

Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM

Les Cahiers ALHIM

Recibimos reseñas

Questions d'Autorité Epistémique. Critique de la Thèse de David Dupuis

FRÉDÉRIQUE APFFEL-MARGLIN Y STEFANO VARESE

Texto completo

- 1 Frédérique Apffel-Marglin a également enseigné à Harvard, Wellesley et à l'Université Wesleyan. Elle a fondé le Centre Sachamama en Haute Amazonie péruvienne en 2009 qu'elle continue à diriger. Elle a passé de longues années en Inde et au Pérou auprès des peuples autochtones et des agriculteurs. Elle a été associée de recherche à l'Institut mondial de recherche sur l'économie du développement (WIDER) à Helsinki qui fait partie de l'Université des Nations Unies. Avec l'économiste Stephen A. Marglin de Harvard, elle a dirigé plusieurs projets de recherche qui remettent en question l'hégémonie du paradigme moderne de la connaissance. Depuis 1993 elle a été invitée à collaborer avec des groupes d'activistes/intellectuels du Pérou et de Bolivie. Elle a également écrit et édité quatorze livres et publié plus de 60 articles et chapitres de livres. Livres récents: *Subversive Spiritualities* (OUP 2011) et *Sacred Soil* (NAB 2017).
- 2 Les travaux de recherche de Stefano Varese, ont commencé en Amazonie péruvienne avec la publication de sa thèse de doctorat *La Sal de los cerros* (UPCT, Lima 1968). À partir de 1975, il s'installe à Oaxaca, au sud-est du Mexique, pour poursuivre ses recherches ethno-historiques et anthropologiques sur les populations autochtones mésoaméricaines. Dans les années 80, il est directeur de l'Unité régionale des cultures populaires et autochtones de Oaxaca. Au début des années 1990, il s'installe en Californie où il exerce comme professeur invité à l'Université de Californie à Berkeley et à l'Université de Stanford. Il est l'auteur de plusieurs livres parmi lesquels *Selva vida*.

Del extractivismo al paradigma de la regeneración (Copenhague, México, La Habana, 2013), publié en collaboration avec Frédérique Apffel-Marglin et Róger Rumrill.

3 Avril 2017

Introduction

4 Dans cet essai, nous adressons une critique à la thèse de doctorat en anthropologie de David Dupuis, défendue en novembre 2016, intitulée « Les Murmures de l'Ayahuasca ». Cette thèse constitue une ethnographie sur les séminaires offerts environ neuf fois par an par l'organisation Takiwasi située dans la ville de Tarapoto dans la haute Amazonie péruvienne. Takiwasi a été fondé par le docteur en médecine français Jacques Mabit et sa femme, docteur en médecine péruvienne, Rosa Giove. Ces séminaires sont d'une durée de deux semaines et sont conduits en français pour des participants francophones européens intéressés à découvrir ce que le chamanisme amazonien pourrait leur offrir dans leur recherche sur eux-mêmes.

5 La lecture de la thèse de David Dupuis sur les séminaires à Takiwasi nous a surpris et aussi indigné.

6 Il est indispensable ici de nous situer car nous parlons depuis notre expérience en Amazonie qui est différente. Stefano est bien connu en anthropologie amazonienne par son premier livre sur les Ashaninka du Grand Pajonal, *Le sel de la montagne*. Stefano a repris ses contacts avec l'Amazonie et le Pérou depuis quelques années. Quant à Frédérique, elle visite régulièrement plusieurs fois par an Lamas, situé à une demi-heure de Tarapoto où se trouve Takiwasi depuis 23 ans. Pendant une quinzaine d'années, elle a d'abord collaboré avec deux organisations péruviennes et, depuis 2009, a fondé un centre à but non lucratif à Lamas où elle a entrepris, en collaboration avec des communautés Kichwa-Lamistas, des projets écologiques et culturels¹. Invitée pas ses collaborateurs péruviens, depuis le début de ses visites elle a participé régulièrement à des cérémonies d'ayahuasca avec plusieurs curanderos² locaux métis ainsi qu'autochtones. Depuis environ une douzaine d'années, elle participe régulièrement à des sessions d'ayahuasca à Takiwasi ainsi qu'avec des curanderos locaux. Elle a de plus fait trois *dietas* (10 jours de retraite dans la forêt avec ingestion de plantes) avec Takiwasi, mais par contre elle n'a jamais participé à un séminaire à Takiwasi. Il est important de noter deux choses : Frédérique n'est pas chrétienne tandis que Stefano l'est³, et elle n'a jamais fait d'études ethnologiques sur sa participation au curanderismo (ou chamanisme) de la région ou sur le curanderismo en général.

I. « Les pratiques de Takiwasi sont étrangères au *curanderismo* péruvien »

7 Dans la thèse de Dupuis, nous remarquons une constante intromission de réductions essentialistes. Il semblerait que l'auteur se soit donné pour tâche de classifier la réalité sociale et culturelle qu'il observe selon les catégories prédéterminées par la littérature anthropologique majoritairement européenne, française et anglo-saxonne. Affirmer que « *Les pratiques de Takiwasi sont étrangères au curanderismo péruvien* », signifie qu'il y a une catégorie prédéfinie et consacrée par rapport à laquelle toute déviation serait inacceptable. Et de quel « *curanderismo péruvien* » parle-t-on ? Celui défini par l'anthropologie ? De quelle école ? Structuralisme ? Perspectivisme ? De cette manière, tout au long du texte, l'auteur saute d'un essentialisme à l'autre en qualifiant (et catégorisant) implicitement chacun en fonction d'un échelonnage « scientifique » finalement eurocentré.

8 En outre, Dupuis se réfère constamment au catholicisme de Jacques Mabit, fondateur de Takiwasi. De quel catholicisme se réclame Mabit ? Peut-on réduire l'énorme complexité et profondeur historique du judéo-christianisme à la simple qualification de catholique attribuée à Mabit ?

