Pouvoir de prescrire et d'interdire Différences historiques et culturelles dans les critères et les modalités déployées

La lagartija monte parfois sous le toit des maisons pour manger les cafards. Un jour, un couple monta ainsi, mais la femelle glissa et tomba sur le sol. Le choc avait dû être violent, car elle était comme morte. Du sang coulait de sa bouche. Le mâle descendit pour voir. Il la toucha et la retourna. Puis il partit. L'homme observait, sans bouger. Après plusieurs minutes, le mâle revint avec une petite feuille dans la bouche. Il la mâcha, avant de la donner à la femelle, dans la bouche, et de lui uriner dessus. C'est alors qu'elle se réveilla, et tous deux repartirent. Quelle feuille cela pouvait-il être? Nous avons toujours pensé qu'il existe des plantes assez puissantes pour soigner. Peut-être se reconnaissent-elles à l'odeur qui s'en dégage. Comment cela peut-il être? De quelle manière ces animaux pratiquent-ils?

Walter Cuñachi, tsuajatin (2007)

L'un des traits définissant les sociétés jivaro d'Amazonie est la quête d'Ajutap, un esprit individué et rattaché au territoire d'un groupe local, passant de corps en corps qu'il transforme alors par la présence qu'il y dépose. Si par le passé dans les maisonnées awajun (Haut Marañón et ses affluents, Pérou), il était malvenu de s'y soustraire, les choses ont bien changé aujourd'hui. De fait, peu de personnes délaissent toute communication sociale pour ingérer une plante dite yapau ou tsuak

et devenir une ou un kajintin, «celle ou celui avec un rêve». Ces pharmaka¹ sont le datem (Banisteriopsis caapi), le tsaag (Nicotiana tabacum) et le baikua (Brugmansia suaveolens). Ce dernier est aussi appelé bikut, nom d'un héros culturel du cadavre duquel poussèrent deux Brugmansia; l'un est absorbé pour être saisi de fureur guerrière (kajeet), l'autre pour calmer la douleur (bikipat; Baud, 2011b). La rencontre spirituelle entre la personne et Ajutap a la particularité d'interrompre l'ivresse psychotrope produite par l'un de ces pharmaka. Sans cette rencontre, l'ivresse doit être coupée, car la plante fermente (kajiit) et altère (yapajit) celui qui l'a ingérée. Le corps est contaminé ou blessé (ebeseamu) et souillé (tsuapau), avec pour conséquence un état de torpeur (kajakajak). Le fermenté (kajiau), le rêve (kaja), la colère (kajet), le fait d'être courageux (kakajam) ou apathique constituent ainsi dans la pensée awajun un même ensemble de signifiants, avec de façon implicite l'idée que la maîtrise de la plante participe de l'autorité parentale, cynégétique, guerrière ou thérapeutique, acquise par la personne, dès lors perçue comme belle (pegkejamu² ou iwajamu³; Baud, 2019; 2022).

Lorsque je demandais à un vieux *tsuajatin* (« celui avec le *tsuak* »), d'où il tenait sa capacité à prescrire ou administrer une plante médicinale, il me parla d'un long apprentissage auprès de sa mère et, implicitement, de la transformation d'un savoir de sens commun en un savoir spécialisé, témoignant d'une rupture culturelle forte. Dans la société awajun en effet, tout adulte possédait par le passé les qualités requises pour prendre soin des autres, synonyme de cette autorité à l'instant mentionnée: maîtrise du souffle comme moyen d'action sur les corps et les émotions, maîtrise du chant comme modalité de communication avec les non-humains, familiarité avec les plantes médicinales et capacité visionnaire étaient des savoir-faire partagés. Le chamane, appelé *iwishin*, «celui qui chante sur un liquide», ou *wawekjatin*, «celui avec un *waweamu*» (ce qui pénètre, la fléchette, le dard ou le poison), davantage explicite quant à ses manières d'agir ou de prendre en charge le malheur – pour soigner (*etsagat*) et apaiser la colère (*etsagket*), littéralement

Le mot grec, entendu au sens de « moyens de produire quelque chose », dit bien l'ambivalence prêtée à la plante, ce que ne fait pas le français « remède ». Le mot yapau signifie « amer »; le mot tsuak, construit sur le radical tsu-, dit cette même ambivalence, laquelle apparaît à travers les verbes tsuwamat (« nettoyer, guérir ») et tsuwapat (« souiller, ensorceler »).

² Précisément l'idée d'être «correct», dynamique et pleinement ce pourquoi la personne est faite.

[«]Être propre, beau, transparent», «être paré» aussi; avec l'idée concomitante d'être «réveillé, vif» (iwaaku).

«rendre à nouveau lumineux» -, exaltait ces qualités pour le bénéfice de sa parentèle, voire d'un réseau d'alliances et de conflits plus étendu.

Très vite cependant, pour dire d'où les Awajun tenaient leur savoir phytothérapeutique, le vieil homme me raconta entre autres histoires celle de la lagartija (un lézard, espèce non déterminée) citée en entrée de chapitre, et celle du *gavilán* (un rapace, non déterminé).

Tu connais le bakaig (*Hura crepitans, Euphorbiaceae*)... Nous connaissons son usage parce que nous avons vu le gavilán, qui aime manger des serpents. Il les tue et les mange, mais parfois il se fait piquer méchamment. Le serpent le mord à la patte, à l'aile. Le gavilán tue alors le serpent et le garde, puis il s'envole à la recherche d'un arbre. Quand il le trouve, il le creuse jusqu'à ce que coule le lait. Il y baigne alors sa blessure et se soigne ainsi. Voilà ce que nous avons observé. Et aujourd'hui, quand un serpent nous pique, nous fendons l'écorce de l'arbre et récoltons la sève. Nous la mettons sur du coton, suffisamment, et l'appliquons sur la blessure. Le coton suce le venin, et devient tout noir. Nous avons appris en regardant les oiseaux et les animaux pratiquer.

Dans les contes awajun, plantes et animaux ont et perdent leur forme humaine et, de façon corrélative, ont et perdent la capacité à s'exprimer par le langage articulé, du moins en apparence. Expériences psychotropes et rêves restent des espaces interspécifiques et de réitération d'une alliance entre nature et société, l'occasion pour une plante d'entrer dans la pharmacopée, comme me le raconta aussi le tsuajatin:

C'est l'histoire d'une femme que j'ai connue et dont la fille souffrait d'épilepsie depuis plusieurs années. Alors qu'une forte crise la secouait, sa mère, désespérée, pleura longuement, disant que sa fille allait mourir. La nuit suivante, un gingembre (ajeg), planté près de sa maison et dont elle utilisait les rhizomes en lavement pour soigner ses enfants quand ils souffraient de diarrhée, lui apparut dans son rêve. Il lui dit:

«Je t'ai entendu pleurer, mais ne sois pas désespérée pour ta fille. Prends ce chemin que tu as l'habitude de suivre pour aller à ton essart, il y a un autre chemin qui tourne à droite, puis un autre, à droite également. Là, tu vas rencontrer deux plantes, une à droite du chemin, l'autre à gauche. L'une est une plante femelle, l'autre une plante mâle. Sors-les de terre et replante-les dans ton jardin afin qu'elles se multiplient. Mélange leurs feuilles, quatre de chaque plante, écrase-les et mets-les à bouillir. Tu donneras à boire la préparation à ta fille. Elle ira mieux. Elle ne tombera plus jamais malade.»

À son réveil, la femme, sans rien avaler et sans aviser son mari, alla sur le sentier que lui avait indiqué l'esprit du gingembre [ajegku aentsi, littéralement «la personne du gingembre»] et trouva les deux plantes. Elle les déterra en faisant très attention et les planta dans son essart. Puis, conformément aux explications reçues, elle prépara le remède qu'elle donna à boire à sa fille...»

