d'un demi-siècle, demande effectivement de plaider à charge contre les excès du panmycisme, il sera tout autant nécessaire de plaider à décharge. En effet, en raison de la prudence obligée des disciplines connexes, quelques faits ou significations d'importances peuvent ne pas avoir été mis à jour. Aujourd'hui déjà, l'important corpus, rassemblé par les continuateurs des travaux de R.G. Wasson, mérite d'être questionné par la communauté des sciences humaines. En retour de ce dialogue, l'ethnomycologie sera interrogée sur les « à peu près » qui l'ont constituée comme savoir ésotérique et marginal. A l'inverse, pour construire une représentation rationnelle du rôle des champignons dans l'Histoire (en tant que sous-domaine du rapport des civilisations aux substances psychotropes), toutes les disciplines sont invitées: la *psychologie*, la *psychanalyse* et les *neurosciences* pour la construction de l'imaginaire, *l'anthropologie* pour la construction des mythologies, *l'histoire*, bien entendu, mais aussi *l'archéologie*, la *paléographie*, la *musicologie*, la *palinologie*, ... la *linguistique*.

§

Ces cahiers établiront l'ethnomycologie à partir d'éléments vrais, c'est à dire vérifiés par la critique historique, laquelle est une oeuvre collective. Au siècle dernier, pour les années cinquante et soixante, le rejet du panmyciste par l'Université a poussé l'ethnomycologie dans une voie sans issue. Ainsi, l'évitement, par les indianistes, d'examiner à charge et à décharge la thèse identifiant le Soma originel à l'*Amanita muscaria*, tout comme le désintéret des linguistes pour les notes philologiques d'Allegro, ont eu pour effet de produire, en réponse, une lecture panmyciste de l'Histoire, c'est à dire, orientée par le désir de développer une théorie spiritualiste de l'anthéogénese: une lecture de l'Histoire orientée par le désir de développer une théorie spiritualiste de l'anthéogénese en démontrant que « *le culte du champignon a civilisé l'Europe* » ⁸. Si l'usage d'hallucinogènes joue un rôle certain dans l'anthropologie des phénomènes religieux, *l'anthéogénese*, n'explique en rien les discours religieux, si ce n'est sur le mode de la « vertu dormitive de l'opium », et sauf à

postuler l'existence d'un monde séparé et sacré, auquel les drogues auraient initialement donné accès. Sous cet angle, le panmycisme se fait, comme l'exprime [Albert Hofmann](#), explicitement porteur d'un « revival » de l'archaïsme éleusinien :

Eleusis can be a model for today. Eleusis like centers could unite and strengthen the many spiritual currents of our time; all of which have the same goal -the goal of creating, by transforming consciousness in individual people, the conditions for a better world, a world without war and without environmental damage, a world of happy people.

Albert Hofmann, Afterword, in The Road to Eleusis ⁹

L'ethnomycologie critique ne cherche pas à légitimer la redécouverte des moyens d'accès au « transcendantal », elle se limite à retracer, de façon circonstanciée et datée, la construction des réseaux de signifiants liés aux champignons, en tant qu'ils sont porteurs des charges affectives qui leur sont, depuis toujours, inconsciemment attachées ¹⁰. Dans cette perspective, l'ethnomycologie critique constitue un domaine de l'archéologie, de l'histoire et de la préhistoire du fait religieux.

§

L'hypothèse de Natalia Polosmak

The history of the search for Soma, is properly the history of Vedic studies in general, as the Soma sacrifice was the focal point of the Vedic religion.

Wendy Doniger O'Flaherty

En 2010, [Natalia V. Polosmak](#), identifiait la représentation d'un champignon « zoroastrien » ¹¹ sur une tapisserie « indo iranienne » retrouvée dans une tombe Xiongnu (1er s. av. J.C. - début 1er s. apr. J.C.). Cette « découverte » devrait requérir l'attention des spécialistes de bien des disciplines (l'ensemble des études védiques est en cause). Certes, l'argumentation par laquelle « le champignon de Noin Ula (2009) » est immédiatement assimilé à un à un « *Paneolus cubensis* » est minimaliste, et malgré son impact potentiel, elle n'est pas discutée par les pairs, ce qui le fait aussitôt rejoindre les [considérations « new ages »](#) sur les « *new evidences of mushrooms rituals ...* ».



Autel du feu Zoroastrien, Noin ula
(2009)

Peut être faudrait-il commencer par écarter l'hypothèse, plus conventionnelle, selon laquelle ce « champignon » serait la représentation d'une coupe, contenant l'Haoma préparé pour le rituel du [ĀB-ZŌHR](#) (offrande de l'eau), lorsqu'il se pratique à côté de l'autel du feu ? La portée exceptionnelle de l'hypothèse formulée par Mme Polosmak, demande de plaider à charge et à décharge, une fiche sur « l'hypothèse Polosmak » est ouverte à la discussion.