- 9 L'affirmation suivante : « [les spécialistes rituels de Takiwasi] partageaient à divers degrés un corps de représentations cosmologiques et étiologiques qui nous apparaissait étranger tant au *curanderismo* péruvien qu'aux représentations communes du « tourisme chamanique... » (p.24) est faite par Dupuis dès le début de la thèse. Dupuis précise que les différences principales ont à voir avec le concept d' « infestation » entendu par Takiwasi comme un mode mineur de la possession démoniaque au sens catholique de l'expression. Telle affirmation est répétée de manière différente tout au long de la thèse. Le fondateur de Takiwasi, Jacques Mabit, docteur en médecine français, ne serait pas fidèle au *curanderismo* péruvien. A la page 145 Dupuis affirme qu' « On voit que les relations d'affinités entre humain et non-humain végétal sont ici dominées par la cosmologie catholique et ne correspondent pas au modèle amazonien de la familiarité et la consanguinité... » Les pages 140 à 147 citent les textes de deux chants chamaniques (*ikaros*) adressés à des plantes et un chant adressé à la Vierge. Dupuis insiste sur le fait que les paroles des deux premiers usent de l'impératif pour « commander » aux plantes, tandis que le chant à la Vierge la « supplie » ou la « prie », illustrant ainsi son affirmation faite plus haut. Cette dernière est surprenante étant donné que les verbes utilisés, tant pour les plantes que pour la Vierge, sont tous deux au mode impératif.
- 10 Le chant adressé à la « mère ayahuasca » utilise les verbes suivants : *llévame, háblame, úsame, enseñame, usa mi cuerpo* (transporte-moi, parle-moi, utilise-moi, enseigne-moi, utilise mon corps), tous à l'impératif. Il est étonnant également que Dupuis affirme à la page 147 que, dans les chants aux plantes, les paroles expriment la domination de l'humain sur le non-humain et en particulier que l'humain fait « usage » du non-humain, en ce cas de la plante. Cela contredit carrément l'utilisation du verbe impératif réflexif *úsame*, (utilise-moi) qui demande (l'impératif ici peut être vu comme une commande ou une demande/imploration) à l'ayahuasca d'utiliser le corps du participant. C'est-à-dire que le spécialiste rituel de Takiwasi demande dans ce chant d'être lui ou elle-même, et par extension ses auditeurs, dans une position réceptive, sur le mode de l'imploration, envers la plante et non pas dans une position de domination, bien au contraire.
- 11 Le chant à la Vierge utilise les verbes suivants : *Purifica, aleja, anula, libera, enseña, bota, envía* (purifie, envoie-loin, annule, libère, enseigne, jette, envoie) tous, eux aussi, à l'impératif. Il nous est vraiment difficile de discerner une différence d'adresse entre les deux types de chants. Mais selon nos expériences avec l'ayahuasca, durant l'ivresse qui suit la prise du breuvage – et qui dure en général jusqu'à la fin de la session- il nous serait impossible de faire les subtiles distinctions d'ordre ethnologiques/théologiques que les affirmations de Dupuis supposent. Mais même si nous imaginons que cela soit possible, ce qui contredit de façon indiscutable les propositions de Dupuis est le fait que le *curanderismo* de la région de Lamas/Tarapoto est en réalité profondément imprégné de l'idée de possession ou d'infestation par des entités puissamment négatives ou démoniaques.
- 12 Une des choses que Frédérique a appris très tôt dans ses expériences avec des curanderos locaux est que la façon de discerner entre un *brujo* (sorcier) et un curandero blanc (guérisseur), c'est-à-dire non néfaste, est déterminée par le fait que ce dernier disposera toujours sur son autel (*mesa*) des représentations d'entités du panthéon catholique tels que des saints, la Vierge ou le Christ, et des cierges blancs. Le *brujo* par contre montrera sur son autel, entre autres, des crânes et des cierges rouges. Le sorcier, par ses sortilèges néfastes, envoie des entités négatives à la personne à laquelle il veut nuire, entités qui se logent, s'accrochent sur ou à l'intérieur de telle personne pour lui nuire de façon continue. Par ailleurs, beaucoup de curanderos appartiennent à des confréries catholiques avec lesquelles ils participent aux processions à l'occasion de différentes fêtes religieuses, en portant les images saintes.
- 13 La connaissance de l'importance clef de la possession et de l'infestation dans le monde du *curanderismo* de la région est non seulement répandue par voie orale mais est reproduite dans les journaux locaux. Le 20 mai 2016, le journal local *Ahora*, rapporte l'incident suivant:

Tarapoto, Perú: Una situación extraña se registró en Perú. Decenas de niños... entre 11 a 14 años, sufrieron convulsiones y describieron haber tenido la misma visión de un hombre negro que estaba tratando de matarlos...más de 80 estudiantes [en la escuela Elsa Perea Flores en Tarapoto] estaban gritando, convulsionando y desmayándose por lo que fueron llevados para recibir tratamiento médico. Los expertos no pueden explicar la "histeria" ocurrida en la escuela...Para los pobladores locales, se trata de un caso de "posesión demoniaca". Algunos creen...que eran comunes los "juegos" de invocación de espíritus durante los descansos.

Une étrange situation a eu lieu au Pérou. Des dizaines d'enfants...entre les âges de 11 et 14 ans, ont souffert de convulsions et ont décrit avoir eu la même vision d'un homme en noir qui essayait de les tuer...plus de 80 écoliers [dans l'école Elsa Perea Flores à Tarapoto] criaient, convulsionnaient et s'évanouissaient et pour cette raison ils furent emmenés afin de recevoir des soins médicaux. Les experts ne peuvent pas expliquer l' « hystérie » qui a eu lieu dans l'école...Pour la population locale [de la ville de Tarapoto] il s'agit d'un cas de « possession démoniaque ». Certain croient...que les écoliers participent souvent à des « jeux » qui invoquent des esprits durant les récréations.

14 Cet exemple montre clairement que le curanderismo de la région où se situe Takiwasi (Tarapoto, ainsi que le centre de Frédérique à Lamas à une demi-heure de Tarapoto) est profondément imprégné par les idées de possession que Dupuis impute au catholicisme. Cela ne devrait surprendre personne étant donné que les Espagnols sont arrivés dès 1541 dans la région et ont finalement conquis Lamas –première citée coloniale de la région– en 1656⁴. Cette conquête a été suivie assez rapidement par le rassemblement des indiens de la région dans une mission catholique à Lamas qui, selon les historiens locaux, aurait duré environ 200 ans.

15 Ces informations contredisent clairement l'affirmation suivante de Dupuis à la page 226 :

L'investissement de ce concept [possession pathogène] par Jacques Mabit, qui revendique par ailleurs sa foi catholique, inscrit comme on le voit le modèle de contamination par des entités parasites propre à Takiwasi sans le cadre de la doctrine de l'Eglise....

(Violaine [l'une des participantes au séminaire de Takiwasi en 2011] nous déclare en effet « A un moment je me voyais avec une queue de diabolin et avec le visage de la fille de « *L'exorciste* »). Le motif de la « possession », tel que véhiculé par la culture populaire des sociétés d'appartenance des participants, met ainsi à la disposition de ces derniers un motif susceptible de s'accorder au schème local de l'infestation.