Ce rêve, contexte de l'acquisition d'un savoir et d'un savoir-faire - au réveil, la personne sait où trouver et comment préparer la plante médicinale -, est d'autant plus intéressant que la plante alors inconnue est révélée par un tiers végétal, que côtoie au quotidien la rêveuse, une affinité relationnelle lui permettant d'être rêvée par une «plante enseignante», le gingembre (Zingiber officinale), prédominante dans la pharmacopée awajun.

Qu'est-ce qu'une plante médicinale? Un savoir et un savoir-faire culturel sur et avec ladite plante, sa nature (une ombellifère ou un tsuak) et ce qu'elle renferme (un terpène ou une intentionnalité); sur et avec le corps, parfois l'esprit, qui entrent en relation avec elle et la maladie qui les affectent. Un imaginaire ou une rencontre, telle qu'elle est discutée par Julie Laplante et al. dans le chapitre 4 du présent ouvrage. J'entends cette relation, de laquelle émergent les propriétés de la plante ou les qualités selon les manières de voir, comme un processus événementiel et contingent de transformation parallèle de deux existants: du végétal en plante médicinale, voire en pharmakôn; de la personne en thérapeute (qui la prescrit alors ou la prépare et l'administre), voire en chamane. Les noms qui désignent en Sibérie et en Amazonie ces derniers l'illustrent parfois explicitement, puisqu'ils réfèrent à une plante ou à une catégorie de plantes. De la notion de « spécifique » à ces plantes compagnes ou plantes contrôlant les devenirs, en empruntant un chemin nécessairement accidenté et fragmentaire, j'aborde dans ce texte l'ambivalence des *pharmaka* et le « pouvoir de prescrire ».

5.1 De prescrire au «pouvoir de prescrire»

En français, « prescrire » signifie, entre autres sens, donner des conseils ou des ordres, recommander fermement des soins ou un certain traitement à un patient⁴. Le mot vient du latin praescribere, « écrire en tête,

https://www.cnrtl.fr/lexicographie/prescrire (consulté le 06.04.2023).

mettre en titre; mettre en avant; opposer; indiquer » ou encore « prescrire un médicament». Il correspond au grec ancien προστάττω, «assigner, placer devant, exposer », mais aussi συντάσσω, « ordonner, prescrire un remède ou des soins; arranger, organiser». Le verbe «prescrire» s'entend aussi bien dans les sens de «(re)mettre en ordre» (συντάσσω), «(dé)limiter» (ορίζω), «expliquer en détail; guider ou conduire pas à pas» (ἐξηγέομαι), que dans celui d'« expliquer ou interpréter la volonté des dieux; (de) se conformer à l'oracle» (ἐξηγέομαι). Prescrire suppose de répondre à la question du pourquoi et de conseiller un remède au désordre, au malheur ou à la maladie. Prescrire n'est donc pas seulement «ordonner», mais aussi «utiliser (un remède, une plante) comme intermédiaire », c'est-à-dire autoriser (son emploi)... ou l'interdire.

Différemment, pour le chamane (au sens lâche et diffus du terme), «chamaniser», c'est utiliser son corps comme intermédiaire. Le chamane ne prescrit pas un remède, une plante, dotée du pouvoir de guérir, mais agit à la manière de celle-ci - il apaise, il panse, il soigne, il expulse, il combat –, de par ce devenir autre, esprit ou pouvoir de guérir, qui le caractérise le temps du rituel.

«Pouvoir prescrire» (un remède, une plante) suppose d'être capable d'établir une correspondance entre une plante et une étiologie, donc d'«être capable de » faire du végétal une plante médicinale en devenant thérapeute. L'origine du désordre, du malheur ou de la maladie est définie par un diagnostic et/ou une divination. Si, pour poser un diagnostic, le praticien interroge le corps-malade – il observe les yeux, le pouls, les urines, il palpe les parties douloureuses, etc. -, dans la divination, il détourne son regard et interroge l'invisible. Il interroge ses esprits auxiliaires ou quelque objet ou substance reliée à l'invisible, à l'exemple des feuilles de coca⁵, s'intéressant d'abord aux rencontres et aux événements, parfois aussi à l'agent responsable du malheur, esprit ou sorcier. Dans maintes sociétés, quelles que soient par ailleurs la nature de la consultation et celle de la prescription correspondante, «pouvoir prescrire» relève d'un savoir de sens commun, diffus et écologique, au sens d'une interrelation avec le vivant, si déjà on ne prend pas seulement en compte les êtres humains et si l'on admet une définition large du vivant.

Dans les Andes péruviennes, celles-ci, «libérées» sur l'unkhuña, l'étoffe rituelle, portent la voix des esprits de la nature, apu et pachamama, interrogés par le watuq, «celui qui interroge», ou le kukaqhawaq, «celui qui regarde dans les feuilles de coca» (Baud, 2011a).

Ce réseau complexe d'acteurs humains et non humains, de savoirs et savoir-faire sur et avec les plantes – leurs propriétés ou leur intentionnalité; une materia medica (une catégorie conceptuelle qui n'est pas si partagée) ou des objets-sujets -, enserrés dans un ensemble de liens, n'est pas indépendant, dans ces sociétés, des pratiques observées: celle du guérisseur ou du médecin-herboriste, comme celle de tout un chacun; celle de la personne qui récolte, prépare et administre, comme celle du malade et de sa parentèle. Au même titre que les techniques du corps ou les pratiques productives, à l'exemple de la chasse, savoirs et savoir-faire sur et avec les plantes font la part belle à l'expérience sensible, sensorielle et affective, dans leur construction et leur transmission. C'est en agissant dans le monde que le thérapeute, le chasseur ou la sorcière le connaît. Pour reprendre Evelyn Lot-Falck (1973), se dire chamane ne signifie pas professer certaines croyances, comme le fait le prêtre d'une religion institutionnelle et séculière, mais témoigner d'un mode d'action.

Le «pouvoir de prescrire» est une notion tout autre, apparue au début du 19^e siècle avec la médecine moderne et la création de l'ordre des médecins⁶. Elle relève du droit d'exercer une fonction au titre d'une formation académique, laquelle a fait l'objet d'une reconnaissance officielle et institutionnalisée au cours de l'histoire. La notion est synonyme d'autorité, une notion éminemment politique donc, exclusive et sélective. Elle dit un groupe, celui des médecins, par opposition à un autre, celui des malades, comme elle est intimement liée à celle de pratique illégale de la médecine. Le «pouvoir de prescrire» implique de fait celui d'interdire, pour qui n'appartient pas au groupe des médecins, de poser un diagnostic et d'établir une relation entre le remède, la plante médicinale ou le principe actif tiré de celle-ci, et l'étiologie ainsi définie. Il implique de même un savoir de spécialistes ou d'experts, différent de ce savoir de sens commun à l'instant évoqué. Comme l'écrivait déjà Galien au 2^e siècle, au sujet de la peste d'Athènes dans son traité Sur la différence des fièvres, seul le médecin a l'autorité par sa formation académique à poser un diagnostic:

Les anciens croient qu'il [Hippocrate] a décrit tous les symptômes arrivés aux malades, tout comme Thucydide. Or, il n'en est pas ainsi, mais c'est justement tout le contraire que sont les écrits d'Hippocrate, comparés à ceux de Thucydide. [...] Car lui décrit tout ce qui est connu même des non-spécialistes, en ne passant absolument rien de cela

En Suisse, les sociétés cantonales de médecine sont apparues à la fin du 18e siècle et dans la première moitié du 19^e siècle; la fédération des médecins suisses est née de leur fusion en 1901.

sous silence, tandis qu'Hippocrate écrit peu de cela, à savoir juste ce qui a de l'importance pour l'état général selon lequel le malade est en danger, mais, en revanche, beaucoup d'autres choses, qui échappent d'une part aux non-spécialistes et d'autre part fournissent un diagnostic tout à fait conforme à l'art. [...] Thucydide, de son côté, a écrit ce qui arrive aux malades en tant que non-spécialiste pour des nonspécialistes, Hippocrate a écrit en homme de l'art pour des hommes de l'art. » (Difficulté de la respiration, II, c, 7; traduction J. Jouanna)

5.2 Pouvoir de prescrire (et d'interdire): histoire de ce qui est «spécifique» à l'Occident

La «découverte» des Amériques par l'Europe à la fin du 15^e siècle a aussi été celle d'une flore, de savoirs et savoir-faire sur et avec celle-ci, le corps humain et la maladie. Leur transmission aux colons européens⁷ opère dès les premières années à travers l'interpénétration des manières de vivre et ouvre de nouveaux horizons de transformation sociale (Graeber & Wengrow, 2021). Ce « métissage des gens et des cultures» (Stella, 2019, p. 99) témoigne d'une parenté conceptuelle et pratique entre ces gens et ces cultures qui se rencontrent alors, rendant les bricolages au sens que lui donne Roger Bastide (1970) d'autant plus aisés. Dans les Amériques, comme dans l'Europe d'alors, l'autorité était dispersée et les formes d'expression les plus diverses – un savoir de sens commun – pouvaient être expérimentées.