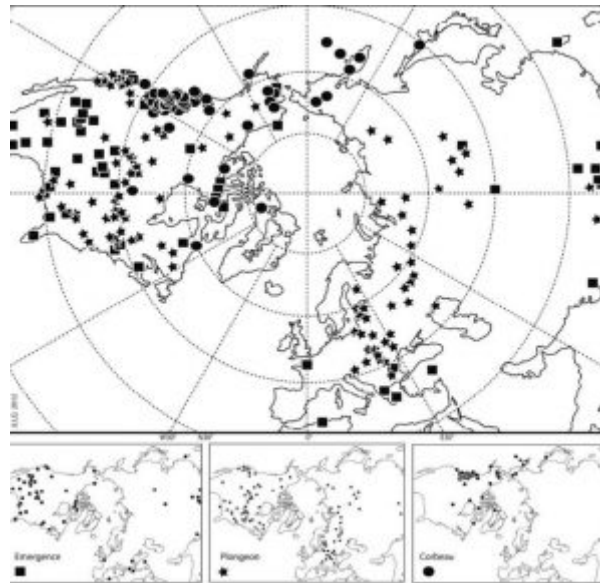
L'infirmité de l'hypothèse de la représentation d'un *Paneolus* sur la broderie Noin-ula (2009) ne diminuerait pas pour autant son intérêt ethnomycologique, car une représentation du *Ling zhy* (le champignon d'immortalité chinois) avait été précédemment identifiée sur un textile, également mis à jour sur le site de Noin-ula, lors des fouilles effectuées par [l'expédition Koslov](#) en 1920 !

La diffusion euroasiatique des mythes sibériens

Ces cahiers prennent pour cadre la diffusion euroasiatique et « beringhienne » ¹² d'éléments de folklore indubitablement liés au thème du « champignon sibérien ». Par exemple, les documents d'archives du XVI^e siècle, relatif à l'émergence des *benandanti* dans les Alpes occidentales (à travers lesquels, L'Église se format l'image classique du sabbat des sorcières) ont fait l'objet d'analyses minutieuses. Sur cette base, Carlo Ginzburg ¹³ devait mettre à jour « *qu'une partie importante de notre patrimoine culturel provient - à travers des intermédiaires qui - en grande partie nous échappent des chasseurs sibériens, des chamanes de l'Asie septentrionale et centrale, des nomades des steppes* »- (*Le Sabbat des sorcières*, p.169). Ginzburg précise ensuite quelques-unes des traces linguistiques permettant de remonter aux récits, jadis, liés à l'usage d'Amanite par les chamans sibériens, ce qui lui permet de conclure que « *ce noyau narratif n'est pas un récit parmi tant d'autres, mais la matrice de tous les récits possibles.* » (conclusion, p. 284).

La notion de « *matrice de tous les récits possibles* » entraîne deux questions. D'abord, comme le souligne

Ginzburg, nous savons encore peu de chose « *des intermédiaires qui en grande partie nous échappent* » ¹⁴.



Chrono Stratigraphie des mythes de création selon la typologie : émergence/ plongeon/ corbeau . Cf. infra, J-L Le Quellec

Comment, par exemple, des thèmes sibériens sont-ils si massivement présents chez les Benandanti, dans le Frioul au XVI^e siècle? Pour expliquer ces similarités, deux solutions se présentent, soit recourir à la notion d'archétype ¹⁵, ou encore, rechercher des traces matérielles venant étayer des processus de diffusion et d'emprunt. Comme le montre l'analyse de J-L Le Quellec ¹⁶ la notion d'archétype est inopérante en anthropologie sociale, mais il est par contre possible de tracer les processus de diffusion et d'emprunt par le croisement de bases de données constituées de répertoires de mythèmes avec les caractéristiques de l'ADN des populations parmi lesquels les mythes ont été recueillis ¹⁷. Si le cadre néo diffusionniste permet de rendre compte de la diffusion des mythes en général l'ethnomycologie rencontre néanmoins un problème dans le fait que, pour l'Eurasie, de la préhistoire à nos jours, les artefacts, identifiables comme champignons, sont rarissimes, de plus la poignée de ceux présentés jusqu'ici ne résiste pas à un examen détaillé. Dans cet ordre d'idée, il est tout à fait remarquable que l'âge du renne n'ait pas laissé de trace d'un quelconque intérêt pour l'Amanite, notamment dans les grottes ornées, alors que la « symbiose affective » entre le renne l'Amanite et le chaman ne pouvait manquer de constituer le noyau de la *culture du renne*. Il s'agit là d'un « vide » dont le cadre théorique de l'ethnomycologie devra rendre compte. Cette réponse sera d'autant plus nécessaire que les affects issus de à l'âge du renne ont laissé, sous la forme de la figure du « cervidé volant », une multitude de traces sur l'ensemble de l'Eurasie. Inversement, à défaut d'un corpus consistant de représentation imagée de champignons, les traces linguistiques et folkloriques de l'intérêt pour l'Amanite sont partout abondantes. C'est sans doute à partir de cette curieuse opposition que nous pourrions chercher à comprendre le fonctionnement de cette « matrice de tous les récits possibles » évoquée par Carlo Ginzburg. Jean-Loïc lequellec, à la suite des travaux de Berezkin, propose, selon une argumentation convaincante, une chronostratigraphie mondiale de trois formes de mythe de création - la création par émergence, la création par plongeon et la création par le grand corbeau. Cette dernière forme étant à la fois la plus récente et la plus concernée par l'ethnomycologie, puisque les thèmes mythiques lient fréquemment les corbeaux aux champignons, alors

que contrairement aux rennes vis-à-vis de l'Amanite, les corbeaux ne manifestent envers aucun intérêt envers champignon. Il est par ailleurs tout à fait remarquable que l'étude stratigraphique renverse la conception classique selon laquelle les mythes sibériens auraient franchi la Beringie d'est en ouest, alors que la génétique des populations semble indiquer une rétromigration :

... Plus tardivement encore, deux rétromigrations sont survenues : l'une par des porteurs du haplogroupe CIa, la seconde par ceux de A2a. Il est alors très tentant de penser que l'un de ces deux derniers groupes américains se déplaçant dans le sens inverse des précédents aurait introduit le Cycle du Corbeau en Sibérie ...