16 Ici, « la culture populaire des sociétés d'appartenance des participants » se réfère à la France et autres pays francophones européens d'où proviennent les participants aux séminaires de Takiwasi, toujours conduit en Français. De même, le « schème local de l'infestation » se réfère au schème des spécialistes rituels de Takiwasi, principalement Jacques Mabit et Fabienne Bâcle, les seuls spécialistes rituels à Takiwasi de langue française.

17 Il est toutefois nécessaire de se rendre compte que plusieurs cultures où le catholicisme ne s'est pas installé, ou seulement marginalement, arborent-elles aussi des croyances en la possession par des entités malignes. Frédérique a conduit des investigations ethnologiques en Odisha, sur la côte est de l'Inde dans un milieu majoritairement hindou et minoritairement musulman, au cours de presque 20 ans, et elle peut témoigner du fait que le phénomène des sorciers et de leurs pouvoirs d'envoyer des entités négatives sur certaines personnes est courant là-bas. En effet une de ses étudiantes qui passa une année universitaire dans une ville de l'Inde du Sud, fut possédée durant un rituel dans un temple hindou. L'entité qui l'a possédée a été identifiée comme un esprit démoniaque du panthéon hindou.

18 Cette dernière remarque devrait aussi nous mettre en garde contre une interprétation par trop hâtive d'attribuer tout phénomène d'infestation ou de possession démoniaque au seul catholicisme. Il est en effet tout à fait possible que des croyances semblables aient pu exister dans les sociétés indigènes amazoniennes à l'époque précolombienne

ou bien même dans des sociétés indigènes contemporaines mais plus éloignée de l'influence catholique que les groupes indigènes de la région de Tarapoto/Lamas⁵.

II. « L'asymétrie épistémique » telle qu'elle est vue par Dupuis

19 Dès la page 65, Dupuis utilise cette expression que l'on retrouve tout au long de la thèse. Après avoir qualifié de « récit initiatique » l'itinéraire biographique que Jacques Mabit partagerait avec les participants au séminaire à son début et avoir également comparé ce récit avec ceux de la littérature *New Age*, il affirme que « ces attributs l'auréolent d'une autorité charismatique...Les spécialistes rituels se posent ainsi comme les détenteurs d'un savoir dont sont privés les participants...[ce qui définit] les relations entre ces deux groupes d'acteurs sur le mode d'une asymétrie épistémique. » (p. 65).

20 Ici Dupuis accomplit quelque chose de plutôt violent sous un déguisement en langage académique. Le fait d'affirmer que le parcours biographique de Jacques Mabit durant son apprentissage au curanderismo péruvien le rapproche des pratiques *New Age* équivaut à dire que l'apprentissage de Jacques Mabit durant environ 6 années avant la fondation de Takiwasi avec plusieurs curanderos péruviens et d'autres régions d'Amazonie, apprentissage poursuivi jusqu'à l'année 2010, ne lui a conféré aucune autorité épistémique. Dupuis ne fait pas mention du fait que les séminaires n'ont commencé qu'en 1996 soit après 10 ans de formation de la part de Mabit. En outre, le récit que celui-ci fait de quelques-unes de ses expériences lors de son apprentissage est qualifié de *New Age* ce qui, dans le contexte universitaire, représente un coup quasi fatal à la personne ainsi qualifiée, lui retirant immédiatement toute autorité épistémique.

21 Il y a plusieurs manières d'interpréter ces affirmations de Dupuis. Une première lecture serait que Mabit n'est pas fidèle à l'enseignement de ses maîtres péruviens, inventant ses propres connaissances et expériences. Cela équivaudrait en fait à l'accuser de mensonge. Les descendants de son premier maître, Aquilino Chujundama (décédé en 1983), - son fils Aquilino junior et ses petits-fils Winston Tangoa et Orlando Chujandama- maintiennent une relation suivie avec Mabit et Takiwasi jusqu'à aujourd'hui. De même ses liens perdurent avec trois autres de ses principaux maîtres, Juan Flores (Pucallpa), Guillermo Ojanama (Chazuta) et Luis Culquiton (Iquitos), et ont également été maintenus avec d'autres jusqu'à leur décès (Wilfredo Tuanama, Solón Tello, Ignacio Pérez). Il est donc difficile d'attribuer une valeur quelconque à une telle lecture.

22 Une seconde lecture serait que l'enseignement de ces maîtres n'a aucune valeur ou au plus une valeur *New Age*. Cela équivaut à considérer de façon extrêmement dévalorisante et dépréciative les pratiques des maîtres de Mabit, les mettant ainsi sur le même plan que les praticiens de la mouvance *New Age*. Une telle lecture voudrait dire que Dupuis jette un regard sur les maîtres de Mabit qui déconsidère leurs connaissances chamaniques et ce, avant même d'avoir réalisé une investigation de type ethnologique qui lui permette d'établir la validité de ses affirmations (si elles sont de l'ordre *New Age* ou pas). Cette démarche contredit les méthodes ethnologiques supposées être employées par Dupuis lui-même.

23 Une autre lecture peut nous être inspirée par certaines affirmations de Dupuis. Toujours à la même page 65, parlant du récit de l'itinéraire initiatique de Mabit, Dupuis remarque que tel récit :

Le dote par ailleurs d'attributs exceptionnels (relation privilégiée avec le monde des esprits, réception d'une révélation personnelle et d'une mission d'inspiration divine)... Par le récit de son parcours « initiatique », Jacques Mabit se positionne également comme détenteur d'un savoir de nature thérapeutique issu de la « médecine traditionnelle amazonienne » dont il souligne d'ailleurs la difficulté d'acquisition...