C'est au tournant des 17^e et 18^e siècles, écrit Samir Boumediene (2019), qu'apparaît la notion de «spécifique», une substance définie par sa capacité à soigner une maladie précise et non par celle à modifier l'équilibre humoral de la personne, présente dans la médecine savante héritée des hippocratiques et de Galien en particulier (Thivel, 1997; Boudon-Millot, 2018). Les premiers de ces objets ont été le gaïac (Guaiacum spp.: Zygophyllaceae) contre la syphilis, l'écorce de quinquina (Cinchona calisaya, officinalis et pubescens: Rubiaceae)⁸ pour soigner les fièvres paludéennes endémiques, l'ipéca (Carapichea ipecacuanha:

Au même titre que la diffusion des plantes européennes (et asiatiques) et des pratiques thérapeutiques associées dans les pharmacopées locales.

L'Europe tâtonne sur sa préparation, sa posologie, mais aussi ses propriétés, il s'agit donc d'un empirique. Par exemple: deux drachmes d'écorce réduite en poudre et diluée dans du vin selon une recette jésuite; ou alors en teinture, avec de l'opium selon une recette anglaise, une préparation longtemps tenue secrète et qui se révéla la plus efficace, puisque plus concentrée en principes actifs (Boumediene, 2019).

Rubiaceae) en cas de dysenterie ou encore le pavot à opium (Papaver somniferum: Papaveraceae), venu d'Asie, pour soulager la douleur.

Ce changement de paradigme, en lien avec l'objectivation du corps, alors réduit à un agencement de processus mécaniques d'après les découvertes anatomiques d'André Vésale ou de la circulation sanguine par William Harvey, transforme en profondeur la pensée médicale. En d'autres termes, pour rompre avec Galien et le cadre général des grands modèles explicatifs hérités de l'époque gréco-romaine, la médecine savante allait s'approprier de façon progressive et sélective un savoir de sens commun et faire du végétal, exotique de préférence - le quinquina –, le symbole de sa nouveauté, d'une maîtrise et d'une autorité. Comme souvent dans les économies d'extraction, l'écorce rougeâtre, amère et fébrifuge a été exploitée dans une région isolée des Andes centrales, entre Jaén de Bracamoros (Pérou) et Loja (Équateur)⁹, à l'abri de tout contrôle. Les conditions d'exploitation et de transport ont ainsi favorisé les altérations, les confusions ou les fraudes, à l'exemple de ce qui se passe aujourd'hui avec la liane Banisteriopsis caapi. Un rapport nouveau aux apothicaires, à la fois préparateurs, commerçants et expérimentateurs, marque cette époque. C'est là une alliance pour se prémunir des aléas de la Nature avec laquelle l'« Occident » était en train de rompre (Latour, 1991); pour isoler un principe actif d'une plante médicinale, isoler une substance à commercialiser d'un végétal qui était ou trop éloigné ou trop accessible; pour fabriquer aussi des formes médicinales plus concentrées, plus stables, et permettant de se passer de tous ceux qui côtoient la plante.

Outre les problèmes d'authenticité et de qualité de l'écorce ou des poudres achetées, prescrites ou administrées, il a très vite été question de l'imprudence ou de la méconnaissance des prescripteurs, avec des conséquences parfois néfastes. Des personnes ayant ingéré du quinquina seraient mortes de dysenterie! «Proprement administré, aucun autre remède n'est connu pour avoir de si puissants et de si bons effets; improprement administré, il devient l'un des plus dangereux» (Walter Harris, en 1699, dans Boumediene, 2019). Un enjeu de rivalité marque tout autant cette époque entre deux approches de la médecine, entre partisans des humeurs anciennes et ceux de la chimie nouvelle, entre partisans et détracteurs du quinquina, entre savoirs donc, pour se prémunir d'un enfermement métaphysique, pour se garder aussi de la prescription

La région était habitée par les sociétés jivaro, lesquelles n'utilisaient pas l'écorce contre le paludisme, inconnu avant l'arrivée des Européens.

d'un mauvais remède ou la mauvaise prescription du remède. Si les médecins insistent tant dans leurs écrits sur les précautions à prendre quant à la substance ingérée ou pour administrer l'écorce de quinquina sur laquelle peu avaient alors prise, c'est qu'il y allait de leur autorité à prescrire et de leur raison d'être. Une substance qui guérit infailliblement un mal, de surcroît aussi commun que le paludisme dans l'Europe d'alors, permettait aussi de se passer de leur médiation.

De fait, l'avènement de la médecine moderne n'aurait pu avoir lieu sans le concours du politique, au travers d'instances de contrôle, à l'exemple des tribunaux del Proto Medicato et de l'Inquisition. Les premiers ont été créés en Espagne au 15e siècle, puis étendus aux colonies au 16^e siècle (Pérou, Mexique). Il s'agissait d'un corps technique, chargé de surveiller l'exercice des professions de santé, médecins, chirurgiens et pharmaciens. Les seconds ont été créés pour lutter contre les hérésies, celles des cathares et des vaudois, avant de s'intéresser aux guérisseurs et autres sorciers. Dans les Amériques, si ces tribunaux n'avaient pas la possibilité de poursuivre les Indiens, ils avaient entre autres responsabilités celle de limiter la transmission des savoirs et savoir-faire indigènes sur et avec les plantes aux métis et Espagnols.



FIGURE 1 Publicité américaine valorisant le savoir du médecin pour la lutte contre la malaria: «Ask the doctor - He knows». U.S. Public Health Service poster, 1920.

À cette idée d'une appropriation des plantes médicinales, en les isolant de la forêt, puis en isolant leur principe actif, correspond de fait celle d'une séparation des savoirs et savoir-faire sur et avec les plantes des représentations attachées, de ce que la pensée dominante appelle « superstitions » et que j'appelle « faire avec des liens de parenté, de solidarité » ou encore « faire avec des identités de substances ». Il s'agissait alors d'isoler dans un ensemble de pratiques l'idolâtrie à extirper et la sorcellerie à réprimer. Il s'agissait d'exclure les sorcières, ces femmes savantes, toutes celles (et ceux) dont nous ne connaissons l'histoire qu'à travers les yeux de leurs persécuteurs (Ehrenreich, 2005), toutes celles (et ceux) qui pratiquaient des formes de savoir non approuvées par les autorités (Starhawk, 2015). La médecine moderne, et ce «pouvoir de prescrire» la caractérisant, s'est ainsi construite sur l'exercice d'un contrôle des substances et des imaginaires, comme sur l'interdiction et la condamnation de toute pratique de soins hors d'un cadre institutionnel. Il y a eu coïncidence entre l'accaparement des fonctions de médiation avec l'invisible (par le religieux ou le politique) et celles de guérison (par la médecine savante).

