

L'importance du point de vue de l'objet d'étude dans la recherche ethnographique. Un cas emblématique concernant le Centre Takiwasi

Jacques Mabit¹, Fabio Friso², Matteo Politi³

Centre de Réhabilitation de Toxicomanes et de Recherche sur les Médecines Traditionnelles – Takiwasi. Prolongación Alerta 466, Tarapoto, Pérou.

Résumé

L'application thérapeutique des substances psychédéliques est aujourd'hui un sujet central dans le débat scientifique, et le Centre Takiwasi étant pionnier dans l'utilisation de l'ayahuasca pour le traitement de la toxicomanie, fait l'objet de différents travaux de recherche qui proposent une vision partielle et parfois imprécise des activités qui s'y déroulent. En partant d'un exemple concret dans lequel le chercheur endosse des prémisses naturalistes/physicalistes, il est fourni des réflexions qui peuvent aider à comprendre et à analyser le travail de Takiwasi sous un autre angle. La recherche étudiée dans le présent article nous renseigne davantage sur les représentations personnelles de l'observateur que sur celles des sujets observés. Plutôt que de classer *a priori* les récits des informateurs comme des « interprétations » imaginatives à rejeter d'emblée, ces données pourraient être saisies comme une opportunité de faire émerger de nouvelles compréhensions théoriques.

Mots-clefs : représentations personnelles, tournant ontologique, thérapie psychédélique assistée, objet de recherche, asymétrie épistémique

Importance of the point of view of the object of study in ethnographic research. An emblematic case concerning the Takiwasi Center

Abstract

Today, the therapeutic application of psychedelic substances is a central topic in the scientific debate and the Takiwasi Center, being a pioneer in the use of ayahuasca for the treatment of drug addiction, is the subject of various research projects which sometimes offer a partial and sometimes imprecise vision of the activities that take place there. Starting from a concrete example in which the researcher endorses naturalistic/physicalist premises, we try to provide reflections that can help to understand and analyze the work of Takiwasi from a different perspective. The research analyzed in the present article informs us more about the personal

¹ Président exécutif, Centre de Réhabilitation de Toxicomanes et de Recherche sur les Médecines Traditionnelles – Takiwasi, Prolongación Alerta 466, Tarapoto, Pérou. E-mail : takiwasi@takiwasi.com

² Responsable de la communication, Centre de Réhabilitation de Toxicomanes et de Recherche sur les Médecines Traditionnelles – Takiwasi, Prolongación Alerta 466, Tarapoto, Pérou. E-mail : comunicaciones@takiwasi.com

³ Directeur de la recherche, Centre de Réhabilitation de Toxicomanes et de Recherche sur les Médecines Traditionnelles – Takiwasi, Prolongación Alerta 466, Tarapoto, Pérou. E-mail : matteo.politi@takiwasi.com

representations of the observer than of those of the subjects observed. Rather than classifying informant narratives as imaginative "interpretations" to be rejected outright, the researcher could seize the data provided by the observed subjects as an opportunity to bring out new theoretical understandings.

Key-words: personal representations, ontological turn, psychedelic-assisted therapy, research object, epistemic asymmetry

La importancia del punto de vista del objeto de estudio en la investigación etnográfica. Un caso emblemático relativo al Centro Takiwasi

Resumen

Hoy en día, la aplicación terapéutica de sustancias psicodélicas es un tema central en el debate científico y el Centro Takiwasi, pionero en el uso de ayahuasca para el tratamiento de la drogodependencia, es el objeto de varios proyectos de investigación que por veces ofrecen una parcial y a veces imprecisa de sus actividades. Partiendo de un ejemplo concreto en el que el investigador endosa premisas naturalistas/fisicalistas, queremos proporcionar reflexiones que puedan ayudar a comprender y analizar el trabajo de Takiwasi desde otra perspectiva. El trabajo de investigación estudiado en el presente artículo proporciona más información sobre las representaciones personales del observador que sobre los sujetos observados. En lugar de clasificar *a priori* las narraciones de los informantes como "interpretaciones" imaginativas para rechazarlas por completo, se podría aprovechar los datos recolectados como una oportunidad para hacer emerger nuevos entendimientos teóricos.

Palabras clave: representaciones personales, giro ontológico, terapia psicodélica asistida, objeto de investigación, asimetría epistémica

Introduction

Le sujet de l'application thérapeutique des substances psychédéliques est de plus en plus important dans le débat scientifique, Takiwasi étant l'un des centres pionniers dans l'application de l'ayahuasca dans le traitement de la toxicomanie [Berlowitz et al., 2018].

La proposition thérapeutique du Centre Takiwasi se base sur un protocole innovateur qui tente d'articuler les connaissances et pratiques de la médecine traditionnelle amazonienne avec la psychologie et la médecine modernes. Elle a fait l'objet de plus de 60 travaux de recherche, de niveau international, représentant une communauté académique interdisciplinaire, intégrée par des institutions scientifiques d'excellence mondiale. Le centre présente également les résultats de son expérience clinique lors de conférences dans le domaine de la santé et à travers de nombreuses publications [Berlowitz et al., 2018, 2019 ; Mabit & González, 2013 ; Mabit, 2001 ; Politi et al., 2018].

De ce fait, nous estimons nécessaire de présenter le point de vue de l'institution sur certaines études sur Takiwasi portées à la connaissance de la communauté scientifique, analyses que nous considérons comme partielles et parfois imprécises, voire idéologiquement orientées. Pour ce faire, nous partirons d'un exemple concret, à savoir les divers travaux publiés par le chercheur

David Dupuis, docteur en Ethnologie-Anthropologie Sociale, qui de 2008 à 2016 a effectué plusieurs séjours à Takiwasi pour une durée totale de 18 mois de travail sur le terrain et qui a basé sa thèse de doctorat sur l'étude de Takiwasi [Dupuis, 2016], document source de plusieurs articles publiés ensuite dans des revues spécialisées [Halloy & Dupuis, 2017; Dupuis, 2017a, 2017b, 2018a, 2018b, 2019].

Les anthropologues ont parfois théorisé l'ethnographie comme une discipline « liminale » positionnée à cheval sur –voire, créant- un seuil entre deux cultures morales [Parker, 2007]. Dans le contexte de la recherche ethnographique, la possibilité de formes négociées de consentement dépend de l'engagement entre chercheurs et objet de recherche, accompagné par des inévitables concepts « éthiques » tels que « respect », « reconnaissance », « dignité », « justice », etc., cela posant des problèmes méthodologiques à l'ethnographie [Parker, 2007]. D'une certaine manière, cet article est le résultat d'une négociation de consentement infructueuse entre le chercheur et l'objet de la recherche, qui a généré une série de publications où le chercheur décrit Takiwasi d'une manière qui n'est pas reconnue par les acteurs mêmes qui ont été objet de la recherche.