UNE CHRONO-STRATIGRAPHIE DES MYTHES DE CRÉATION

Jean-Loïc LE QUELLEC, CNRS CEMAF UMR 8171 ; JLLQ@rupestre.on-rev.com

Cette dernière remarque de J-L Le Quellec est d'autant plus intéressante que le nombre des mythes (dont nous disposons) montrent une association entre le corbeau et les champignons beaucoup plus élevée dans le répertoire des mythes sibériens.

L'ethnomycologie comme discipline rationnelle



Andean vessel with mushrooms

Rétablir le dialogue entre l'ethnomycologie et les sciences humaines demande une remise ordre, laquelle devrait être accompagnée de l'énoncé de quelques objectifs auxquels d'autres disciplines puissent participer.

Comme nous l'avons montré en relevant quelques imprécisions ¹⁸ rétablir la confiance demande de réévaluer, autant certaines sources que de leurs interprétations. Cette reprise en main permettra sans doute aux

chercheurs de dépasser leur réticence, puisque tout scientifique désireux de sauvegarder sa crédibilité évite aujourd'hui de se compromettre en relevant, dans son domaine, une possible donnée ethnomycologique. L'étape suivante serait d'inviter à comparer les spécificités culturelles du rôle des champignons dans l'histoire des civilisations chinoises, préhispaniques et indo-européennes. Les travaux de Carl de Borhegyi rendent cette typologie pertinente, autant qu'ils invitent à davantage de conceptualisation. Dans le même ordre d'idée, l'ethnomycologie a besoin de réinterpréter les données en les explicitant, cas par cas, dans le cadre du fonctionnement inconscient du langage. Par exemple, il s'agira de vérifier l'efficacité de *l'hypothèse des complexes de signification*, laquelle si elle se trouvait vérifiée, permettrait de se défaire du recours à l'explication « par le secret caché ».

Mushrooms Russia and History nous a en effet montré que nos attitudes vis-à-vis des champignons sont, pour l'essentiel, inconscientes. De ce fait, une question s'impose : si l'essentiel est inconscient, l'ethnomycologie peut-elle être constituée comme science ? Cette question est suffisamment importante pour en dire, au moins quelques mots, dans cette introduction.

Cette question est du même ordre que celle adressée par Wittgenstein à la psychanalyse, lequel considérait que « l'inconscient » n'est qu'une « façon de parler ». En effet, le domaine du discours scientifique se distingue de l'herméneutique par l'utilisation « *d'une façon de parler* » construite sur des formes de connexions logiques antisymétriques (inclusion, succession, causalité), tandis que l'herméneutique et l'interprétation des symboles sont d'autres « *façons de parler* », mais appuyées cette fois, sur les formes de logiques symétriques (iconicité, analogie, métaphore...) ¹⁹. L'usage d'une métaphore induit l'équivalence entre ses signifiants, par exemple, en reprenant la métaphore, si la « vieillesse » est la « vie » comme le « soir » est au « jour », le « soir » peut se dire comme « vieillesse du jour ». Ce mécanisme de substitution explique la facilité avec laquelle il nous est possible, comme pour la construction d'un rêve, ici par déplacement, de « filer la métaphore », et de construire ainsi des interprétations « symboliques » indépendamment de leur grand intérêt, les travaux de de Borhegyi sont un bon exemple des résultats que l'on peut craindre de l'application de la seule logique des signes, car au final, la *fleur de lys* des Rois de France se trouve rattachée à celle du Quetzalcoatl et par son intermédiaire, au code du champignon sacré « *Hidden in plain sight* » et comme signe de royauté sacrée. Ce qui ferait, d'un motif trifolié, une preuve de la filiation transocéanique entre les civilisations olmèque et chinoise.

To my surprise I discovered that the ancient symbol that we have come to recognize as the Fleur de lis appears in the art of Mesoamerica at approximately the same time in history as the rise of the ancient Olmecs (1200 B.C. to 400 B.C.). Perhaps not so surprisingly, the emblem of the Fleur de lys in pre-Columbian art and iconography carries the same symbolism of Lordship, as in the Old World, linked to a Trinity of gods, a Tree of Life and a mushroom of immortality.

Carl de Borhegyi, [FLEUR DE LIS, THE ORIGIN AND MEANING OF THE FLEUR DE LIS SYMBOL IN PRE-COLUMBIAN ART](#)



Comparaison de « Fleurs de Lys » olmèque et chinoise (de Deboreghy, op.cit.)