5.3 Prescrire sans interdire: essai de définition d'une plante médicinale

L'histoire ancienne trouve des échos dans nos sociétés contemporaines, avec la pratique de ces «producteurs-herboristes qui placent le savoir populaire, l'amour et le respect des plantes, l'autonomie et la liberté au cœur de leur engagement » (Thévenin, 2012). En Suisse, seuls les herboristes titulaires d'un diplôme de droguiste ou de pharmacien sont autorisés à faire le commerce des plantes médicinales, à savoir préparer des mélanges de plusieurs composants obtenus à partir de plantes ou de parties de plantes séchées ou broyées, des teintures, des extraits secs ou des huiles essentielles (tisanes, baumes, pommades, gels, cosmétiques, sels de bain, etc.). Ces phytomédicaments, définis par leurs principes actifs sous la forme d'une ou de plusieurs substances végétales, sont à la fois différents des « compléments alimentaires » (qui tiennent davantage du médicament moderne dans sa formulation et sa forme que de la préparation de l'herboriste) et des médicaments des «médecines complémentaires» comme l'homéopathie, la médecine anthroposophique ou les médecines d'Asie (qui sont fabriquées selon les prescriptions de fabrication de l'orientation thérapeutique). La liste éditée par Swissmedic¹⁰, sur laquelle ils apparaissent, les distingue des plantes considérées comme des «denrées alimentaires». En France, semblablement, seuls les pharmaciens sont autorisés à vendre des plantes médicinales, bien qu'il existe 148 « plantes libérées 11 ». Les personnes qui les cultivent peuvent les vendre à condition de ne pas donner de conseil en lien avec celles-ci; à condition aussi de ne pas poser de diagnostic et de définir d'étiologie. À condition de se garder d'une pratique illégale de la médecine. Elles ne peuvent donc pas les «prescrire».

Qu'est-ce qu'une plante médicinale? Dans les sociétés européennes, c'est un végétal qui n'entre pas dans la catégorie des «denrées alimentaires»; c'est aussi une plante dont on ne peut faire commerce, sauf exception, en dehors d'une pharmacie, et qu'on ne peut prescrire hors d'un cadre institutionnel socialement défini. Un produit dont la nature ou les principes actifs qu'il renferme le renvoient en outre du côté du «toxique».

S'il existe des sociétés dans lesquelles les arrangements sociaux diffèrent de ceux des sociétés européennes, la distinction entre ces deux catégories de plantes est passablement partagée. Dans la société awajun, évoquée en introduction, tsuak désigne toutes les plantes dont les usages ne les classent pas (ou pas seulement) du côté des cultigènes alimentaires et des plantes sauvages comestibles (yumain), dont la sève (yumiji) ou le bouillon qu'on en fait est doux (yumimitu), comme peut l'être le miel (dapa yumiji). La catégorie tsuak comprend les remèdes et prophylaxies (contre les agressions ou la malchance), les poisons de pêche et de chasse, les plantes-bijoux, les colorants corporels et les plantes psychotropes. Elle englobe donc toutes ces plantes qui vont avoir un effet sur son corps ou sur le corps d'autrui, et modifier la relation de la personne à son environnement, social et naturel (Baud, 2021); toutes celles qui ont à voir avec nos émotions, la joie, la colère, la fureur guerrière ou la frayeur (leur sève ou intentionnalité est dite puag, proche de celle du jaguar, puagkat); toutes celles qui produisent des métamorphoses et ont à voir avec les devenirs relationnels et réciproques; toutes celles qui sont en lien avec des pratiques verbales et non verbales de transmission culturelle et de construction de soi. Ces plantes sont dites en awajun shiig ou tseas, «bien» ou «vénéneuses»,

Ordonnance fédérale: https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/2017/181/fr; annexe 1.

³⁹ en 1979; http://www.ethnopharmacologia.org/wp-content/uploads/2020/05/Planteslibe%CC%81re%CC%81es-du-monopole-pharmaceutique-mai-2020.pdf (consulté le 06.04.2023).

voire «agir comme un poison» (tseana aanin). Ces plantes (et quelques substances chamaniques nées d'une plante incorporée¹²) sont des pharmaka... qui sont à l'autre, dans la relation à celui qui les emploie et uniquement dans celle-ci, remèdes ou poisons.

5.4 Nature ambivalente des plantes médicinales et à transformation

L'hydre de Lerne, écrit Pausanias dans sa Description de la Grèce ancienne (II, 37), d'un côté, l'emportait sur d'autres hydres par sa taille et, de l'autre côté, par son venin [έχειν] qui avait quelque chose d'à ce point inguérissable [άνίατον] que Héraclès a empoisonné [φαρμακεΰσαι]¹³ les pointes de ses flèches de sa bile [$\chi o \lambda \dot{\eta}$].

Dans l'Iliade d'Homère, Achille, Hector ou encore Méléagre sont en partie définis par le χόλος, communément traduit par «colère» ou «fureur», qui les «pénètre» ou les «envahit» selon les traductions proposées du verbe $\delta \dot{\omega}^{14}$; avec cette précision au chant XXII (v. 92-97):

Tel un serpent [δράκων] dans les montagnes, repu de mauvais pharmaka [κακά φάρμακ'] épie l'homme près de son antre, une terrible colère [χόλος αἰνός] le pénètre [ἔδυ]; il regarde d'un œil effrayant, enroulé autour de son antre, tel Hector, plein d'une ardeur que rien ne peut éteindre, demeure là15.

Une idée également présente au chant II (v. 469-475) de l'Énéide de Virgile:

Devant la cour d'entrée, sur le premier seuil, Pyrrhus se déchaîne dans l'éclat de ses armes et la lueur du bronze. On dirait, jaillissant dans la lumière, un serpent, nourri d'herbes vénéneuses [qualis ubi in lucem coluber mala gramina pastus]: le froid hiver le cachait tout gonflé sous la terre, maintenant il a laissé ses dépouilles, neuf et brillant de jeunesse, il enroule son corps.

- «Les curanderos disent que le savoir, yachay, "pousse" à l'intérieur du corps comme des boutures fraîchement repiquées; il met d'abord des racines, puis des branches et se déploie en arborescence à l'intérieur de l'organisme qui doit alors être "vide" pour ne pas entraver sa croissance. [...] Plus le "vide" se prolonge, plus le yachay "croît" à la manière buissonneuse.» (Chaumeil, 1988)
- Chez Diodore, c'est le verbe «plonger, immerger» qui est utilisé, bapto; aussi «teindre, enduire d'un poison».
- ¹⁴ Aussi « (se) plonger ».
- ¹⁵ Tout comme Achille, à la vue des armes de son ami tué au combat, plein de *kholos*, a le regard terrifiant.

Un lien était donc fait dans la Grèce et la Rome ancienne entre κακά pharmaka, communément traduit par «herbes vénéneuses», et substance propre, à l'exemple du venin ophidien; entre intoxication végétale et émotions intenses qui submergent la personne ou l'animal; entre le χόλος, cette colère pouvant devenir fureur guerrière et la χολή, la bile, qui désignera quelques années plus tard l'une des quatre humeurs de la médecine savante, celle des hippocratiques et de Galien. Il y a là une parenté indéniable avec la pensée awajun. De fait, comme il existe des pharmaka qui empoisonnent, d'autres qui attisent la colère et enflamment le regard, il en existe, mélangés et bons (έσθλα μεμιγμένα), qui l'apaisent comme ils le font de la tristesse ou de la douleur. Ainsi, au chant IV (v. 219 sqq.) de l'Odyssée, Homère écrit:

Cependant, Hélène, fille de Zeus, conçut un autre moyen elle mêla un pharmakon [φάρμακον] au vin qu'ils allaient boire, du nèpenthés [νηπενθές] qui enlevait la colère [ἄχολόν] et faisait oublier tous les maux.

[...]

La fille de Zeus possédait ces pharmaka [φάρμακα], pensés avec art [μητιόεντα ἐσθλά],

que lui avait donnés Polydamna, une Égyptienne, la femme de Thôn. La terre de son pays est fertile et produit plein [de variétés] de pharmaka cultivés/des champs [ἄρουρα φάρμακα],

les uns, nombreux, mélangés avec art [ἐσθλὰ μεμιγμένα], les autres, tout aussi nombreux, malheureux [λυγρά].