Nous proposons de reprendre quelques propositions centrales de la pensée de Dupuis sur l'objet d'étude Takiwasi en particulier en partant d'un de ses articles [Halloy & Dupuis, 2017], pour les analyser et les commenter, tout en signalant certains renvois à sa thèse de doctorat [Dupuis, 2016] qui constitue une ethnographie sur les séminaires offerts plusieurs fois par an par l'organisation, et qui est devenue la matrice de référence des différents articles qu'il a ensuite publiés à partir de cet unique travail de terrain.

Interprétation personnelle des phénomènes observés

Dans plusieurs de ses articles, l'hypothèse posée par Dupuis postule que les « entités » spirituelles n'auraient pas d'existence ontologique, et ce positionnement n'est jamais débattu en évaluant l'hypothèse inverse (c'est-à-dire qu'elles seraient réelles). Toute son interprétation du travail thérapeutique à Takiwasi se fait depuis cette approche partielle et réductrice, sans jamais analyser les faits ou arguments contraires.

Dupuis suggère que les émotions ressenties au cours du travail thérapeutique découlent d'éléments culturellement postulés du contexte étudié et non d'un rôle actif des entités non-humaines. Ce faisant, il donne une interprétation personnelle des phénomènes observés, embrassant même jusqu'au champ médico-thérapeutique qui dépasse son domaine de compétence, l'anthropologie. Le risque est ici de prétendre se substituer au médecin/thérapeute dans la formulation du diagnostic, en s'appuyant et se réfugiant abusivement derrière les barricades de la culture hégémonique occidentale qui, depuis le début de l'invasion des Amériques, tend à discréditer systématiquement les savoirs thérapeutiques autochtones caractérisés par une empreinte distinctement animiste -on se réfère ici au nouveau concept d'animisme comme connaissance profonde des processus naturels et leur interdépendance [Abram, 1997; Harvey, 2013]-, où le monde invisible ou des « esprits » joue un rôle actif [Narby, 2001].

Personne ne doute que des phénomènes de suggestion puissent avoir lieu tout au long du protocole thérapeutique proposé par le Centre Takiwasi, que les agents thérapeutiques puissent avoir des postures inconscientes, que l'effet placebo (ou nocebo) joue éventuellement un rôle, que le contexte culturel puisse influencer l'expérience, que la dynamique de groupe ne soit pas

sans conséquences, que des projections puissent s'exercer, etc. Mais tout cela est intrinsèque à tout processus thérapeutique, fait partie de la « physiologie » de tout traitement et s'applique à tout type de relation médecin-patient, même dans le « setting » le plus aseptique de la biomédecine moderne. Le recours itératif et unilatéral à la suggestion pour expliquer les effets ou résultats des soins n'est cependant jamais soutenu par une démonstration consistante.

Or, dans le contexte de la thérapie psychédélique, le discours sur le « set and setting » est particulièrement pertinent [Zinberg, 1984 ; Hartogsohn, 2017]. Selon Hartogsohn [2016], l'effet placebo et le « set and setting » peuvent être considérés comme deux expressions différentes d'un même processus qui permet de rendre plus probables les résultats souhaités du traitement. Jusqu'à présent, ces concepts étaient considérés de façon différenciée en raison de l'association du « set and setting » avec l'usage de drogues psychédéliques et leurs effets. Cependant, il apparaît maintenant qu'il s'agit de deux perspectives étroitement liées dans un même phénomène, à savoir l'influence de facteurs non liés à la drogue sur les résultats psychologiques et médicaux résultant d'interventions matérielles. Les avantages mutuels de leur examen conjoint deviennent alors évidents : la théorie du « set and setting » fournit un modèle pour la réintégration et l'optimisation de l'effet placebo dans la pratique clinique, tandis que l'effet placebo, à son tour, indique comment, avec les psychédéliques en tant que médicaments renforçant la suggestibilité et grossissant le sens, cet effet pourrait être exploité afin d'en améliorer leur usage [Hartogsohn, 2016].

Il est intéressant de noter que précisément l'effet placebo est en train de devenir un sujet d'étude important dans le domaine biomédical [Beecher, 1955 ; Munnangi & Angus, 2018]. Un protocole capable d'induire un effet placebo renforcé devrait donc être considéré d'avant-garde. Bien que soient encore rares les études prenant en compte spécifiquement l'aspect rituel des traitements et les effets qu'il induit, la littérature scientifique a cependant commencé à fournir des données de plus en plus nombreuses sur l'efficacité de l'ayahuasca en santé mentale [Talin & Sanabria, 2017 ; Frecska, Bokor & Winkelman, 2016]. A ce titre, il est surprenant que le chercheur, dans sa tentative d'interpréter le mode de fonctionnement du processus thérapeutique proposé à Takiwasi, omette ce type d'information.

La théorie étiologique

La théorie étiologique sur l'origine du malheur et de la maladie dans le modèle de Takiwasi a été exposée dans de nombreux articles et conférences⁴ par un schéma multifactoriel où interviennent tant les problèmes physiques (intoxication par des médicaments, problèmes métaboliques, accidents, par exemple), le mode de vie (alimentation, rythme de vie, etc.), les causes socio-culturelles, les facteurs psycho-émotionnels, que les conceptions spirituelles ou existentielles. Ces dernières-mêmes ne se résument pas non plus à des questions d'infestation par des agents pathogènes du « monde-autre » mais comprennent par exemple la question des héritages transgénérationnels ou la thématique des transgressions aux « lois de la vie » en général. C'est pourquoi, toute prise de plante à Takiwasi passe par l'évaluation préalable d'une déclaration de santé, le contrôle clinique par un médecin responsable du suivi biomédical des patients et visiteurs, et l'examen de l'histoire de vie rédigée par l'intéressé et reprenant une anamnèse générale (histoire familiale, vie affective, sexuelle, professionnelle, etc.), et enfin la

4 Voir www.takiwasi.com

prise en compte des facteurs psycho-émotionnels justifiant la présence d'une équipe de psychologues.