- 24 Comment comprendre l'affirmation de Dupuis que la relation de Mabit avec le monde des esprits serait « privilégiée » ? Les curanderos –ou du moins ceux avec lesquels nous avons participé à des sessions d'ayahuasca– voient et communiquent avec le monde des esprits. Ceci est simplement vu comme normal ; c'est ce que les curanderos font ; ça fait partie de leurs pouvoirs chamaniques. Dans le livre écrit par l'anthropologue colombien Eduardo Luna et le curandero/peintre péruvien Pablo Amaringo, contenant maintes reproductions des peintures d'Amaringo (doté d'une mémoire photographique) de ses visions pendant les sessions d'ayahuasca, nous pouvons vérifier que dans le monde invisible auquel accède le curandero, les esprits foisonnent⁶.
- 25 Selon les commentaires sur ses peintures publiées dans ce livre, Amaringo explique que les esprits qu'il voit communiquent avec lui, lui indiquent comment traiter les patients, avec quelles doses, et sont même capables d'exécuter des chirurgies spirituelles, représentées dans ses peintures d'une manière tout à fait réaliste comme des interventions chirurgicales pratiquées dans les hôpitaux. Cette capacité n'est pas unique à Amaringo mais connue de tous les curanderos auxquels nous avons eu recours. Une collègue et amie qui a récemment fait une retraite chez une curandera à Iquitos, a rapporté à Frédérique avoir subi une opération de la main des esprits durant une de ses sessions d'ayahuasca au cours de sa retraite. Nous ne voyons donc rien qui pourrait justifier le terme de « privilégié » pour qualifier une relation entre Jacques Mabit et les esprits du monde invisible.
- 26 Passons maintenant à la « réception d'une révélation personnelle et d'une mission d'inspiration divine ». Comme le récit de ces événements a été écrit par Mabit lui-même⁷ et qu'il les a communiqués à chacun de nous, il nous est possible de replacer cette formulation dans son contexte local au Pérou. Après trois ans d'apprentissage avec ses maîtres, Mabit reçoit une vision où des êtres s'auto-identifiant comme étant les « esprits gardiens de la forêt » lui demandent de faire quelque chose en retour pour toutes les connaissances qu'il a reçues de ses maîtres et d'eux-mêmes par leurs biais. Mabit les questionne sur la nature de cette réciprocité et les esprits lui montrent qu'il doit guérir les toxicomanes. Mabit pense en lui-même qu'il n'a aucune connaissance sur ce genre d'affections et qu'en outre, ces pathologies sont bien connues pour être extrêmement difficile à traiter. Il temporise et après trois années supplémentaires, les esprits lui apparaissent de nouveau disant que maintenant il serait temps d'agir. C'est alors que Mabit et sa femme, le Dr. Rosa Giove, qui a fait l'apprentissage chamanique à ses côtés, décident d'ouvrir un lieu pour soigner les toxicomanes. Il faut ajouter que la région de Tarapoto, dans les années 80 et le début des années 90 (Takiwasi est formellement fondé en 1992), était un centre important de production de pâte-base de cocaïne destinée au marché national ainsi bien qu'international de cette drogue. La feuille de coca –plante-maitresse sacrée utilisée par les curanderos de la sierra et de la Haute-Amazonie– pousse en effet facilement dans cette région. Ce phénomène a suscité une vague locale d'addiction durant ces années qui étaient précisément celles où Mabit et Giove ont finalement honoré la requête des esprits et fondé le Centre Takiwasi consacré au traitement des problèmes de dépendance.
- 27 Ici aussi, la révélation d'une mission de la part d'esprits représente un événement typique marquant une étape essentielle de l'apprentissage d'un curandero. Qualifier une telle révélation de « mission divine » dépend évidemment de la théologie de Dupuis. Cette mission révélée à Mabit par les esprits gardiens de la forêt (les esprits s'auto-identifiant eux-mêmes ainsi) n'est pas à strictement parler 'divine' mais procédant du monde des esprits. Pour nous il n'y a rien dans le récit autobiographique de Mabit au début d'un séminaire, tel que décrit par Dupuis, qui soit New Age ou qui exprime une relation privilégiée avec les esprits du fait de recevoir une mission pour rétribuer les connaissances reçues, et qui soit hors du commun parmi les curanderos locaux. Il faut ajouter que le principe de réciprocité règne parmi les sociétés autochtones de toutes les Amériques. L'interprétation qui nous semble la plus probable est que Dupuis ne peut admettre qu'un non indigène ou métis péruvien puisse devenir chamane et que, si une personne comme Mabit se présente comme tel, il appartiendrait *ipso facto* à la tendance New Age. Cette interprétation nous est suggérée aussi par certains propos tenus dans cette thèse et qui la renforcent.

28 Ainsi, dans le contexte des « groupes de parole » qui ont lieu trois fois durant un séminaire de deux semaines, où Mabit écoute les propos de chaque participant et les commente, Dupuis émet l'opinion suivante sur la proposition diagnostiques de Mabit à la participante appelée Violaine :

L'opération diagnostique s'appuie ici sur l'asymétrie épistémique instaurée par le dispositif : le spécialiste rituel se pose en effet comme doté d'une capacité de « voir » dont la participante est privée et qui lui permet de repérer la présence d'une entité invisible. (p. 175)

29 Un peu plus loin, à la page 183 où Mabit répond aux commentaires du participant nommé Adrien, Dupuis répète : « Ici encore, le diagnostic d'infestation s'appuie sur une asymétrie épistémique qui dote le spécialiste rituel du monopole d'une capacité de « voir » lui permettant d'identifier la présence et la nature d'une entité invisible... ». Autrement dit, la capacité de voir les esprits invisibles appartient à Mabit uniquement grâce à l'établissement par celui-ci d'une « asymétrie épistémique » entre lui-même et les participants au séminaire, c'est-à-dire sa présentation de lui-même comme capable de percevoir les entités invisibles que les participants ne sont pas capables de reconnaître.

30 Le fait que les participants n'ont pas fait un long apprentissage avec des curanderos péruviens est simplement considéré comme non pertinent dans cette équation. L'autre possibilité serait que Mabit, en tant qu'europpéen, n'est pas capable de devenir curandero et d'acquérir la capacité de voir des entités invisibles, capacité dont tous les curanderos sont dotés, sauf les faux chamanes qui se disent tels après seulement quelques prises d'ayahuasca. Nous sommes donc obligés de conclure que Dupuis considère soit que Mabit en tant que non indigène ou métis est incapable de devenir curandero, soit que son long apprentissage a été un échec dû à quelque manque de sa part, soit que tout simplement il ment et invente sa capacité chamanique d'identifier les esprits dans des buts vulgairement lucratifs. Ici encore nous sommes frappés par l'essentialisme de Dupuis.

31 Ce qui nous semble scandaleux dans le langage de Dupuis est sa manière subreptice, voilée derrière un langage soi-disant académique, de porter des coups très bas à son informateur principal. Scandaleux car ce langage lui permet de s'absoudre de faire le dur travail qui aurait pu donner des fondements plus solides à ses caractérisations et simultanément de s'absoudre de sa responsabilité dans sa violence épistémique envers Jacques Mabit.