5.5 Prescrire l'ambivalence

Au-delà de la notion de rivalité, du contrôle des pratiques de soins comme des imaginaires, au-delà aussi de l'idée de faire science (et avec elle de détenir la vérité), le pouvoir de prescrire est une notion dont l'origine est peut-être à chercher du côté de cette ambivalence des plantes médicinales. Elle est peut-être aussi à trouver du côté des pratiques des chamanes et autres sorcières dans des sociétés européennes pour lesquelles toute confrontation avec l'altérité était conçue et vécue comme un risque et une menace d'altération. Si le pouvoir de prescrire est une notion politique, puisque lié intiment à celui d'interdire toute pratique de soins hors d'un cadre institutionnel, l'interdiction doit aussi s'entendre pour le médecin de donner la mort, comme en témoignent les controverses sur l'avortement et l'euthanasie. En d'autres termes, le pouvoir de prescrire aurait pour inconscient le pouvoir d'empoisonner, et serait entrer dans la loi pour s'en prémunir. «Le propre du pharmakôn, écrit Jacques Derrida (2006, p. 325), consiste en une certaine inconsistance, une certaine impropriété, cette non-identité à soi lui permettant toujours d'être contre soi retourné.»

Les pensées chamaniques ne disent pas autre chose, elles pour qui dans les expériences rituelles et les relations interspécifiques, le sapin de Sibérie, le tabac ou le yopo expriment l'accès à cette forme de maîtrise des métamorphoses, sur laquelle repose la position exceptionnelle des chamanes amazoniens et sibériens, tout autant qu'ils opèrent, tels des garde-fous pour celui qui peut se prévaloir d'en porter le nom. Devenir chamane témoigne d'un autre rapport aux plantes médicinales, telles que définies dans ces lignes, et à cette ambivalence qui les caractérise. Devenir chamane est un processus, pour paraphraser Jean-Paul Sartre, non pas clos sur lui-même – il n'y aurait alors de place ni pour une négation ni pour une connaissance -, mais ouvert sur un possible, celui de devenirs autres et de leur maîtrise, et par conséquent celui d'un agir, réparateur ou mortifère.

5.6 Le sapin sibérien, pour entrer en relation avec les esprits

Dans la société bouriate (langue mongole, famille linguistique¹⁶ altaïque, lac Baïkal, Sibérie méridionale), par le passé, plus rarement aujourd'hui, le *žodoo* – communément traduit par «épicéa», un sapin en réalité (Abies sibirica) – joue un rôle essentiel. Diverses expressions formées à l'aide du mot définissent une manière spécifique de concevoir et de gérer l'aléatoire, à l'exemple de *žodoo barixa*, «tenir l'écorce de sapin, devenir chamane, chamaniser»; et žodootoj böö, «chamane-à-sapin» (Hamayon, 1977 et figure 2). Dans une logique hiérarchique, celles-ci témoignent d'une différence de statut d'avec le jabagan ou «chamane à pied», non consacré; la possibilité d'avoir recours au žodoo, acquise lors d'une ablution rituelle (ubaalga), conditionnant l'obtention des autres accessoires, cannes et tambour. Une telle opposition existe ailleurs, comme à Huancavelica, dans les Andes, entre punku, «celui qui connaît l'art d'évoquer les esprits des montagnes au travers d'offrandes complexes », «celui qui ouvre la montagne » et «introduit » les

Écrit «fam. ling.» par la suite.

personnes auprès du wamani et l'awki¹⁷, « qui voyage en esprit ou sous forme animale, entre dans la montagne et traite de vive voix avec le wamani» (Favre, 1967). On la retrouve aussi à Cuzco, où ces praticiens sont respectivement appelés pampamesayuq et altomesayuq, «celui qui possède la table rituelle d'en bas» et «d'en haut», la distinction renvoyant selon les choix narratifs à celle entre plantes domestiques et sauvages ou entre espèces européennes (ou asiatiques) et espèces américaines, les secondes étant la propriété des montagnes, wamani et apu (Baud, 2011a). Mais repartons en Sibérie...



FIGURE 2 Chamane bouriate, 1904. Library of Congress.

En quechua, punku est la «porte» et awki, l'«ancien, ancêtre»; le wamani ou apu étant une catégorie d'ancêtres, dont le comportement exceptionnel de leur vivant favorisa, à leur mort, leur transformation en éléments du paysage, ici, la montagne (urqu).

Bien plus que cannes et tambour, le žodoo était indispensable au chamane pour exercer pleinement son activité, pour entrer en transe et voyager en esprit, qu'il soit brûlé ou trempé dans l'offrande de lait fermenté ou d'alcool de lait. En un sens, le chamane devait toujours avoir son žodoo personnel, comme le chamane awajun ne se rendait jamais chez un malade sans son yaji sous forme d'une pâte roulée en boule. Le žodoo, c'est à la fois l'arbre, l'écorce et un préalable au rituel propitiatoire ou réparateur, en ce que la fumée née de la combustion de l'écorce¹⁸, parfois associée à celle de genévrier (Juniperus sibirica), autorise le contact avec les esprits, et ce, davantage encore si l'écorce a été griffée par un ours. Elle est alors dite «consacrée» (ugaaxa, littéralement «lavée») ou ongony žodoo. La fumée entoure le chamane et ses objets quand il se prépare à chamaniser, c'est-à-dire à «introduire les ongon» (ongon oruulxa) de son udxa, de son «essence héréditairement transmise» (Hamayon, 1977), dans leur support respectif (ongon), manière de dire cette transe nécessaire au voyage en esprit. Ainsi paré de ses esprits auxiliaires, chevauchant cannes ou tambour, le chamane bouriate va à la recherche d'esprits à convaincre ou à éloigner, et d'autres à restituer au malade.

Dans l'acte de brûler le žodoo¹⁹, ce n'est pas l'odeur qui importe, mais la fumée (utaa) qui entoure (ibid.); elle ne s'adresse d'ailleurs pas aux esprits – il n'y a ni invocation ni propitiation –, mais aux êtres et aux choses fumigés (utaxa). En d'autres termes, il convient d'entourer de fumée le chamane et ses objets, précisément ce qui entre en relation avec les esprits, ce qui voyage ou sert de support aux esprits... êtres et choses qui partagent alors une identité de substance et sont capables de communication. Être et choses sont ainsi définis par ce qui les conditionne le temps du rituel, un devenir autre, chamane, esprit ou support d'esprits, différent donc de ce qu'ils sont communément. Ce devenir est donné par un ensemble de mots, qui ne sont pas sans rappeler là encore l'expérience visionnaire awajun (cf. introduction): pureté (arjuun), propreté (seber), transparence (tungalag) et beauté (hajxan), par opposition au malheur ou à un défaut d'esprit (ibid.).

En quoi le sapin autorise-t-il à côtoyer les esprits? En quoi participe-t-il de l'autorité thérapeutique du chamane? Pourquoi se référer à

L'écorce est prélevée, après une libation de lait, en bandes verticales par le chamane luimême, son élève ou un aide qui connaît les coins à sapins, cols ou bosquets funéraires de chamane ou de foudroyé.

Jamais placé directement dans le feu, contrairement au genévrier, arsa, Juniperus sibirica, ou au serpolet, ganga, Thymus serpyllum.

son écorce pour parler du chamane? Dans la société bouriate, le žodoo est le seul attribut chamanique à n'avoir pas d'esprit-maître (ežen), écrit Roberte Hamayon (1990), contrairement aux cannes et tambours, dont la construction, la consécration et la présence rituelle impliquent l'intervention des non-humains. Le *žodoo* n'est irremplaçable que pour le seul acte irréductiblement chamanique du chamane: l'introduction des ongon, c'est-à-dire la possibilité pour le chamane de voir simultanément selon deux perspectives incompatibles; les chamanes contemporains, non consacrés, fumigeant dès lors au seul genévrier.