Par ailleurs, « *la contamination par des agents pathogènes invisibles de nature « spirituelle » présentée comme à l'origine du malheur et de la maladie* » [Halloy & Dupuis, 2017, p. 14] ne représente pas une théorie originale des spécialistes de Takiwasi, mais constitue une des croyances fondamentales des populations indiennes et métisses de la région amazonienne [Luna, 1986] et nourrit l'étiologie de leurs médecines traditionnelles, largement utilisées à Takiwasi. Parmi les divers concepts enregistrés par Luna, il signale que les esprits peuvent causer des maladies, le manque de spiritualité ouvrant un vide dont peut s'approprier à son avantage un démon ou une entité spirituelle maligne, de même que « *les mauvais esprits peuvent aussi enlever l'âme d'une personne pendant les cérémonies d'ayahuasca* » [Luna, 1986, p. 133]. L'importance-clé de la possession et de l'infestation dans le monde du *curanderismo* de la région est non seulement signalé par les discours populaires sur la sorcellerie mais abondamment reproduite dans les journaux locaux qui en sont des témoins permanents [Apffel-Marglin & Varese, 2019].

De plus, dans les cas d'infestation, il s'agit toujours d'en explorer les « portes d'entrée » afin de procéder non seulement à une délivrance de l'infestation (extraction de l'entité) mais surtout à une fermeture des failles ou cicatrisation des blessures par lesquelles elle a pu s'introduire, une expulsion isolée prenant le risque de se révéler inutile sur le long terme et avec de possibles ré-infestations. Les infestations spirituelles entraînent des troubles psychiques et, vice-versa, ceux-ci représentent un terrain favorable aux parasitages spirituels, constatation également effectuée par des prêtres exorcistes contemporains [Amorth, 2011 ; de Saint-Hirst, 2018]. La problématique ne se réduit donc jamais à une question d'infestation et à la seule expulsion de l'agent malin. Si elle existe, elle comporte inévitablement des connotations interprétatives psycho-symboliques et des facteurs de facilitation à partir de blessures profondes qui vont du choc d'un traumatisme physique à l'abus sexuel en passant par des hospitalisations difficiles ou des emprises psychiques. Dans les cas probables d'infestation, nous insistons sur le fait que cette lecture ne constitue pas une vérité absolue mais s'appuie sur notre expérience clinique et sur notre propre vécu durant les soins, et demande à être confirmée et explorée ensuite graduellement par le patient lui-même. La preuve *a contrario* est fournie par la libération du sujet infesté qu'il peut lui-même constater. De fait, les vécus lors d'expériences de modification de la conscience, comme lors des rêves, sont de nature polysémique, et une interprétation n'en exclut pas automatiquement une autre. Les commentaires ou interprétations proposés à l'intéressé sont fournis comme matériau qu'il est libre de rejeter, trier, travailler, pour en déterminer finalement lui-même la pertinence ou la cohérence en relation à son vécu et sa façon de considérer l'existence.

Vu ce positionnement partial du chercheur, on est moins surpris alors de constater que des données ethnographiques de base concernant Takiwasi ont été sciemment ignorées ou inconsciemment biaisées dans l'étude considérée, de façon à disqualifier le Centre, ses opérateurs et les participants aux thérapies, comme nous proposons de l'illustrer dans les paragraphes suivants.

Centre chamanique *versus* communauté thérapeutique

Dans plusieurs articles, le chercheur classe arbitrairement Takiwasi comme un « *centre chamanique* » [Halloy & Dupuis, 2017, p. 13] en omettant de dire que, selon les documents

publics officiels, il s'agit d'une des premières Communautés Thérapeutiques (CT) légalement reconnues par l'Etat Péruvien (Loi n° 29765, 14 mai 2012), enregistrée à la Fédération Internationale des Communautés Thérapeutiques, et un Centre de Santé reconnu par le Ministère de la Santé auquel il doit rendre des comptes et dont l'autorisation de fonctionnement a été renouvelée sans discontinuité depuis 27 ans⁵. Le Centre a été soutenu et financé pour son lancement par le gouvernement français (DGLDT) et l'Union Européenne (DG8). Il a été fondé en 1992 quand le concept de « centre chamanique » n'existait pas.

Les « *centres chamaniques* » sont quasi exclusivement des entreprises privées à caractère commercial, tandis que Takiwasi a le statut d'association civile péruvienne à but non lucratif. Par ailleurs, ils sont dans leur très grande majorité la propriété d'étrangers, sans qualification professionnelle en santé, fournissant l'investissement pour l'infrastructure, sans équipe thérapeutique médico-psychologique, avec site web en anglais destinée à un public étranger, et qui prennent sous contrat un guérisseur local qui assure les soins. Par contre, comme le reconnaît l'ethnopharmacologue J. Fleurentin « *Takiwasi est un centre médical, et non pas un centre pour touriste en quête d'expérimentation* » [Fleurentin, 2015, p. 54]. A Takiwasi, les soins en médecine traditionnelle sont assurés par l'équipe thérapeutique qui inclut médecins, psychologues, et tradipraticiens indiens et métis, tous formés de longue date à la pratique des soins ancestraux et travailleurs permanents au Centre [Horák, 2013]. Takiwasi est une association apolitique et non confessionnelle où ni les patients ni les travailleurs ne sont sélectionnés sur la base d'orientation religieuse [Stuveback, 2015]. Les activités spirituelles ou religieuses, reliées au contexte culturel chrétien latino-américain, qui se déroulent dans l'institution, demeurent facultatives, chaque patient étant libre de participer ou non, selon sa foi, sa croyance ou sa philosophie de vie.

Présentation des participants au séminaire

Dans la présentation des participants au séminaire proposée dans l'article de Halloy & Dupuis [2017, p. 13], comme dans d'autres de ses articles, le chercheur pêche d'une certaine superficialité scientifique dans l'analyse sociodémographique du groupe-cible. L'emploi du terme « New Age » pour le qualifier, sans en fournir une définition ni de données techniques minimales à l'appui, ni aucune référence à une étude scientifique, laisse place à la libre interprétation et jette le discrédit sur cette population, en particulier dans un contexte scientifique où le New Age est souvent perçu comme un mouvement relativement superficiel. Quels sont donc les critères utilisés et l'évaluation effectuée qui autorisent à dire que les participants sont « *imprégnés de la culture New Age* » [Halloy & Dupuis, 2017, p. 13] ? Cette « imprégnation » supposée chez des soi-disant « amateurs » postule dès le début que les participants aux activités de Takiwasi seraient des gens plus ou moins « éclairés », aptes à se laisser manipuler et ce, toujours sans justifier cette affirmation par des données précises. A titre indicatif, dans le séminaire francophone proposée par Takiwasi en août 2018, sur 17 participants, presque la moitié était constituée de membres des professions de santé (4 psychothérapeutes, 1 psychosomaticien, 1 médecin, 1 chirurgien-dentiste) : peut-on affirmer qu'ils font *a priori* partie des adeptes-types de la mouvance New Age ?