III. Le « script » des spécialistes rituels à Takiwasi : un « piège à penser »

32 Un thème travaillé et répété sous différentes formes à travers toute la thèse est celui du discours de Jacques Mabit et autres spécialistes rituels à Takiwasi caractérisé comme un « script » qui influencerait l'expérience des participants durant le séminaire et en particulier durant leurs sessions de purge et d'ayahuasca. Le « script » est « un modèle privilégié à partir duquel les participants sont invités à organiser et interpréter leurs prochaines expériences » (p. 79) ce qu'il appelle à la page 269 « un piège à penser ». Dupuis précise de la façon suivante à la page 218-219 :

Découverte de la contamination, expérience de possession, prise de conscience d'actions contaminantes et d'héritages pathogènes : les séquences rapportées plus haut font preuve d'une adéquation frappante avec le script exposé par les spécialistes rituels au cours des groupes de parole. La congruence entre ce script et l'expérience vécue par les participants est ici fort susceptible d'être vécue comme la vérification expérientielle des propositions des spécialistes rituels, à laquelle ces derniers invitaient d'ailleurs les participants.

33 Donc ici Dupuis affirme que Mabit invite les participants à reconnaître dans leurs expériences ce que lui-même a expliqué auparavant dans son discours initial, c'est-à-

dire que le corps humain peut être contaminé aux niveaux physique, émotionnel et spirituel par des entités étrangères à la personne. Cette contamination est exprimée comme un parasitage causé « par des entités ou des mauvais esprits...transmis par des ancêtres ou incorporés à l'occasion d'un contact avec des lieux, des personnes et facilités par des ouvertures inopportunes du corps énergétique sans protection. » (Mabit cité à la page 75).

34 Il nous semble nécessaire de différencier deux aspects dans cette thématique : 1. le statut épistémique de ce script et 2. L'hypothèse de Dupuis que tel script se situe à la source de la réalité vécue par les participants durant leurs purges et sessions d'ayahuasca.

35 Commençons par le premier. Bien que Dupuis nous dise que Mabit lui-même affirme que ses vues sur les raisons de se purger font partie d'une filiation amazonienne, nulle part il n'essaye de placer les pratiques de Jacques Mabit dans le contexte du curanderismo local de la région. Comme nous l'avons vu dans notre première section, le motif d'une possession ou parasitage par des entités négatives est tout à fait typique du curanderismo de la région. Tel parasitage, de plus, agit sur une personne divisée en trois parties distinctes : physique, émotionnelle et spirituelle. Cette division supposée a été créée et acceptée depuis la révolution scientifique et l'Age des Lumières en Europe occidentale mais a peu à peu pénétrée le curanderismo régional. En effet, Dupuis, tout au long de sa thèse, insiste sur le fait que les vues de Mabit lui seraient propres et que ses références fréquentes, mêmes constantes, à sa filiation à la tradition du curanderismo amazonien n'ont aucune base réelle. Nous référons le lecteur aux arguments présentés à ce sujet dans les deux premières sections de cet essai.

36 Retournons maintenant à la thèse de Dupuis et son affirmation que les idées présentées par Mabit sont responsables de l'interprétation que les participants font de leurs expériences avec les plantes durant le séminaire. Le fait de désigner ces idées par l'étiquette de « script » laisse entendre que les expériences des participants ne seraient pas authentiques, ne jaillissant pas de leur propre vécu, mais découleraient plutôt d'une réalité filtrée ou dictée par un scénario écrit par Mabit. Comme nous l'avons vu, ce scénario est typique du curanderismo régional. Pour nous, il est clair que l'accent est ici mis par Dupuis, non pas sur l'origine de ce script, mais plutôt sur le fait que l'expérience des participants leur serait suggérée par Mabit. Pour Dupuis cette interprétation met en doute la véracité de ces expériences d'infestation ou de possession. Dupuis lui-même, au début de sa thèse, affirme la nécessité du « maintien de son extériorité » (p. 20) et des « conditions nécessaires à l'élaboration d'un travail scientifique » (p. 21) et note qu'à la différence de sa première investigation à Takiwasi pour son mémoire de maîtrise, il cesse de participer aux rituels pour sa thèse de doctorat dans le but de maintenir l'extériorité requise pour son « travail scientifique ».

37 Dupuis se positionne de manière classique en anthropologie, un positionnement qui a subi de fortes et graves critiques de la part de féministes en sciences humaines comme en sciences naturelles telles que la biologiste Donna Haraway qui se moque de la possibilité d'une extériorité de la part de l'observateur ethnologique, ou tout simplement scientifique, en la qualifiant de « God's eye view » (la vue du regard de Dieu)⁸. En d'autres termes, il est impossible de se situer au-dessus de tout ou nulle part, l'observateur ne peut qu'être situé quelque part.

38 La position de l'observateur inclut au premier chef les connaissances colportées à son insu, c'est-à-dire tacites, et induites par ses choix de disciplines universitaires, ainsi que les influences générales et inconscientes provenant de sa propre tradition culturelle, religieuse, son genre, sa classe, etc... Il est impossible d'observer à partir d'un point d'Archimède (c'est-à-dire hors du monde pour pouvoir le soulever) idéalement situé au-dehors de la réalité vécue. Le terme de « connaissance tacite » nous vient de l'historien des sciences, Jim Hendersby, où il parle des débuts des illustrations botaniques au XIX^{ème} siècle :

...en apprenant les conventions de la représentation... les naturalistes internalisaient certaines règles qui établissaient ce qu'ils pouvaient voir et ce qu'ils ne pouvaient pas voir. Dessiner est une autre forme de connaissance tacite... mais [les travailleurs scientifiques] peuvent aussi être détournés de la capacité d'imaginer une expérience complètement différente⁹.