5.7 Plantes amazoniennes à transformation

Le premier soir, l'iwishin awajun, ivre d'une macération de tabac inhalée, chante longuement ses esprits auxiliaires, puis régurgite dans sa main une substance, la mélange au tabac et la donne au candidat chamane qui l'absorbe alors par les narines. Celle-ci fermente alors lentement (kajiit) dans l'estomac. Cette substance est dite juak (soulignant ainsi sa nature prédatrice²⁰) ou kaag (terme désignant la fleur mâle du palmier chapi, Phytelephas macrocarpa, et l'idée de régurgitation)²¹. La fermentation, avec l'isolement, l'inactivité, le jeûne et la fumée de tabac inhalée à haute dose (qui définissent ce temps d'apprentissage), entraîne un état continu de somnolence (uut): comme si la personne était «cachée au fond de l'eau » (uut) et apprenait à voir le monde à travers l'ondulation de la lumière (winchamtin) à la surface de celle-ci. Ce faisant, elle rejoue l'histoire du premier chamane dans sa rencontre avec Tsugki.

Tsugki est une famille d'esprits dépositaires des pouvoirs chamaniques qui mènent sous la surface de l'eau, rivières et lagunes, une existence matérielle et sociale à l'image de celle des êtres humains, dont ils partagent l'apparence. Dans le mythe (et quelques histoires personnelles), Tsugki invite l'homme, après lui avoir frotté le corps d'un pijipig (Cyperus sp.), à la suivre dans son univers aquatique, là où la tortue est un banc et les poissons sont des poules et cochons. Après avoir ainsi vécu chez son beau-père et expérimenté le yaji, l'homme emmène son épouse spirituelle chez lui. Cette dernière reste cachée le jour, sous la forme d'un serpent, et se révèle humaine la nuit pour «jouer» avec

Juwaekit est une chouette mythique, qui vole les yeux des personnes, leur vitalité (jii wincha, l'iris, littéralement «le brillant de l'œil»).

En raison d'une ressemblance certaine entre celle-ci et l'apparence que prend cette substance régurgitée par la bouche; il existe ainsi un kaag ajeg, un gingembre, dont les rhizomes broyés sont émétiques.

son époux. Intriguée par l'étrange comportement de celui-ci, l'épouse humaine (ou la mère selon les versions) découvre Tsugki et la maltraite. Tsugki plonge alors dans la rivière, dont la crue - la colère, l'ivresse psychotrope - emporte la maison et ses habitants, excepté l'homme qui s'en va rejoindre sa parentèle chamanique.

Une idée semblable traverse la pensée desana (fam. ling. tucanoane, fleuve Vaupès, Colombie): dans le mythe, la Femme yagé, appelée *Gahpí mahsó*, suffoque (*miríri*; littéralement «plonger, aller sous l'eau») d'images de yagé (qahpí noméri) les hommes qui la regardent (qui ont ingéré la plante psychotrope; Reichel-Dolmatoff, 1973). Si l'expression gahpí noméri note les images produites par le yagé, elle désigne littéralement les points rouges qu'une femme se peint sur le visage; ces images sont aussi dites gahpí gohóri, de gohsisé, «reflet, aura». Le terme gaxpí est donc bien l'effet qui résulte de l'absorption d'un pharmakôn, de cette plante qui va avoir un effet sur son corps ou sur le corps d'autrui, et modifier la relation de la personne à son environnement, social et naturel²². Corrélativement, le terme implique le dépassement d'un seuil.

Incapable de maîtriser cette intentionnalité non humaine, la personne est retournée (iwashit en awajun), comme l'est celle attrapée par l'iwanch (le fantôme), prise par son cauchemar (beseeg) et affligée (wake besemag; wake est l'estomac). Maîtrisée, cette substance, associée au tabac, cette plante amère (yapau) ou encore «à transformation», dit le devenir chamane (yapajinat, littéralement un «devenir amer»), cette capacité à changer de vêtements (yapagmamat) pour se revêtir de tsentsak hérissés comme des épines (tsaja) ou d'une énergie, synonyme de puissance comme peuvent l'être les crocs, ceux du jaguar surtout.

La lexicographie pano en témoigne de même, puisque aux termes matis (fleuve Itui, Brésil) musha, «épine, tatouage» et demush, «épine nasale, moustache du jaguar », prétextes à une transmission d'énergie entre parents au cours du processus de fabrication de la personne (Erikson, 2003), correspond le huni kuin muka, une substance amère

Semblablement, chez les Huni Kuin, le yagé est appelé nishi pae, «ivresse de la vigne» (Kensinger, 1997), nishi étant la liane et pae l'effet de la boisson obtenue à partir de cette liane (Deshayes, 2001). Chez les Matsigenka, l'amer et l'effet provoqué par les plantes amères sont dits kepigari (Shepard, 1999). Apparenté à gaxpí, capi (Banisteriopsis caapi) est donné comme de langue tupi, avec le sens de «petite feuille, herbe fine» (Clara Novaes, com. pers.), «de la forêt» (Éric Navet, com. pers.), voire «feuilles pour exhaler, pour rendre tel un esprit » (Naranjo, dans Luna, 1986). En quechua, cette autre lengua franca, k'aspi, c'est à la fois l'arbre, le bois et le bâton; le mot est ainsi utilisé pour former le nom de plusieurs arbres, à l'exemple d'ambi caspi (Nectandra membranacea), littéralement «l'arbre guérisseur».

qui peut métamorphoser un humain, le chamane étant huni mukaya, «l'homme avec le muka», l'amer (Deshayes, 2013). Chez les Huni Kuin (ou Kaxinawá, fleuve Purus, Pérou et Brésil), il existe deux praticiens. Le guérisseur (huni dauya), celui qui connaît les plantes médicinales et prescrit le bon pharmakôn, l'antidote, pour soigner les maladies ordinaires, celles à poisons (dua). Et le chamane, qui connaît les plantes contrôlant les transformations et les devenirs. On fait appel à lui, signale Patrick Deshayes (ibid.), lorsqu'un chasseur est attrapé physiquement par un anaconda, dont la morsure contient du muka, cette substance particulière qui n'empoisonne pas la personne comme pourrait le faire le venin d'un serpent venimeux, mais qui modifie son identité. Les maladies à muka sont produites par les intentions d'autres existants et amènent à un devenir autre, «un devenir-animal pour cet homme qui essayait de se fabriquer un devenir-chasseur de caïman » (ibid.). Pour cet homme, il n'y a que deux possibilités: se faire extraire ce muka pour retrouver son humanité pleine et entière, ou en maîtriser l'intentionnalité et la retourner à son bénéfice et à celui de sa parentèle en devenant chamane, huni mukaya.





FIGURE 3 Savoirs awajuns. Chiriacu, Pérou, 2007. À gauche, préparation du tabac (Nicotiana tabacum). À droite, récolte du yaji (Diplopterys cabrerana). Photographies: Sébastien Baud.

5.8 De l'ambivalence à sa maîtrise, intoxications rituelles en Amazonie

Dans la société matsigenka (fam. ling. arawak, fleuves Urubamba et Manu, Pérou), le chamane est appelé seripegari, «celui qu'intoxique (-piq) ou transforme (-peq) le tabac²³ »... à condition qu'il y ait rencontre « avec une entité anormalement lumineuse, par laquelle le spécialiste devient "quelque part" invisible» (Arias, 2018). Sans esprit, là encore, il n'y a pas de chamane. Il n'y a pas ce devenir autre et d'ailleurs où se rendre²⁴. Une fois la relation intoxiquée (*ipigatakera*) engagée, et par là le devenir chamane de la personne, cette dernière disparaît pour les participants au rituel. Cette transformation (ipegatakera) en saankarite, en esprit, en scintillant d'abord, puis en devenant transparent, fait du chamane un gavagetacharira (de gav-, «maîtriser»; Baer, 1994), «celui qui change véritablement de place » (Arias, 2018).

Semblablement, le chamane desana est appelé ye'e, le «jaguar», en lequel il se transforme alors qu'il est ivre du yagé, un devenir autre donné par l'expression ye'e maxsa uári, littéralement «payé²⁵-gens-passer d'un endroit à l'autre» (Reichel-Dolmatoff, 1973). De même aussi, le chamane awajun chante (iwishtut) sur le yaji (Diplopterys cabrerana, Malpighiaceae)²⁶ et fume le tabac (tsaaq) pour simultanément se transformer (yapajit) et se rendre «dans un monde autre» (yaja), dangereux (yajau, «avec une intentionnalité inamicale ») et transparent (tsaaptin) (Baud, 2022).