Comme déjà signalé, il ne s'agit pas de rejeter, a priori, les perspectives hyperdiffusionnistes, mais de souligner l'erreur qui consiste à concaténer deux registres métaphoriques, comme par exemple les registre chinois et préhispanique. Si de Borhegyi valide effectivement l'usage métaphorique entre un « motif en fleur de lys » et des représentations de champignons dans le registre sacré préhispanique, rien ne valide encore cette équivalence symbolique dans la civilisation chinoise. Le serait-elle présente dans un registre chinois, que la filiation entre les registres du sacré chinois et olmèque ne serait pas établie pour autant. Pour reprendre la formulation de Carlo Ginzburg à propos de la diffusion de la « *matrice (sibérienne) de tous les récits possibles* », nous sommes confrontés à la question des *intermédiaires qui (en grande partie) nous échappent*. Ce saut entre registres interprétatifs est un effet de langage, lorsque celui-ci s'énonce en parcourant les voies neuronales qui y sont préparées préparées du fait d'avoir maintes fois été utilisées ²⁰. L'interprétation sort ainsi du contrôle par les formes de la raison, et en suivant la voie de la plus grande pente affective, se moule dans la logique des signes disponibles.

Pour échapper au piège des dérives inconscientes, passées et présentes, il est nécessaire d'utiliser la conception freudienne du fonctionnement du langage, c'est-à-dire, comme le soulignait Jacques Lacan, que « *L'inconscient n'est pas le primordial, ni l'instinctuel, et d'élémentaire il ne connaît que les éléments du signifiant* » ²¹. Dans la perspective de l'ethnomycologie critique, les champignons ne sont en rien « *le primordial* », notre discours ne porte que sur la structure du réseau de leur signifiant, plus précisément sur, l'histoire de la construction des *complexes de signification* dans lesquels seuls leurs signifiants sont impliqués, pour l'essentiel.

Appliquer les méthodes de la psychanalyse à l'ethnomycologie demandera de les adapter à la résolution des problèmes rencontrés; c'est bien sûr, le cadre qui doit être accommodé à son objet et non l'inverse. Lorsque Freud comparait la psychanalyse à l'archéologie, c'était sous la forme d'une métaphore appuyée sur le rapport à la mémoire, et de comparer les symptômes du patient aux traces éparses enfouies « dans le temps », bouts de murs et de textes, qu'il s'agit d'abord de « déterrer » pour reconstruire l'édifice. Inversement, il ne s'agit pas, pour nous, de métaphoriser l'Histoire par la psychanalyse, comme de trop la forcer par les notions d'*inconscient collectif*, ou de *pulsion de mort* à propos d'une civilisation ni encore de parler de *régression infantile* à propos de l'involution d'une société. Mais il s'agira, par exemple, d'aborder la question posée par Carlo Ginzburg à propos des *intermédiaires qui - en grande partie nous échappent des chasseurs sibériens, des chamanes de l'Asie septentrionale et centrale, des nomades des steppes*. Nous aborderons cette question *in media res* à propos de la légende urbaine du « Père Noël chaman ». Avant 2003, ce mytheme n'avait tout simplement aucun sens ; chacun s'en doute, l'âge du bronze n'a pas connu l'image du Père-Noël. Quelle est la

nature de ce saut dans le temps et quels furent les intermédiaires de la survenue de ce syntagme attrayant ? Répondre à cette question est plus aisée qu'il n'y paraît et ne demande que quelques mises au point, notamment sur le rapport au temps de l'Histoire et de la psychanalyse. À l'inverse de l'Histoire, l'inconscient « ne connaît pas le temps », il l'ignore d'abord parce que les conflits intrapsychiques ne sont jamais périmés, et ensuite, parce que dans le rêve, tout peut se passer « ici et ailleurs et en même temps ». L'expression inconsciente des affects ne respecte, en effet, ni le principe d'identité ni celui de non-contradiction, pas plus qu'elle ne se coule les formes de la logique causale. Dit plus simplement, les manifestations de l'inconscient viennent du fait que la suite d'événements par lesquels une personne se représente l'histoire de sa vie psychique est remplie de trous, d'oubli.

Relativement à la question du temps, l'approche rationnelle des faits ethnomycologiques est plus simple que pour l'interprétation des rêves ? Pour l'ethnomycologie, la reconstruction de la séquence temporelle des séries d'artéfacts, comme des faits de langage, y est plus aisée, puisque les traces peuvent toujours être datées et localisées et donc ordonnées, alors que le rêve présente son matériel « en pagaille ». L'idée est simple, le sens d'un signifiant dépendant du moment et de l'endroit où il est produit et par qui, puis vu, entendu lu et par qui. Les résistances à ma mise à jour des faits ne sont que matérielles, les couches géologiques, les archives, ne résultent pas d'une, pour l'essentiel, d'une stratégie de dissimulation, mais de l'usure du temps, même s'il arrive que l'historien et les peuples soient joués par la nécessité de refouler. L'intérêt de dater et localiser des faits, des énoncés, est de pouvoir ensuite s'appuyer sur cette asymétrie afin de rompre avec certains des errements issus de lectures par trop symboliques : il est alors possible de dire: *à telle date, « untel » ne peut avoir compris ce mot-là dans le sens que vous proposez. C'est sur ce modèle qu'il est nécessaire de faudrae nous allons précisément montrer le mécanisme de la construction du mythe du « Père Noël chaman »; bien sûr, après en avoir montré l'erreur, il faudra en montrer la vérité.*

« Santa as a shaman »

Il faut que quelque chose soit pour que quelque chose soit dit

Paul Ricoeur, La métaphore vive, p.386

En 2003, James Arthur avançait l'idée que le symbolisme de Santa Claus renvoie à l'*Amanita muscaria* des chamans sibériens ²². Ainsi, à l'univers déjà bien encombré des symboles religieux, il ajoutait une nouvelle lecture symbolique et proposait de faire de Santa une religion universelle. Le même désir de refonder la spiritualité de l'occident reviendra sur la scène, en 2016, lorsque C. Ruck invitera à renouveler l'institution des mystères Éleusis, sur base du *Claviceps purpurea*.