- 39 La méthode classique en ethnologie qui requiert l'extériorité de l'observateur, ainsi que la distinction entre l'éthique et l'émique –distinction adoptée par Dupuis– colporte en soi maintes connaissances tacites qui permettent de voir ainsi que de ne pas voir. La distinction entre émique et étique, dérivant en linguistique des termes « phonétique » et « phonémique », correspond à une distinction entre ce qui est universel ou transculturel et ce qui est culturel. Le premier se référant à une transcription écrite qui peut reproduire tous les sons de toutes les langues humaines et qui est donc transculturelle, et du mot phonémique se référant à la plus petite unité de sens dans une langue donnée.
- 40 Pour nous, une des plus puissantes critiques du dualisme entre observateur et observé nous vient d'une physicienne quantique. Barad, travaillant sur les écrits philosophiques/physiques de Niels Bohr, dans son livre *Meeting the Universe Halfway* (2007)¹⁰, affirme que Bohr résout le paradoxe de la nature de la matière (ou de la lumière) qui se présente dans certaines expériences sous l'état de particules et dans d'autres sous celui d'ondes. Ceci est un paradoxe car particules et ondes sont des phénomènes ontologiques mutuellement exclusifs. Une particule est un objet localisé qui occupe un certain lieu en chaque moment dans le temps, tandis qu'une onde n'est pas strictement parlant une entité mais plutôt une perturbation dans un champ. Les ondes ont une extension dans l'espace et occupent plus d'une position à un moment donné dans le temps, elles se chevauchent pour former des interférences ou des diffractions. Barad nous explique que les expériences « imaginées » (*gedanken*) par Bohr et Einstein, et d'autres physiciens du début du XX^e siècle, ont pu être exécutées dès les années 1980 et son travail utilise évidemment ces résultats récents.
- 41 Barad nous montre que Bohr attribue la différence entre onde et particule comme due à l'emploi de deux dispositifs expérimentaux comprenant une différence cruciale. Lorsque les électrons ou photons sont propulsés dans un appareil, le fait de passer par une fente fixe ou une fente mobile détermine que ce qui apparaît sur la planche photographique soit une onde ou une particule. Il est donc évident que le choix de l'appareil expérimental détermine les conditions nécessaires à l'existence de certaines manifestations et à l'exclusion d'autres. La réalité ontologique de la lumière ou de la matière, qu'elle soit onde ou particule, dépend du choix du type d'appareil expérimental employé. Plus fondamentalement, il est impossible de séparer la réalité ontologique d'un phénomène de l'appareil utilisé pour l'observer ou le mesurer. L'appareil expérimental utilisé pour observer ou mesurer fait partie de l'objet observé ou mesuré. Autrement dit, toute réalité est médiatisée par la façon dont on l'observe ou la mesure, elle n'existe pas séparément, en elle-même. En fait Barad affirme que les écrits de Bohr –ainsi que les expériences *gedanken* conduites plus récemment– montrent qu'il ne s'agit pas simplement de « perception » mais de l'existence ontologique du phénomène. Les phénomènes de particules ou d'ondes doivent leur existence même en partie à l'appareil expérimental utilisé. Ils ne peuvent pas être conçus séparément de l'appareil et tout ce cela comprend.
- 42 Il n'y a donc pas moyen de différencier entre « l'objet » et les « appareils d'observation » avant d'exécuter une observation. Les deux phénomènes qui apparaissent selon la nature de l'appareil expérimental utilisé sont également réels mais ne peuvent jamais apparaître simultanément. C'est ce que Bohr appelle « le principe de complémentarité ». Comme l'a dit Bohr lui-même, ces découvertes obligent à profondément repenser l'idée d'objectivité car il n'y a pas moyen de différencier entre « objet » et « agent d'observation ». Ces derniers forment un tout non-duel¹¹.
- 43 Donc le phénomène que Dupuis nomme « script » doit être reconnu comme incontournable et toujours présent dans n'importe quelle expérience, observation ou mesure et non pas comme « un piège à penser ». L'observation de Dupuis, comme l'expérience des participants, sont toutes deux assujetties à cette réalité incontournable. La différence consiste en ce que nous pouvons appeler le « script » de Dupuis –c'est-à-dire l'extériorité de l'observateur et l'existence d'une réalité objective ou étique (opposée à la réalité locale qui est dans cette perspective une vue du monde émique) et tout ce que cela implique– fait partie de la méthode et vision dominante dans le système académique en sciences naturelles comme en sciences humaines. La méthode employée par Dupuis est vue par lui comme produisant des observations objectives

indépendantes de quoi que ce soit qui pourrait le caractériser personnellement. En d'autres termes, il revendique un statut d'observateur objectif décrivant objectivement la réalité telle qu'il l'a observée. A la lumière du principe de complémentarité de Niels Bohr, cette position de Dupuis se révèle être une projection inconsciente de sa propre situation sur son objet d'observation : lui-même est incapable de reconnaître sa méthode comme pouvant constituer « un piège à penser » ; en fait il projette un piège à penser sur ce qu'il observe.

IV. Les « pièges à penser » à la lumière du principe de complémentarité

44 A la lumière du principe de complémentarité de Bohr, il devient possible de reconnaître la possibilité que différents appareils méthodologiques livrent des réalités différentes, mutuellement incompatibles mais également réelles. Il ne nous semble pas hors de l'ordre du possible que le choix méthodologique de Dupuis, qui lui commande de ne pas participer aux rituels, le rende non seulement sceptique envers le phénomène de possession et d'infestation mais aussi simplement aveugle, ce phénomène ne pouvant apparaître qu'à travers certains appareils d'observation, en ce cas le rituel avec son introduction énoncée par Jacques Mabit. Evidemment pour Dupuis cet énoncé de Mabit est précisément un « piège à penser » mais notre critique dans la première partie de cet essai repositionne tel énoncé comme la communication d'un phénomène partagé par tous les curanderos de la région, donc comme un état de chose qui fait partie du rituel-même¹². Comme les participants au séminaire à Takiwasi proviennent des pays francophones d'Europe où de tels phénomènes n'appartiennent pas à leur bagage culturel, une telle introduction devient nécessaire. Il est vrai que les curanderos locaux font rarement de tels énoncés avant un rituel mais pour nous cet état de chose est dû essentiellement au fait que pour leur clientèle majoritairement péruvienne, il n'est pas nécessaire de le faire. En effet, la possibilité d'infestation ou de possession est partagée par la majorité des péruviens, ce qui ne veut pas dire que cette majorité serait prête à ouvertement énoncer de telles croyances vues par certains comme des superstitions du peuple peu éduqué.

45 Avant les découvertes de Bohr en physique quantique, l'appareil expérimental était considéré comme transparent, neutre, n'affectant en rien le phénomène observé. Mais après lui, et en particulier après le travail de Barad sur Bohr, il devient impossible de rester attaché à une telle position. Les travaux de critiques féministes telles que ceux de Barad et Haraway comme aussi les travaux post-colonialistes en sciences humaines nous permettent d'élargir l'application de cette découverte au-delà de la physique quantique et de reconnaître ce même principe à l'œuvre dans les sciences humaines.