Dans la pensée du tsuajatin cité en introduction, le yaji produit à la fois des visions et du juak, comme l'ingestion du yopo (Anadenanthera peregrina, Fabaceae)27 par le chamane piaroa (langue salivane, Haut Orénoque, Venezuela), appelé yuhuähuäruhuae, le «maître du yopo», produit à la fois des visions et du märipa (Rodd, 2018). Le vocable mari note en piaroa l'esprit auxiliaire, le chamane et le pouvoir de celui-ci. Nous le retrouvons dans les mots mariweka, qui désigne une montagne

Le tabac est consommé de trois façons: en sirop, mêlé au coton (et parfois au kamarampi, Banisteriopsis caapi) pour lui procurer consistance; insufflé dans les narines, après avoir été réduit en poudre; et fumé à l'aide d'une pipe.

 $^{^{\}rm 24}~$ «Gestion chamanique» de cette «disposition universelle» à la «dissociation de l'identité», il y a chez Georges Lapassade (2006) l'idée d'une idéalisation de l'expérience lorsqu'elle s'inscrit dans des représentations et pratiques collectives. Autrement, la dimension hallucinatoire de l'expérience individuelle n'est pas dépassée.

²⁵ Ou «chamane».

Dans les langues tukano, la liane est appelée oco-yajé, le yagé pour aller sous la surface de l'eau (oko, «eau»).

Associé au capi (Banisteriopsis caapi) mâchouillé.

mythique ou un ailleurs situé sous la surface de l'eau, et märipa, qui dit la puissance visionnaire ou spirituelle du chamane, cette capacité à voyager en esprit acquise au fil des intoxications rituelles. C'est aussi ce que «mange le yopo» (ingéré par la personne), soulignant le danger intrinsèquement lié aux métamorphoses et devenirs autres, inévitables pour celui dont on attend qu'il prenne en charge le malheur.

5.9 Du «pouvoir de prescrire»: correspondances ou scission ontologique?

En Amazonie comme ailleurs, si tout un chacun peut vouloir s'intoxiquer, il n'en est pas pour autant chamane, «un "bon" être à transformation» (Arias, 2018, p. 354). Le seripegari acquiert cette capacité à maîtriser les devenirs autre, ébauchés dans l'ivresse de son intimité avec le tabac, ce pharmakôn que «mangent les saankarite» (Shepard, 2018). Toute personne n'est donc pas à même de partager une identité de substance avec les esprits et, à l'instar du chamane matsigenka, d'en raconter l'expérience dans des chants marentakantsi. En matsigenka, écrit Esteban Arias (2018), l'affixe mare évoque la robe mouchetée et scintillante (mariri) du jaguar, comme les lignes ondulantes (amareaataka) et sonores qui bâtissent le corps de l'esprit-éclair Marenantsi (Renard-Casevitz, 1982) et que seul le chamane peut voir sans «se faire retourner». De fait, -pigari recouvre les acceptions «halluciner, s'évanouir et s'empoisonner» et piganti, la personne qui, victime d'un esprit-maître d'une espèce animale, ne perçoit plus les choses comme matsigenka, un «fou» selon l'expression des observateurs européens (Snell, 2011).

Quelles que soient les manières de dire cette expérience existentielle²⁸, elle n'en demeure pas moins «un en-cours d'une métamorphose jamais complète, sauf le temps d'obtenir satisfaction par un acte de guérison ou de rééquilibre du monde » (Deshayes, 2013). Elle est un devenir réversible, la personne n'étant chamane, ou jaguar, ou saankarite, que le temps de ce devenir. Autrement, elle est folle, ou morte. L'indéterminabilité est donnée dans les systèmes symboliques qui structurent les chamanismes, comme la réversibilité est garantie dans les expériences rituelles, par ces plantes «à transformation», dont les termes par lesquels on les appelle désignent aussi les chamanes.

Les transes, écrit David Le Breton (2012, p. 255), sont «une manière de jouer son existence contre la mort pour donner sens et valeur à sa vie». Elles sont une manière d'interroger métaphoriquement la mort « en passant avec elle un contrat symbolique la justifiant d'exister ».

Selon les manières de voir, la pratique phytothérapeutique est un savoir et un savoir-faire sur et avec des ingrédients (aux propriétés antibactérienne, antiseptique, anti-inflammatoire, analgésique, cholagogue ou immunostimulante, etc.) en accord avec un principe d'objectivation des corps et de causalité mécanique. Ou elle est un savoir et un savoirfaire sur et avec des objets-sujets, leurs qualités et leur intentionnalité, dans une logique des rencontres et des événements, ou encore des relations interspécifiques; dans une logique aussi de contamination, de surcharge ou de déperdition de substance constitutive de l'idée de santé et maladie. Tout l'art du praticien est alors de savoir jouer de ces qualités (semblables ou contraires) dans ses prescriptions et proscriptions, et de savoir interroger le monde. Car les plantes, dans leur présence rituelle, sont bien davantage que des remèdes, puisqu'elles sont objets de divination, objets de fumigation, encens, accessoires pour purifier l'air ou chasser les démons, offrandes, supports d'esprits ou véhicules pour «voyager en esprit» et instruments de musique (hochet de feuilles, sonnailles, etc.). Là où prévaut une conception spirituelle de l'origine du malheur biologique, elles ont donc aussi une fonction médiatrice entre le thérapeute, le corps et ce qui l'affecte, à l'exemple de ces esprits de toutes sortes, esprits-maîtres des animaux, ancêtres devenus montagnes et divinités. Elles sont, pour le dire autrement, un moyen d'accéder à l'invisible, afin de répondre à la question du pourquoi.

La plante médicinale apparaît ainsi comme une catégorie de sens commun, laquelle prend réalité dans un espace entre le monde végétal et celui des humains. Cet «espace entre» est le lieu des possibles thérapeutiques, comme elle est le lieu de la relation que la personne établit avec la plante, parfois même de l'alliance, à l'exemple de cette femme awajun avec Zingiber officinale. Il est le lieu d'une ambivalence qui caractérise des plantes dans leur relation aux autres existants, à ceux qui s'en nourrissent ou les utilisent à des fins thérapeutiques. Cet «espace entre» est parfois aussi le produit de cette interaction, c'està-dire l'effet que ces plantes produisent sur le corps de celui qui les ingère ou simplement les côtoie. J'entends cette relation, de laquelle émergent les propriétés des plantes ou les qualités selon les manières de voir, comme un processus événementiel, contingent, de transformation parallèle de deux existants: le végétal en plante médicinale, voire en pharmakôn; la personne qui la prescrit ou l'emploie en thérapeute, voire en chamane qui, par définition, ne les utilise pas comme remèdes. Entre guérir et (aliéner ou) tuer, entre la condition de vivant et de mort, c'est-à-dire d'esprit (Viveiros de Castro, 2009), entre fascination et terreur, le *pharmakôn* est ce point de basculement avec lequel des guérisseurs un peu particuliers (qui ne prescrivent pas, ou rarement) jouent en vertu d'une identité de substance et d'une double qualité; d'où les noms qu'on leur donne.