La métaphore du « Santa Chaman Sibérien » séduit et diffuse une subculture « ready-made » pour pages de Magazine. Toutefois, le succès de cette « vignette » mérite d'être pris au sérieux ²³, car il nous montre, bien sûr à son échelle, comment un mythe en remplace un autre. Vers l'âge de sept-huit ans, en effet, il devient difficile de croire que le père Noël descende effectivement par la cheminée, aussi l'explication du père Noël Chaman permet-elle de sauver une part de sa profondeur magique en lui créant une signification profonde et enfin révélée aux adultes. Sur ce point, les critiques rationnelles sont inopérantes, rien ne sert d'avancer que

la thèse pourrait prise au sérieux si Santa avait, comme Odin, un seul œil ²⁴. Afin de clarifier l'incohérence apparente de ces deux positions, nous nous appuyerons sur trois extraits du texte afin de montrer comment J. Arthur a inventé une information qui ne s'était jamais trouvée nulle part, et dont la signification n'est venue à exister, subitement, que par son intervention.

What is presented here is a significant discovery in the field of religious knowledge, and you are invited to be part of it!

... join in the commonality of the understanding that each and every one of us may now experience that which has been, until this time, hidden away in the recesses of our spiritual history. We may at last be actually ready to usher in the Golden Age of understanding, as the age of Aquarius dawns. Sit back, relax, and enjoy as you enter the incredible world of Ethnomycology

James Arthur, Mushrooms and Mankind: The Impact of Mushrooms on Human Con-sciousness and Religion Brève introduction à l'ethnomycologie, p.1

Christmas Icons, traditions and stories have hidden meanings. Although not initially apparent, a more thorough investigation reveals far more symbolic content (which is decipherable) than originally suspected. At the roots of this symbolism research is information about the secrets of the mushroom regarding its habitats, forms, uses, preparations, and effects.

The Santa Claus and Christmas traditions of today have metamorphosed out of many older mythologies. The icons, symbols, and relics that have managed to survive from the « winter solstice » celebrations of old, have a commonality that deserves some reflection, study, and perhaps even some reverence. Understanding that these traditions are borrowed ones is central to getting at the heart of the true meaning of Christmas.

James Arthur, Mushrooms and Mankind: The Impact of Mushrooms on Human Consciousness and Religion Brève introduction à l'ethnomycologie P.7

Le premier extrait présente l'ethnomycologie comme l'outil de redécouverte de la transcendance du religieux ; dans le deux suivant J. Arthur insiste sur la signification de « Santa » comme « hidden meaning » et « true meaning », ce qui la caractérise comme signification indirecte et donc, renverrait à une instance qui lui préexisterait. Tout ceci est de bon sens, puisqu' effectivement, pour être découvert, « un secret » doit préexister à sa découverte.

À l'inverse, notre position assume l'idée que la figure de « Santa le chaman » a le sens qu'elle acquiert par le mécanisme même de sa création. Pour reprendre encore une fois Ricœur « *Chaque fois que le poète quelque chose d'autre que lui parle, où une réalité vient au langage sans que le poète en ait la commande* » ²⁵. Pour l'ethnomycologie critique, *Mushrooms and Mankind: The Impact of Mushrooms on Human Consciousness and Religion, (A brief Introduction to ethnomycology)* ainsi que la grande majorité des textes post-wassonien sont de nature poétique. En conséquence, nous allons donc, pour en dégager la substance, explorer les

mécanismes de cette création poétique.

L'argumentation de J. Arthur consiste à repérer autour de Santa Claus un ensemble des signes tels que - « rennes » « envol » « rouge » « blanc » « neige » « tonnerre » « Thor et son attelage » ²⁶, pour les relier ensuite, par l'intermédiaire de l'Amanite, au registre des signes du chamanisme sibérien. Selon James Arthur, cette opération conduirait à découvrir « *the true meaning of Christmas* » ²⁷. Préciser qu'il s'agit de « signes » ²⁸, évite sous-entendre qu'ils seraient référence à une réalité qui, par principe, serait effectivement sous-jacente. Une question servira de point de départ à notre raisonnement. Quel est ici le sens de « *true meaning* » ? De fait, les « signes » rassemblés par J. Arthur, furent utilisés dans les mythologies Germaniques et scandinaves, en dehors de toute référence consciente à l'Amanite, et ce pendant une période de plus de 2000 ans ²⁹? Éviter cette interrogation laisserait dans l'ombre le problème que pose le transfert de signification inconsciente par le jeu de symboles, il ne suffit pas d'invoquer un inconscient symbolique ou le rôle des symboles dans l'inconscient pour mieux expliquer le sommeil ne l'est par la vertu dormitive de l'opium. De même, justifier la transmission symbolique par la force d'un rituel, devenu incompris, n'avancerait guère, car si le rituel explique la transmission des forces liées à l'usage de symboles, il n'en transmet pas le contenu qui y serait caché. Résumons-nous: faire le silence sur cette question ramènerait l'ethnomycologie à une symbolique universelle, à une herméneutique du champignon sacré, ce qui la détournerait de proposer un savoir rationnel.