La présentation donne également l'impression que Takiwasi serait consacré uniquement aux francophones, alors qu'en réalité les activités de Takiwasi comprennent également des

⁵ Résolution n° 006-2017-GRSM/DIRES-SM/DIREFISSA

retraite/diète ouvertes aux visiteurs du monde entier et assumées aussi en espagnol, en anglais et même en tchèque. L'erreur s'étend également aux patients résidents en traitement pour toxicomanie qui sont dans leur majorité des péruviens [Horák, 2013]. A titre d'exemple, dans la retraite/diète que Takiwasi a réalisé en février 2018, parmi les 17 participants il y avait 6 péruviens, 6 français, 1 canadien, 1 colombien, 1 australien, 1 italien, 1 portugais. Parmi les visiteurs, 6 ont pris l'ayahuasca pour la première fois à cette occasion et ne sont donc pas d'évidence « imprégnés de la culture New Age » du tourisme néo-chamanique. La constante intromission de réductions essentialistes de la part de Dupuis a également été observée par d'autres chercheurs [Apffel-Marglin & Varese, 2019].

Recommandations avant la session d'ayahuasca

Les « conférences » [Halloy & Dupuis, 2017, p. 14] données aux participants du séminaire et supposées induire chez eux l'intégration d'un « script » de conduite à rejouer lors des états modifiés de conscience, consistent en réalité en 2 heures le premier jour dont la moitié destinée à la présentation des participants et à fournir les recommandations générales et logistiques ; une demie heure, le 2^{ème} jour, d'explications sur les conditions de la purge et l'effet attendu des plantes choisies; et une demie heure, juste avant la première session d'ayahuasca, d'explications sur l'origine de cette médecine, le mode de préparation, et les règles à suivre pour le bon déroulement de la session le 3^{ème} jour. On ne voit pas comment ces brèves causeries introductrices seraient de nature à conditionner aussi puissamment les participants.

Des recommandations sont données pour que chaque participant demeure concentré sur son vécu, dans son propre espace, et puisse « faire face à ce qui surgit » en lui, sans gêner ou perturber son voisin, en particulier en le touchant ou lui parlant. Dupuis y voit une mise en garde relatives aux « éléments subtils susceptibles d'être transmis entre les participants au moyen du toucher ou des sons » [Halloy & Dupuis, 2017, p.14]. La nature de cette éventuelle interférence n'est pas essentiellement de « nature subtile », comme prétendu ici, mais entre surtout dans le domaine interprétatif symbolique. En effet, en état modifié de conscience sous ayahuasca, les sens sont exacerbés et tout stimulus extérieur est amplifié tant au niveau sensoriel qu'au niveau de la signification symbolique sur le plan psycho-émotionnel. Par exemple une personne intrusée dans sa vie par un abus sexuel ressentira de façon extrême l'empiètement de son voisin sur son « territoire » ou le fait qu'il lui prenne la main en signe d'affection. Une autre qui aura été toute sa vie tenue de se taire par des contraintes parentales, pourra voir réactivée cette souffrance par un voisin lui demandant de faire silence. Ainsi, tout geste, même le mieux intentionné, peut être mal interprété ou déconcentrer et interrompre le processus d'un autre participant.

Les interférences subtiles ou surnaturelles peuvent éventuellement avoir lieu, mais elles demeurent secondaires par rapport aux causes évoquées ci-dessus. Elles sont à la fois contrôlées par le dispositif rituel et surtout gérées par les responsables de la session, ce pourquoi elles ne sont pas évoquées dans l'introduction à la première session d'ayahuasca.

On pourrait plutôt considérer irresponsable d'induire une modification de l'état de conscience chez un individu sans ne lui fournir aucune indication préalable. Aujourd'hui, dans le domaine émergent de la thérapie psychédélique assistée, les patients sont également suivis et assistés en permanence par des professionnels de la santé mentale formés à cet effet [Schenberg, 2018] et nous observons qu'un nombre croissant de formations de préparation à l'expérience psychédélique sont proposées par des institutions renommées telles que le Multidisciplinary

Association for Psychedelics Studies⁶, le Californian Institute of Integral Studies⁷ ou l'International Center for Ethnobotanical Education, Research & Service⁸. Takiwasi offre également des séminaires de formation dans ce domaine. En médecine traditionnelle amazonienne, qui est le modèle sur lequel repose le protocole thérapeutique de Takiwasi, cet accompagnement-orientation de proximité est un aspect-clé commun à toute utilisation de plantes psychotropes. La description préalable du « set et setting » et le consentement éclairé du patient constituent à nos yeux une obligation clinique et éthique incontournable.

Les agents surnaturels culturellement postulés

Les considérations itératives sur « *la présence et la nature d'agents surnaturels culturellement postulés par les actions des spécialistes rituels* » [Halloy & Dupuis, 2017, p. 18] relèvent de la propre interprétation subjective du chercheur, prêtée projectivement à Takiwasi pour ensuite mieux la critiquer. Ainsi de la question de « l'intensité affective » des vécus des participants sous ayahuasca qui devrait être comprise exclusivement comme procédant de la présence d'agents surnaturels.

Un traumatisme affectif puissant, mais amnésié, qui se révèle lors d'une session, est susceptible de produire un vécu de « grande intensité affective », sans qu'il soit nécessaire ni crédible d'invoquer une infestation par une entité spirituelle ou autre phénomène d'ordre surnaturel. Par ailleurs, la détection d'une possible infestation ne dépend aucunement de l'intensité du vécu mais essentiellement de la nature de ce vécu, des caractéristiques de la vision, du symbolisme des images, du comportement gestuel associé, des perceptions croisées des thérapeutes, bref, d'un faisceau convergent de signes ou indices. Il ne suffit heureusement pas de rire ou pleurer bruyamment dans une session pour être considéré comme infesté.