46 Ce qui rendrait inacceptable ce glissement entre les expériences en physique quantique et en sciences humaines tient au postulat de caractère quasi dogmatique de la séparation entre phénomènes spirituels et matériels, les premiers étant considérés comme existant uniquement dans l'imagination des humains mais pas dans la réalité empirique. Ce « dogme » de la Science Classique¹³ manifeste toujours actuellement une tendance hégémonique dans les espaces académiques, surtout dans les sciences naturelles, mais sans pour autant avoir perdu son statut dominant dans les sciences humaines. C'est précisément ce statut dominant qui permet à Dupuis de qualifier arbitrairement les énoncés de Mabit avant les rituels comme étant des « pièges à penser » tandis que ses propres choix méthodologiques sont présentés comme indispensables à un travail scientifique (p. 21).

47 Nous proposons de présenter brièvement le travail d'une biochimiste très reconnue comme un exemple d'expérience scientifique en laboratoire qui permet de questionner ce dogme.

48 Dans ses études sur les molécules de peptides et leurs récepteurs, la biochimiste Candace Pert découvre que tous les systèmes du corps –neurologiques, endocrines, immunologiques et gastro-intestinaux– sont reliés par l'action de molécules messagères et leurs récepteurs¹⁴. Par exemple, le système immunitaire peut communiquer avec le

cerveau par le biais de peptides provenant de cellules du système immunitaire qui peuvent affecter le cerveau à travers leur action sur des peptides récepteurs dans les vaisseaux sanguins du cerveau, sur des membranes l'entourant et même sur des neurones (1997: 172). Des molécules de peptides, jaillissant d'un système et pouvant se déplacer vers n'importe quel autre système et s'attacher à un récepteur dans cet autre système, sont capables de transmettre des informations entre ces deux systèmes. Pert et son collègue Michael Ruff se rendent alors compte qu'ils sont en train de décrire un système de communication fonctionnant dans le corps entier et partageant des informations qui traversent des barrières cellulaires entre différents systèmes de l'organisme. Dans leur article publié dans le *Journal of Immunology* (1985), ils concluent que ces peptides et leurs récepteurs « relient le cerveau, les glandes et le système immunitaire dans un réseau de communication entre le cerveau et le corps, représentant probablement le substrat biochimique des émotions ».

49 Pert plus tard précise qu'elle et Ruff en réalité ont toujours parlé d'*information*. Elle pense que l'esprit consiste en un flux d'informations circulant entre les cellules, organes et systèmes du corps. Bien que l'esprit, tel qu'il est vécu par les humains, soit immatériel, il requiert aussi un substrat matériel, le corps et le cerveau et, en même temps, un flux immatériel d'information. De plus, Pert et Ruff ont découvert et vérifié biochimiquement le phénomène suivant : les changements du rythme et de la profondeur de la respiration provoquent des modifications de la quantité et de la nature des peptides déchargés dans le cerveau (p.312). Comme beaucoup de peptides sont des endorphines qui sont les narcotiques naturels du corps, nos changements conscients et voulus dans notre manière de respirer peuvent, entre autres symptômes, diminuer la douleur. Il existe donc des échanges cohérents dans les deux sens entre tous les systèmes du corps mais aussi entre notre conscience, notre volonté et notre organisme.

50 Ces découvertes produisent des brèches importantes dans le dogme du dualisme corps-esprit ainsi que dans celui sujet-objet. A la fin de son livre, Pert conclut que ce réseau psychosomatique qu'elle a découvert est dirigé par une intelligence qui n'est pas située à l'intérieur de l'individu mais qui est partagée, non seulement par toute l'humanité, mais aussi par tout le vivant. Elle affirme que, dû à cette connexion ente toute chose vivante, nous, les humains, « recevons notre plus profond sens de la spiritualité, nous faisant sentir entier... Les récepteurs sur nos cellules peuvent vibrer en réponse à des peptides extra-corporaux... » (p. 312).

51 Nous citons ce travail pour illustrer avec cet exemple que le dogme d'un dualisme fondamental hérité de l'Age des Lumières, entre corps et esprit, sujet et objet, matière et spiritualité, commence à être sérieusement remis en question par certaines découvertes scientifiques. Le choix méthodologique de Dupuis, de ce qu'il appelle « l'extériorité aux rituels », ne peut que lui livrer une réalité qu'il définit comme étant un « piège à penser ». S'il avait choisi de s'incorporer aux rituels, il aurait pu voir différemment, saisir une réalité autre, à la manière du principe de complémentarité de Bohr, que celle qu'il décrit.

52 Il ne nous semble pas que ce soit forcer l'imagination que de considérer que si nos cellules peuvent vibrer en réponse à des peptides extra-corporaux, il puisse exister des peptides ou des cellules ou des êtres extra-corporaux nocifs qui peuvent nous nuire. Comme l'action de tels êtres nocifs est reconnue dans la plupart des cultures non occidentales (et dans la culture occidentale avant le rationalisme cartésien), cela devrait au moins susciter en nous une certaine humilité envers le parti pris moderne occidental de nier cette possibilité. De toute façon, en décidant de ne pas participer aux rituels, Dupuis se prive d'une méthodologie qui, elle seule, pourrait dévoiler l'existence de tels êtres. Il justifie cette décision au nom d'une réalité objective que les découvertes de Niels Bohr en particulier remettent profondément en question.

Conclusion : Où Réside l'Autorité Epistémique ?

53 Comme nous l'avons montré dans la section II, la qualification par Dupuis de la position de Mabit et autres spécialistes rituels à Takiwasi comme créant une « asymétrie épistémique » entre eux et les participants, équivaut à retirer toute valeur épistémique à l'apprentissage de Mabit et sa femme pendant une vingtaine d'années avec plusieurs curanderos péruviens de grande renommée et d'autres pays d'Amazonie (par exemple les Siona de Colombie). Dans cette perspective, Mabit n'aurait pas plus de connaissances sur le thème du chamanisme que les participants aux séminaires qui reconnaissent n'en avoir aucune. Ce faisant, il annule toute possibilité d'autorité épistémique attribuable à Mabit.

54 Revendiquant pour lui-même une position neutre et objective, Dupuis n'hésite cependant pas à se prononcer sur la plupart des pratiques, paroles et autres caractéristiques des séminaires à Takiwasi, portant des jugements qui équivalent à des condamnations. En effet, caractériser les énoncés de Mabit et d'autres à Takiwasi comme étant des « pièges à penser » voudrait dire que tout ce qui se passe dans ces séminaires provient du « script » que Mabit suggère aux participants et donc ne possède aucune vérité en soi et, plus encore, cela les attraperait dans un « piège à penser ». Dupuis, qui dit choisir l'extériorité aux rituels au nom de la neutralité face aux institutions officielles françaises telle que MIVILUDES¹⁵ qui présentent Takiwasi comme une secte, de cette manière et de façon paradoxale, aboutit à une forme de collusion avec ces vues officielles. Les séminaires de Takiwasi seraient des « pièges à penser », c'est-à-dire des pratiques de lavage de cerveau des participants, attribut central dans l'évaluation d'une organisation pour la considérer comme étant sectaire. Nous en concluons donc que, finalement, Dupuis, en tentant ouvertement de retirer toute autorité épistémique à Jacques Mabit, finit par s'attribuer arbitrairement à lui-même une autorité épistémique en accord avec les idéologies que les institutions de l'Etat français portent sur la qualification de secte. Il n'est alors plus surprenant de savoir que Dupuis n'a pas envoyé sa thèse à Mabit avant de la défendre, processus considéré comme de rigueur aujourd'hui en anthropologie.