Modélisation par le réseau mnésique

Laissant de côté l'approche symbolique, nous adopterons le modèle du réseau mnésique; ce cadre explicatif, a été réélaboré par Paul Jorion à partir de concepts établis par Young, Freud et Lacan ³⁰. L'encadré qui suit en présente la filiation du concept de *réseau mnésique* depuis les notions de « *complexe* » et de « *constellation* ». afin d'offrir une approche concrète de l'effet des affects sur le langage. C'est le moment de rappeler que les groupes humains se caractérisent par leur attitude affective devant les champignons, certains sont mycophobes comme les Anglo-saxons et d'autres mycophyles comme les Basques et les Vénitiens. Les raisons de ces attitudes sont « inconscientes », mais les traces mnésiques se transmettent de génération en génération, et manifestement sur des millénaires, comme dans le cas de la Catalogne ³¹

Définition du complexe

À la suite de Lacan, Paul Jorion reprendra l'idée d'un lexique de signifiants liés entre eux ³², mais en inversera la représentation usuelle sous la forme du réseau sémantique, pour produire le modèle inversé appelé réseau mnésique ³³. L'intérêt de cette reformulation est double. Premièrement, elle offre un schéma de modélisation du fonctionnement matériel de l'inconscient en le couplant à l'expression de la pensée à la dynamique tout aussi matérielle des affects sous-jacents. Deuxièmement, elle rappelle que la signification ne réside pas, pour l'essentiel, dans les liens entre les signifiants aux choses, mais dans le réseau de liens entre signifiants ³⁴.

Par commodité, nous continuerons d'utiliser la représentation du complexe sous la forme du réseau sémantique. Aux *complexes lexicaux* sera juxtaposée la *liste des affects* qui assure leur dynamique. L'utilité du complexe ³⁵ est de pouvoir les comparer entre eux ; il est donc important de les dater de préciser leur cadre de référence spécifique. Par exemple, le « complexe du Noël germanique "moderne" est construit sur base des cartes de vœux du "Nouvel An new-yorkais", usuelles autour des années 1890-1920. Nous constaterons par

ailleurs que ce complexe du Noël moderne est très différent du Noël germanique du 16^e siècle.

Dans une phase ultérieure, l'établissement des complexes de signification bénéficiera sans doute de la panoplie des outils du traitement numérique des données et de leur représentation graphique. La consolidation des lexiques, comme leur pondération et leur croisement ne posent guère de problèmes théoriques. Par contre, le répertoire des affects est plus difficile à identifier. En conséquence, ce qui est plus simple, nous nous orienterons donc vers le repérage de moment les moments de basculement du régime des affects lorsque, du point des circonstances historique, un changement significativement rapide du lexique peut être constaté. Cette configuration particulière pourrait être, en effet, la marque d'une conversion du système de croyances. Cette dernière remarque n'est en rien surprenante ni originale, et ne concerne pas seulement l'ethnomycologie. Une telle inversion des affects semble historiquement observable au 19^e siècle, lors du passage entre les représentations austères du Saint Nicolas de la tradition, à la jovialité de son successeur Santa Claus. Dans ce contexte, nous formulerons, l'hypothèse que les connotations de bonne augure, associées au glückpilz et à la figure du ramoneur germanique, ont été incorporées à celle du st.Nicolas, afin d'en gommer la sévérité trop puritaine. Bien entendu, cette hypothèse n'est qu'un des "facteurs" relatifs au changement du statut de l'enfant en occident, à l'entrée du 19^e siècle. Cette mutation du registre affectif, lié à la personnification de Noël, est un exemple de l'utilisation systématique du complexe en ethnomycologie. Son usage offre la possibilité de discuter et de réviser les hypothèses et ainsi, d'assumer explicitement le risque d'erreur lié à leur formulation. En outre, sa "technicité" ³⁶ indique que les objets des connaissances ethnomycologiques ne reflètent pas directement l'objet lui-même, mais comme pour toute science, qu'il s'agit d'examiner les propriétés des objets de connaissances issus d'une construction, certes subjective, mais contrôlée opérationnalisée et réfutable ; cette structuration est en effet la condition nécessaire à la construction négociée d'une vérité partagée.

Trois remarques préciserons l'outil pour notre usage immédiat. Lorsqu'un complexe présente deux sous-ensembles aisément identifiables, l'opposition (éventuelle) entre leurs traits caractéristiques peut être indicatrice d'une tension affective, laquelle, selon l'utilité, sera signalée comme telle dans 'l'encadré' du registre des affects. Par exemple, les éléments radicalement modernes du complexe des Noëls germaniques 1920, bouteille de champagne, etc. sont en opposition avec le rappel d'éléments archaïsants, ramoneur, échelle, cheminée, balais, etc. Par ailleurs, il peut être utile de distinguer entre *liens explicites* et *liens savants*, par exemple en 1920, un public cultivé pouvait associer le sapin de Noël à la bûche (Yule log) du Noël païen et à Iggdrasil. Par contre, il faudra attendre 1959 pour voir apparaître, suite à la publication de *Mushrooms Russia and History* la possibilité d'un *lien savant* entre le 'sapin de Noël', 'l'arbre chamanique' et 'l'*Amanita muscaria*' ; ce lien ne sera énoncé qu'à partir de 2003.