Dans la cosmologie amazonienne, les plantes sont considérées comme des êtres actifs avec lesquels il est possible d'interagir. Les plantes médicinales, souvent appelées plantes-maîtresses (ou d'enseignement) [Luna, 1984], sont chacune dotée d'un esprit ou *madre* (mère) [Jauregui, et al., 2011]. Au moyen de techniques typiques de la médecine traditionnelle amazonienne, telle que l'utilisation de substances psychotropes modifiant l'état de conscience, un chaman ou un participant interagit avec l'esprit de la plante afin de guérir et/ou d'être enseigné. Dans le domaine ontologique [Costa et Fausto, 2010; Rival, 2012; Rosengren, 2006; Viveiros de Castro, 1998a] le débat sur l'ethnographie multi-espèces est un processus en pleine expansion [Kirksey & Helmreich, 2010], en particulier dans les disciplines anthropologiques [Attala, 2017], et commence également à se frayer un chemin dans d'autres domaines de la science appliquée, y compris l'ethnobotanique⁹. Certains savoirs autochtones typiques des cultures animistes sont également accueillis de manière de plus en plus favorable dans le monde académique, probablement en vertu du fait que certains secteurs de la science, notamment la biochimie et la physiologie végétale, qui sont considérés plus « exacts » que ceux des sciences humaines (comme l'anthropologie elle-même), commencent à démontrer ce qu'on entend par « intelligence des plantes », en utilisant des termes tels que « neurobiologie végétale » et en attribuant au règne végétal certaines caractéristiques de l'intentionnalité qui, jusqu'à

6 <https://maps.org/>

7 <https://www.ciis.edu/>

8 <https://www.iceers.org/>

9 <https://www.tea-assembly.com/> <http://lapenseeecologique.com/>

récemment, semblaient être typiques de l'animal, voire même exclusives de l'être humain [Pollan, 2013; Narby, 2005]. Ce processus de reconnaissance de certains savoirs autochtones en accord avec l'approche animiste, à partir d'expériences de laboratoire et des nouvelles théories ontologiques [Henare et al., 2006], n'apparaît pas dans les travaux que le chercheur cite comme référence. Il semble plutôt s'en tenir à d'anciens schémas de pensée typiques d'une culture hégémonique occidentale, maintenant considérés comme discriminatoires et néo-colonialistes, en particulier face aux propositions du « tournant ontologique » dans le domaine de l'anthropologie [Holbraad & Pedersen, 2017]. Le choix-même de termes comme « possession » dans le titre de ses travaux [Halloy & Dupuis, 2017 ; Dupuis, 2018a] suscite chez le lecteur une imagerie renvoyant au sensationnalisme qui entoure ce phénomène avec la coloration dramatique du supposé obscurantisme du Moyen-âge [De Wismes, 2001], des exorcismes et de la légende noire de l'inquisition [Séviillia, 2003], et auxquelles Takiwasi se trouve ainsi associé.

Fragilité des participants face aux entités parasites

Pour soutenir la théorie d'une mise sous emprise des participants, il convient de les présenter comme faibles et fragiles comme cela a été fait dans la description de leur groupe. Mais Dupuis propose de considérer un cas particulier sensé être illustratif.

Il s'agit du cas d'une jeune fille nommée « Violaine » qui est relaté dans plusieurs travaux du chercheur [Halloy & Dupuis, 2017 ; Dupuis, 2016, 2018b]. La seconde session d'ayahuasca semble confirmer chez elle une infestation mais cette éventualité est d'emblée écartée par le chercheur au profit d'une tentative d'explication par les « *effets de l'ayahuasca* » qui produiraient des « *intensités affectives spécifiques* » [Halloy & Dupuis, 2017, p. 19] dont aucune définition n'est fournie. De quels effets s'agit-il et sont-ils dus à une simple réaction physiologique d'ordre biologique ou bien manifestent-ils une réaction émotionnelle et énergétique à ce que révèle l'ayahuasca chez Violaine ? Pourquoi dans ce cas les autres participants à la même séance ne présentent-ils pas ces mêmes réactions ? Tandis qu'il est tenu que Violaine n'arrive pas à se contrôler, le chercheur affirme en même temps qu'elle maîtriserait cependant une production orientée à répondre à la supposée injonction effectuée préalablement en état ordinaire de conscience par le thérapeute. Elle serait « passive » mais cependant « active ». Le chercheur ne pose aucune de ces questions ni ne résout ces contradictions obvies puisqu'il semble avoir déjà la réponse.

Aucune méthodologie n'est indiquée qui permettrait de confirmer ou invalider cette thèse, ni aucun critère clinique de discernement diagnostique. Procéder par voie d'affirmation et non de démonstration permettrait-il de s'exonérer de l'obligation de la preuve ou d'arguments convaincants ? L'intention de fond demeure la même : affirmer que la patiente, une personne « fragile », aurait été manipulée par le thérapeute et, à partir d'une suggestion bénéficiant d'une « asymétrie », agirait pour satisfaire de façon hystérique les attentes de celui-ci.

Cette présentation confisque la parole du sujet et s'en approprie l'interprétation. Un schème identique est repris en boucle dans la thèse d'origine [Dupuis, 2016]. A propos d'une telle approche, les réflexions de Viveiros de Castro nous semblent ici opportunes lorsqu'il s'interroge sur l'objet de la recherche : « *Est-il possible de le savoir ? Est-il décent de le savoir ? Le savons-nous vraiment ou ne nous voyons-nous que dans un miroir ?* » [Viveiros de Castro, 1998b, p. 92].

Lutte spirituelle et reconfiguration émotionnelle

La façon dont est abordée cette thématique [Halloy & Dupuis, 2017, p. 19], nous permet d'observer le procédé par lequel l'objet d'étude, c'est-à-dire le vécu de Violaine, peut être déconsidéré et sa parole annulée ou confisquée par l'observateur : elle ne peut être que manipulée puisqu'elle confirme les appréciations diagnostiques du thérapeute qui contredisent les postulats du chercheur. Le processus de dénégation ou détournement de la réalité de l'expérience intérieure de Violaine, se révèle par l'usage répétitif de propositions exclusivement interprétatives, ni démonstratives ni explicatives, illustrées par l'abus du mot « semble » : « *semble indiquer* » ; « *semblent modifier profondément* » ; « *semble en effet retirer tout pouvoir* » ; « *Cette reconfiguration affective semble...* » [Halloy & Dupuis, 2017]. Ce genre d'expressions interprétatives, confirmant un subjectivisme patent, foisonnent dans la thèse en question : « *cela paraît conduire à* », « *induirait* », « *suggère* », « *est invité à penser* », « *susceptible d'être identifié* » [Dupuis, 2016]. Par le jeu de ce processus langagier, le chercheur aligne ainsi une suite de suppositions jamais prouvées ni étayées cliniquement et qui participent donc d'un mécanisme projectif ou il prête sa propre subjectivité à Violaine.