Bibliografia

AHMED, Durre (ed.), *Gendering the Spirit: Women, Religion and the Post-Colonial Response*, London, Zed Books, 2000.

APFFEL-MARGLIN, Frédérique, *Subversive Spiritualities: How Rituals Enact the World*, New York, Oxford University Press, 2011.

BARAD, Karen, *Meeting the Universe Halfway*, Durham, NC, Duke University Press, 2007.
DOI : 10.1215/9780822388128

HARAWAY, Donna, *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, New York, Routledge, 1989.

HENDERSBY, Jim, *Imperial Nature: Joseph Hooker and the Practice of Victorian Science*, Chicago, University of Chicago Press, 2008.

LUNA, Eduardo & AMARINGO, Pablo, *Ayahuasca Visions: The Religious Iconography of a Peruvian Shaman*, Berkeley, CA, North Atlantic Books, 1999.

NATHAN, Tobie, *Nous ne Sommes pas Seuls au Monde*, Paris, Gallimard, 2001.

_____, *Penser l'Invisible*, CD à voix haute, Gallimard, 2007.

PERT, Candace, *Molecules of Emotion: The Science behind Mind-Body Medicine*, New York, London, Toronto, Sydney, Scribner, 1997.

VARESE, Stefano, *Le sel de la montagne*, Paris, Harmatan, [1968] 2016.

Notas

1 Voir le site web : <<https://www.sachamamcenter.org>>, consulté le 29 octobre 2018.

2 Ou chamanes.

3 Le catholicisme de Stefano s'est plutôt dilué, d'abord par le matérialisme dialectique de ses jeunes années et puis à la suite de ses rencontres avec les spiritualités indiennes des Andes, de l'Amazonie, d'Amérique Centrale et celles des Etats-Unis.

4 A notre connaissance il n'existe pas d'histoire publiée sur cette région pendant cette période. Les faits ici rapportés sont en partie inscrits sur des plaques commémoratives dans la ville de Lamas, dans des histoires écrites sur le voyage du conquistador rebelle Francisco de Orellana sur le fleuve Amazone et le reste est affirmé par des historiens locaux mais non publié. Les 115 années entre la première entrée d'espagnols dans la région et sa conquête s'expliquent par la résistance très féroce des peuples autochtones locaux qui ont repoussés les espagnols au cours de 8 guerres avant d'être finalement battus.

5 Il faut souligner que toute la zone maghrébine, qu'elle soit musulmane, berbère ou juive, croit vivement à l'existence d'entités invisibles, les djinns, qui peuvent posséder les personnes ou même encore les épouser. Voir en particulier le travail de Tobie Nathan et spécialement son livre *Nous ne Sommes pas Seuls au Monde* (2001), ainsi que son CD *Penser l'Invisible* (2007). Les phénomènes de possession et infestation existent aussi dans toute l'Asie du Sud chez les Hindous, les Musulmans, les Jains, le Bouddhistes, les Sikhs, les Chrétiens et les Juifs (ces 2 derniers installés en Inde depuis 2000 ans) Voir Durre Ahmed ed., *Gendering the Spirit: Women, Religion and the Post-Colonial Response*, London, Zed Books, 2000.

6 Eduardo Luna & Pablo Amaringo, *Ayahuasca Visions: The Religious Iconography of a Peruvian Shaman* (1999).

7 « Itinéraire et témoignage du docteur Jacques Mabit, médecin et shaman : une conversation avec Frédérique Apffel-Marglin », *InterCulture*, n° 152, *Identité et pluralisme religieux*, Institut Interculturel de Montréal, avril 2007, pp. 27-48.

8 Voir en outre D. Haraway, *Primate Visions* (1989).

9 Voir Jim Hendersby, *Imperial Nature: Joseph Hooker and the Practices of Victorian Science*, (2008 : 112) ; notre traduction.

10 Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway* (2007).

11 Pour un traitement plus approfondi du travail de Bohr et de Barad voir F. Apffel-Marglin, *Subversive Spiritualities*, (2011, ch. 4).

12 Il est important de souligner que le phénomène d'infestation et de possession se retrouve non seulement en Amérique Latine, mais aussi au Maghreb, en Afrique sub-saharienne, en Asie du Sud. En fait ces phénomènes semblent exister presque dans toutes les sociétés non ou peu modernisées. Voir la note de pied numéro 5.

13 Par Science Classique nous nous référons au paradigme Cartésien-Boyléen-Newtonien.

14 Candace Pert, *Molecules of Emotion: The Science behind Mind-Body Medicine* (1997).

15 Mission Interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires.

Para citar este artículo

Referencia electrónica

Frédérique Apffel-Marglin y Stefano Varese, « Questions d'Autorité Epistémique. Critique de la Thèse de David Dupuis », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [En línea], Recibimos reseñas, Publicado el 23 enero 2019, consultado el 24 enero 2019. URL : <http://journals.openedition.org/alhim/7301>

Autores

Frédérique Apffel-Marglin

Smith College (Etats-Unis)PhD, professeur émérite du Département d'Anthropologie au Smith College. Elle a également enseigné à Harvard, Wellesley et à l'Université Wesleyan. Web: <https://www.sachamamcenter.org> E-mail: fmarglin@smith.edu

Stefano Varese

Université de Californie(Etats-Unis) Anthropologue, professeur émérite à l'Université de Californie à Davis et directeur fondateur du Centre de recherche autochtone des Amériques à l'Université de Californie à Davis. E-mail: svarese@outlook.com

Artículos del mismo autor

Los fundamentos éticos de las cosmologías indígenas [Texto completo]

Publicado en *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 36 | 2018

Derechos de autor



Amérique latine Histoire et Mémoire está distribuido bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

This site uses cookies and collects personal data.

For further information, please read our Privacy Policy (updated on June 25, 2018).

By continuing to browse this website, you accept the use of cookies. [Close](#)