Expliquer par le modèle du réseau mnésique



*Chinese Chenxiang carved
wooden ruyi sceptre, Lingzhi
shape*

Les champignons qui sortent de la tête d'un amérindien Mochica (100 - 700 apr. J.-C.) ne sont pas liés - historiquement - au Ling zhy que contemple un sage taoïste (cf, infra, dessin de Chên-Hung-Shoui (1559-1652)). Le sage chinois tient en sa main un champignon *réel*, *imagine* sa vertu curative, et sans le savoir, est *symboliquement* relié au champignon des chamans. Dans ce modèle, la recherche des rares « preuves iconiques » permet de comprendre le panmycisme comme une pose forcée de *points de capiton* permettant d'en faire tenir le discours debout, sans s'interroger sur la solidité et la rareté des preuves. Plus largement, nous pouvons comprendre que loin d'être un effet de la culture psychédélique surgie dans la seconde moitié du 20e siècle, la trame signifiante liée aux champignons s'est construite autour de moments de crises, répétés au cours de l'histoire, et dans des contextes à chaque fois spécifiques. Par exemple, les sceptres Ruy, en forme de *Ganoderma Lucidum*, deviennent le signe



Sage au Ling Zhy

affiché de tout médecin taoïste, lorsque ceux-ci remplacent la vieille médecine chamaniste; cette substitution ne résulte bien évidemment pas d'un calcul, mais participe de de la conversion de tout un système de croyances dans lequel les champignons tiennent un rôle comme signifiants, et non pas comme moteur .

Considéré sous l'angle de leur élaboration selon le modèle du complexe et des réseaux mnésiques, les récits mythologiques peuvent être considérés comme l'équivalent de rêves socialement partagés, s'y ajoute le fait que le *contenu latent* d'un mythe, est ignorée de la société qui le partage, laquelle n'en comprend, comme pour le rêve, que le *contenu apparent*. La raison de cette division est sans doute assez simple, mais elle reste peut-être à investiguer. Une des



Moche ceramic vase paintings (200-700 A.D.)

fonctions du mythe en en effet de jouer à *cache-cache* avec la transgression des règles ³⁷. Ainsi, la civilisation chinoise et les hautes civilisations amérindiennes font explicitement et abondamment référence au « champignon d'immortalité » sous la forme du « linzhy » et du « theonanacalt » (nourriture des dieux) chez les Aztèques. Si pour la chine, la forme pacifiée du Linzhy permet de couper de leurs racines chamaniques nouvelles croyances fondatrices de l'État, il est clair que la sagesse Toïste ne se trouve pas dans la poudre de *Ganoderma lucidum* ³⁸. Pour les Aztèques au contraire, l'usage de champignon est massivement, féroce-ment lié aux formes les plus agonistiques de décapitation massive. Dans les sociétés préhispaniques, il est évident qu'à l'inverse du taoïsme, les propriétés psychodysleptiques des champignons jouent effectivement un rôle lors du passage à l'acte rituel spécifique à ces formes de croyance. Le domaine indo-européen diverge sensiblement de ces deux alternatives, du fait que le nom du champignon en est effacé de la conscience depuis très longtemps, alors que de façon opposée il apparaît au plein jour des civilisations chinoises et préhispaniques, tout en étant dans les deux cas liés à la notion d'immortaté.

Les « champignons » et la notion « d'immortalité » sont culturellement associés du fait que les représentations de « réalités autres » sont depuis longtemps liées aux modifications d'état de conscience, et donc aux affects dont les champignons furent, avec d'autres plantes, les déclencheurs. Parallèlement, les représentations « d'autres mondes » correspondent au « désir d'immortalité » en tant que réponse à l'angoisse de la mort. C'est assurément dans ce sens que s'inscrit le cycle européen de *l'ambrosie*. Comme l'a montré George Dumezil (*Le Festin d'Immortalité, étude comparée de mythologie indo-européenne, 1924*), la boisson d'immortalité, se présente en effet sous la forme des cycles hindous (*Amrita*), iraniens (*Ameretât*), grec (*Ambrosia*), pour se prolonger dans les cycles scandinaves (bière des Ases), grec béotien (Prométhée et le pithos d'immortalité), latin (Anna Perenna), latin-chrétien (Anna Petronilla), gallois-chrétien (Gaal), russe (Maria-cygne blanc). Si nous pouvons être aujourd'hui assurés que l'usage rituel de champignons a joué un rôle (dont l'importance reste à préciser) dans la construction des cycles de *l'Amrita* et de *l'Ameretât*. Nous ne

pouvons en dire autant pour les autres cycles, mais nous pouvons, par contre, aisément tisser tout un réseau de résonances linguistiques et iconiques qui s'offrent - à notre lecture - pour repérer, non pas « les noms cachés du champignon » et leurs « usages secrets », mais comme symptôme de la circulation, au travers du jeu entre réseaux de signifiants des affects qui y furent, un moment, attachés.