Comme pour tout système fermé de pensée, ces tautologies sont auto-contradictoires et autoréférentielles [Popper, 1953]. Ainsi la prière est considérée comme inefficace, la foi étant une illusion, mais puisqu'elle « y croit », du coup sa foi devient efficace : la foi est donc d'abord niée pour être ensuite rétablie dans son pouvoir d'action. Existe-t-il une prière sans un priant ? Ou une danse sans un danseur ? Comme l'indique le tournant ontologique de l'anthropologie, plusieurs mondes et donc ontologies peuvent être reconnus comme coexistant avec le même degré de cohérence. Dans toute recherche, il convient donc d'éviter toute tentative de traduction ou de représentation ethnographique utilisant des termes ou des expressions suggérant que les réalités des autres personnes ne sont pas fondées sur des réalités authentiques [Attala, 2017]. Le tournant vers les ontologies permet à différents mondes de s'harmoniser sans traduction ou interprétation. Par voie de conséquence, ce que les gens disent, c'est la réalité à prendre en compte.

En fin de compte, la validation ultime de la parole de Violaine devrait être effectuée à plus long terme pour évaluer si finalement ses symptômes (boulimie/anorexie) ont diminué ou se sont amendés. Là se trouve la véritable sanction du réel. Pour son activité principale, le Centre Takiwasi s'est ainsi doté de moyens d'évaluation clinique dont les résultats préliminaires semblent confirmer un impact positif quant au traitement des toxicomanies¹⁰ [Giove, 2002 ; Denys, 2013 ; O'Shaughnessy, 2017; Berlowitz et al., 2019], rejoignant d'autres études effectuées ailleurs [Brierley & Davidson, 2012 ; Thomas et al., 2013 ; Barbosa et al., 2018].

Le script proposé

Quand il s'agit également d' « *organiser et interpréter les intensités affectives [...] au prisme des schèmes organisateurs proposés* » [Halloy & Dupuis, 2017, p. 22], on ne sait pas exactement où s'arrête l'observation objective du chercheur et où commence son interprétation orientée du phénomène. Des entrevues standardisées au sein d'un protocole validé auraient été

¹⁰ Takiwasi a développé depuis 2012 un système informatisé de collection et systématisation des données cliniques et participe également au projet international ATOP (Ayahuasca Treatment Outcome Project) dirigée par le Dr. Brian Rush, Centre de Toxicomanie et de Santé Mentale - CAMH (Canada).

nécessaires afin d'évaluer de façon chiffrée le niveau de conditionnement/suggestion de ces personnes et son évolution comparative avant et après intervention du thérapeute, alors qu'il nous est proposé, à défaut, l'image préconstruite d'un supposé manipulateur. Ce serait donc Violaine qui aurait orienté sa crise de possession, même si cela contredit l'affirmation selon laquelle elle serait en même temps supposée dissociée. Est-il possible qu'une prédisposition mentale ou intellectuelle issue d'un feed-back de quelques minutes amène une personne à vivre physiquement (avec perte de contrôle moteur) une expérience si difficile et si douloureuse ? Ces déclarations, sans le support de données médicales, ni physiologiques ni cliniques, sont du reste incompatibles avec la démarche scientifique.

Si les participants vivent des expériences qui coïncident avec les propositions des thérapeutes, l'interprétation univoque est celle du suivi du « *script proposé* » [Dupuis, 2016, p. 208] et jamais celle de la reconnaissance d'une possible qualité prédictive de ceux-ci due à leur expérience et expertise. Mais si le thérapeute s'abstient de présenter de façon anticipée l'expérience, comme avant la première session d'ayahuasca, il maintiendrait alors le « *mystère* » [Dupuis, 2016, p. 132] pour affecter les défenses des participants et mieux les manipuler en jouant sur l'effet de surprise. L'hypothèse posée est donc invérifiable puisqu'aucun critère contradictoire pouvant l'invalider n'est admis. Exclure les alternatives contraires à la thèse énoncée et leur évaluation circonstanciée disqualifie un protocole qui anticipe sous contrainte une réponse unique.

L'« *asymétrie épistémique* » [Dupuis, 2016], recours répété pour justifier une mise sous emprise, a lieu à Takiwasi comme dans toute relation thérapeute-patient. C'est précisément elle, en fournissant les éléments nécessaires à la construction du lien thérapeutique, qui permet l'exploration sûre de zones psychiques parfois extrêmement douloureuses et qui n'ont pas pu être abordées dans d'autres formes de thérapie. Ce lien établit, au sein d'un contrat thérapeutique et dans un cadre posé clairement dès le départ, la sécurité qui garantit l'intégrité physique et psychique du patient. La supposée « *déférence* » envers le thérapeute [Halloy & Dupuis, 2017, p. 19] peut s'inscrire également dans ce schéma tant qu'elle n'induit pas une soumission aveugle de la part du patient ni une position d'abus d'autorité de la part du thérapeute. En fait, rien que de très classique dans les considérations éthiques des relations de transfert et contre-transfert patient-thérapeute.

La question finalement est : pourquoi cette asymétrie est ici automatiquement considérée comme suspecte quand il s'agit de Takiwasi et de la thérapie assistée par l'ayahuasca ?

Conclusion

Cet article a été rédigé pour jeter la lumière sur certaines pratiques de Takiwasi analysées par des chercheurs extérieurs à l'institution, et qui n'avaient pas été traitées en détail selon le point de vue interne de l'institution. Nous avons pris comme exemple un des articles de l'anthropologue David Dupuis [Halloy & Dupuis, 2017], pour pouvoir l'exposer dans le détail, mais en réalité ces concepts ont été repris par le chercheur dans plusieurs de ses publications.

Dans l'enregistrement des phénomènes observés, l'émergence constante du point de vue du chercheur donne à son travail une orientation présentant une image préconstituée et biaisée de Takiwasi et de ses activités thérapeutiques. Par rapport à d'autres travaux ethnographiques réalisés à Takiwasi [Stuveback, 2015 ; Håland, 2014], et même à son travail ethnographique réalisé pour sa thèse de Master où il offrait une description plus impartiale du contexte observé [Dupuis, 2009], l'évolution du chercheur pour sa thèse de doctorat, et les articles qui en

découlent, nous paraît due à une appropriation progressive de sa part d'une perspective partielle qui serait plus conforme aux attentes du contexte académique en France.