5.10 Conclusion

Le «pouvoir de prescrire» est né de la confrontation de la médecine moderne avec cette pensée de l'altérité, alors qu'elle était en quête de nouveaux remèdes, et aussi avec l'angoisse qui lui est attachée et qu'elle suscite. Ces « modernes », qui voulaient rompre définitivement avec leur passé (Latour, 1991), ne pouvaient dès lors que réfuter l'interrogation de l'invisible comme moyen de déterminer l'origine du désordre, du malheur ou de la maladie; et de manière concomitante, ils n'avaient d'autre choix que de dénier à tout un chacun la possibilité de réaliser un diagnostic et une prescription. En brûlant les sorcières et en enfermant les chamanes dans leur «folie», ils effaçaient les savoirs et savoir-faire ambigus de ceux qui guérissent, façonnent les corps, participent des relations établies avec les autres existants, aliènent ou tuent. La plante médicinale devait être oubliée pour se protéger d'un monde dans lequel l'incertitude, ou les possibles, relativisaient leur savoir. Aussi, après s'être approprié un savoir de sens commun dans sa rivalité avec les Anciens, la médecine moderne ne pouvait que choisir entre guérir et tuer pour se définir, faire du guérir un absolu et faire du « pouvoir de prescrire » le graal de son autorité. Car il lui était interdit d'empoisonner²⁹, enfermant jusqu'à les oublier les pharmaka (cette materia medica des antidotaires et autres pharmacopées) dans les officines des apothicaires, puis des pharmaciens (Mulhauser & Baud 2023: chapitre 6 du présent ouvrage, p. 126).

L'ambivalence est de fait remarquablement absente de la médecine moderne, sauf à en interroger les marges, comme le mot drug en anglais le laisse encore paraître, le médicament pouvant être détourné pour triper, pour guérir ou échapper au mal, pour oublier, pour se donner la mort parfois, glissant finalement sur cette liberté ténue de prescrire à soi-même.

Aujourd'hui, les médecins ne sont plus accusés de sorcellerie ou de malveillance, de charlatanisme ou de pédanterie, on leur reproche leurs erreurs, parfois jusque dans les tribunaux.

Références bibliographiques

Arias E. 2018. Des traces d'intoxication dans cette histoire, L'invisibilité et l'ayahuasca au fil des siècles chez les Matsigenka (Amazonie péruvienne) ». In S. Baud (dir.), Histoires et usages des plantes psychotropes. Imago: 349-378.

Baer G. 1994. Cosmología y shamanismo de los matsiguenga. Ediciones Abya-Yala.

Bastide R. 1970. Mémoire collective et sociologie du bricolage. L'Année sociologique 21: 65-108.

Baud S. 2011a. Faire parler les montagnes, Initiation chamanique dans les Andes Péruviennes. Armand Colin.

Baud S. 2011b. Du cadavre à la plante psychotrope. Analyse de deux modes d'acquisition d'une «vision-pouvoir» au sein de la société awajun. Frontières 23 (2): 33-37.

Baud S. 2019. El arte de ver. Chamanismo y búsqueda visionaria en los awajún (Perú). Bulletin de l'Institut français d'études andines 48 (2) : 175-197.

Baud S. 2021. De quelques pharmaka awajun (Pérou) et de leurs usages. Corps 19 (1): 295-305.

Baud S. 2022. De l'ayahuasca ou la transformation du chamanisme awajun (Pérou). Drogues, santé et société 20 (1).

Boudon-Millot V. 2018. D'Hippocrate à Avicenne: aux origines de l'écologie de la santé. In M. Zinc, J. Jouanna et & C. Robin (dir.), Vie et climat d'Hésiode à Montesquieu, actes du XXVIII^e colloque de la villa Kérylos. De Boccard: 137-163.

Boumediene S. 2019. La colonisation du savoir. Une histoire des plantes médicinales du Nouveau Monde (1492-1750). Les Éditions des mondes à faire.

Chaumeil J.-P. 1988. Le Huambisa défenseur. La figure de l'Indien dans le chamanisme populaire. Recherche amérindienne au Québec XVIII (2-3): 115-126.

Derrida J. 2006. La pharmacie de Platon. In Platon. Phèdre. Brisson Luc (éd.). Flammarion. Deshayes P. 2001. Poisons et substances chez les Huni Kuin. Ethnopsy 2: 191-201.

Deshayes P. 2013. Agentivité, devenir-chasseur et affects. Ateliers d'anthropologie 39. https://doi.org/10.4000/ateliers.9503 (consulté le 06.04.2023).

Ehrenreich B. 2005. Sorcières, sages-femmes et infirmières. Une histoire de femmes et de la médecine. Éditions du remue-ménage.

Erikson P. 2003. Comme à toi jadis on l'a fait, fais-le-moi à présent... L'Homme 167-168: 120-152.

Favre H. 1967. Tayta Wamani. Le culte des montagnes dans le centre sud des Andes péruviennes. Actes du colloque d'études péruviennes de la Faculté des lettres et sciences humaines d'Aix-en-Provence: 121-140.

Graeber D. & D. Wengrow 2021. Au commencement était... Une nouvelle histoire de l'humanité. Les Liens qui libèrent.

Hamayon R. 1977. Il n'y a pas de fumée sans dieu. L'Ethnographie 74-75: Voyages chamaniques: 171-188.

Hamayon R. 1990. La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien. Société d'ethnologie.

Hell B. 1999. Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre. Flammarion.

Jouanna J. 2011. L'historien Thucydide vu par le médecin Galien. Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 155 (3): 1443-1465.

Kensinger K. M. 1997. De l'usage du Banisteriopsis chez les Cashinahua du Pérou. In M. Harner (dir.), Hallucinogènes et chamanisme. Georg: 27-33.

Lapassade G. 2006. Approche anthropologique de la dissociation et de ses dispositifs inducteurs. In P. Boumard, G. Lapassade & M. Lobrot (dir.), Le mythe de l'identité. Apologie de la dissociation. Economica: 77-121.

- Laplante J., D. A. Restrepo Hernández & A. R. Kañaa 2023. Apprendre à discerner et guérir depuis le végétal. Attention, seuils et souplesses. In B. Mulhauser (dir.), Plantes soignantes. Entre pouvoirs et partages. Épistémé: 67-95.
- Latour B. 1991, Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique. La Découverte.
- Le Breton D. 2012. Des incisions corporelles aux conduites à risque. In A. Faivre & S. Mancini (dir.), Des médiums. Techniques du corps et de l'esprit dans les deux Amériques. Imago: 245-258.
- Lot-Falck É. 1973. Le chamanisme en Sibérie: essai de mise au point. Asie du Sud-Est et Monde insulindien IV, 3: 1-10.
- Luna L. E. 1986. Vegetalismo, shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon. Almqvist & Wiksell International (Stockholm Studies in Comparative
- Mulhauser B. & S. Baud 2023. Les plantes: bénéfiques ou dangereuses? Pouvoirs en jeu dans les représentations scientifiques du pharmakôn. In B. Mulhauser (dir.), Plantes soignantes. Entre pouvoirs et partages. Épistémé: 123-153.
- Reichel-Dolmatoff G. 1973. The cultural context of an aboriginal hallucinogen. Banisteriopsis caapi. In P. Furst (éd.), Flesh of the gods, Praeger Publishers.
- Renard-Casevitz F.-M. 1982. Fragment d'une leçon de Daniel, chamane matsiguenga. Amerindia 7: 146-176.
- Rodd R. 2018. Plantes psychoactives et leurs usages parmi les Piaroa (Venezuela). In S. Baud (dir.), *Histoires et usages des plantes psychotropes*, Imago: 185-211.
- Shepard G. 1999. Pharmacognosy and the senses in two Amazonian societies, University of California Berkeley.
- Shepard G. 2018. Spirit bodies, plant teachers and messenger molecules in Amazonian shamanism. Ethnopharmacologic search for psychoactive drugs: 50th anniversary symposium, June 6- 8, 2017, vol. II.
- Snell B. 2011. Diccionario Matsigenka-Castellano. Instituto Lingüístico de Verano.
- Starhawk 2015. Rêver l'obscur. Femmes, magie et politique. Cambourakis.
- Stella A. 2019. L'herbe du diable ou la chair des dieux? La prohibition des droques et l'Inquisition. Éditions Divergences.
- Thévenin T. 2012. L'herboriste, « celui qui connaît les simples ». Ethnopharmacologia 49.
- Thivel A. 1997. Hippocrate et la théorie des humeurs. Noesis 1: 85-108.
- Viveiros de Castro E. 2009, Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale. Presses universitaires de France.