Dans cette perspective, l'opérationnalisation du modèle mnésique sur le réseau de notes philologiques rassemblées par J.M. Allegro, permettra, un jour prochain, de rendre compte de la densité philologique ³⁹ du vocabulaire lié aux champignons dans les langues anciennes de l'orient classique depuis le sumérien, jusqu'à l'hébreu et l'araméen de l'Ancien et du Nouveau Testament. Allegro découpe, mot à mot, la filiation des mots des langues ancienne. Appliquer le scalpel d'Allegro fut assurément nécessaire, pour y retrouver, sur « chaque » signifiant religieux, de possibles indices ⁴⁰ d'un système de représentation sexuelle sur base iconique du champignon et des affects attachés à leur pratique effective ne constitue pas, en soi, une révolution. Allegro n'aborde pas la langue par le biais de l'autonomie relative des complexes de signifiant lorsqu'ils sont entraînés par une dynamique d'affect, peut être pourrons nous un jour en retrouver quelques moments charnières ⁴¹ Il sera sans doute possible de comparer certain complexe de signification de la Torah, les Nevi'im et Ketouvim, sur base de leur sous ensemble correspondant dans les texte et ses sources antérieures sumero babylonienne. De même, l'étude du système signifiant de St Paul, lié à l'aversion envers le sexe féminin est peut être un de ceux là. Les champignons n'y seront vraisemblablement pour pas grand choses.[/ref]. L'erreur consistait sans doute à vouloir d'expliquer cette convergence par la volonté d'une secte chrétienne de dissimulant son secret du champignon, sous le nom de Jésus. Ce point est important, car, au-delà des investigations menées par J.R Irvin, à partir de la « querelle de Plaincouraut » entre Wasson et Allegro, il serait préférable de ne pas expliquer les motifs fongiformes médiévaux (mushroom tree), en les présentant comme secret bien gardé par le Vatican. Il n'en reste pas moins que l'art chrétien montre bien quelques rares champignons pour lesquels il sera nécessaire de comprendre ce qui « *s'est authentiquement passé* » afin d'en expliquer la présence. Dans la postface qu'il rédige à l'occasion de la réédition du travail d'Allegro, C. Ruck marque brièvement son intérêt pour une approche psycholinguistique inspirée de C. Jung :

In addition, the new discipline of psycholinguistics, going back to Freud and early experiments in word association under conditions of fatigue and stress, demonstrates what Jung called an autonomous group of archetypal associations exerting an extraordinary influence in the formation of dreams, symptoms, and linguistic associations. This phenomenon, in which the semantic meanings of words are displaced to some extent by sound similarities or phonetic components, would have been activated during rituals involving drugs and the induced stress and fatigue of traditional initiations.

Ruck Fungus redivivius, in Sacred Mushroom and the Cross (réédition 2009), p.365

Ce retour, assez tardif, à l'approche psycholinguistique, ne débarrasse pas pour autant, l'ethnomycologie de ses présupposés spiritualistes. En effet, si Ruck s'exprime brièvement sur ce sujet, il ne garde pas moins l'idée de l'antériorité d'un culte initial de l'Amanita muscaria, lequel se serait progressivement anthropomorphisé sous les traits d'Ishtar, Astarte, Cybèle, Ashera, Isis, Demeter, Persephone, Eve. Cette généalogie permet de conserver à la fois l'idée d'une transmission secrète (Ruck ne la remet pas en cause) et celle d'un large usage rituel destiné aux foules, lesquelles auraient accès au cours de la transe initiatrice à la signification

archétypale contenue dans les structures phonétiques de la langue. Cette présentation soulève une objection majeure. En effet, le « nom » du champignon ne peut apparaître à la conscience des foules en état de transe, puisqu'une fois revenu à l'état de conscience ordinaire, elles l'emporteraient avec elle, ce qui aurait pour conséquence de rendre le secret public. L'extrême rareté des traces archéologiques et historiques concernant d'éventuels usages rituels systématiques de champignons indique que pour l'occident, à l'encontre de la Chine ou des civilisations préhispaniques, les liens affectifs aux champignons sont restés, hors de la conscience explicite, religieuse ou philosophique, et néanmoins encapsulés dans la structure des langues indo-européennes.

Ayant ainsi évité l'usage de dérives sémantiques dans la recherche de preuves d'une tradition secrète ou d'un code perdu, voire même soigneusement dissimulé tout au long de l'Histoire, l'ethnomycologie critique écartera la promotion des usages « anthéosacramentels des champignons », et plus banalement, l'idée que les champignons, ou les hallucinogènes en général, « contiennent le sens de la vie ». Par contre, l'ethnomycologie critique précisera, dans une perspective strictement immanente, c'est-à-dire dégagée de tout « arrière monde », le rôle qu'ont joué les mots liés aux champignons pour la construction des discours sur la recherche de « l'immortalité » et de la transcendance, selon différentes cultures. Dans cette perspective, les mouvements néopayens ou néo gnostiques, comme le [panmycisme](#) contemporain sont des figures actuelles de ce processus anthropologique fondamental. L'objectif est de réintégrer l'ethnomycologie dans le courant rationnel des sciences humaines; dans ce but, l'ethnomycologie critique propose de revenir au mode d'interprétation que suggérait, le linguiste Roman Jakobson, lors de la publication de l'ouvrage fondateur - *Mushroom Russia and History* - c'est-à-dire: comme - l'histoire des complexes d'affects inconsciemment attachés aux signifiants utilisés pour désigner les champignons.

- Les *Cahiers d'ethnomycologie critique* ont pour premier objectif, d'encourager la discussion et le développement et la publication de travaux originaux,
- et comme second, de faciliter l'accès aux ressources qui concernent le rôle des champignons dans la culture.

Jean-Luce Morlie (2007-Novembre 2016)

Espace de commentaire