En s'appuyant sur une approche uniforme et une description subjective des phénomènes observés, le chercheur se situe dans un mode interprétatif unilatéral et raisonne à partir d'un positionnement *a priori* qui invalide en grande partie son analyse. Celle-ci est sous-tendue par des questionnements de nature métaphysique ou idéologiques qui ont davantage voir avec des discussions philosophiques qu'avec les résultats d'une recherche scientifique. Contrairement à la démarche du travail ethnographique analysé ici et qui demeure toute théorique, les hypothèses posées par les thérapeutes de Takiwasi se confrontent à la clinique qui implique un va-et-vient dynamique continu entre les données de terrain et les interprétations personnelles. En effet, sur le terrain, l'enregistrement d'expériences thérapeutiques, directes et authentiques, sanction du réel, peut parfois contraindre à sortir du cadre d'un modèle conceptuel préconçu, questionner les hypothèses et imposer une reformulation permanente du modèle.

Dans l'orientation ethnographique illustrée par Dupuis, on peut également suspecter l'influence des idées dominantes au sein des institutions de l'État français, qui est l'un des rares pays au monde à considérer l'ayahuasca illégale [Bourgogne, 2011] -alors qu'au Pérou, la même ayahuasca est considérée comme patrimoine culturel de la nation [Giove, 2016]-, et qui, par ailleurs, foment depuis le début du XXIème siècle une défense acerbe de la pensée unique, rationaliste et positiviste, et par voie de conséquence une approche quasi inquisitoriale contre toute supposée dérive qualifiée de sectaire par rapport à cette doxa à laquelle les étudiants doivent se conformer.

Cet article représente un exemple important pour soutenir la nécessité d'élargir l'engagement de l'objet d'étude dans la recherche ethnographique, en ne limitant pas sa participation à un simple consentement éclairé. Cela pourrait être utile non seulement pour éviter une description partielle et personnelle des phénomènes observés sur le terrain, mais aussi pour favoriser leur compréhension en vertu de la synergie pouvant être obtenue à partir de la rencontre entre deux cultures, celle du chercheur et celle de l'objet de recherche.

Références

- ABRAM David, *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*, First Vintage Books ed, 1997.
- APFFEL-MARGLIN Frédérique et VARESE Stefano, « Questions d'Autorité Epistémique: Critique de la Thèse de David Dupuis », *Les Cahiers ALHIM (Amérique Latine Histoire et Mémoire)*, 2019. URL : <http://journals.openedition.org/alhim/7301>
- AMORTH Gabriele, *Exorcisme et Psychiatrie*, Rocher Ed
- ATTALA Lucy, « The Edibility Approach: Using Edibility to Explore Relationships, Plant Agency and the Porosity of Species' Boundaries ». *Advances in Anthropology* 7 (3), 2017, p. 125-45.
- BARBOSA Paulo, et al., « Assessment of Alcohol and Tobacco Use Disorders Among Religious Users of Ayahuasca », *Frontiers in Psychiatry*, 24;9:136, 2018.
- BEECHER Henry, « The powerful placebo », *Journal of the American Medical Association*, 159(17), 1602, 1955.
- BERLOWITZ Ilana, GHASARIAN Christian, WALT Heinrich, MENDIVE Fernando, ALVARADO Vanessa et MARTIN-SOELCH Chantal, « Conceptions and practices of an integrative treatment for substance use disorders involving Amazonian medicine: traditional healers' perspectives », *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 40, 2018, p. 200–209.
- BERLOWITZ Ilana, WALT Heinrich, GHASARIAN Christian, MENDIVE Fernando et MARTIN-SOELCH Chantal, « Short-Term Treatment Effects of a Substance Use Disorder, Therapy Involving Traditional Amazonian Medicine », *Journal of Psychoactive Drugs*, 51(4), 2019 p. 323-334.
- BRIERLEY Dan et DAVIDSON Colin, « Developments in harmine pharmacology implications for ayahuasca use and drug-dependence treatment », *Progress in Neuro-Psychopharmacology & Biological Psychiatry*, 39 (2), 2012, p. 263-272.
- BOURGOGNE Ghislaine, « The one hundred days of Ayahuasca in France: the story of a legal decision », in Beatriz Labate, Henrik Jungaberle eds, *The Internalization of Ayahuasca*, LIT Verlag, 2011.
- COSTA Luiz et FAUSTO Carlos, « The Return of the Animists. Recent Studies of Amazonian Ontologies », *Religion and Society: Advances in Research* 1, 2010, p. 89-109.
- DE SAINT-HIRST George, *L'exorcisme, Une voie pour guérir l'âme, Entretiens avec Julie Klotz*, Editions Trédaniel, 2018.
- DE WISMES Armel, *Ainsi vivaient les français: des croisades à la Troisième République*, Jean-Pierre Gryss Ed, 2001.
- DENYS Anne, « Des plantes médicinales au service d'une action thérapeutique dans la prise en charge de l'addiction », *Ethnopharmacologica*, n°50, 2013, p. 69-78.
- DUPUIS David, Une ethnographie de la clinique Takiwasi. Soigner la toxicomanie avec l'aide des non-humains, Master de recherche en Sciences sociales, Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales, Paris, 2009, p. 168.
- DUPUIS David, Les murmures de l'ayahuasca. Parcours rituel et transmission culturelle à Takiwasi, in Laboratoire d'anthropologie sociale. École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris. 2016, p. 362.
- DUPUIS David, « Pharmacopées indigènes et évolutions du curanderismo péruvien : le cas de Takiwasi (haute-Amazonie) », *Cahiers d'anthropologie sociale « Guérir/Tuer »*, *L'Herne*, n°14, 2017a, p. 171-185.
- DUPUIS David, « De la liane à la croix. Transformations institutionnelles, innovations rituelles et socialisation des hallucinations dans un centre chamanique d'Amazonie péruvienne », *Archives de sciences sociales des religions*, 178, 2017b, p. 279-296.

DUPUIS David, « L'ayahuasca et son ombre. L'apprentissage de la possession dans un centre chamanique d'Amazonie péruvienne », *Journal de la société des américanistes*, vol. 104-2, 2018a.

DUPUIS David, « Prácticas en búsqueda de legitimidad: el uso contemporáneo de la ayahuasca, entre reivindicaciones terapéuticas y religiosas », *Salud Colectiva*, 14 (2), 2018b, p. 341-354.

DUPUIS David, « Apprendre à voir l'invisible. Pédagogie visionnaire et socialisation des hallucinations dans un centre chamanique d'Amazonie péruvienne », *Cahiers d'Anthropologie Sociale*, 2019, p. 20-43.

FLEURENTIN Charles, *Thérapeutique par les psychotropes psychédéliques*, Sciences pharmaceutiques, 2015, p. 130.

FRECSKA Ede, BOKOR Petra et WINKELMAN Michael, « The Therapeutic Potentials of Ayahuasca: Possible Effects against Various Diseases of Civilization », *Frontiers in pharmacology*, 7, 35, 2016.

GIOVE Rosa, *La liana de los muertos al rescate de la vida, medicina tradicional amazónica en el tratamiento de las toxicomanías*. Tarapoto, Takiwasi, 2002.

GIOVE Rosa, *Ritual del ayahuasca. Patrimonio cultural de la Nación*. Tarapoto, Ministerio de Cultura, 2016.

HALLOY, A., and DUPUIS, David, « Les racines émotionnelles de la possession religieuse. Une ethnographie comparative », *Intellectica* 67(1), 2017, p. 301-325.

HÅLAND Roger, *Healing With Plants and Spirits. A Phenomenological and Ontological Perspective of the Treatment Practice of Patients and Visitors in Takiwasi, Peru*. Master thesis, Department of Social Anthropology, University of Oslo, 2014 p. 101.

HARTOGSOHN Ido, « Set and setting, psychedelics and the placebo response: An extra-pharmacological perspective on psychopharmacology », *Journal of Psychopharmacology*, 30(12), 2016, p. 1259–1267.

HARTOGSOHN Ido, « Constructing drug effects: A history of set and setting », *Drug Science, Policy and Law*, 3, 2017.

HARVEY Graham, *The handbook of contemporary animism*, Routledge, 2013.

HENARE Amiria, HOLBRAAD Martin et WASTELL Sari, *Thinking Through Things: Theorising artefacts in ethnographic perspective*. Hoboken: Taylor & Francis, 2006.

HOLBRAAD Martin et PEDERSEN Morten, *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 352.

HORÁK Miroslav, *The House of Song. Rehabilitation of Drug Addicts by the Traditional Indigenous Medicine of the Peruvian Amazon*. Brno, Mendel University, 2013, p. 184.

JAUREGUI Xavier, CLAVO Zoyla, JOVEL Eduardo et PARDO-DE-SANTAYANA Manuel, « Plantas con madre: Plants that teach and guide in the shamanic initiation process in the East-Central Peruvian Amazon », *Journal of Ethnopharmacology*, 134(3), 2011, p. 739-752.

KIRKSEY S. Eben et HELMREICH Stefan, « The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology* », 25(4), 2010, p. 545–576.

LUNA Luis Eduardo, « The concept of plants as teachers among four Mestizo shamans of Iquitos, Northeastern Peru », *Journal of Ethnopharmacology*, 11, 1984, p. 135-156.

LUNA Luis Eduardo, *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the peruvian Amazon*. Sweden, Almqvist & Wiksell International, 1986, p. 202.

MABIT Jacques et GONZÁLEZ Jesús, « Hacia una medicina transcultural: Reflexiones y propuestas a partir de la experiencia en Takiwasi », *Journal of Transpersonal Research*, 5(2), 2013, p. 49-76.

MABIT Jacques, « L'alternative des savoirs autochtones au "tout ou rien" thérapeutique », *Psychotropes - Revue Internationale des Toxicomanies*, 7(1), 2001, p. 7-18.

MUNNANGI Swapna et ANGUS George, *Placebo Effect*. In: StatPearls [Internet]. Treasure Island (FL): StatPearls Publishing, 2018.

NARBY Jeremy et HUXLEY Francis, *Shamans through time: 500 years on the path to knowledge*. London, Thames & Hudson, 2001.

NARBY Jeremy, *Intelligence dans la nature, En quête du savoir*, Ed. Buchet Chastel, 2005.

O'SHAUGHNESSY David, Takiwasi: addiction treatment in the "Singing House", PhD thesis, College of Medicine and Dentistry, James Cook University, 2017, 283 p.

PARKER, Michael, « Ethnography/ethics », *Social Science & Medicine*, 65 (11), 2007, p. 2248–2259.

POLLAN Michael, The Intelligent Plant. Scientists debate a new way of understanding flora. *The New Yorker*, December 23 & 30, 2013. <https://www.newyorker.com/magazine/2013/12/23/the-intelligent-plant>

POLITI Matteo, FRISO Fabio et MABIT Jacques, « Plant based assisted therapy for the treatment of substance use disorders - part 1. The case of Takiwasi Center and other similar experiences », *Revista Cultura y Droga*, 23 (26), 2018, p. 99-126.

POPPER Karl, Language and the body-mind problem, Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy 7, 1953, 1001 p.

RIVAL Laura, « Animism and the meanings of life: reflections from Amazonia », in M. Brightman, V. Grotti, and O. Ulturgasheva, *Animism in rainforest and tundra: personhood, animals, plants, and things in contemporary Amazonia and Siberia*, Oxford, Berghahn Books, 2012.

ROSENGREN Dan, « Transdimensional relations: on human-spirit interaction in the Amazon », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12, p. 803-816.

SCHENBERG Eduardo, « Psychedelic-Assisted Psychotherapy: A Paradigm Shift in Psychiatric Research and Development », *Frontiers in pharmacology* 9:733, 2018.

SÉVILLIA Jean, *Historiquement correct, Pour en finir avec le passé unique*, Perrin, Saint-Amand-Montrond, 2003.

STUVEBACK Christoffer, From Demonic Agency to Divine Presence: A Study of Human-Entity Relations at an Ayahuasca Treatment Centre. Department of Social Anthropology, Lund University, 2015, 77 p.

TALIN Piera, et SANABRIA Emilia, « Ayahuasca's entwined efficacy: An ethnographic study of ritual healing from addiction », *International Journal of Drug Policy* 44, 2017, p. 23–30.

THOMAS Gerald, LUCAS Philippe, CAPLER Rielle, TUPPER Kenneth and MARTIN Gina, « Ayahuasca-Assisted Therapy for Addiction: Results from a Preliminary Observational Study in Canada », *Current Drug Abuse Reviews* 6, 2013, p. 30-42.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism », *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 4, 1998a, p. 469-488.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere, four lectures delivered 17 February–10 March at the Department of Social Anthropology, University of Cambridge, 1998b.

ZINBERG Norman, *Drug, set, and setting: The basis for controlled intoxicant use*, New Haven, Yale University Press, 1984.